

GERBEN J. STAVENGA

HET VERBORGEN FUNDAMENT

**De theologie van Barth
en
de grondstructuur van de werkelijkheid**

2^e druk

HET VERBORGEN FUNDAMENT

De theologie van Barth en de grondstructuur van de werkelijkheid

Copyright © 2018 Gerben J. Stavenga

Auteur: Gerben J. Stavenga

Druk: Drukkerij Mulder Surhuisterveen

ISBN 978-90-9030953-8

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, door middel van druk, fotokopieën, geautomatiseerde gegevensbestanden of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

voor Dini

Inhoud

Voorwoord	5
I. Inleiding	7
1. <i>De eeuwige vraag naar de grond van het bestaan</i>	7
2. <i>Onderzoeksprogram en methode</i>	11
3. <i>Opzet van het onderzoek</i>	19
II. Analyse van Karl Barths theologie	21
1. <i>Barths onderzoeksprogramma</i>	21
2. <i>De trinitarische structuur van de christelijke openbaring</i>	25
3. <i>Het kennis- en werkelijkheidsbegrip</i>	27
4. <i>Eerste conclusies en afgrenzingen</i>	32
5. <i>Een vreemde werkelijkheid die verheldering vereist</i>	38
III. Metatheoretische verheldering van de theologie	42
1. <i>De theorie van de vier fundamentele systeemrelaties</i>	42
2. <i>De systeemtheoretische verheldering van Barths theologie</i>	52
3. <i>De vreemdheid opgeheven</i>	63
IV. Een reële en universele grondstructuur	68
1. <i>Barth over de universele geldigheid</i>	68
2. <i>Aanwijzingen uit de wereld van de wetenschappen</i>	74
3. <i>Conclusies met betrekking tot Barths theologie</i>	78
V. Verdere verheldering van de theologie	80
1. <i>Wat is eigenlijk christelijke theologie</i>	80
2. <i>Wijdverbreid theologisch misverstand en onbegrip</i>	83
3. <i>Afgrenzing van de religies</i>	89
4. <i>Afgrenzing van gnosis, mystiek en boeddhisme</i>	102
VI. Resultaten en perspectieven	106
1. <i>Samenvatting en centrale conclusie</i>	106
2. <i>Antropologische implicaties</i>	107
3. <i>Consequenties voor de wetenschap</i>	111
4. <i>Kennis van het fundament in wereldhistorisch perspectief</i>	117

Voorwoord

Wat is het fundament van de wereld? Wat de grondstructuur van de werkelijkheid? Wat de grond van ons bestaan? Dat zijn fundamentele filosofische vragen waarop in dit boek via strenge analyses een antwoord wordt gezocht.

Het onderzoek, waarvan dit boek het resultaat is, is de voortzetting van werk dat jaren geleden begonnen is. Behalve aan grondlagenonderzoek van de natuurkunde en van de psychologie heb ik veel aandacht besteed aan de wetenschapsfilosofische analyse van de theologie. Ik heb daarover in de loop der jaren een aantal artikelen geschreven, die gepubliceerd zijn in theologische tijdschriften.¹ In latere grotere publicaties speelt die analyse van de theologie ook een - zij het bescheiden - rol. Allereerst in mijn wetenschapsfilosofisch proefschrift “*Science and Liberation*”,² waarin ze enkel hulpmiddel is. De theologie, met name die van Karl Barth, dient als een soort contrastmiddel om zicht te krijgen op een blinde vlek in het gangbare wetenschappelijke onderzoek. In mijn boek “*Verheldering van de werkelijkheid*”³ is het centrale thema de ontwikkeling en toepassing van de theorie van de vier fundamentele systeemrelaties. Behalve toepassing van deze metatheorie op verschillende wetenschapsgebieden bevat dat boek ook een hoofdstuk waarin onderzocht wordt in hoeverre die systeemtheorie op het gebied van de religies toegepast kan worden. Het zijn vooral de in dat aparte onderdeel uitgevoerde analyses die nu

1 “Wetenschap van de openbaringswerkelijkheid” in *In de Waagschaal*, 1984 jrg.12 p.607-610, 685-689, 703-706, jrg.13 p.36-42, 123-128, 370-375, 402-404; “Wissenschaft von der Offenbarungswirklichkeit”, in *Zeitschrift für dialektische Theologie*, 1986 no. 2, p.267-282; “Physik auf dem Wege zur Theologie“, in *Z.f.d.T.* 1987 no. 3, p.29-44; “Theologie als wetenschap” in *Kerk en Theologie*, 1989., 40e jrg. no. 4, p.268-279.

2 *Science and Liberation. A blind spot in scientific research – exploring a new structure of reality.* Amsterdam, 1991.

3 *Verheldering van de werkelijkheid. Inzicht in de ontwikkeling van wetenschap en samenleving middels een relationele systeemtheorie.* Vught, 2011.

worden voortgezet en ik gebruik in deze studie dan ook zo nu en dan materiaal aan dat boek ontleend.

In deze nieuwe publicatie gaat het erom zicht te krijgen op de basale grondstructuur van de werkelijkheid. Dat wordt verkregen, zowel door onderzoek van het kennis- en werkelijkheidsbegrip dat Barth in zijn theologie ontvouwt, als door grondslagenonderzoek van de moderne wetenschap en systeemtheoretische analyses.

Nu kan men zich afvragen of het in onze tijd wel opportuun is zich met zulke tamelijk abstracte analyses bezig te houden. Immers, ook al zijn we ons doorgaans niet zo bewust van de omvang en complexiteit van de catastrofe die zich aan het voltrekken is, ontwifelbaar wordt tegenwoordig het bestaan van de mensheid - alleen al door de ontwikkeling van kernwapens - fundamenteel bedreigd. Niet ten onrechte wordt wel gezegd dat het leven van de mens, vooral in onze tijd, is als leven op de helling van een vulkaan die voortdurend onheilspellend rommelt. Is het dan wel zinnig om nu met dit soort min of meer abstracte zaken bezig te zijn?

Echter, mijns inziens is het juist vanwege het uitzonderlijk karakter en de ernst van de huidige situatie noodzakelijk om tot fundamentele verheldering te komen. We moeten door streng onderzoek in ieder geval helderheid zien te krijgen over wat ons bestaan en de gehele werkelijkheid fundamenteel bepaalt. Dat impliceert dat het in dit onderzoek niet kan gaan om het ontwerpen van de zoveelste wereldbeschouwing of levensvisie. Daar is niemand mee gediend. We hebben rationeel en gefundeerd inzicht nodig. Voor reële antwoorden op de grondvragen van de mens en om te weten wat ons te doen staat, is inzicht vereist in de grondstructuur van de werkelijkheid, het fundament van mens en wereld.

I. Inleiding

1. *De eeuwige vraag naar de grond van het bestaan*

Waarom zijn wij mensen hier op aarde? Waartoe dit kwetsbaar en sterfelijk bestaan? In alle tijden hebben mensen, als ze niet bezig waren met de zorg voor het dagelijks bestaan, over deze vragen nagedacht. De antwoorden op de vraag naar de grond van het bestaan en het fundament van de wereld waren vrijwel altijd tegelijk ook antwoorden op de vraag naar het doel en de zin ervan.

In het bezig zijn met die vragen hebben de volken in de loop der tijden talloze mythen en in het bijzonder scheppingsmythen voortgebracht. Daarin spelen doorgaans aspecten van hun leefwereld die als overweldigend, machtig en het leven bepalend worden ervaren – en die daarom goddelijke status krijgen - een cruciale rol.

Nadat in de oudheid die religieuze voorstellingen als menselijke projecties werden doorzien (één van de eersten die dit duidelijk besefte was Xenophanes¹), zagen filosofen het als hun taak om te proberen de werkelijkheid rationeel te doorgronden, in de hoop zo ook tot antwoorden op hun levensvragen te komen. Echter, ondanks grote inspanningen heeft dat ons niet echt verder gebracht. Filosofie lijkt in onze tijd uit te monden in een of andere vorm van postmodernisme, gekenmerkt door een pluralistische houding ten opzichte van de waarheid en een achterdocht jegens de zogenaamde Grote Verhalen. Wat als waarheid geldt hangt, zo zegt men, af van het gangbare discours. Veel filosofen zien geen mogelijkheid om tot omvattend inzicht in de werkelijkheid te komen en ze beperken zich daarom doorgaans tot begripsanalyse of tot filosofische reflectie op speciale gebieden zoals de

1 Xenophanes drukt dit zo uit: “De sterfelijken menen, dat de goden geboren worden en dat zij, evenals zij zelf, kleding, stem en lichaamsvorm hebben”. Ook merkt hij op dat als bijvoorbeeld ossen handen hadden ze goden met ossengestalten zouden maken. Zie H.Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hamburg 1957, p.19, fragmenten 14 en 15.

wetenschappen, de ethiek, het recht of de kunst, of tot een nadenken over levenskunst.²

Ook de wetenschappen, die proberen door middel van empirisch onderzoek inzicht te krijgen in de grondstructuren van een bepaald werkelijkheidsgebied, helpen ons in dit opzicht niet verder. Ze hebben wel veel kennis opgeleverd, maar deze betreft steeds een beperkt gebied en is doorgaans ook nog voorlopig van aard. Daar komt bij dat de wetenschappen niet aan kunnen geven wat de verkregen kennis met betrekking tot de fundamentele vragen betekent. Velen beamen dan ook de befaamde uitspraak van de natuurkundige en Nobelprijswinnaar Steven Weinberg: “The more the universe seems comprehensible, the more it also seems pointless”³. Kortom, ook de wetenschappen blijken geen antwoord te kunnen geven op de grote levensvragen.

We leven dus in een tijd waarin noch de filosofie noch de wetenschappen in staat lijken te zijn antwoord te geven op de vragen waar de mensheid van oudsher mee worstelt. Waartoe zijn wij hier op aarde? Wat is de zin en de betekenis van dit gigantische zich in ruimte en tijd evoluerend universum waarin wij mensen slechts tijdelijk leven? Wat is de bepalende grondstructuur van de werkelijkheid? De mens wil, net als Goethe’s Faust, weten “was die Welt im innersten zusammen hält”⁴. Hij wil inzicht in zijn bestaan en in de wereld waarin hij leeft. Deze fundamentele vragen blijven de mens bezig houden, vooral in tijden van moeite, crises en bedreigingen.

In onze tijd blijkt nog steeds een groot gedeelte van de mensheid

2 Vergl. een recente beschouwing in het tijdschrift *Information Philosophie* (September 2017, p.33) over de vraag “Ist die Einheit der Philosophie in Gefahr?": “Viele sehen die Philosophie heute vielmehr als ein arbeitsteiliges Projekt an: Man ringt nicht mit *den* Fragen der Philosophie, sondern mit *einigen* (mehr oder minder speziellen) Fragen der Philosophie. (..) Dennoch bleibt die Philosophie immer grundlegend das Unternehmen eines jeden einzelnen, Antworten auf die Grundfragen des Menschseins zu finden.“

3 S.Weinberg, *The first three minutes: A modern view of the origin of the universe*, New York, (1977) 1993, p.154.

4 Goethe, *Faust I*, (1808), het begin van “Der Tragödie erster Teil”.

een antwoord op die vragen te zoeken en te vinden in een religie en met name in één van de grote wereldreligies. Die religies – zoals het hindoeïsme, het boeddhisme, het jodendom, het christendom en de islam – zijn in het verleden ontstaan op grond van basale levenservaringen, die hun neerslag vonden in allerlei geschriften, waarop aanhangers van die religies zich ook nu nog oriënteren. Aan die geschriften worden antwoorden op levensvragen ontleend en doorgaans gelooft men dat daarin ook de diepste waarheid over mens en wereld wordt uitgezegd. Die antwoorden zijn echter wel heel divers. Niet alleen zijn de wereldreligies onderling zeer verschillend, ook binnen elk van die religies is de verscheidenheid enorm. Alleen al binnen het christendom heerst grote verwarring over de vraag waar het in het christelijk geloof eigenlijk om gaat.⁵

Vooralsinds de Verlichting worden de religies ook fel bekritiseerd. Dit niet alleen omdat de religies dikwijls onderdrukkend en versturend in menselijke verhoudingen werken, maar vooral omdat de critici al die zo verschillende en verwarrende beweringen in de religies gewoon onzin vinden, namelijk ongegrond en ook duidelijk in strijd met de inzichten van de moderne wetenschap. Men beschouwt de religies als primitieve wereldverklaringen, als premoderne kennistradities, als levende fossielen, of men verklaart ze als “opium van het volk” om de ellende van het bestaan dragelijk te maken (Marx)⁶, of als collectieve wanen ten gevolge van projectiemechanismen, of als illusies zonder welke een mens nu eenmaal niet kan leven. Nu is kritiek op een religie niet zelden in feite gericht op een karikatuur of een aberratie ervan (doorgaans ontleend aan de karikatuur of de aberratie die aanhangers er zelf van gemaakt hebben), maar ook bij serieuze religiekritiek is het de vraag of deze in alle opzichten hout snijdt. Hoe terecht die kritiek

5 In het Christendom hebben we tegenwoordig te maken met tal van stromingen en visies die zeer sterk van elkaar verschillen. Te onderscheiden zijn allerlei vormen van fundamentalisme, van orthodoxie, van liberaal Christendom, van post-theïsme, van postmoderne spiritualiteit.

6 Zie zijn (onvoltooide) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1844.

in vele opzichten ook zijn mag, het is de vraag of ze wel zicht heeft op waar het in de betreffende religie ten diepste om gaat.

Zo is het bijvoorbeeld opmerkelijk, dat grote denkers in de christelijke traditie, zoals Augustinus, Pascal en Kierkegaard, allen begiftigd met een formidabel intellect en met grote kennis ook van de seculiere cultuur, zich juist hartstochtelijk voor het christelijk geloof hebben uitgesproken. Ze hebben intensief over de inhoud ervan nagedacht en vanuit die inhoud dikwijls de bestaande kerk en de christenheid van hun dagen scherp gekritiseerd. Nu zegt dit op zichzelf natuurlijk nog niets over de waarheid van hun geloof, maar het is wel een extra reden om te onderzoeken wat de inhoud ervan zou kunnen zijn.

Bovendien, niet alleen in het verleden ook tegenwoordig zijn er nog steeds velen (ook wetenschappelijk geschoolden) die zich op één van de religies of op een combinatie daarvan oriënteren. Moet het oordeel dan zijn dat al die mensen kennelijk nog, zoals critici menen, ‘in sprookjes geloven’? Kortom, is wat in die religies aan de orde is, afgezien van de menselijke behoeftes waaraan ze kennelijk beantwoorden, feitelijk onzin of is er toch ten diepste een waarheid in te onderkennen, wordt er toch iets fundamenteels over de werkelijkheid in tot uitdrukking gebracht?

Dit stelt de moderne seculiere onderzoeker met interesse in de grondstructuren van de werkelijkheid én in de levensvragen van de mens voor de taak om in een rationeel en kritisch onderzoek na te gaan wat in essentie in die religies aan de orde is. Het gaat daarom bij deze doelstelling noch om het verdedigen noch om het bestrijden van religies, maar om onbevooroordeeld en zorgvuldig te luisteren naar wat zo’n religie inhoudelijk naar voren brengt en om te achterhalen wat de essentie ervan is.⁷ De cruciale vervolgvraag is dan of het een reële

7 Daarom worden in dit onderzoek de eindeloze en (veelal vruchteloze) controverses tussen de bestrijders en de verdedigers (de apologeten) in eerste instantie ter zijde gelaten. Juist om te weten hoe de zaken liggen is eerst grondig en onbevooroordeeld onderzoek nodig om te ontdekken wat ‘geloven’ in een bepaalde religie werkelijk inhoudt.

zaak betreft, m.a.w. of het echt fundamenteel inzicht kan verschaffen in de werkelijkheid en of het zodoende kan helpen een antwoord te geven op de vragen die de mens van oudsher bezig houden.

2. *Onderzoeksprogram en methode*

Vanwege de grote verscheidenheid aan religies en de lastige toegankelijkheid van wat daarin inhoudelijk aan de orde is, is de uitvoering van dit onderzoeksprogramma geen eenvoudige opgave. Daarom moeten we eerst nagaan hoe dit programma te realiseren is.

Omdat het erom gaat te onderzoeken of via inzicht in religies zicht gekregen kan worden op de grondstructuur van de werkelijkheid, moet dat inzicht wil het van belang zijn een algemeen geldig karakter hebben. Daarom kan er geen sprake van zijn te proberen dat inzicht door eigen interpretatie van religieuze teksten te verwerven. Dat zou immers slechts een individuele interpretatie en dus de zoveelste subjectieve visie opleveren. Daarom zijn we voor dit onderzoek aangewezen op wat wetenschappelijke bestudering van religies heeft opgeleverd.

Ook al is er van een algemeen aanvaarde religietheorie geen sprake, toch wijzen de meeste studies op een essentieel en universeel kenmerk, namelijk dat het in religies altijd gaat om een relatie met een de mens in sterke mate bepalende ultieme werkelijkheid. De religieuze mens ervaart zichzelf als afhankelijk van iets absoluuts en onvoorwaardelijks, iets dat boven zijn menselijke eindigheid uitgaat. Hij beseft dat zijn leven in meer of mindere mate door een als hoger, heilig of goddelijk ervaren macht wordt bepaald. Dat blijkt al uit het woord *religie*. De godsdienstfenomenoloog Van der Leeuw (1890-1950) merkt hierover op:

“De afleiding van het Latijnse woord religio staat niet vast; het woord kan betekenen: binding van de mens tot iets; het kan ook betekenen, dat de mens acht slaat op iets. Beide betekenissen lenen zich voortreffelijk voor het algemeen spraakgebruik. Religie is het verschijnsel, waarbij de mens zich bindt of gebonden weet aan iets

*of iemand; hij neemt iets in acht, hij rekent met iets. (...) Eén ding geldt dus van alle godsdiensten: zij betekenen een verhouding van de mens tot het Heilige. Over de aard van deze verhouding lopen echter de meningen weer ten zeerste uiteen.”*⁸

Hoe men religie ook definieert, centraal kenmerk lijkt steeds te zijn dat de religieuze mens een essentiële relatie ervaart met een andere, een machtige zijn eindigheid overstijgende werkelijkheid.⁹ De centrale vraag in dit onderzoek is daarom: **wat is de fundamentele werkelijkheid die de religies pretenderen ter sprake te brengen.**

Om daar zicht op te krijgen zijn we dus aangewezen op de resultaten van wetenschappelijk onderzoek. Echter, de wetenschappelijke disciplines die de religies door middel van empirisch onderzoek be-

8 G. van der Leeuw (red.), *De godsdiensten der wereld*, Meulenhoff, Amsterdam 1955, Inleiding, p.12f.

9 In vrijwel alle omschrijvingen van religie komt dit als het centrale gegeven naar voren. Vier voorbeelden. 1. De definitie van William James: "Religion (...) shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine"(p.36); waarbij "divine is denoting any object that is godlike, whether it be a concrete deity or not"(p.38). W. James, *The varieties of religious experience*, (1e druk 1902) New York 1987. 2. Volgens Rudolf Otto is er van 'het heilige' sprake als er een besef is van iets dat onvoorstelbaar groter, hoger, machtiger is dan de mens; iets dat zich tegenover de mens aandient en dat zowel fascinatie oproept als huiver. Het gaat om de ervaring van een ontmoeting met een volstrekt andere realiteit, met (wat Otto noemt) het 'numineuze'. R. Otto, *Das Heilige* (1917). 3. Van Beek hanteert als werkdefinitie: "Religie is menselijke interactie met een cultureel-gepostuleerde niet-empirisch bepaalde werkelijkheid". W.E.A. van Beek, *Spiegel van de mens. Religie en Antropologie*, Van Gorcum, Assen 1982, p.3. 4. Gerd Theissen geeft de volgende bij Clifford Geertz aansluitende definitie: "Religion besteht in kulturellen Zeichensprachen, die Lebensgewinn durch Übereinstimmung mit einer letzten Wirklichkeit verheissen. Menschen nehmen mit diesen Zeichensprachen also nicht nur untereinander Kontakt auf, sondern auch mit einer umfassenderen Wirklichkeit." G. Theissen: "Theologie und Religionswissenschaft, Gegenseitige Inspiration und Irritation zweier komplementärer Wissenschaften" *Ned.Theol.Tijdschrift* 59 jrg.nr.2, april 2005, p.128. Deze definitie is ook te vinden in zijn *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, p.19.

studeren – zoals de antropologie, de godsdienstsociologie en de godsdienstpsychologie - helpen ons in dit opzicht niet veel verder. Ze kunnen wel allerlei aspecten van de religies aan het licht brengen, maar over de inhoud en vooral over het waarheidsgehalte van de religies kunnen ze geen uitsluitel geven.

*“Iedere empirische studie van de religie wordt gekenmerkt door één fundamentele paradox: religie veronderstelt namelijk een werkelijkheid die met het instrumentarium van de empirische wetenschap niet te bestuderen valt, terwijl het aanvaarden van die werkelijkheid voor de religie juist van het grootste belang is.”*¹⁰

De geloofsuitspraken waarmee we in de religies te maken hebben zijn nu eenmaal met de methoden van de empirische menswetenschappen niet te controleren. De eigen gepostuleerde werkelijkheid van een religie wordt daarom door die wetenschappen buiten beschouwing gelaten. De religiewetenschappen kunnen dan ook over controverses met betrekking tot de inhoud geen uitsluitel geven. Wel kunnen ze veranderingen binnen een religie beschrijven, maar ze hebben niet de mogelijkheid om die inhoudelijk te beoordelen. Als empirische wetenschap kunnen ze slechts beschrijven wat feitelijk in zo'n religie aan de orde is. Daarvoor zijn ze afhankelijk van wat aanhangers te berde brengen en het resultaat kan dus niet meer zijn dan een weergave van de bestaande religieuze verscheidenheid. Hoe goed empirische religiewetenschappen ook proberen religieuze opvattingen te beschrijven, ze blijven aan de buitenkant. Ze zijn wezenlijk cultuurwetenschap en dus gericht op de antropologische, psychologische en sociologische aspecten en functies van de religies en niet op de bijzondere werkelijkheid waar het in de onderzochte religies inhoudelijk ten diepste om gaat.

Om daar wel zicht op te krijgen is een binnenperspectief nodig. We hebben een discipline nodig, die in het onderzoek van haar religieuze documenten juist wel gericht is op de werkelijkheid die deze documenten pretenderen tot uitdrukking te brengen en die dus van binnen-

10 Van Beek, *op. cit.*, p.6.

uit probeert te expliciteren om wat voor werkelijkheid het in die religie gaat. Een dergelijke discipline waarin kritische zelfreflectie van die religie plaatsvindt over wat waar is en wat niet, noemt men doorgaans theologie.¹¹

Met betrekking tot de werkelijkheids- en waarheidsvraag zijn we dus aangewezen op wat een theologie op grond van haar documenten zichtbaar maakt. Dat betekent niet, dat wat ze beweert voor waar moet worden aangenomen. Het oordeel daarover moet worden opgeschort. Om te kunnen inzien wat die theologie naar voren brengt, moeten we eerst - zonder oordeel vooraf - zorgvuldig luisteren naar wat de betreffende religie zelf over haar waarheid en werkelijkheid zegt, dat wil zeggen wat in een rationele doordenking in die 'theologie' daarover wordt uiteengezet.

Nu heeft theologie als rationele reflectie op haar inhoud zich vrijwel alleen ontwikkeld binnen de christelijke traditie. Ze was daartoe al in de eerste eeuwen na Christus genoodzaakt door de confrontatie met de antieke filosofie. In de meeste andere religies ontbreekt theologie of is maar zwak ontwikkeld. Maar in principe kunnen alle religies een theologie tot stand brengen.¹² De theologie die als wetenschap-

11 Het verschil tussen religiewetenschap en theologie zoals dat tegenwoordig bestaat kan beknopt als volgt worden aangegeven: De religiewetenschap beoogt universeel te zijn en laat daarom de waarheidsvraag buiten beschouwing; theologie is juist wel in de waarheid geïnteresseerd maar is niet universeel, want aan een bepaalde religie gebonden. Vandaar dat Theissen opmerkt: "Wir haben also zur Zeit noch keine umfassende Wissenschaft von der Religion, die Universalität und Wahrheitsfrage verbindet. Eine solche umfassende Wissenschaft, in der sich Theologie und Religionswissenschaft komplementär ergänzen und die Universalität und Wahrheit ihres Gegenstandes vertreten, ist eine Utopie." *op. cit.* (2005) p.127. Voor discussies over het onderscheid tussen theologie en godsdienstwetenschap, zie ook *Tijdschrift voor Theologie* 45 (2005) p.331-347, spec. p.340.

12 Vergl. Theissen, *op. cit.* (2005) p.131: "Auch andere Religionen können Theologie in einer vergleichbaren Situation entwickeln. Das beweisen für das antike Judentum Philo von Alexandrien, für den mittelalterlichen Islam Al-Ghazali, für den neuzeitlichen Hinduismus Sri Aurobindo. Immer entstand Theologie dabei durch eine Herausforderung von aussen".

pelijke of laten we voorlopig zeggen wetenschapsanaloge discipline beschikbaar is, is dus de christelijke theologie. Daarom zal ik in eerste instantie de aandacht richten op de christelijke traditie. Zo kan in ieder geval met dit onderzoeksprogramma een begin gemaakt worden. Aan andere religies zal ik in een later stadium van dit onderzoek ook, zij het beperkt, aandacht besteden.

De vraag die dus nu aan de orde moet komen is wat de christelijke theologie als rationele doordenking van haar empirisch materiaal over de fundamentele structuur van de werkelijkheid zichtbaar heeft gemaakt. Hier stuiten we echter op een probleem. In de zoektocht naar een begaanbare weg voor dit onderzoek lopen we nu op tegen een moeilijkheid die onoverkomelijk lijkt. Want wélke theologie moeten we daarop bevragen!? Want ‘de’ christelijke theologie als rationele doordenking van haar teksten bestaat helemaal niet! Tweeduizend jaar christelijke theologie heeft in plaats van een min of meer algemeen geaccepteerd inzicht eerder het tegendeel daarvan opgeleverd, namelijk een enorme diversiteit aan theologische visies. Bovendien lijken in onze tijd de onenigheid en verwarring binnen de christelijke theologie groter dan ooit.

Hoe kunnen we dan een beroep doen op de christelijke theologie om er achter te komen wat in deze religie aan de orde is? Alle theologische visies in beschouwing nemen is niet alleen praktisch onmogelijk, maar we schieten er vanwege de grote inhoudelijke diversiteit ook niets mee op. En een willekeurige keuze maken is vanwege het subjectieve karakter ervan onacceptabel. Dat kan immers geen algemeen geldig inzicht geven.

Deze moeilijkheid blijkt echter niet echt onoverkomelijk. Er is een uitweg die voortgang mogelijk maakt. Overzien we namelijk de theologieontwerpen uit de geschiedenis van het Christendom, dan blijkt dat ze vrijwel allemaal in meer of mindere mate gestempeld zijn door de in hun tijd gangbare denkkaders. Al vanaf het ontstaan van de christelijke theologie als discipline door de uitdaging van de antieke filosofie is dat het geval geweest. Reeds de apologeten in de tweede eeuw

maakten de filosofie en de wereldbeschouwing van hun tijd tot het raam waarbinnen zij hun theologie ontvouwdien.¹³ Dat is zo gebleven. Steeds heeft het theologisch denken zich bewust of onbewust door de vigerende filosofie of door de maatschappelijke ideologieën van die tijd en in het algemeen door de gangbare denkkaders laten beïnvloeden.¹⁴ Niet zelden werd ook bewust specifiek filosofisch begrippenmateriaal gebruikt om de eigen theologie te formuleren. Als voorbeeld daarvan noem ik de filosofie van Aristoteles door Thomas van Aquino in de Middeleeuwen en de existentiële filosofie door theologen van de 20e eeuw.

In de laatste eeuwen is daar de confrontatie met de moderne wetenschap en in het algemeen met het verlichtingsdenken bijgekomen. Talloos zijn de pogingen van theologen, tot op de dag van vandaag, om op de één of andere manier met het moderne wetenschappelijke denken in het reine te komen. Deze pogingen variëren van volledige scheiding van beide gebieden (ook om zich zo in feite immuun te maken voor kritiek van de kant van de wetenschap) tot het beproeven van een soort integratie of synthese.¹⁵ Al deze vooral in de laatste eeuwen ondernomen pogingen hebben uiteraard een grote diversiteit aan visies tot gevolg gehad en ze hebben zo bijgedragen aan de verwarring binnen de theologie.

Het is in het kader van dit onderzoek nu van belang te constateren, dat in deze pogingen steeds moderne denkkaders verregaand de inhoud van de theologie bepalen. Het werkelijkheids- en kennisbegrip van het moderne denken of van een bepaalde wetenschap wordt min of

13 In de eerste eeuwen waren dat vooral de Stoa en het Neoplatonisme.

14 Vergl. J. Ellul, *La subversion du christianisme*, Ed. Du Seuil, Paris 1984 (Ned. vert. *Subversief Christendom*, Kampen 1987). Hij beschrijft, vooral in het eerste hoofdstuk, hoe het Christendom zich steeds laat modelleren door de heersende cultuur. "Het Christendom wordt zo een lege fles waarin de opeenvolgende culturen naar believen hun lading gieten".

15 Binnen deze twee tegengestelde hoofdstrategieën zijn weer allerlei variaties te onderscheiden. Zie b.v. A.R. Peacocke (Ed.), *The sciences and theology in the twentieth century*, Stocksfield 1981, p.XIII ev.

meer stilzwijgend als vooronderstelling in de theologie meegenomen. Dat is duidelijk het geval bij de synthesepogingen, maar het gebeurt ook waar men omgekeerd per contrast een eigen ruimte wil creëren. Steeds is het de wetenschap en in het algemeen het vigerende denken, waarnaar men zich voegt óf waartegen men zich afzet en die direct of indirect het theologisch denken bepalen.¹⁶

Dat houdt in, dat de in tweeduizend jaar ontwikkelde theologieontwerpen ongeschikt zijn om te achterhalen welke werkelijkheid er in de christelijke religie aan de orde is. Want we weten niet waar wat zo'n theologie ter sprake brengt eigenlijk vandaan komt. Is dat ontleend aan de teksten waarop ze zich oriënteert of is het in feite bepaald door van elders komende denkkaders? Goed inzicht in de zaak van de theologie is op die manier niet te krijgen, want het is nu eenmaal onmogelijk de ware kleur van iets te kennen als er met een gekleurde bril naar gekeken wordt.

We moeten daarom concluderen, dat al die door filosofie, maatschappelijke ideologieën, wetenschappelijke denkkaders en postmoderne ideeën beïnvloede theologieontwerpen voor dit onderzoek niet bruikbaar zijn en buiten beschouwing moeten worden gelaten. Toch loopt het onderzoek hier niet dood. Er is namelijk een christelijke theologie waarin dit wezenlijk anders lijkt te zijn. Kenmerkend voor die theologie is namelijk, dat ze zich niet alleen bewust is van deze problematiek van beïnvloeding door vreemde denkkaders, maar dat ze er ook grondig mee breekt. Dat is het theologisch onderzoeksprogramma waarvan Karl Barth (1886-1968) de initiator is.

Bewust en met nadruk wijst Barth het af om zich bij de theologische doordenking bij voorbaat (verdedigend) te oriënteren aan gang-

16 Ook al mag het misschien wetenschappelijk lijken om in het theologisch onderzoek van meet af rekening te houden met wat de moderne wetenschappen ons over de werkelijkheid geleerd hebben, correct is het niet. Want in geval van bijzondere documenten kunnen aan andere gebieden ontleende wetenschappelijke paradigma's en denkkaders een goed zicht daarop onmogelijk maken. In hoofdstuk II komt deze kwestie opnieuw aan de orde.

bare denkkaders. Hij beseft dat de theologie, als je dat doet, noodzakelijk in meer of mindere mate wordt vervuild en ontwricht. Dan is het onmogelijk goed zicht op de zaak van de theologie te krijgen. Daarom begint hij niet met de vraag naar de *mogelijkheid* (dus hoe openbaring en geloof mogelijk zijn in het licht van gangbare filosofie of modern wetenschappelijk denken), maar hij probeert in eerste instantie onafhankelijk van dat denken op grond van de tot zijn beschikking staande documenten de *werkelijkheid* van de zaak te verstaan. Pas daarna kan de kwestie van de mogelijkheid en de relatie met het moderne denken aan de orde komen. Dit uitgangspunt is bepalend voor het door Barth geïnitieerde theologische onderzoeksprogramma.

Omdat het er in mijn onderzoek om gaat zo zuiver mogelijk zicht te krijgen op wat er in de christelijke theologie aan de orde is moeten al die bij voorbaat door modern kennis- en werkelijkheidsbegrip vervuilde theologieën terzijde gelaten worden. De enige theologie die voor dit onderzoek in aanmerking lijkt te komen is die van Barth. Bijkomend voordeel is dat Barths ontvouwing van zijn theologie buitengewoon systematisch is, waardoor zij zich goed leent voor nadere analyse. Daarbij komt dan ook nog dat Barths theologie geldt als een van de invloedrijkste van de 20^e eeuw.

De beslissing om met onderzoek van de christelijke theologie en in het bijzonder met die van Barth te beginnen is dus geen willekeurige en subjectieve. Barths onderzoeksprogramma is bij mijn weten de enige theologie die qua opzet strikt wetenschappelijk is. Zoals in iedere goede wetenschappelijke discipline wil ze zich namelijk uitsluitend laten gezeggen door wat de ter beschikking staande documenten tot uitdrukking brengen. Onderzoek van deze theologie lijkt daarom de enige mogelijkheid om tot zinnige resultaten te komen. Uiteraard wordt het waarheidsoordeel over wat in deze theologie aan de orde komt opgeschort. Eerst moet ze geanalyseerd worden. Daarna moeten we nagaan wat het realiteitsgehalte ervan zou kunnen zijn.

Voordat we deze theologie op haar inhoud kunnen onderzoeken, moeten we eerst nauwkeurig nagaan of ze werkelijk anders is, met

andere woorden of ze aan de noodzakelijke voorwaarden voldoet. In de eerste plaats moet blijken dat de theologie van Barth echt niet uitgaat van aan andere denkkaders ontleende vooronderstellingen en in de tweede plaats moet de door Barth (en andere theologen binnen zijn onderzoeksprogramma) uitgevoerde theologische reflectie op overtuigende wijze een wetenschappelijk karakter hebben.

3. Opzet van het onderzoek

Bovenstaande overwegingen leiden tot de volgende opzet om dit onderzoek uit te voeren. Ik begin in het volgende hoofdstuk **II** met een analyse van Barths theologie. Na een kritische analyse van zijn onderzoeksprogramma om te zien of het aan de voorwaarden voldoet, is het onderzoek vooral gericht op het kennis- en werkelijkheidsbegrip dat Barth op grond van zijn exegese van de bijbelse teksten ontvouwt.

Om de door Barth beschreven werkelijkheid te begrijpen en om te zien hoe die zich verhoudt tot wat de wetenschappen over de werkelijkheid aan het licht hebben gebracht wordt in hoofdstuk **III** de zaak van de theologie verhelderd met behulp van een metatheorie, de theorie van de vier fundamentele systeemrelaties. Na een uiteenzetting van deze systeemtheorie wordt deze op de theologie toegepast.

In hoofdstuk **IV** is dan de vraag aan de orde of de zo zichtbaar geworden en in neutrale termen geformuleerde grondstructuur van de werkelijkheid ook inderdaad een reëel en universeel karakter heeft. Eerst wordt aan de hand van enkele citaten besproken wat Barth zelf daarover zegt. Daarna wordt nagegaan welke aanwijzingen het moderne wetenschappelijk onderzoek daarvoor geeft.

In hoofdstuk **V** volgen dan verdere verhelderingen van de theologie. Op grond van het verkregen inzicht kan nu aangegeven worden wat christelijke theologie eigenlijk is. Daarna volgt een analyse van allerlei theologisch misverstand en onbegrip. Een noodzakelijke verheldering betreft vervolgens de afgrenzing van de wereld van de religies. De vraag is of we daar met dezelfde of met een andere grondstructuur

te maken hebben.

In hoofdstuk **VI** tenslotte komt de vraag aan de orde welke perspectieven uit de resultaten van dit onderzoek volgen. Wat is de betekenis van het verkregen inzicht in dit fundament voor het concrete leven van de mens en welk perspectief levert het op voor de geschiedenis, zowel van de theologie als van de wetenschap, als de wetenschappen in hun verdere ontwikkeling deze grondstructuur ter sprake brengen?

II. Analyse van Karl Barths theologie

1. Barths onderzoeksprogramma

Voordat we de inhoud van Barths theologie kunnen onderzoeken moeten we eerst nagaan of deze theologie aan de vereiste voorwaarden voldoet, dus of ze echt vrij is van aan andere denkkaders ontleende vooronderstellingen en inderdaad een wetenschappelijk karakter heeft.

Na eerdere aanzetten¹ maakte Barth in 1932 een nieuwe start met wat zijn hoofdwerk zou worden, *Die Kirchliche Dogmatik*.² Hij begon in die roerige kommervolle tijd bewust aan een nieuw omvangrijk theologisch werk. Juist met het oog op de grote praktische opgaven in de wereld is, aldus Barth, allereerst theologische verheldering nodig.³

In de eerste twee delen van de *KD*, de prolegomena, geeft Barth een uitvoerige uiteenzetting en rechtvaardiging van zijn uitgangspunten en van zijn theologische methode. Qua opzet alleen al verschilt deze prolegomena radicaal van die van andere theologen. Het gaat namelijk in zijn prolegomena bewust níét om algemene aan filosofie of antropologische wetenschap ontleende noties die aan de theologie vooraf zouden moeten gaan. Hij beklemtoont, dat ook de inhoud van prolegomena strikt bepaald dient te worden door de zaak van de theologie zelf.⁴

1 Eerdere ontwerpen waren: *Der Römerbrief* in 1919, de tweede herschreven uitgave daarvan in 1922 en vooral *Die Christliche Dogmatik im Entwurf* in 1927.

2 *Die Kirchliche Dogmatik*, in het vervolg zoals gebruikelijk geciteerd als *KD*, verscheen tussen 1932 en 1968 in vele delen bij Zollikon Zürich. De *KD* omvat (volgens plan) vijf banden. De twee delen van Band I vormen de prolegomena. De twee delen van band II behandelen de godsleer, de vier delen van band III gaan over de schepping, de vier delen van band IV over de verzoening en band V (waaraan Barth niet meer is toegekomen) zou moeten gaan over de verlossing. Zie over deze opzet ook het voorwoord van *KD I/1* p. XII. In het voorwoord van *KD III/4* p. VIII noemt Barth zelf zijn aanzet van 1927 "een valse start".

3 Hij zegt dit expliciet in het voorwoord tot zijn *Die Kirchliche Dogmatik*, I/1 Vorwort, p.XI.

4 Zie *KD I/1* p.41: "Prolegomena zur Dogmatik sind nur möglich als ein Teilstück

In zijn prolegomena stelt Barth nadrukkelijk dat zijn dogmatiek onderzoek is.⁵ Het is een onderzoeksprogramma dat niet beoogt tot rigide dogma's te komen. *“Die wirklichen Ergebnisse der Dogmatik können (..) selber nur neue Fragen sein”* (KD I/1 p.283f). Het gaat er ook niet om de waarheid van de eigen religieuze traditie te bevestigen, maar om zichtbaar en duidelijk te maken wat waar is. Hij legt er dan ook alle nadruk op dat de onderzoeker open moet zijn voor nieuwe kennis.

„Grundsätzlich in diesem Offenhalten und nur darin besteht die dogmatische Methode. Sie besteht in der immer wieder zu treffenden Vorsorge, dass der Gegenstand selber für sich selber sprechen kann“. (KD I/2 p.970).⁶

Vanwege deze ene uitgangstelling moet de onderzoeksweg *“in jeder anderen Hinsicht möglichst voraussetzungslos”* zijn (KD I/2 p.969). Nu weet ook Barth natuurlijk wel, dat niemand helemaal onbevooroordeeld is. Maar waar het om gaat is zich daarvan zoveel mogelijk bewust te zijn, kritisch te blijven t.o.v. verkregen inzichten en in ieder geval niet bij voorbaat uit te gaan van aan vigerende filosofie of moderne wetenschap ontleende ideeën.

Vanwege zijn kritiek op de pogingen binnen de theologie om zich aan gangbare categorieën, denkvormen en menselijke behoeftes aan te passen, bestrijdt Barth dan ook elke vorm van zogenaamde *“natuurlijke theologie”*, d.w.z. de opvatting dat ook natuurlijke kenmethoden en

der Dogmatik selber. (..) es handelt sich nicht um die vorher, sondern um die zuerst zu sagenden Dinge."

5 “Dogmatik als Forschung” (KD I/1 p.10f).

6 Barth benadrukt, dat vanwege deze principiële openheid er ook geen sprake kan zijn van een dogmatisch *system* (KD I/1 p.261, 297; I/2 p.535f, 963-984, spec. p.971). Later nuanceert hij dit in die zin, dat in de theologische doordenking en begripsontwikkeling natuurlijk "so etwas wie ein System", "eine gewisse Systematik" onvermijdelijk is (KD II/1 p.396, 422). Inderdaad, wetenschap levert nooit een systeem; ze poogt wat empirisch gegeven is zo goed en systematisch mogelijk te beschrijven, wat uiteindelijk kan resulteren in een theorie.

denkkaders bron van theologische kennis zouden kunnen zijn.⁷

Ook al blijft Barth traditionele theologische termen als openbaring, God, geloof, dogma enz. gebruiken, hij weet in het begin van zijn onderzoek helemaal nog niet wat deze begrippen inhouden. Dat moet uit het empirisch materiaal, dus uit de tot zijn beschikking staande teksten worden afgelezen. Hij wil dus niet van een of ander algemeen idee van openbaring uitgaan en evenmin met een algemeen godsbegrip beginnen, maar zich in dit opzicht strikt door de teksten laten gezeggen. Wat onder openbaring en wat onder god moet worden verstaan moet uit de teksten worden afgeleid. Daarom is het aan het begin zelfs ook nog helemaal niet duidelijk wat theologie eigenlijk is. Want wat een discipline is wordt immers bepaald door de zaak waar ze zich op richt en wat dat is moet nog duidelijk worden.

Barth beoogt een onderzoek dat zich ook in zijn wetenschappelijkheid uitsluitend wil laten bepalen door de zaak. Dat brengt met zich mee dat hij niet alleen de traditionele inhoud van theologische begrippen, maar ook de criteria van het moderne wetenschapsbegrip niet bij voorbaat voor zijn theologie kan accepteren. Na uitvoerige discussies hierover in de jaren 1929-1931 met de wiskundige en filosoof Heinrich Scholz (1884-1956) beseft Barth, dat bij voorbaat accepteren van wetenschapstheoretische minimumeisen (b.v. het “Kontrollierbarkeitspostulat”), zoals die in het gangbare onderzoek gehanteerd worden, goed zicht op het voorwerp van onderzoek in de theologie, juist vanwege de bijzondere aard daarvan, zou kunnen verhinderen.⁸ Hij kan slechts enkele basale wetenschapstheoretische noties accepteren, namelijk recht doen aan het voorwerp van onderzoek, dat rationeel onderzoeken en daarvan verantwoording afleggen.⁹

7 Zie vooral KD II/I p.182 e.v. en p.194 e.v. Ik kom in hoofdstuk IV op deze ‘natuurlijke theologie’ en Barths positie in dat opzicht terug.

8 Zie KD I/1 p.7. Later in §4 van dit hoofdstuk zal ik, na verkregen inzicht in de zaak van de theologie, nagaan of en in hoeverre het door Barth niet bij voorbaat accepteren van de gangbare wetenschapstheoretische criteria terecht was.

Dat Barth zijn dogmatiek kerkelijk noemt is niet in strijd met de wetenschappelijkheid ervan. Want ook voor ‘kerk’ geldt, dat wat daar- onder moet worden verstaan geheel bepaald wordt door de zaak.

*“Subjekt einer Wissenschaft kann nur der sein, dem der betreffende Gegenstand und Tätigkeitsbereich gegenwärtig und vertraut ist. Es kann also keine Einschränkung und keine Schädigung des Begriffs der Dogmatik als Wissenschaft bedeuten, wenn wir konstatieren: das Subjekt dieser Wissenschaft ist die Kirche.”*¹⁰

Kerk is niet een instituut, “keine religiöse Gesellschaft”. Barth definiert: daar waar mensen zich op deze bijzondere zaak richten “da ist die Kirche”.¹¹

Hij breekt dus met al die vormen van theologie die van begin af aan op de een of andere manier rekening houden met aan filosofie of wetenschap ontleende ideeën. Vanaf de apologeten uit de tweede eeuw hebben theologen zich steeds afgevraagd hoe het geloof *mogelijk* is in het licht van de gangbare opvattingen en denkkaders. Daartegenin stelt Barth, dat in het theologisch onderzoek eerst alle nadruk dient te liggen op de *werkelijkheid* van de zaak, zoals die in teksten tot uitdrukking komt. De vraag naar de *mogelijkheid* kan pas daarna komen. Barth beseft dat deze omkering, dus eerst de mogelijkheid en dan pas de werkelijkheid, de grote verzoeking is van alle theologie.¹² Dit al eerder aangeduide uitgangspunt bij Barth is te beschouwen als de kern van zijn programma. Het is wat dit onderzoeksprogramma karakteriseert. Het bepaalt of men er wel of niet toe behoort.¹³

9 Zie KD I/1 p.6. Zie voor de algemene kwestie van de wetenschappelijkheid van de theologie ook mijn artikel “Theologie als wetenschap”, in *Kerk en Theologie*, 1989 jrg.40, no.4, p.268-279.

10 K.Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Zollikon Zürich, 1947, p.10.

11 K.Barth, *Theologische Fragen und Antworten*, Zürich, 1957, p.167.

12 Barth: “.. diese Umkehrung ist die große Versuchung aller Theologie“. KD I/2 p.5. Zie over wat volgens Barth de juiste volgorde is (dus eerst de werkelijkheid verstaan, dan de mogelijkheid en daarna de noodzakelijkheid) ook KD I/2 p.9.

13 Tot dit door Barth geïnitieerde onderzoeksprogramma kunnen in Nederland gerekend worden met name de theologen Miskotte (1894-1976), Breukelman

We kunnen concluderen, dat Barths theologie inderdaad aan de vereiste voorwaarden voldoet. De theologie die hij beoogt heeft net als elke correcte wetenschap als enige basis datgene wat op haar gebied empirisch gegeven is. Bepalend is wat de ter beschikking staande documenten aangeven. Beslissend bij Barth is en blijft nauwkeurige exegetische en analyse van inhoud en structuur van al de zeer diverse teksten, die samen de bijbel vormen.

Ik zal in de volgende paragrafen weergeven wat in Barths theologie over de werkelijkheid waarvan die teksten getuigen gezegd wordt. In het daarop volgende hoofdstuk gaat het er dan om dat in neutrale niet-theologische termen te verhelderen en verder inzichtelijk te maken.

2. De trinitarische structuur van de christelijke openbaring

De centrale vraag is wat Barth zegt over de werkelijkheid die in de bijbelse teksten aan de orde is. De essentie van zijn antwoord en daarmee van zijn hele theologie is eigenlijk al te vinden in de eerste 40 bladzijden van hoofdstuk 2 van de KD (in deel I/1, dat verscheen in 1932).¹⁴ Wat daar beknopt over die werkelijkheid en hoe die gekend wordt is uiteengezet, heeft hij in latere delen van de KD uitvoerig uitgewerkt, met name in KD II/1 (verschenen in 1940) dat bestaat uit de hoofdstukken 5 en 6. In hoofdstuk 5 is het kennisbegrip aan de orde en in hoofdstuk 6 het werkelijkheidsbegrip.

Barth begint in hoofdstuk 2 met uiteen te zetten dat dat wat zich in een bepaalde situatie te kennen geeft (dus wat zich ‘openbaart’) dit doet door *zichzelf volledig* te geven in een uniek en *onherhaalbaar* ge-

(1916-1993), Ter Schegget (1927-2001) en tegenwoordig theologen van de zgn. Amsterdamse School.

14 Het eerste hoofdstuk van de KD functioneert als een inleidend hoofdstuk. De eigenlijke ontvouwing van de inhoud van zijn theologie begint in hoofdstuk 2 (p.311 e.v.).

beuren.¹⁵ Volgens Barth laten aard en inhoud van de bijbelse documenten zich niet anders interpreteren. Uit die essentiële onherhaalbaarheid volgt, dat al wat wij over deze zich openbarende kunnen weten alleen datgene is wat in dat eenmalige openbaringsgebeuren plaats vindt en dat weten we slechts door het effect van dat gebeuren. Blijkbaar kunnen we meer dan wat we door dit gebeuren en door het effect daarvan weten over de zich openbarende niet te weten komen. Dat betekent, dat *qua kennisinhoud* de zich openbarende, het openbaringsgebeuren en het effect van dat gebeuren volledig identiek zijn. In die zin *is* dus de zich openbarende het gebeuren én het effect daarvan. In Barths woorden:

“der Offenbarer ist identisch mit seinem Tun in der Offenbarung, identisch auch mit dessen Wirkung (das Offenbarsein)“. (KD I/1 p.311).

Deze drie (Offenbarer, Offenbarung, Offenbarsein) zijn uiteraard wel (conceptueel) te onderscheiden, maar *qua kennisinhoud* zijn ze volstrekt identiek. Met andere woorden, door Barth als volgt aan het begin van hoofdstuk 2 samengevat (p.311): dat wat zich openbaart *is* in ongeschonden eenheid, maar ook in ongeschonden verscheidenheid, de openbaring en het openbaar-zijn. Het openbaringsbegrip dat Barth hier ontvouwt hangt dus onverbrekelijk samen met de triniteitsleer.

“Wir kommen nicht auf einem anderen Weg zur Trinitätslehre als eben auf den Weg einer Analyse des Offenbarungsbegriffs. Und umgekehrt: die Offenbarung muss, um richtig interpretiert zu werden, als Grund der Trinitätslehre interpretiert werden.“ (I/1 p.329).

In de latere paragrafen van hoofdstuk 2 wordt de triniteitsleer door hem uitgewerkt en toegelicht in de termen vader, zoon en heilige geest, dus in de termen waarin de triniteitsleer in de kerkelijke traditie onder woorden is gebracht. De zo begrepen triniteitsleer is dus cruciaal voor het begrip van de openbaring en van de openbaringswerkelijkheid.

15 Vergelijk ook een latere formulering van Barth in KD I/2, p.13: Het gaat bij de openbaring om een bepaald “zeitlich umgrenzten, nicht wiederholten und gar nicht wiederholbaren Geschehens.”

Barth zegt met nadruk: het is de triniteitsleer die de christelijke godsleer en het christelijk openbaringsbegrip van alle andere mogelijke vormen van godsleer en openbaringsbegrippen fundamenteel onderscheidt. (I/1 p.318).

Kortom, uit het bijbels getuigenis, met name dat betreffende Jezus Christus in het Nieuwe Testament, maar even goed op grond van teksten uit het Oude Testament, concludeert Barth allereerst dat de openbaringswerkelijkheid, dus deze door openbaring te kennen werkelijkheid, trinitarisch van aard is.

3. Het kennis- en werkelijkheidsbegrip

Bij de zo begrepen openbaring gaat het kennelijk om een kengebeuren dat een uitzonderlijke structuur heeft. In hoofdstuk 5 (van KD II/1) zet Barth het bij dit kengebeuren horende kennisbegrip nader uiteen.

Hij beklemtoont allereerst, dat het bij openbaring gewoon om kennis gaat (KD II/1 p. 21). Net als bij alle andere kennis is het kennis van een object ("*einen Gegenstand*"). Zonder "*Gegenständlichkeit*" kan er niet van kennis sprake zijn. Die kennis verschilt echter fundamenteel van alle andere kennis in die zin dat er niet vooraf een kennend subject is dat over het object zou kunnen beschikken om zo actief kennis te kunnen verwerven. Bij alle andere kennis hebben we de voorwerpen, "*indem wir vorher uns selbst haben*" (p.22). Hier is dat niet het geval. In feite, aldus Barth, ontstaat pas in en door het kengebeuren het subject van de kennis. Dat we dit bijzondere voorwerp kennen is dus niet ons werk maar het werk van dit voorwerp zelf (p.43). Die kennis kan dus niet actief verworven worden, maar kan toch tot stand komen omdat de "*Gegenständlichkeit*" van dit voorwerp een trinitarische is. Dit voorwerp *is* immers het kengebeuren én de uitwerking daarvan. Dat betekent dat het voorwerp zich onthult en voor ons manifest wordt (en zo gekend) in wat het uitwerkt.¹⁶

16 Barth formuleert dit zo, KD II/1 p.55: Dit voorwerp onthult zich aan ons "in

Bij deze kennis is er dus net als bij alle andere kennis een te kennen object en een kennend subject. We hebben daarom ook hier, net als bij alle andere kennis, te maken met een subject-object relatie. Maar het bijzondere van deze subject-object relatie is, dat er bij deze kennis pas *na* het kengebeuren van een kennend subject sprake is; dus niet “vorher” maar pas “nachher” (p.21f).

Omdat het subject pas in en door het kengebeuren ontstaat kan het niet over dit voorwerp beschikken. Het is daarom ook onmogelijk er een beeld van te maken.¹⁷ Want om een beeld van iets te kunnen maken is een al bestaand subject met een zekere distantie tot het object nodig en die distantie tussen kennend subject en het te verbeelden object ontbreekt hier volledig. Om dezelfde reden is het principieel onmogelijk dat dit kengebeuren door dit subject (actief) herhaald zou kunnen worden. De mogelijkheid om kennis actief te kunnen herhalen veronderstelt immers, dat er min of meer onafhankelijk van het te kennen object, een kennend subject is. Dat is hier niet het geval en daarom is dit openbaringsgebeuren essentieel onherhaalbaar. In andere zin is er echter wel herhaling. De kennis wordt namelijk verkregen “*in der Wiederholung, in einem von einer Gegenwart zur anderen fortschreitenden, in jeder Gegenwart neu anfangenden Erkennen, in einer Reihe von einzelnen Akten von Erkenntnis*” (KD II/1 p.67).

In zo’n op zichzelf onherhaalbaar kengebeuren zijn beiden, subject en object, volledig betrokken; zowel het object (dat zichzelf immers volledig geeft in het gebeuren) als het subject (dat als kennend subject pas ontstaat in het gebeuren). De mogelijkheid van deze kennis veronderstelt daarom van beiden volledige bereidheid.¹⁸

jener anderen, *zweiten* Gegenständlichkeit, nämlich in der Gegenständlichkeit seiner *Werke*”.

17 Vergl. ook KD II/1 p.64, waar Barth opmerkt dat we dit voorwerp geen naam kunnen geven zoals bij de ons bekende voorwerpen; we moeten ons houden aan de naam die het zichzelf geeft.

18 Wat deze “*Bereitschaft*” allemaal inhoudt wordt door Barth uitvoerig behandeld in KD II/1 §26.

Uitzonderlijk kenmerk van deze kennis is verder, dat dit voorwerp enerzijds zichzelf in het kengebeuren volledig geeft en onthult, terwijl het anderzijds volledig verborgen blijft (KD II/1 §27.1). Het blijft een geheim (II/1 p.43). Die verborgenheid komt tot uiting in de manier waarop het zich te kennen geeft. In de bijbelse verhalen komt dat steeds expliciet tot uitdrukking. Het is daarom hier niét zo, dat er eerst een verborgenheid zou zijn die dan vervolgens door een openbaring zou worden opgeheven. Onze kennis van dit voorwerp begint juist, zo beklemtoont Barth, met de kennis van de verborgenheid ervan (p.205). Volledige onthulling en verhulling zijn dus geen contradictie (p.266). Dit voorwerp is in het gebeuren waardoor het gekend wordt “*ebenso völlig enthüllt wie völlig verhüllt*” (p.384).

Met dit in hoofdstuk 5 uiteengezette uitzonderlijke kennisbegrip correspondeert een heel bepaald en uiteraard eveneens uitzonderlijk werkelijkheidsbegrip, door Barth ontvouwd in hoofdstuk 6 van KD II/1.

Barth begint met uiteen te zetten dat wat zichzelf zo trinitarisch openbaart een “*Sein in der Tat*” is¹⁹. Immers, over het voorwerp waarover de christelijke theologie het heeft kan niet gesproken worden onafhankelijk van het gebeuren waardoor het gekend wordt (KD II/1 p.113). Het bestaat niet anders dan in de *daad* van het zich te kennen geven (KD II/1 p.288f). Het “zijn” van deze bijzondere werkelijkheid is dus essentieel een “*Sein in der Tat*” (KD II/1 p.293). In dit werkelijkheidsbegrip horen “zijn” en “daad” onverbrekelijk bijeen. Het gekende voorwerp *is* wat het *doet*. In die *daad* laat het zien dát en wát het is; het geeft zich daarin volledig te kennen.²⁰

19 KD II/1, par. 28.1, p.288-305.

20 Zie ook F. Breukelman, *Biblische Theologie II, Debharim, Der biblische Wirklichkeitsbegriff*, Kampen 1998, p.275 e.v. Spec. p.278: "Der Begriff 'dabhar' (die Einheit von Wort und Tat) beleuchtet die ganze biblische Struktur des Seins in der Tat." p.279: "Das Sein, von dem die biblische Texte reden (...), ist nicht irgendein anonymes Sein, sondern das konkrete Sein der durch ihren 'Namen' bezeichneten Figuren (...). Der Begriff 'Name' ist daher der Hauptbegriff der biblischen theologie.

De daad van dit “Sein in der Tat” is totaal gericht op gemeenschap met de ander. In het kengebeuren is immers de gekende volledig betrokken; het geeft zich totaal in de relatie met de ander. Daarom is dit gebeuren een daad van *liefde* te noemen. Vandaar dat het “zijn” van wat zich zo te kennen geeft een “*Sein als der Liebende*” is (KD II/1 p.306ff). Barth wijst er met nadruk op, dat we pas vanuit dit bijzondere zich te kennen geven weten wat liefde eigenlijk is. Er wordt dus niet van een of ander idee van liefde uitgegaan, nee, wat liefde genoemd mag worden, wordt pas vanuit deze relatie gedefinieerd (p.310).

Barth zet verder uiteen dat het “zijn” van de werkelijkheid die zich zo te kennen geeft, een “*Sein in der Freiheit*” is (KD II/1, p.334ff). Want, zoals we gezien hebben, over dit voorwerp is niet te beschikken. Het geeft zichzelf in vrijheid. Het is dus niet in een of ander causaal verband te vatten. Voor deze *vrijheid* geldt hetzelfde als voor de liefde. Er wordt niet van een of ander idee van vrijheid uitgegaan. Wat ware vrijheid is, wat het inhoudt en bewerkt, komt pas door dit bijzonder gebeuren aan het licht (p.360f).

Een volgend bijzonder structuurkenmerk is dat het voorwerp, dat zich in zo’n uniek gebeuren te kennen geeft, zijn eigenschappen niet *heeft* maar *is*.²¹ Het *is* immers wat het doet. Daarom *heeft* het zijn attributen niet maar *is* ze. Vanwege deze uitzonderlijke relatie tussen het voorwerp en zijn ‘eigenschappen’ spreekt Barth liever in plaats van over eigenschappen of attributen over *perfectiones*, “Vollkommenheiten”.²² Zo’n eigenschap is daarom en daarin “vollkommen”, dat het voorwerp deze eigenschap *is*, in die zin, dat het daarin “*sein Wesen*

Das Sein aller (..) Figuren ist ihr Sein in der Tat. Man 'erzählt' ihre Namen (..) indem man ihre Taten und Worte 'erzählt'."

21 Aan dit kenmerk van het werkelijkheidsbegrip besteedt hij een aparte paragraaf, namelijk KD II/1 par.29 (p.362-394).

22 De door Barth gebruikte termen "Perfektionen" en "Vollkommenheiten" spelen in de traditie een rol met name bij de godsbewijzen (bijvoorbeeld bij Leibniz, die God definieert als een "ens perfectissimus"). Maar deze termen krijgen bij Barth een andere inhoud.

und seine Existenz hat”.²³ “*Dass es identisch ist mit einer Fülle von Vollkommenheiten*”, dat is uitsluitend kenmerk van *déze* werkelijkheid (KD II/1 p.362f).

Uit deze weergave blijkt, dat de werkelijkheid waarvan de teksten getuigen bij Barth drie centrale kenmerken heeft. Wat gekend wordt is een “*Sein in der Tat*”, en als zodanig een “*Sein als der Liebende*” én een “*Sein in der Freiheit*”. Het voorwerp dat zich te kennen geeft *is* daad, liefde en vrijheid. We hebben hier echter niet te maken met zomaar drie (a.h.w. ‘passieve’) eigenschappen. Het zijn essentiële kenmerken van een *gebeuren*. Dat betekent dat ze iets *uitwerken*, dat ze een fundamenteel effect hebben: er ontstaat iets nieuws, er wordt gemeenschap gesticht en er vindt bevrijding plaats. Kortom, wat die drie attributen overeenkomstig hun aard uitwerken is: “schepping”, “verzoening” en “verlossing”. Dat betekent dat *elk* openbaringsgebeuren deze drie cruciale kenmerken vertoont. Elk gebeuren waarin deze werkelijkheid zich manifesteert is een scheppings-, verzoenings- en bevrijdingsgebeuren.

In de volgende banden van de KD zet Barth uitvoerig uiteen wat dat allemaal inhoudt. Deze drie cruciale aspecten – schepping, verzoening en verlossing – bepalen de hele verdere structuur van de KD. Band III gaat speciaal over schepping, Band IV over verzoening en Band V (waaraan Barth niet meer is toegekomen) had moeten gaan over verlossing.²⁴

23 Daaruit volgt ook het omgekeerde: wat zich telkens in eenmalige unieke gebeurtenissen manifesteert, legt vast met welk voorwerp we steeds te maken hebben, zodat geconcludeerd kan worden: “Hij is het weer”. Zie C.A. van Peursen, *Hij is het weer! Beschouwingen over de betekenis van het woordje ‘God’*. Kok, Kampen, 1967.

24 Zie voor deze opzet ook noot 2 van dit hoofdstuk.

4. Eerste conclusies en afgrenzingen

Tot zover mijn summiere weergave van wat Barth in II/1 over de openbaringswerkelijkheid en de kennis ervan uiteenzet. De kenmerken daarvan komen aan het licht doordat Barth niet alleen let op wat volgens de documenten wel, maar vooral ook op wat ten principale niét gekend kan worden. Want de begrenzing van de kennis van die openbaringswerkelijkheid is niet zozeer een beperking van het kenkend subject; het wijst er op wat de bijzondere aard van die werkelijkheid is. Wat niet gekend kan worden zegt iets over die werkelijkheid zelf. We zien hier hoe Barth zuiver wetenschappelijk te werk gaat. Hij begint niet met ideeën vooraf over zijn voorwerp van onderzoek, maar laat zich strikt gezeggen door de wijze waarop het zich manifesteert.²⁵

We kunnen nu een aantal eerste conclusies trekken en enkele afgrenzingen aangeven om scherper zicht te krijgen op de bijzondere werkelijkheid waarmee we hier kennelijk te maken hebben.

1. Allereerst kunnen we op grond van inzicht in het bijzondere karakter van de zaak van de theologie begrijpen, dat Barth niet bij voorbaat de *wetenschapstheoretische minimumeisen* van Scholz voor zijn onderzoek kon accepteren. Dat blijkt met name als het gaat om het controleerbaarheidspostulaat. Dat is hier niet op de gebruikelijke manier van toepassing. Wel is er herhaling en controle – als dat er niet zou zijn dan zou er van een wetenschappelijke benadering geen sprake kunnen zijn - maar die krijgen hier een specifieke inhoud, anders dan

25 Het is opmerkelijk dat dit ook één van de algemene lessen is van de moderne natuurkunde. Het is gebleken dat voor een goed begrip van bijzondere natuurkundige verschijnselen het van kardinaal belang is te letten niet alleen op wat gemeten wordt maar vooral ook op wat kennelijk principieel niét gemeten kan worden. Dat wijst er namelijk op hoe de materie op een fundamenteel niveau werkelijk is. Door daar scherp op te letten konden de revolutionaire natuurkundige theorieën, de relativiteitstheorie en de kwantumtheorie, ontwikkeld worden. Dit hangt ook daar samen met de bijzondere subject-object relaties waarmee we op die gebieden te maken hebben. Zie daarover ook mijn boek “*De verheldering van de werkelijkheid*” 2011, hoofdstuk 4.

de gangbare. Als je bij voorbaat uitgaat van deze wetenschapstheoretische minimumeis dan zit daaraan op z'n minst het risico dat die in de gangbare zin wordt opgevat, namelijk als eis van controle door een onafhankelijk kennend subject aan een bestaand object. Maar dat zou vanwege de daarmee geïmpliceerde epistemologie bij voorbaat zicht op dit bijzondere te kennen voorwerp (dat immers niet actief te kennen en dus ook niet actief te controleren is) onmogelijk maken. Toch is wel degelijk controle van theologische uitspraken mogelijk maar die is van totaal andere aard. Die vindt plaats aan de hand van *soortgelijke unieke* gebeurtenissen.

2. We hebben gezien dat het bij de bijbelse openbaring niet gaat om een esoterische zaak, maar gewoon om kennis van een object. Deze "Gegenständlichkeit" is essentieel. Dit object van onze kennis is *"eine Wirklichkeit mitten in unserer Welt. Denn Erkenntnis von Weltwirklichkeit muss unsere Erkenntnis sein, wenn sie wirklich unsere Erkenntnis sein will."* (KD II/1 p. 232).

In de openbaring wordt niet een of andere specifieke waarheid geopenbaard, maar het is een gebeuren waarin het object zichzelf totaál geeft. Zo openbaart het zichzelf en het manifesteert zich als "Weltwirklichkeit", d.w.z. het wordt manifest als het effect van het kengebeuren. Daarin wordt, aldus Barth, dit voorwerp voor het kennend subject objectief (p.232).

Bijbelse openbaring is dus niet een speciaal geval van algemene openbaring. Er wordt in Barths theologie radicaal gebroken met een algemeen openbaringsbegrip waar openbaring een autoritair en irrationeel gebeuren is waarbij waarheden in een of andere vorm uit een sacrale wereld aan de mens op aarde worden toebedeeld. Een dergelijk algemeen openbaringsbegrip, ook door veel christelijke theologen vaak stilzwijgend gehanteerd, wordt door Barth fel bekritiseerd. In dat genre theologie meent men kennelijk bij voorbaat al te weten wat openbaring is.

"Man weiß jetzt irgendwoher, aus irgendeinem allgemeinen Wissen um Gott und Mensch vorweg, man weiß a priori, was Offenba-

rung sein muss, kann und darf.“ (KD I/2 p.5).

Slechts door het fundamentele inzicht (op grond van de teksten) dat het bij christelijke openbaring om heel iets anders gaat, namelijk om trinitarische kennis en trinitarische Gegenständlichkeit, raken we, zegt Barth, „*von der Fremdherrschaft der allgemeinen Wahrheiten frei*“ (KD I/2 p.136).

Als Barth zegt dat de triniteitsleer “*den christlichen Offenbarungsbegriff vor allen möglichen anderen (..) Offenbarungsbegriffen grundlegend auszeichnet*” (KD I/1 p.318), dan kan dat toch weer zo opgevat worden alsof de triniteit een bijzondere openbaringsinhoud zou zijn, dat wil zeggen de triniteit als geloofswaarheid verkregen door een traditioneel opgevatte openbaring. Het is van kardinaal belang te beseffen dat het om heel iets anders gaat. De triniteit betreft de *structuur* van dit bijzondere kengebeuren en dientengevolge dan ook van de zo gekende werkelijkheid. Christelijke openbaring is dus niet een openbaring met een bijzondere inhoud, maar een *kengebeuren van een geheel eigen aard* en bepaald door een *uitzonderlijke subject-object relatie*.

Echter, dat Barth voor dit uitzonderlijke kengebeuren toch de term openbaring blijft gebruiken heeft vanwege de traditionele connotaties onvermijdelijk tot gevolg dat steeds weer allerlei misverstanden kunnen ontstaan.

3. Dat geldt ook voor het godsbegrip. Barth beklemtoont, dat talloze misverstanden in de traditie van de theologie daarmee samenhangen “*dass man in einer seltsam allgemeinen Gedankenlosigkeit die Gotteslehre der Trinitätslehre (..) voranzustellen pflegte.*“ (KD II/1, p.292).

Men meent dus al te weten wat met god wordt bedoeld.

„*Der Grundfehler der ganzen altkirchlichen Gotteslehre spiegelt sich in dieser Anordnung: zuerst Gottes Wesen im Allgemeinen, dann seine Dreieinigkeit – mit allen Zweideutigkeiten und Fehlerquellen, die sich aus dieser Folge ergeben müssen.*“ (KD II/1, p.392).

Barth wijst erop dat je ook de mist in gaat als je de eigenschappen van

dit voorwerp opvat

„als wären sie die verschiedenen Prädikate eines als bekannt vorauszusetzenden allgemeinen Wesens dieser oder jener Art“ (KD II/1 p.379).

Men heeft het dan dus eerst over het wezen van God in het algemeen en pas daarna over zijn nadere kenmerken. Deze volgorde brengt, aldus Barth, onvermijdelijk een en al onbegrip en misverstand teweeg.

Het bijbels getuigenis, toegespitst op Jezus Christus, laat volgens hem zien dat het bijzondere van deze werkelijkheid is, dat deze trinitarisch van aard is. Want volgens dat getuigenis is het gebeuren essentieel uniek en onherhaalbaar. Daaruit volgt (zoals in §2 besproken) dat deze drie – dat wat zich te kennen geeft, het gebeuren en het effect ervan – qua inhoud volstrekt identiek zijn. In Jezus Christus wordt zo, aldus Barth, de trinitarische werkelijkheid zelf direct zichtbaar.

Barth beklemtoont dan ook dat de triniteit niet als “Tritheïsmus” mag worden misverstaan.²⁶ Het trinitarische karakter van deze door openbaring te kennen werkelijkheid houdt bovendien in dat het niet gaat om iets dat ‘ergens’ op zichzelf zou bestaan. Deze werkelijkheid is niet een soort Opperwezen en evenmin een kosmische energie of anonieme kracht. Want deze werkelijkheid wordt slechts ervaren in een concrete historische situatie binnen een verbondsrelatie. De gekende geeft zich - als deze ene - in een intiem gebeuren te kennen. Het is deze fundamentele werkelijkheid die in de joodse traditie met JHWH en in de christelijke traditie met de God en Vader van Jezus Christus wordt aangeduid.²⁷

26 K. Barth, KD II/1, p.334: “Die christliche Kirche hat nie gelehrt, dass es in Gott drei Personen und also drei Persönlichkeiten in dem Sinn eines dreifachen Ich, eines dreifachen Subjektes gebe. Das wäre der Tritheismus”.

27 Rochus Zuurmond benadrukt (geheel in lijn met het onderzoeksprogramma van Barth), dat wat zowel Oude als Nieuwe Testament over ‘God’ zeggen “dynamiet is onder elke theïstische godsvoorstelling”: “Hoewel hij nog steeds rondspookt, niet het minst in het christendom, hebben profeten en apostelen reeds met dit Opperwezen afgerekend. Als wij in het vervolg dan toch over ‘God’ spreken, bedoelen wij die Macht, die Werkelijkheid, die heel specifiek, heel particularistisch, in Jezus onder

Ook Barth blijft in lijn met de traditie het woord ‘god’ gebruiken. Dat is fataal omdat daardoor de oude connotaties steeds weer het goede begrip kunnen verstoren. Ik kom op dit problematisch gebruik en de misverstanden die daarvan het gevolg zijn later terug.

4. Een ernstig en wijdverbreid misverstand dat direct met het vorige samenhangt, is de gedachte dat het christendom een monotheïstische godsdienst zou zijn. Dat wordt door Barth met kracht bestreden.²⁸ Volgens Barth en andere auteurs uit zijn onderzoeksprogramma is wat in de bijbelteksten aan de orde is geen monotheïsme.²⁹ Barth schrijft:

“Monotheismus ist bekanntlich das esoterische Geheimnis so ziemlich aller bekannten und gerade auch der primitivsten Religionen.” (II/1 p.504)

“Irgend ein Monotheismus hatte sich (..) in der Philosophie, in den synkretistischen Kultelehren und vor allem im Lebensgefühl der ausgehenden abendländischen Antike längst durchgesetzt, als das Christentum auf den Plan trat“ (I/1 p.373).

Dat geldt ook voor het jodendom. Dat is, onder invloed van het hellenisme,³⁰ afgeweken van de boodschap van de oudtestamentische profeten en monotheïstisch geworden. Barth wijst erop dat het juist dit *“siegreich gewordenen monotheistische Judentum”* was dat Jezus heeft laten kruisigen, dat hem *“als Sünder gegen seinen Monotheismus, als Gotteslästerer, verworfen hat!”* (II/1 p.510).

Barths afwijzing van het monotheïsme hangt natuurlijk samen met zijn afwijzing van het traditionele godsbegrip. De triniteitsleer (mits

ons was en in zijn Geest onder ons is." R.Zuurmond, "De lof van Chalcedon" in *Om het levende woord II* (Kampen 1993), p.37.

28 Zie vooral *KD II/1* p. 504-513.

29 Miskotte bijvoorbeeld heeft daar ook vaak op gewezen. Het gaat er volgens hem in Deut.6:4 - "JHWH (Adonai) is één" - niet zozeer om dat er maar één is, maar dat deze macht *uniek* is. Zie K.H. Miskotte, *Bijbels ABC*, 1966, p.37 e.v.: "Monotheïsme is niet bijzonder". Zie ook *Als de goden zwijgen*, (1956), 1966, p.179.

30 Zie voor de grote invloed van het hellenisme op Israël in de eeuwen voor het begin van de jaartelling, Ton Veerkamp, *Deze wereld anders. Politieke geschiedenis van het Grote Verhaal*. Skandalon 2014, Deel II, p.145-276.

goed begrepen) bevestigt “*die Erkenntnis der Einheit Gottes*”, maar dit is juist niét de bevestiging van een of ander monotheïsme.

“Aus dieser falschen Voraussetzung sind die antitrinitarischen Häresien entstanden und müssen sie immer wieder entstehen“. (I/1 p.373).

In het christelijk geloof gaat het niet om een –isme, een wereldbeschouwing, maar steeds om een *werkelijk en concreet gebeuren*. Wat zich in zo’n gebeuren openbaart en zich zo volledig te kennen geeft, betóónt zich (in wat deze zegt en doet) als enig en uniek (II/1 p.508). Dit één en uniek zijn kan dus niet van het concrete gebeuren (dus van de intieme relatie) worden losgekoppeld. Het luistert nauw. Ook al lijken de uitspraken, in het christelijk geloof én in de wereld van de monotheïstische godsdiensten, gelijkkluidend – namelijk dat er één unieke is – de inhoud ervan is, zegt Barth, “*abgrundtief*” verschillend (II/1 p.511).

Het gaat dus niet, zoals het monotheïsme stelt, om één op zichzelf bestaand goddelijk opperwezen. Ook Karel Deurloo benadrukt met klem, dat het in het Oude en Nieuwe Testament *niet* gaat om monotheïsme.

“Het lijkt mij een fatale vergissing te menen dat Israëel er de oorsprong van is; en wellicht is het de diepste ketterij van de kerk dat zij zich monotheïstisch achtte”. “*Daarom is (. .) het woordje god zo gevaarlijk. Het gros van de mensen denkt daarbij aan ‘het hoogste wezen’ of zoiets, dat slechts in één exemplaar bestaat.*”³¹

Het christendom is dus geen monotheïstische godsdienst, ook al heeft het zich in de loop der geschiedenis veelvuldig als zodanig gedragen en zichzelf zo opgevat.³²

5. We hebben gezien dat wat de drie attributen (de “volkomenhe-

31 K.A. Deurloo, "A-theïsme", in: N.T. Bakker, R.H. Reeling Brouwer e.a. (red.), *Het protestants ongelof. De kritiek van het protestantisme*, Kok, Kampen, 2004, p.41-44.

32 In hoofdstuk V §3 komt opnieuw het verschil met de monotheïstische godsdiensten aan de orde.

den”) daad, liefde en vrijheid uitwerken – namelijk schepping, verzoening en verlossing - een specifieke eigen betekenis heeft. Dat betekent, dat met name “*schepping*” iets heel anders is dan “natuur”, als onder natuur verstaan wordt wat via gangbare kenrelaties gekend kan worden.³³ Het woord schepping is uitsluitend van toepassing op wat in een openbaringsgebeuren plaatsvindt. Schepping heeft dus betrekking op een uniek gebeuren, dat niet in een keten van oorzakelijkheid te vatten is. Dat betekent dat er iets nieuws ontstaat. Het is oorsprong van geschiedenis.

5. Een vreemde werkelijkheid die verheldering vereist

Uit deze bespreking blijkt dat vanuit inzicht in het door Barth ontwikkelde kennis- en werkelijkheidsbegrip allerlei traditionele ideeën uit de christelijke theologie over openbaring, god, geloof, schepping enz. als niet correct of als misverstand opgehelderd kunnen worden. Alleen al uit de gegeven citaten blijkt dat Barth zelf dat in de KD expliciet heeft laten zien. Als men eenmaal inzicht heeft in de bijzondere structuur van wat hier aan de orde is, dus in de logische samenhang van alle kenmerken van die structuur, dan volgt opheldering over allerlei onbegrip en misverstand vanzelf.

Er is echter een fundamentele onbegrip dat bovendien niet binnen de theologie opgeheven kan worden. Dat onbegrip komt voort uit het onvermogen de kern van de zaak, de aard van de openbaringswerkelijkheid als zodanig, te begrijpen. Dat wordt veroorzaakt door de uitzonderlijke structuur en dientengevolge wezenlijke *vreemdheid* van de door Barth ontvouwde kennis en werkelijkheid. Dat onbegrip is op zich wel begrijpelijk want deze zaak *is* ook heel vreemd, namelijk totaal anders dan de werkelijkheid en de kennis waaraan we gewend zijn.

Ik vat de centrale (logisch onlosmakelijk met elkaar samenhangen-

33 Zie daarover ook M.Elbers, R.H. Reeling Brouwer e.a. (red), *God als koekenbakker. Waarom schepping geen natuur is*. Kok Kampen 2010.

de) kenmerken nog eens samen. Het gaat om een voorwerp (“einen Gegenstand”) dat in een uniek kengebeuren zichzelf geeft en zich zo volledig openbaart; dat volledig identiek is zowel met het gebeuren waardoor het gekend wordt als met het effect daarvan; dat volledig te kennen is én dat volledig verborgen blijft; dat niet actief gekend kan worden en waar geen beeld van gemaakt kan worden; dat een geheim is en blijft; dat zijn eigenschappen niet heeft maar is; dat daad, liefde en vrijheid is en zo schepping, verzoening en bevrijding bewerkt.

Dat is inderdaad een heel vreemde werkelijkheid. Hoe is die te begrijpen? Hoe is te begrijpen dat die vreemde door Barth beschreven werkelijkheid het fundament van de wereld zou zijn? Vanwege die vreemdheid is het geen wonder dat ze door velen, ondanks Barths uitvoerige uiteenzettingen, niet begrepen is. Men heeft Barths theologie wel bewonderd, maar, zo zei men, het mag dan een indrukwekkend logisch consistent bouwwerk zijn, een prachtige kathedraal – het heeft geen deuren! Je kunt er vanuit onze wereld geen toegang toe krijgen. Wat Barth laat zien is een onbegrijpelijke werkelijkheid, heel anders dan die waarin wij leven. Bovendien, hoe ze zich precies verhoudt tot de ons bekende werkelijkheid wordt door Barth niet duidelijk gemaakt. Wat hij beschrijft lijkt geen verband te hebben met onze gewone ervaringen en daardoor is het ook niet te controleren. Op grond van deze kritiek hebben veel theologen afstand genomen van Barths theologie. Ze hebben haar min of meer radicaal verworpen en vaak weer hun toevlucht genomen tot meer traditionele theologische visies.³⁴

Het is nu van belang te constateren, dat binnen het kader van Barths theologie dit onbegrip en de daaruit voortvloeiende misverstanden niet op te heffen zijn. Wat Barth op basis van de teksten deed en kon doen was enkel zichtbaar maken en intern verhelderen om wat voor werkelijkheid het hier gaat. Met een enorme denkkraft heeft hij dat heel consistent en zeer systematisch geëxpliciteerd.³⁵ Meer was voor hem

34 Ik kom op dit onbegrip en de daaruit voortkomende misverstanden in hoofdstuk V §2 terug.

als theoloog niet mogelijk. In dat opzicht geldt voor de theologie hetzelfde als voor alle andere wetenschappen. Ze kunnen op grond van hun empirisch materiaal slechts zichtbaar maken dát de werkelijkheid op hun gebied een bijzondere structuur heeft en dit theoretisch verhelderen. Ze kunnen echter niet begrijpelijk maken waaróm op hun gebied de werkelijkheid is zoals ze kennelijk is. De wetenschappelijke disciplines kunnen principieel zelf die ultieme vragen niet beantwoorden.³⁶

Dat geldt voor iedere wetenschap. Ook bijvoorbeeld voor de natuurkunde. Natuurkundigen hebben in de 20^e eeuw ontdekt dat de natuur gehoorzaamt aan twee revolutionaire theorieën, de relativiteitstheorie en de kwantumtheorie. Deze theorieën hebben tot dan toe onbekende (en t.o.v. de klassieke natuurkunde vreemde) grondstructuren zichtbaar gemaakt.³⁷ De natuurkundigen hebben die theorieën ontwikkeld en uiteraard kunnen ze deze als zodanig goed begrijpen. Maar wat ze niet kunnen begrijpen is waarom de werkelijkheid kennelijk zo is, d.w.z. waarom de materie op een fundamenteel niveau die nieuw ontdekte structuren laat zien.³⁸ Om die door natuurkundigen ontdekte nieuwe in eerste instantie voor velen vreemde grondstructuren en de daarbij horende bijzondere subject-object relaties echt te begrijpen, is

35 Vergl. Frans Breukelman, *Bijbelse Theologie IV/2*, Kok Kampen 1999, p.238: Karl Barths Dogmatiek “vertoont in heel haar opbouw en in al haar delen en onderdelen louter grandioze systematiek”.

36 Ik kom hierop in het volgend hoofdstuk §1 terug. Zie hierover ook mijn artikel “Ultimate questions of science and the theory of system relations” in *Journal for General Philosophy of Science* (2006) 37, p.111-137.

37 Heisenberg: “Die Relativitätstheorie und die Quantentheorie haben gewisse Grundstrukturen sichtbar gemacht, die früher unbekannt waren”. W. Heisenberg, *Schritte über Grenzen*, Piper Verlag, München, 1973, p.31.

38 De natuurkundige en nobelprijswinnaar Steven Weinberg heeft dat vaak uitgesproken; bijvoorbeeld in zijn boek *Dreams of a final theory*, London 1993, p.19: “why does nature obey the principles of relativity and quantum mechanics? Sorry – these questions are still unanswered.”. Zie ook zijn artikel “A Designer Universe?” in *The New York Review of Books*, October 21, 1999, p.46-48: “why is the world described by quantum mechanics? (...) there seems to be an irreducible mystery that science will not eliminate”.

– zoals ik elders heb aangetoond – een metatheorie vereist.³⁹

Dat geldt ook voor de theologie. Om het kennis- en werkelijkheidsbegrip dat Barth geanalyseerd heeft te begrijpen en te zien waarom het zo anders is dan de wereld van onze gewone ervaringen en huidige wetenschappelijke kennis, en om te ontdekken hoe het zich tot die ervaringen en kennis verhoudt, is een metatheorie nodig. Dat is een overkoepelende theorie, die in neutrale (dus niet-theologische) termen zowel het kennis- en werkelijkheidsbegrip in de theologie als dat in andere gebieden kan onderzoeken en het onderling verband duidelijk kan maken. Omdat een centraal kenmerk van de door Barth beschreven zaak de bijzondere subject-object relatie is, die verschilt van de subject-object relaties bij alle andere kennis, moet het onderzoek vooral op die relaties gericht worden. Een dergelijke metatheorie, die op heel verschillende gebieden van toepassing is en met name de fundamentele relaties kan onderzoeken en met elkaar kan vergelijken is een op de relaties toegespitste algemene systeemtheorie.

De toepassing van die systeemtheorie betekent niet dat de inhoud van de theologie toch weer aan een ander kader, aan een van een filosofie of wetenschap komend werkelijkheidsbegrip onderworpen wordt. Die systeemtheorie is een metatheorie die niet van een bepaald kennis- en werkelijkheidsbegrip uitgaat maar die onderzoekt wat in dat opzicht in principe mogelijk is.

De toepassing van deze metatheorie is noodzakelijk, niet alleen om de theologie te verhelderen, maar ook om de vraag naar de realiteit en universaliteit van de zaak van de theologie te kunnen beantwoorden om zo ook inzicht te kunnen krijgen in de grondstructuur van de werkelijkheid, het eigenlijke doel van deze studie. Bovendien maakt dit metaonderzoek het mogelijk om in neutrale niet-religieuze termen voor de moderne seculiere mens inzichtelijk te maken waar het in de theologie ten diepste om gaat en hoe zich dat verhoudt tot wat de moderne wetenschappen aan het licht hebben gebracht.

39 Zie mijn boek *Verheldering*, vooral hoofdstuk 4.

III. Metatheoretische verheldering van de theologie

1. De theorie van de vier fundamentele systeemrelaties

Om dit metaonderzoek van de theologie uit te kunnen voeren zal ik eerst beknopt de daarvoor benodigde systeemtheorie uiteenzetten. Deze systeemtheorie dient algemeen geldig te zijn. Ze moet namelijk op heel verschillende zaken toegepast kunnen worden. In het bijzonder moet de zaak van de theologie vergeleken kunnen worden met datgene wat door de moderne wetenschappen aan het licht is gebracht. De nu volgende uiteenzetting van de beoogde systeemtheorie is dan ook abstract van aard.

Op vrijwel alle gebieden van de werkelijkheid hebben we te maken met systemen. Een systeem is een geordend geheel dat bestaat uit een verzameling onderling gerelateerde elementen. Dat geldt voor materiele voorwerpen en organismen, maar ook voor mensen en samenlevingen. Het zijn allemaal systemen. Om te zien wat uit het systeemkarakter als zodanig volgt moeten we primair letten op de verschillende relaties die tussen systemen kunnen bestaan. Voor goed begrip van systemen zijn namelijk de onderlinge relaties cruciaal. Want de fundamentele aard van de relaties is, zoals we nog zullen zien, bepalend zowel voor de grondstructuur van de systemen als voor de manier waarop en de mate waarin ze gekend kunnen worden.

In eerste instantie richt ik de aandacht op de relaties tussen *twee* systemen. Die relaties komen niet alleen het meest voor, ze liggen ook aan de basis van de relaties tussen meerdere systemen. De centrale vraag is daarom: Wat zijn de kwalitatief verschillende relaties die er tussen twee systemen kunnen bestaan?

Omdat de nu volgende analyse alle mogelijke systemen moet betreffen, is over de aard van de elementen waaruit ze bestaan en de ordening daarvan nog niets bekend. We weten op dit moment niet meer van de systemen dan dat ze bestaan uit een verzameling elementen. Daarom komt de vraag naar de verschillende relaties die tussen twee

systemen kunnen bestaan, in eerste instantie neer op de vraag naar de mogelijke relaties tussen twee verzamelingen. Welnu, bepalend voor de aard van de relaties tussen twee verzamelingen is de mate waarin ze elementen gemeenschappelijk hebben. Uit de elementaire verzamelingenleer volgt dat we slechts met een beperkt aantal verschillende relaties tussen verzamelingen te maken kunnen hebben.¹ Dit toegepast op systemen leert dat er tussen twee systemen de volgende *vier kwalitatief verschillende* relaties kunnen bestaan.²

R0 Beide systemen hebben *geen* element gemeenschappelijk; het zijn geheel onafhankelijke op zichzelf staande systemen.

R1 Beide systemen hebben *één* gemeenschappelijk contactelement; ze zijn door dat grenscontact onlosmakelijk extern met elkaar verbonden.

R2 Beide systemen hebben een *deel* van hun systemen gemeenschappelijk; ze overlappen elkaar gedeeltelijk; via het gemeenschappelijke subsysteem participeren ze aan elkaar.

R3 Eén van beide systemen is *volledig* subsysteem van het andere; het wordt geheel en onlosmakelijk door het andere omvat en participeert daaraan volledig.

Dit zijn de verschillende mogelijkheden. Dat betekent, dat een concrete relatie tussen twee systemen, op welk gebied dan ook, altijd een bijzondere verschijningsvorm moet zijn van één van deze vier mogelijkheden. Daarom zijn dit **de vier fundamentele systeemrelaties**.

Gemakshalve zijn ze genummerd R-0,1,2,3. Ik heb voor deze nummering gekozen (en niet b.v. voor R-1,2,3,4) omdat de eerste relatie wel in formeel opzicht een relatie is, maar inhoudelijk niet. Bij

1 Dit is voor het eerst onderzocht door de wiskundigen Euler (1707-1785) en Gergonne (1771-1859). Zie W.Kneale and M.Kneale, *The development of logic*, Oxford 1968, p.349-351.

2 Voor meer details betreffende de theorie van de vier systeemrelaties, m.n. over de logische analyse, zie mijn boek "Verheldering" Hoofdstuk 2.

R0 is er immers geen echte band tussen beide systemen.

Op allerlei terreinen zijn deze relaties aan te treffen. Zo spelen ze b.v. een cruciale rol bij natuurkundige systemen, maar ook in de ontwikkelingsfasen van de mens en van samenlevingen.³ Een eenvoudig voorbeeld is het volgende. De vier fundamentele relaties manifesteren zich op een bijzondere manier in de ontwikkeling van ieder mens, namelijk in de verschillende basale relaties van het kind met de moeder. De ontwikkeling loopt in een vaste volgorde in vier stadia, elk met een kenmerkende geheel eigen voedingssituatie. De oorsprong is het embryo in de moeder (R3)⁴; het tweede stadium is het zogende kind nog in een directe eenheid met de moeder (R2); vervolgens het stadium van het nog afhankelijke kind (R1) en tenslotte het stadium van de zelfstandig geworden volwassen mens (R0). Ook zijn de vier fundamentele relaties bepalend voor de psychische en cognitieve ontwikkelingsfasen van de mens, zoals o.a. beschreven door Piaget. We zien alleen al aan deze enkele voorbeelden dat en hoe de abstract geanalyseerde fundamentele systeemrelaties bepalend zijn voor zeer verschillende concrete levensfenomenen.

De vier fundamentele systeemrelaties hebben verstrekkende ontologische en epistemologische implicaties. Omdat systemen niet alleen maar verzamelingen van elementen zijn maar *geordende gehelen*, is de mate waarin ze elementen gemeenschappelijk hebben en dus aan elkaar participeren bepalend voor de *gehele structuur* van de betreffende systemen. Bij elk van de vier relaties hoort daarom een specifieke ontologische structuur. Dat betekent, dat we bij systemen met *vier*

3 Voor deze voorbeelden en de toepassing van de theorie van de vier fundamentele systeemrelaties op die gebieden, zie mijn boek “Verheldering van de werkelijkheid” uit 2011.

4 Het is essentieel dat we hier niet met één systeem maar met een relatie tussen twee systemen (elk met een eigen ordening) te maken hebben. Het embryo heeft namelijk een eigen ordening en is in die zin een apart systeem. Het is dus een apart systeem terwijl het tegelijkertijd volledig (in een R3 relatie) participeert aan het andere systeem, het moederlichaam.

grondstructuren te maken kunnen hebben.

Is bovendien één van beide systemen een cognitief systeem (dus een kennend subject met het andere systeem als een te kennen object), dan is de aard van de relatie ook bepalend voor de inhoud van de kennis en de manier waarop die verkregen wordt. Want de mate waarin het subject verbonden is met het te kennen object maakt zowel voor het kengebeuren als voor de kennis zelf fundamenteel verschil. Met elk van de vier relaties correspondeert dan ook een specifieke subject-object relatie. In principe kunnen we daarom op een werkelijkheidsgebied met *vier verschillende subject-object relaties* te maken hebben.

Ik zal de ontologische en epistemologische implicaties die uit de vier systeemrelaties volgen nu kort weergeven. Eerst wordt geanalyseerd wat uit een relatie volgt met betrekking tot de *structuur* van de betreffende systemen. Direct daarbij aansluitend wordt vervolgens ook de *kennisverwerving* binnen die relatie onderzocht. Dan gaat het dus om de vraag wat de implicaties zijn als in die relatie één van beide systemen een cognitief systeem is. Wat volgt zijn dus abstracte analyses. Het zijn puur deducties uit de vier systeemrelaties. Ze gelden daarom in principe voor alle mogelijke systemen.

RO. Als twee systemen als volledig op zichzelf staand en onafhankelijk van elkaar opgevat kunnen worden, dan hebben we met de relatie R_0 te maken. Zulke systemen kunnen wel gedurende een zekere tijd contact met elkaar hebben en daardoor ook een verandering ondergaan, maar in principe kan dat contact weer verbroken worden. Daarom is het kenmerkend voor de structuur van zulke systemen dat ze welbepaalde, van het andere systeem onafhankelijke, eigenschappen hebben.

Is één van beide systemen, A, een cognitief systeem dan moet voor het verkrijgen van informatie over het andere systeem B uiteraard een contact tot stand gebracht worden. Maar dit cognitief contact kan ook weer verbroken worden omdat de systemen in

deze relatie R0 essentieel onafhankelijke systemen zijn. Dat betekent, dat B eigenschappen heeft die niet alleen onafhankelijk zijn van A maar die ook als zodanig door A gekend kunnen worden.

R1. De relatie R1 houdt in dat de beide systemen door een gemeenschappelijk grenscontact extern verbonden zijn. Het ene systeem is op die manier onlosmakelijk gekoppeld aan het andere. De systemen bestaan wel op zichzelf, maar ze hebben toch een essentiële afhankelijkheidsrelatie. Want het gemeenschappelijk grenscontact participeert zowel aan het geïntegreerde geheel van systeem A als aan dat van B. De hele structuur van zo'n systeem is daarom op het andere betrokken en wordt er op die manier ook door bepaald.

Als in deze relatie systeem A de mogelijkheid heeft om kennis van systeem B te verwerven, dan moet de kennisverwerving noodzakelijk via het gemeenschappelijke grenscontact verlopen. Beide systemen zijn immers door dat contact onlosmakelijk met elkaar verbonden en dat betekent dat er geen andere mogelijkheid is om een kencontact te realiseren. Dit grenscontact, dat aan beide systemen participeert, is dus het middel waardoor kennis verkregen wordt. Omdat alle kennis van B door het cruciale gemeenschappelijke contact met A tot stand komt, is de verkregen kennis van B (dus wat we weten over eigenschappen van B) essentieel relatief ten opzichte van het cognitieve systeem A.

R2. Twee systemen waartussen de relatie R2 bestaat overlappen elkaar gedeeltelijk. Ze hebben op de een of andere manier een deel van hun systemen gemeenschappelijk. Anders dan bij de vorige relaties bestaan de systemen nu niet volledig op zichzelf. Enerzijds zijn beide systemen geïntegreerde gehelen, anderzijds participeren ze ten dele aan elkaar. Ze zijn zo via het gemeenschappelijke subsysteem intern met elkaar verbonden. Daaruit volgt, dat de eigenschappen van het ene systeem meebepaald worden door het interne contact met het andere systeem. Daarom heeft zo'n sys-

teem op zichzelf beschouwd (los van de relatie met de ander), nog geen welbepaalde eigenschappen. Kenmerkend voor de structuur van de systemen in deze relatie is, dat de eigenschappen in een interactieproces met een ander systeem tot stand komen.

Is in deze relatie één van beide systemen een cognitief systeem, dan kan de kennisverwerving niet anders dan via het gemeenschappelijke subsysteem verlopen. Dat betekent, dat we in vergelijking met de vorige relaties opnieuw met een ander soort kennis te maken hebben. Deze kennis komt tot stand in een kenproces waarbij het cognitieve systeem A en het te kennen systeem B ten dele intern aan elkaar participeren. Daaruit volgt dat het kenresultaat (de verkregen kennis van B) essentieel door het systeem A wordt meebepaald.

R3. We hebben met de relatie R3 tussen twee systemen te maken als er sprake is van een volledige overlapping. Beide systemen zijn enerzijds aparte systemen ieder met een eigen ordening, anderzijds is één van beide volledig en onlosmakelijk een subsysteem van het andere.⁵ Met andere woorden, het omvatte systeem is een apart geïntegreerd geheel en tegelijkertijd participeert het volledig aan het andere omvatte systeem. Het omvatte systeem bestaat dus niet anders dan in een complex gebeuren met het andere systeem. Dat betekent dat voor het bestaan als zodanig en voor de aard van het omvatte systeem de relatie tot het andere omvatte systeem allesbepalend is.

Is in de relatie R3 één van beide systemen een cognitief systeem, dan kan de kennisverwerving van het ene systeem door het

5 Als het ene systeem alleen maar door het andere systeem volledig wordt omvat maar er niet onlosmakelijk aan participeert (in principe er dus uit verwijderd zou kunnen worden), dan hebben we niet met een R3 relatie, maar veeleer met een relatie R0 te maken. Met een R3 relatie hebben we slechts dan te maken als het ene systeem een apart systeem is en tegelijkertijd ook volledig en onlosmakelijk subsysteem is van het andere systeem en daaraan totaal participeert.

andere niet anders plaats vinden dan door het interne contact dat bestaat uit het volledig participeren van het omvatte systeem aan het andere systeem. Met andere woorden, alle kennis komt door de totale participatie van de twee systemen tot stand. In deze relatie heeft dus het gehele omvatte systeem deel aan het kengebeuren en aan het kenresultaat. Omdat het omvatte systeem niet anders bestaat dan in het gebeuren van totale participatie aan het andere systeem, moet alle kennis in dat ene gebeuren tot stand komen.

Anders dan bij de vorige relaties zijn er bij de relatie R3 twee van elkaar te onderscheiden cognitieve mogelijkheden. Immers, in de relatie R3 wordt één van beide systemen door de ander geheel omvat en daarom maakt het verschil welk van beide het cognitieve systeem is.

De ene mogelijkheid is dat het cognitieve systeem A (volledig) subsysteem is van het te kennen systeem B en dus volledig daardoor wordt omvat. Dat impliceert dat A geheel en al in het (ene) kengebeuren is betrokken. De kennis van B kan in deze situatie niet anders dan door het cognitieve systeem A in z'n totaliteit weergegeven worden. Dit is dan ook alles wat van B te kennen is. Wat de kennisinhoud betreft vallen daarom het cognitieve systeem A, het kengebeuren en dat wat van B te kennen is volledig samen.

De andere mogelijkheid is dat het te kennen systeem B (volledig) subsysteem is van het omvattende cognitieve systeem A. Dit betekent, dat het gehele systeem B in het kengebeuren met A participeert en in het tot stand komen van het effect van dat gebeuren. Dit door A vastgelegde kenresultaat betreft daarom niet een bepaalde eigenschap of aspect van B (zoals dat bij de andere relaties het geval is), maar het gehele gekende systeem B als zodanig. Alles wat over B te weten is, zowel dát het is als wát het is, komt uitsluitend door het kengebeuren van het totale participeren tot stand. Het gekende systeem B valt daarom qua kennisinhoud volledig samen met dat kengebeuren en met het effect daarvan, het door de uitdrukkingsmiddelen van A weergegeven kenresultaat.

taat. Het te kennen systeem, het kengebeuren en het kenresultaat zijn conceptueel van elkaar te onderscheiden maar qua empirische inhoud vallen deze drie volledig samen.

Deze abstracte ontologische en epistemologische implicaties vloeien voort uit de aard van de relaties en uit het feit dat we met systemen dus met geordende gehelen te maken hebben.⁶ Met de vier fundamentele systeemrelaties corresponderen dus vier essentieel verschillende grondstructuren en vier verschillende epistemologische relaties.⁷ Dit geldt algemeen. Een grondstructuur die we in een of ander werkelijkheidsgebied aantreffen is daarom altijd een bijzondere verschijningsvorm van één van deze vier in principe mogelijke grondstructuren.

Voor de aard van deze grondstructuren is dus de aard van de onderlinge relaties tussen de systemen allesbepalend. Zo is de *aard* van de relatie R2 (dus dat beide systemen een deel van hun systemen gemeenschappelijk hebben) bepalend voor de erbij horende grondstructuur. De mate waarin ze elkaar gedeeltelijk overlappen is daarbij niet van wezenlijk belang. Dat maakt voor de *aard* van de grondstructuur van die systemen niet uit.

Uit de analyses blijkt ook dat de grondstructuur die hoort bij de relatie R3 de meest uitzonderlijke en meest fundamentele is. Want het

6 Deze implicaties gelden alleen als we ook werkelijk met twee systemen te maken hebben. Ze gelden niet in geval van een relatie tussen een systeem en een conglomeraat van ongeordende elementen. Want de structuur van het systeem kan dan niet door dat conglomeraat, dat immers niet een geordend geheel is, bepaald worden.

7 Deze analyse bevestigt het eerder gestelde dat primair de relaties van belang zijn, juist als het gaat om inzicht in de grondstructuren van systemen en in de fundamentele kenmogelijkheden. In de gangbare algemene systeemtheorie wordt doorgaans de aandacht niet primair gericht op de relaties maar allereerst op de structuur van de systemen. Men heeft het dan eerst algemeen over de interne ordening van systemen en pas in tweede instanties komen de relaties met andere systemen aan de orde. Echter de fundamentele relaties zijn cruciaal en niet secundair, want ze bepalen zoals we gezien hebben juist de grondstructuren van systemen.

gaat daar niet slechts (zoals bij de andere drie relaties) om de eigenschappen en aspecten van reeds bestaande (in meer of mindere mate onafhankelijke) systemen. Bij R3 is de relatie tot het andere (omvattende) systeem bepalend *voor het bestaan als zodanig* van het omvattende systeem.⁸

De analyse laat zien dat we in principe met vier kwalitatief verschillende subject-object relaties te maken kunnen hebben. Het zijn reëel mogelijke relaties waarbij in geval van de relaties R1, R2 en R3 een concreet kenresultaat in steeds sterkere mate door het kennend subject wordt meebepaald. Als dus in een bepaald werkelijkheidsgebied de subject-object relatie R3 geldt, dan betekent dit dat de daarbij horende grondstructuur als zodanig reëel bestaat, maar dat een concreet kenresultaat volledig door het subject wordt meebepaald (omdat immers object én subject beide totaal in het kengebeuren betrokken zijn).

In een bepaald werkelijkheidsgebied kunnen we dus in principe met vier verschillende grondstructuren te maken hebben. Belangrijke conclusie die daaruit getrokken kan worden is, dat pogingen om eenheidstheorieën te creëren noodzakelijk moeten falen. Want, als we op een gebied met meerdere grondstructuren te maken hebben, dan is voor elke structuur de daarbij horende kenrelatie vereist en op grond van de zo verkregen kennis ook een daarop afgestemde theorie. Omdat die grondstructuren qua conceptueel kader fundamenteel verschillen (met name wat de epistemologie betreft), zijn de betreffende theorieën niet tot één theorie (dus tot één conceptueel kader) te verenigen. Het falen van vele pogingen in de natuurkunde om één omvattende theorie te creëren, die de relativiteitstheorie (bepaald door R1) en de kwan-

8 Deze bij de R3 relatie horende grondstructuur is dus de ‘ontologische’ implicatie van R3. Maar in strikte zin hebben we hier niet met een ontologie te maken want deze structuur gaat vooraf aan het ‘zijn’ van de dingen; zoals bijvoorbeeld duidelijk het geval is bij de relatie kind-moeder; de R3 relatie betreft het eerste stadium (van embryo in de moeder), dus vóór het er *zijn* als geboren kind.

tumtheorie (bepaald door R2) verenigt, bevestigt dat.⁹ We zullen later zien dat een dergelijke eenheidsideologie (het idee en de poging om de werkelijkheid in één conceptuele greep te krijgen) ook in de traditie van de theologie een fatale rol speelt.

Ook kunnen we nu scherper inzien, wat al eerder werd beargumenteerd (hoofdstuk II §5), dat de wetenschappen niet in staat zijn zelf de ultieme vragen op hun gebied, met name betreffende de grondstructuren en subject-object relaties, te beantwoorden. Bij die ultieme vragen gaat het vooral om de vraag waarom de werkelijkheid is zoals ze is, dus waarom we op een werkelijkheidsgebied met een (nieuw ontdekte) ‘vreemde’ grondstructuur te maken hebben. Dat die ultieme vragen niet door de discipline zelf beantwoord kunnen worden komt omdat de grondstructuren en bijbehorende subject-object relaties *uit het systeemkarakter als zodanig voortvloeien*. Daarom kunnen deze met de specifieke methoden van de wetenschappelijke disciplines niet begrepen worden. Zo’n discipline is in staat te onderzoeken hoe de systemen op haar gebied zijn; ze kan de eigenschappen daarvan aan het licht brengen en deze vervolgens theoretisch verhelderen. Als dat succesvol gebeurt zullen daarmee ook de fundamentele structuur die de systemen hebben en de aard van de kennis zichtbaar worden. Maar meer dan dit *zichtbaar* maken kan die discipline niet. Ze kan aan het licht brengen dát hun systemen een bepaalde grondstructuur hebben. Maar alleen de systeemtheorie kan deze volledig begrijpen juist omdat deze grondstructuur uit het systeemkarakter als zodanig volgt.¹⁰ Voor

9 Dit wijdverbreide eenheidsgeloof zien we in de natuurkunde in de hardnekkige en vruchteloze pogingen van de natuurkundigen om de relativiteitstheorie en de kwantumtheorie tot één theorie te verenigen. Uiteindelijk hoopt men zo één ‘theory of everything’ te kunnen creëren. Zie voor de kritiek op deze (vruchteloze) pogingen mijn artikel: “Het geloof in de (uiteindelijke) eenheid van de fysica”, in *Kennis en Methode*, jrg. 4, 1980 p.123-139. Dit wordt ook uiteengezet in hoofdstuk 4 §3 van mijn boek *Verheldering*.

10 Dat is ook de reden dat de natuurkundigen niet kunnen begrijpen wat de diepste reden is waarom we te maken hebben met de kwantumtheorie. Zie de geciteerde opmerkingen van Weinberg in Hoofdstuk 2 noot 38. De natuurkundigen hebben

een fundamenteel en volledig begrip van een zaak op een bepaald gebied is daarom de systeemtheorie noodzakelijk. Alleen de theorie van de vier fundamentele systeemrelaties kan inzicht in de grondstructuren en de daarbij horende kenmogelijkheden verschaffen en daarom op het gebied van zo'n discipline de noodzakelijke verdere verheldering geven.

2. De systeemtheoretische verheldering van Barths theologie

Deze mogelijkheid tot verheldering geldt overal waar we met systemen en relaties tussen systemen te maken hebben. Het is daarom ook van toepassing op het gebied van de religies omdat, zoals we gezien hebben, het daar altijd gaat om de relatie tussen de mens en iets of iemand anders, dus om een relatie tussen twee systemen. Wat we algemeen en abstract hebben afgeleid is daarom ook op de christelijke theologie toepasbaar. Die toepassing houdt in, nagaan of de grondstructuur die het theologisch onderzoek zichtbaar heeft gemaakt door de systeemtheorie verklaard kan worden. We moeten dus onderzoeken of uit wat deze metatheorie aan principiële mogelijkheid laat zien alle kenmerken van die grondstructuur en van de daarbij horende kennis afgeleid kunnen worden.

Ik richt daartoe de aandacht allereerst op de centrale onderdelen van Barths theologie, de triniteitsstructuur van de openbaring en de bijzondere subject-object relatie die daarmee annex is. De primaire vraag is welke van de vier epistemologische relaties, dat wil zeggen

ontdekt hoe de natuur op een fundamenteel niveau werkt en ze begrijpen dit m.b.v. de door hen ontwikkelde natuurkundige theorie, de kwantumtheorie. Echter, de grondstructuur van de materie (met de daarbij horende specifieke subject-object relatie) die zo zichtbaar geworden is echt begrijpen (en dus begrijpen waarom de natuur is zoals ze kennelijk is) dat kunnen ze met hun natuurkundige methoden niet. Uit nadere analyse m.b.v. de systeemtheorie blijkt dat we bij de kwantumtheorie met één van de vier mogelijke grondstructuren te maken hebben. Zo zien we dat ook hier deze grondstructuur, omdat die uit het systeemkarakter als zodanig voortvloeit, alleen door de systeemtheorie begrepen kan worden.

welke van de vier in principe mogelijke subject-object relaties in de theologie aan de orde is.

Om deze vraag te beantwoorden moeten we ons allereerst realiseren, dat we in *elke* kennissituatie - dus bij alle vier subject-object relaties R0, R1, R2 en R3 - met drie zaken te maken hebben: 1. iets dat gekend wordt, 2. het gebeuren waardoor de kennisverwerving plaats vindt, en 3. het resultaat daarvan dus het effect van het kengebeuren aan het kennend subject. In veel situaties zijn deze drie conceptueel te onderscheiden zaken ook inhoudelijk essentieel verschillend. Dat is met name het geval bij de subject-object relatie R0, maar het geldt ook voor de relaties R1 en R2. Want als subject en object min of meer gescheiden zijn, dan geldt dat (in dezelfde mate) noodzakelijk ook voor het gekende voorwerp, het kengebeuren en het effect aan het kennend subject.

De kennissituatie waar Barth het over heeft is uitzonderlijk, omdat daar die drie zaken "*restlos identisch*" zijn. De triniteitsleer houdt in dat die drie qua empirische inhoud volledig identiek zijn. Dat wat gekend wordt *is* wat zich in het gebeuren toont en het *is* wat in het effect aan het kennend subject zichtbaar wordt. Want in dit unieke gebeuren kunnen we essentieel meer dan wat in het effect zichtbaar wordt er niet van weten. Dit *inhoudelijk* volledig samenvallen van object, gebeuren en effect kan slechts het geval zijn als object en subject van de kennis zelf 'samenvallen', dat wil zeggen beide *volledig* participeren in het kengebeuren. Dat betekent, dat we in deze (trinitarische) kennissituatie te maken hebben met de subject-object relatie **R3**. We hebben in §1 van dit hoofdstuk bij de abstracte deducties gezien dat de cognitieve relatie R3 inhoudt dat al wat van het object gekend kan worden uitsluitend tot stand komt door het *ene* kengebeuren en het *ene* effect daarvan (het resultaat van dat gebeuren aan het subjectsysteem). Daarom geldt algemeen voor iédere cognitieve R3 relatie: het gekende, het kengebeuren en het effect zijn qua inhoud volledig identiek.

Wat Barth in het kader van zijn analyse van het kennisbegrip (in KD II/1) verder over de bijzondere subject-object relatie opmerkt is

ook in overeenstemming met de conclusie dat we in zijn theologie met de cruciale epistemologische relatie R3 te maken hebben. We hebben in hoofdstuk II §3 gezien dat bij openbaring het kennend subject niet actief kennis kan verwerven. Het subject is volledig in het ken-gebeuren betrokken en het ontstaat als k ennend subject pas in en door dit gebeuren. Dit betekent dat hier alleen maar de relatie R3 met alle hiervoor aangegeven kenmerken aan de orde kan zijn. De andere drie vormen van kennis zijn namelijk wezenlijk anders. Bij de drie andere relaties R0, R1 en R2 is het subject van de kennis ten dele of geheel onafhankelijk van het te kennen object. Dat betekent dat in die gevallen w el actief kennis verworven kan worden en w el beeldvorming mogelijk is.

De conclusie moet daarom zijn:

De systeemtheoretische analyse van de theologie van Barth brengt aan het licht dat met betrekking tot de werkelijkheid die in de christelijke theologie aan de orde is kennelijk R3 de epistemologische relatie is. Dat betekent omgekeerd dat kennis van die werkelijkheid slechts mogelijk is door middel van de subject-object relatie R3.

Ter controle moeten we nu nagaan of inderdaad alle kenmerken van het kennis- en werkelijkheidsbegrip, zoals door Barth geanalyseerd, vanuit de door de relatie R3 bepaalde ontologische en epistemologische implicaties inhoudelijk begrepen kunnen worden; dat wil zeggen dat ze uit de (in §1 van dit hoofdstuk beschreven) algemene subject-object relatie R3 kunnen worden afgeleid.

Omdat in de relatie R3 het subjectsysteem en het objectsysteem volledig in het gebeuren participeren, is er op geen enkele manier distantie te realiseren. Daarom kan het subject niet over het object beschikken. Het gekende is en blijft dus in die zin *verborgen*. Dat betekent ook, dat het onmogelijk is om van het te kennen objectsysteem een voor-stelling te maken. Een *beeld* ervan vormen is dus principieel uitgesloten. Het subjectsysteem is *volledig* in dat ene kengebeuren betrokken en daarom is de enige kennis van het object (het enige ‘beeld’

ervan) datgene wat door het subjectsysteem zelf als resultaat van het kengebeuren wordt weergegeven, dus door wat het *zelf* is en doet. We kunnen zo in het bijzonder begrijpen wat in de christelijke theologie de betekenis is van het zogenaamde beeldverbod. Dat verbod hangt direct met de relatie R3 samen. Het verbod zegt in feite: als je een beeld of model van de ander probeert te maken, dan heb je daarmee al een zekere distantie gecreëerd en is de mogelijkheid van de intieme relatie R3 uitgesloten. Anders gezegd, om een beeld te kunnen maken moet je een zekere afstand creëren. Maar daarmee plaats je jezelf buiten die bijzondere relatie, de intieme geloofs- en liefdesrelatie. Je hebt je dan van de openbaringswerkelijkheid (die immers alleen maar in een R3 relatie gekend kan worden) afgesneden.

Inzicht in de R3-epistemologie maakt ook duidelijk hoe de specifieke kennis die aan de orde is tot stand komt. Dat kan alleen gebeuren door volledige participatie van zowel subject als object van de kennis. Het is cruciaal, dat beiden *totaal* in die relatie (die als verbondsrelatie wordt getekend) betrokken zijn. Kennis is daarom niet het hebben van enige kennis over de ander, maar deze bijzondere kennis wordt uitsluitend manifest in wat de mens in zijn totaliteit als kennend subject is en doet. De openbaringskennis kan slechts weergegeven worden door het gehele menselijke subject zelf.

Dat blijkt bijvoorbeeld uit het optreden van profeten zoals dat in de geschriften van het Oude Testament is beschreven. Een profeet geeft geen bijzondere openbaringen door, die hij op de een of andere manier heeft verkregen. In wat hij zelf doet en zegt manifesteert zich de ander, daarin spreekt onmiddellijk de stem van de ander.¹¹ Het subject heeft dus geen bepaalde kennis maar is deze zelf, in wat het is, doet en zegt.

Om die reden kan dus ook in het Nieuwe Testament van een mens,

11 Vergl. Franz Rosenzweig, die dit als volgt uitdrukt: "Der Prophet ist nicht Mittler zwischen Gott und den Menschen, er empfängt nicht die Offenbarung und gibt sie weiter, sondern unmittelbar aus ihm tönt die Stimme Gottes, unmittelbar aus ihm spricht Gott als Ich". F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, (oorspr. 1921); 1954, p.116; Frankfurt a. M. 1988, p.198; (ned. vert. Delft 2000, p.208).

Jezus Christus, gezegd worden, dat hij de waarheid *is*.¹² Uitsluitend uit wat hij is en doet blijkt de gekende werkelijkheid.¹³ Meer kunnen we daarvan ook niet kennen. Er is qua inhoud een volledige identiteit tussen het subject van de kennis, het kengebeuren en het gekende.

De kerkvaders van de concilies van Nicea (325 n.Chr.) en Chalcedon (451 n.Chr.) hebben kennelijk hiervan een zeker besef gehad en dat in de triniteitsleer tot uitdrukking gebracht. Men kan dan ook terecht zeggen, dat het in de geest van de vroege Griekse kerkvaders is *“to define the concept of ‘God’ in terms of Jesus Christ instead of defining the godhead of Jesus Christ in terms of a preconceived, theistic idea of ‘God’.”*¹⁴

Er wordt dus niet van een (theïstische) godsvoorstelling uitgegaan. Wat wordt bedoeld met de werkelijkheid die met het woord ‘God’ wordt aangeduid, kan slechts afgelezen worden aan wat zich in een bijzonder gebeuren gemanifesteerd heeft.

Tot zover de deductie van een aantal essentiële kenmerken van deze kennis uit de epistemologische relatie R3. We zien dat het resultaat overeenkomt met het door Barth op grond van de bijbelse documenten uitgewerkte kennisbegrip. Deze abstracte deductie zet ik nu voort met het oog op het *werkelijkheidsbegrip*, de ontologische structuur die bij de relatie R3 hoort. Steeds geef ik een algemene deductie vanuit de R3 relatie en ga vervolgens na of die ook bij Barth voorkomt en hoe die in zijn theologie verschijnt.

Uit de relatie R3 volgt dat het voorwerp *‘restlos identisch’* is met het *gebeuren* waarin het zich te kennen geeft. Qua empirische inhoud valt het daarmee volledig samen. Het gekende voorwerp *is* dat wat door het ene onherhaalbare gebeuren en in het effect daarvan zichtbaar

12 Zie Joh.14:6.

13 Zie Joh.14:8-12.

14 Aldus R. Zuurmond, “De lof van Chalcedon”, in *Om het levende woord II*, 1993, p.25-42; spec. p.41. Dit kan volgens Zuurmond (geheel in de geest van Barth) ook als volgt verduidelijkt worden (p.38): “‘Jezus is God’ is allereerst te lezen als een analytisch oordeel en niet als een synthetisch oordeel”.

wordt. Kortom, dit voorwerp *is* wat het *doet* en *uitwerkt*.

Uit de relatie R3 volgt verder dat het niet correct is van dit voorwerp te zeggen dat het ergens op zichzelf zou *zijn* of *bestaan*. Het bestaat slechts in een R3 relatie, dat wil zeggen in de meest intieme *gemeenschap* met een ander, waarin beiden totaal betrokken zijn.

Ook volgt uit de R3 relatie, dat een systeem zich in een eenmalig uniek gebeuren (totaal) manifesteert. Daarom valt er niet over te beschikken en kan het niet door iets externs onderworpen worden aan causale beïnvloeding. Wat het is, is geheel bepaald door het systeem zelf. Kortom, in de intieme R3 relatie met een ander systeem, in dat gebeuren, manifesteert het systeem zich als een *vrij* systeem.

We hebben gezien dat de kenmerken van dit werkelijkheidsbegrip ook bij Barth de drie centrale kenmerken zijn: het is daad, liefde en vrijheid.

Een volgende deductie betreft de aard van deze eigenschappen. Kenmerk van de relatie R3 is dat het gekende voorwerp zich *totaal* manifesteert, zowel *dát* het is als *wát* het is. Daaruit volgt, dat wat gekend wordt niet één van vele *mógelijke* eigenschappen betreft. Nee, zoals het zich in het onherhaalbaar gebeuren toont zo *is* het helemaal. Daarom geldt voor een in de R3 relatie gekend voorwerp, dat het niet bepaalde eigenschappen *hééft* maar deze *is*. Voorwerp en eigenschap vallen volledig samen. We hebben gezien dat ook Barth met nadruk wijst op dit structuurkenmerk.

Ook is nu duidelijk dat het bij deze werkelijkheid niet om iets onpersoonlijks gaat. Als deze zich manifesteert dan gebeurt dat in een uniek gebeuren waarin een voorwerp zich helemaal, dus als een uniek *wezen*, toont en geeft aan de ander. Het manifesteert zich dus altijd als een uniek individueel iets, in die zin dus *persoonachtig*. Dit *persoons*begrip wordt volledig bepaald door de R3-structuur en verschilt daarom *wezenlijk* van een *persoons*begrip zoals dat zich in andere kenrelaties manifesteert (dus bijvoorbeeld in de geest van de Griekse betekenis van *persona*, ‘masker’). Ook Barth beklemtoont dat het bij de christelijke openbaring altijd gaat om een persoon die zich in een

concreet uniek gebeuren volledig te kennen geeft.¹⁵

Omdat kenmerkend voor de R3 structuur is dat het gekende totaál wordt gekend is de *naam* cruciaal. Ook Barth zegt: de naam karakteriseert de openbaringswerkelijkheid als zodanig.¹⁶ Net als bij het persoonsbegrip krijgt ook de naam in deze context een geheel eigen inhoud. Omdat de openbaringswerkelijkheid een trinitarische structuur heeft, geldt dat ook voor de naam.¹⁷

Blijkbaar kunnen alle centrale noties uit de christelijke theologie vanuit de fundamentele relatie R3 en de bijbehorende structuur verhelderd worden. Alle kenmerken zijn volledig bepaald door de relatie R3. Ik zal dat tenslotte nog kort met betrekking tot de aard van *de bijbelse teksten* en de aard van *het geloof* expliciteren.

We hebben gezien dat de *documenten*, die aan de basis liggen van de christelijke theologie, voortkomen uit een gebeuren waarin subject en object volledig betrokken zijn. Dat betekent, dat die teksten geen beschrijving zijn van historische gebeurtenissen die onafhankelijk van het subject plaatsvonden. Het specifieke is dat elk van deze teksten de neerslag is van een concreet openbaringsgebeuren waarin de schrijver zélf volledig is betrokken.¹⁸ Dat gebeuren voltrekt zich als een

15 Barth bespreekt dit persoon zijn met name in KD I/1 p. 370,378 en uitvoerig in KD II/1 p. 319-334.

16 Barth over de naam in KD I/1 p. 334-337. Zie ook (KD I/2, p.13). Geheel in de geest van Barth legt ook Miskotte alle nadruk op de *naam* als kenmerkend voor de openbaring. Zie K.H.Miskotte, *Bijbels ABC*, Ten Have Amsterdam 1966, hoofdstuk 3, p.34-44.

17 Vergl. Frans Breukelman, *Bijbelse Theologie II,2 Sjemat*, Kok Kampen, 2009, p.49: "Dieses sein konkretes Da sein in der Geschichte ist damit identisch, dass sein Name gerufen wird und man deswegen seines Namens gedenkt..."; p.56: "dieses 'Objektive', sein 'Name' ist nie ohne das 'Subjektive' (rufen und gedenken)". Vergl. ook Karel Deurloo in *Festschrift R.Zuurmond*, 1996, p.106: "der Name "Ich-werde-dasein" (Ex 3,14) ereignet sich".

18 Zie ook Nico T. Bakker, *Geschiedenis in opspraak*, Kok kampen 1996, p.269: "Onder historiciteit van de openbaring verstaat Barth: een gebeuren dat altijd een concrete betrekking inhoudt tot concrete mensen. (...) Hij geeft zichzelf te kennen in een concreet, eenmalig geschieden, dat zich toen en daar heeft afgespeeld." (*History*

door de uitzonderlijke ontmoeting gerealiseerde bevrijding, die ook de schrijver zelf totaal aangaat. Door wat hij vertelt getuigt hij van dat unieke gebeuren. Dat kan natuurlijk niet anders dan in het taaleigen en het beeldmateriaal van zijn tijd, dus bijvoorbeeld in de vorm van verhalen en liederen waarbij hij soms ook gebruik maakt van oudere teksten.¹⁹ Zo'n document is dus wel neerslag van een reëel gebeuren, maar dat gebeuren verschilt qua structuur wezenlijk van een historisch voorval dat vanuit een zekere distantie kan worden beschreven. Vat men die documenten toch zo op, als beschrijving van historische gebeurtenissen - volgens de epistemologische relatie R0 -, dan kan de eigenlijke betekenis ervan niet begrepen worden.²⁰ Voor het goede verstaan van deze teksten is het daarom noodzakelijk zich te realiseren dat hier een heel andere relatie, namelijk de relatie R3 aan de orde is. Ze vormen dus enerzijds geen objectieve beschrijving van historische gebeurtenissen, anderzijds betekent het feit dat het subject er volledig in betrokken is ook niet dat die teksten puur subjectief zijn. Zo'n tekst is het resultaat van een bijzonder *reëel* gebeuren waarin subject én object volledig betrokken zijn.

Er ligt dus geen historisch gebeuren, geen gang van zaken 'achter' deze teksten. Barth spreekt dan ook met betrekking tot pogingen om op grond van de teksten te achterhalen wat er echt historisch gebeurd is over "*die tōrichte Jagd nach einer historischen Wahrheit*" (KD I/2, p.548). Hij wijst er met nadruk op,

„dass die biblischen Texte insofern um ihrer selbst willen erforscht sein wollen, als die Offenbarung, von der sie zeugen, nicht hinter

as a Theological Issue, Leiden 2000, p.229.)

19 De verhalen, die van zo'n gebeuren getuigen, kunnen wel historische elementen bevatten evenals motieven uit mythen uit de wereld rondom, maar het zijn geen historische verslagen en evenmin zijn het mythen, zoals Barth met nadruk betoogt. Zie KD III/1, p.88-91 en III/3, p.432ff. Het zijn, aldus Barth, "unhistorische Geschieden".

20 Dat deze teksten niet zo gelezen moeten worden blijkt ook uit het feit dat, als men ze toch zo historiserend leest, ze allerlei tegenstrijdigheden lijken te bevatten.

oder über ihnen, sondern in ihnen steht, geschieht und zu suchen ist.“ (p.548).²¹

De bijzondere aard van deze teksten vereist daarom een daarop afgestemde hermeneutiek. Breukelman formuleert als grondstellingen van zo'n hermeneutiek:²²

*“1. Wat het bijbels getuigenis zegt over ‘wat er geschiedde’, dat wil niet worden opgevat als ‘historia’, maar als het verhaal over het geschieden van een ‘dabar’”.*²³

“2. Het gebeuren zelf doet als dabar-die-geschiedde het verhaal geboren worden in de geest van de vertellers als ‘getuigen’”.

“3. De bijbelse getuigen vragen niet als ‘historici’: ‘Wat gebeurde er nu eigenlijk in al wat er gebeurde?’, maar: ‘Hoe krijgen we een bepaald dabar zo goed en zo volledig en zo adequaat mogelijk verteld?’”. (4..)

“5. De bijbelse teksten mogen niet worden uitgelegd binnen een kader, dat niet aan deze teksten zelf is ontleend”.

Alleen zo kan blijkbaar worden verstaan wat er in deze teksten is vervat. Die teksten moeten dan ook overeenkomstig deze hermeneutiek uit de grondtalen worden vertaald. Vaak gebeurt dat echter zonder begrip en historiserend, alsof het om een beschrijving van historische gebeurtenissen zou gaan, wat dan onvermijdelijk allerlei misverstanden met zich meebrengt en het goed verstaan bemoeilijkt of zelfs geheel

21 Dit moet men niet verwarren met de postmoderne visie op teksten, die luidt: “er is niets buiten de tekst”. In de bijzondere bijbelse teksten gaat het namelijk wel degelijk om kennis van een ‘Gegenstand’ en er is wel een subject van de kennis. Maar omdat die teksten resultaat zijn van een gebeuren waarin subject en object volledig participeren, zijn deze niet los van de tekst te beschouwen.

22 F.H. Breukelman, “Twaalf thesen over bijbelse hermeneutiek”, in: *Bijbelse Theologie IV/2, Theologische Opstellen*, Kok Kampen, 1999, p.1f.

23 ‘Dabar’ is woord en daad ineen. Het Hebreeuwse woord ‘dabar’ betekent primair ‘gebeurtenis’, ‘gang van zaken’. Daarvan afgeleid wordt ‘dabar’ dan ook het verhaal aangaande die gebeurtenis. ‘Dabar’ slaat dus altijd op een beweging: er gebeurt iets, ook met de hoorder die horend in de ‘dabar’ wordt betrokken. Zie noot 20 op p.29 van het vorige hoofdstuk.

onmogelijk maakt.

Zoals gezegd ontstaat zo'n tekst (overeenkomstig de subject-object relatie R3) uit een onherhaalbaar gebeuren, waarin het voorwerp zich totaal te kennen geeft, zodat qua empirische inhoud het gekende voorwerp, de tekst en de aan deze tekst ontleende kennis volledig samenvallen. Na het primaire kengebeuren is daarom voor de latere hoorders of lezers deze tekst het enige middel om (secundair) kennis van het voorwerp te kunnen krijgen. Dat inzicht vinden we bij Barth in zijn these van "de drievoudige gestalte van het woord".²⁴

Een laatste consequentie die uit de bijzondere aard van deze documenten volgt is de volgende. We hebben gezien dat volgens Barths analyse de schrijvers van deze teksten getuigenis afleggen van een gebeuren waarin ze zelf volledig betrokken zijn. Wat zij tot uitdrukking wilden brengen, betreft daarom niet enkel een aspect van hun bestaan en niet iets dat alleen daar en toen van belang was, maar het fundament van hun menszijn als zodanig. Dat betekent, dat de latere lezer slechts toegang tot die tekst kan krijgen als hij beseft dat hier het menszijn, ook dat van hemzelf, in het geding is, kortom als hij zich realiseert: 'dit gaat over mij, ik ben die mens'.²⁵

Ook de aard van het *christelijk geloof* kan zo verder verhelderd worden. Kenmerkend is dat het daarin kennelijk gaat om een relatie, een specifieke relatie, de relatie R3. Christelijk geloof is derhalve niet een voor waar aannemen van geloofswaarheden. Het betreft niet een samenstel van overtuigingen die mensen zouden hebben. De term geloof moet verstaan worden in de zin van 'fiducie', van 'faith' en niet

24 Barth zet dit uiteen in KDI/1, §4, p.89-128: Dit bijzondere woord "ist 'offenbartes Wort', es ist 'geschriebenes Wort', und es ist 'verkündigtes Wort', dies alles in unaufhebbarer Einheit." "Wohl ist die erste, die Offenbarung, die die beiden anderen begründende Gestalt. Aber gerade sie begegnet uns nie und nirgends abstrakt, gerade sie kennen wir nur indirekt, eben aus der Schrift und in der Verkündigung" (p.124). Barth wijst er expliciet op, dat de these van de drievoudige gestalte van het woord geheel in harmonie is met de triniteitsleer (p.124f).

25 Dat is ook uitvoerig betoogd door Kierkegaard in zijn *Afsluitend onwetenschappelijk naschrift bij de wijsgerige kruimels* (1846).

van ‘belief’. Omdat de mens in deze relatie volledig betrokken is, is geloof ook niet iets wat hij van zich uit als een actieve mogelijkheid zou kunnen realiseren. Het is geen menselijke prestatie en al helemaal geen bezit. Veeleer wordt het als geschenk ervaren en als zodanig aanvaard.²⁶

In de teksten van het Oude Testament wordt deze relatie en de daarbij horende omgang getekend als een verbond. Barth legt daar alle nadruk op. Het is een relatie tussen twee partners en het heeft het karakter van een liefdesrelatie. Deze relatie R3 betreft het fundament van het mens-zijn en daarom kan van de mens gezegd worden dat hij ten diepste bondgenoot-mens is. Dat heeft ook verstrekkende gevolgen voor de relaties tussen mensen onderling. De betrokkenheid op mens en maatschappij is daarom niet een consequentie, maar het wézen van het geloof.

Omdat het in dit geloof gaat om een relatie (een bijzondere maar zoals uit de systeemtheorie volgt een in principe mogelijke kenrelatie R3) heeft het niets irrationeels. Barth beklemtoont dan ook de rationaliteit van het christelijk geloof:²⁷

*“Der christliche Glaube ist nicht irrational, nicht anti-rational, nicht supra-rational, sondern recht verstanden rational. (...) Der recht verstandene Akt des Glaubens ist auch ein Akt der Erkenntnis. Glauben heißt Erkennen.”*²⁸

Kortom, een *sacrificium intellectus* is in het geheel niet aan de orde.²⁹

26 Ook Kierkegaard legt alle nadruk op dit relationele karakter van geloof. In het geloof is “de ziekte tot de dood” van ieder mens, de vertwijfeling (het vertwijfeld zichzelf willen zijn) opgeheven. Kierkegaard geeft de volgende definitie van geloof: “faith is that state in which there is no despair at all: in relating itself to itself and in wanting to be itself, the self is grounded transparently in the power which established it”. *The sickness unto death*. (1849) Penguin London 1989, p.44, 165.

27 Deze rationaliteit heeft uiteraard wel een geheel eigen aard. Die wordt namelijk volledig bepaald door de relatie R3.

28 K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Zollikon Zürich, 1947, p.26.

29 Barth zegt dit expliciet in K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, 1962, 9. Vorlesung, “Der Glaube”. Zie ook KD III/3, p.431 en IV/3 p.972f.

3. De vreemdheid opgeheven

Uit de tot dusver uitgevoerde analyses blijkt dat alle uit de systeemrelatie R3 afgeleide structuurelementen geheel overeenkomen met de centrale onderdelen van Barths kennis- en werkelijkheidsbegrip. Die onderdelen hangen onlosmakelijk met elkaar samen; ze vormen één logisch coherente structuur. Daarom resoneert bij elk door Barth behandeld onderdeel noodzakelijk de gehele R3-structuur mee, steeds vanuit het specifiek gezichtspunt van het onderdeel dat aan de orde is. Dat verklaart ook de talloze herhalingen in Barth's werk.³⁰

Door deze deducties en het verkregen inzicht in de structuur van Barths kennis- en werkelijkheidsbegrip is het evident dat Barth in zijn theologie niet van moderne categorieën en denkkaders kon uitgaan en evenmin bij algemene ervaringen kon aansluiten. Zicht op de geheel eigen R3 epistemologie en ontologie zou onmogelijk worden als de theologie zou uitgaan van door de andere fundamentele relaties (R0, R1 en R2) bepaalde denkkaders. Ook is nu duidelijk dat ervaringen die via de andere kenrelaties tot stand komen (en die uiteraard in de betreffende contexten van belang kunnen zijn) geen zicht kunnen geven op de openbaringswerkelijkheid.³¹ Daarvoor is immers de bijzondere relatie R3 vereist. Ook de relatie R3 levert ervaringen, maar die zijn van fundamenteel andere aard dan de ervaringen die via de andere drie

30 Ook Miskotte heeft daar op gewezen. Zie K.H. Miskotte, *In de Waagschaal* (Amsterdam 1960), p.96-100; ook opgenomen in zijn *Verzameld Werk*, deel 2, (Kampen 1987), p.103-107.

31 Illustratief is wat Carel ter Linden vertelt in *Wat doe ik hier in Godsnaam? Een zoektocht*. Utrecht, 2013, p.68: "Emil Brunner (...) maakte met Karl Barth een bergwandeling. Het wilde er bij Brunner niet in, dat Barth niet vermocht in dat prachtige berglandschap de hand van God te zien. Eenmaal boven aangekomen en oog in oog met majestueuze bergtoppen, vroeg Brunner hem verwachtingsvol: 'En Karl, wat zie je nou?' Waarop Barth zei: 'Berge, Emil, nur Berge...'. In dat fascinerende landschap is het goed wandelen of skiën, maar we zullen het geheim van het bestaan er niet in ontdekken. Dat moet Barth hebben willen zeggen".

relaties (R2, R1 en R0) verkregen worden.³²

Alle belangrijke aspecten van Barths theologie kunnen dus vanuit de metatheorie begrepen worden. Zonder het inzicht dat de theorie van de vier systeemrelaties verschaft, is de kennis waarmee we in de door de R3 relatie bepaalde werkelijkheid te maken hebben niet echt te begrijpen. Daarvoor is die kennis te uitzonderlijk en zo heel anders dan de ons doorgaans bekende kennis. Deze kennis is dan ook door veel theologen, ondanks kennisname van Barths uitvoerige uiteenzettingen, niet begrepen.³³ De systeemtheorie laat nu juist zien dat wat in die theologie ter sprake komt weliswaar een bijzondere structuur heeft maar anderzijds gewoon logisch mogelijk is. Daarmee is de *vreemdheid* van wat in deze theologie aan de orde is in feite opgeheven. Deze zaak heeft dus ook niets irrationeels. Allerlei in eerste instantie vreemde onderdelen, zoals de drie-eenheid, de totale kenbaarheid én totale verborgenheid, het beeldverbod enz., zijn vanuit de theorie van de systeemrelaties volledig te begrijpen. Het zijn centrale kenmerken van het, door de in principe normale fundamentele systeemrelatie R3 bepaalde, kennis- en werkelijkheidsbegrip.

Vooraf de *triniteitsleer* is eeuwenlang een ernstig denkobstakel geweest. Dat geldt ook voor Barth zelf, zoals hij nadrukkelijk zegt:

“Die großen zentralen Schwierigkeiten, die die Trinitätslehre gerade an dieser stelle von alters her bedrückt haben, bedrücken auch uns. Auch wir können nicht angeben, wie ein Wesen zugleich sein eigener Hervorbringer und in doppelter Weise sein eigener Hervorgebrachtes sein kann. (...) Auch wir können nur feststellen, dass das Alles so sein muss ... “. (KD I/1 p.387).

32 Zo zien we, dat de controverse in de theologie, openbaring versus ervaring, een schijnprobleem is. Het gaat ook bij openbaring gewoon om ervaring, maar deze is qua structuur van wezenlijk andere aard dan via andere relaties verkregen ervaringen.

33 Een duidelijk voorbeeld is H.M.Kuitert. Ook in zijn laatste boek *“Alles behalve kennis”* (Ten Have 2011) blijkt hij niet te kunnen begrijpen hoe Barth kan beweren dat het echt om kennis van een object gaat (zie b.v. p. 175). Zijn conclusie is dan ook dat er van echte kennis geen sprake kan zijn en dat alles een kwestie van verbeelding is.

We hebben gezien dat door het systeemtheoretisch inzicht in de R3 relatie (met alle epistemologische en ontologische implicaties) de drie-eenheid van gekend object, kengebeuren en effect aan het kenend subject volledig wordt opgehelderd. Deze drie-eenheid wordt dus niet op de een of andere manier weg verklaard en er is ook niet (zoals in veel theologieontwerpen uit de traditie) een of andere gewrongen denkconstructie voor nodig. Bovendien, we kunnen nu inzien dat overall waar de R3 relatie aan de orde is, bijvoorbeeld ook op het fundamenteelste niveau van mens en materie, we met dezelfde triniteitsstructuur te maken hebben.³⁴ Inzicht in de R3 relatie maakt dus de drie-eenheid volkomen begrijpelijk. Wel is en blijft het onvoor-stelbaar, maar ook dat is volledig in overeenstemming met de R3-structuur.

De vreemdheid van de zaak van de theologie is dus opgeheven, ook in die zin dat door de meta-analyse begrijpelijk is waarom en hoe deze kennis anders is dan alle andere kennis en hoe het zich tot die andere kennis verhoudt. De systeemtheoretische analyse laat immers zien dat de zaak van de theologie *één van de vier* fundamentele mogelijkheden betreft en daarvan de meest basale. Juist door het inzicht in de opeenvolging van R3, R2, R1 en R0 maakt de systeemtheorie duidelijk hoe deze basale grondstructuur in verband staat tot de andere drie grondstructuren en daarvan in zekere zin het fundament is.

De systeemtheoretische verheldering maakt verder begrijpelijk dat Barth terecht beklemtoont dat het in de christelijke theologie niet gaat om wereldbeschouwing of metafysica. Ze wil niets anders dan een fundamentele *werkelijkheid* ter sprake brengen en in rationele door-denkning laten zien wat de structuur van die werkelijkheid is en hoe deze gekend kan worden.³⁵

34 Zie hiervoor ook de analyse in hoofdstuk IV §2 en VI §3 van de in bijzondere experimenten verschijnende sporen van elementaire deeltjes. We hebben daar te maken met dezelfde R3-structuur en dus niet met een soort *vestigium trinitatis*, waar Barth het afwijzend over heeft in KD I/1 p. 352 ev..

35 Zie b.v. K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten*, 3.Band, Zollikon

De aard van deze werkelijkheid verschilt fundamenteel van de door de andere drie relaties bepaalde werkelijkheidsstructuren. Juist omdat deze werkelijkheid als bepalend kenmerk heeft de fundamentele relatie R3, is een binnen die R3-structuur gekend voorwerp niet iets dat op de een of andere manier op zichzelf bestaat. Het bestaat slechts in het gebeuren van de intieme relatie met een ander.

Tenslotte, de cruciale vraag die na de systeemtheoretische verheldering nog overblijft is of de zaak van de theologie ook werkelijk een reële en bovendien universele zaak is. Net zoals de andere wetenschappen baseert de theologie de claim dat ze een realiteit betreft op haar empirisch materiaal. Maar dit materiaal is een verzameling documenten die in een ver verleden in een bepaalde historische context is ontstaan. Wel is volgens Barth deze verzameling teksten principieel “*als unangeschlossen zu verstehen*”³⁶, maar in feite is het empirisch materiaal waarop hij zich baseert deze canon, dat wil zeggen deze afgesloten verzameling teksten, de bijbel. De vraag is of dat voldoende grond is voor de bewering dat het om een reële zaak gaat.

Uit de systeemtheoretische analyse van de theologische reflectie op deze teksten blijkt, zoals we gezien hebben, dat het daarin gaat om de R3-structuur en uit de systeemtheorie volgt dat dit een reëel mogelijke structuur is die in principe een universeel karakter kan hebben. Maar de vraag die nog open blijft is, of datgene wat Barths theologie ter sprake brengt ook werkelijk een universele realiteit betreft. De

Zürich, 1957, p.66f, 93. Barth noemt zijn theologie daar een "realistische Theologie". In KD II/1 hoofdstuk 5 beklemtoont hij, zoals we gezien hebben, de "Gegenständlichkeit" van de zaak. Het gaat om echte kennis van een "Gegenstand". Op p.288 e.v. schrijft hij, dat hoofdstuk 6 - en in feite de hele dogmatiek - niets anders tot uitdrukking wil brengen dan dat haar zaak een werkelijkheid is.

36 K. Barth, KD I/2, p.532. Nadrukkelijk en uitvoerig spreekt Barth in KD IV/3 p.107 e.v. over de mogelijkheid van “*Lichter die aufleuchten*” buiten de bijbel en buiten de christenheid. Zulke “*wahre Worte extra muros ecclesiae*” (p.126, 153) zijn geen andere manieren waarop de kennis tot stand komt. Het gaat om één en dezelfde ‘openbaring’ (p.108). Met andere woorden, het zijn “*wahre Worte*” omdat qua structuur dezelfde kenrelatie aan de orde is.

vraag is dus of deze R3-structuur zich ook werkelijk universeel op allerlei terreinen als fundamentele structuur manifesteert of kan manifesteren.³⁷

Dat zullen we nu nader moeten onderzoeken. Daartoe zal ik in het volgend hoofdstuk eerst weergeven wat Barth over de universaliteit van de openbaringswerkelijkheid zegt om vervolgens na te gaan of uit seculier onderzoek blijkt dat deze (R3-) grondstructuur inderdaad een de gehele werkelijkheid betreffende realiteit is.

37 Voor alle duidelijkheid. Het gaat er niet om een of ander bewijs te leveren (dus zoiets als een nieuw soort godsbewijs). Dat is ook bij Barth niet het geval. Hij zegt met nadruk dat hij niets *'beweist'*, maar laat zien dat het *'sich erweist'*, dus dat het zich toont. Het manifesteert zich als een realiteit. Dat blijkt volgens Barth uit het empirisch materiaal, de verzameling teksten, de bijbel, als neerslag van openbaringsgebeuren.

IV. Een reële en universele grondstructuur

1. Barth over de universele geldigheid

De vraag die nu beantwoord moet worden is of wat in de theologie aan de orde is ook inderdaad een reëel en universeel karakter heeft en open staat voor algemeen inzicht. Voor ik onderzoek welke aanwijzingen de moderne wetenschap daarvoor geeft zal ik eerst nagaan wat Barth zelf daar in zijn theologie over zegt. Op meerdere plaatsen heeft hij zich daarover expliciet uitgesproken. Ik zal dat aan de hand van vier citaten uit zijn werk laten zien.

Zoals we gezien hebben is de zaak van de theologie geen wereldbeschouwing en geen metafysica. Het heeft ook niets esoterisch. Het gaat gewoon om kennis, kennis van een fundamentele werkelijkheid, waarbij het bijzondere vooral is dat deze kennis een specifieke relatie veronderstelt. De kennis die in de theologie aan de orde is heeft blijkbaar zo'n uitzonderlijk karakter dat ze tot nog toe in de seculiere wetenschappen niet aan de orde is gekomen. Volgens Barth echter, staat die wetenschappen niets in de weg om die kennis te verkrijgen. De seculiere wetenschappen kunnen en moeten, als ze zich maar op de daarvoor vereiste relatie instellen, uiteindelijk deze kennis en werkelijkheid ter sprake brengen. Op grond van zijn inzicht in de zaak van de theologie en met name zijn in het bijbels getuigenis gegronde overtuiging, dat het een "Weltwirklichkeit" betreft, beklemtoont Barth dat al op de eerste pagina's van de KD.

*"Befindet sich doch die Theologie wirklich nicht im Besitz besonderer Schlüssel zu besonderen Türen! Weder verfügt sie über einen Erkenntnisgrund, der nicht sofort auch in jeder anderen Wissenschaft Aktualität haben könnte, noch kennt sie ein Gegenstandsgebiet, das irgendeiner anderen Wissenschaft verborgen sein müsste.
(..) Es könnten alle Wissenschaften in ihrer Spitze Theologie Sein.
(..) Die Sonderexistenz der Theologie bedeutet die Notmassnahme, zu der sich die Kirche angesichts des faktischen Versagens der*

anderen Wissenschaften entschließen muss.” (KD I/1 p.3-5).

Als ook de andere wetenschappen deze werkelijkheid ter sprake brengen dan zullen ze daarmee, aldus Barth, “*eine besondere Theologie überflüssig machen*”(KD I/1 p.3).¹ Hij is ervan overtuigd dat ze dat uiteindelijk ook eens zullen doen (KD I/1 p.291). Barth zegt dus eigenlijk dat ook zijn eigen werk, deze reusachtige onderneming van de *Kirchliche Dogmatik*, waarmee hij hier een begin maakt, niet meer dan een noodmaatregel is. Het is wel feitelijk nodig, maar ten principale overbodig.

Deze uitspraak van Barth, dat ook de andere wetenschappen de zaak van de theologie ter sprake kunnen en moeten brengen, is door vrijwel geen theoloog begrepen. Ze lijkt op het eerste gezicht ook absurd, alleen al door de ogenschijnlijke contradictie dat de theologie naar zijn aard over ‘god’ gaat, terwijl juist voor alle wetenschappen als streng methodisch principe geldt dat ze godloos zijn, dat wil zeggen vrij van geloofsuitgangspunten. Maar na de voorgaande analyses is duidelijk dat het springende punt natuurlijk het godsbegrip en het theologiebegrip is. Het gaat er juist om wat onder die begrippen werkelijk moet worden verstaan.

Een moeilijkheid voor velen is ook, dat de geciteerde uitspraak in strijd lijkt met Barths eigen strenge afwijzing van natuurlijke theologie. Dat is echter slechts in schijn een contradictie. Wat Barth in de natuurlijke theologie afwijst is het idee dat we ook via de tot nu toe gangbare kenwegen en ervaringen toegang zouden kunnen krijgen tot wat in de christelijke theologie aan de orde is. Op die manier kan men wel allerlei ervaringen krijgen, maar die hebben niets te maken met de fundamentele werkelijkheid, die enkel gekend kan worden via de specifieke relatie, dus door wat Barth traditioneel ‘openbaring’ noemt. Echter, als de wetenschappen voor die specifieke relatie openstaan,

1 Alle wetenschappen werken dan, aldus Barth, “alle miteinander im Raume der Kirche“ (KD I/1 p.3). Barth kan dit zeggen omdat (zoals in hoofdstuk II §1 opgemerkt) per definitie van ‘kerk’ sprake is daar waar men zich op deze bijzondere werkelijkheid richt.

dan kan die werkelijkheid, zegt Barth, uiteindelijk ook vanuit de natuur gekend worden.² Barth wijst dus de twee-bronnen-theorie van de natuurlijke theologie af (d.w.z. kennis uit de bijbel enerzijds én via algemeen gangbare kenmiddelen middels de natuur anderzijds). Het moet steeds gaan (ook bij de natuur) om één en dezelfde bron van de kennis: de specifieke kenrelatie. Deze is uitzonderlijk, maar ze is, zoals we door de systeemtheoretische analyse gezien hebben, in principe een logisch volstrekt mogelijke relatie. Als de wetenschappen zich door het realiseren van die bijzondere kenrelatie op de zaak van de theologie afstemmen, dan kunnen ook zij, aldus Barth, die ter sprake brengen. Het is daarom niet ten onrechte dat men Barth op grond van dit inzicht de ware natuurlijke theoloog genoemd heeft.³

De andere wetenschappen kunnen, zegt Barth, de zaak van de theologie ‘in hun spits’ aan de orde stellen. De theorie van de vier systeemrelaties maakt duidelijk hoe zo’n ‘spits’, als die gerealiseerd wordt, zich dan verhoudt tot wat de huidige wetenschappen ontwikkeld hebben. Zo’n ‘spits’ zal op een bepaald werkelijkheidsgebied alleen de R3-structuur betreffen, terwijl de tot nu toe ontwikkelde wetenschappelijke theorieën op dat gebied slechts de bij de epistemologische relaties R0, R1 en R2 horende structuren zichtbaar hebben gemaakt.

Bij Barth komt dit ten aanzien van de mens als volgt ter sprake. In deel III/2 van de KD (verschenen in 1948) maakt hij een scherp onderscheid tussen de menswetenschappen en de theologische antropologie. De huidige wetenschappen, met name de biologie, psychologie en sociologie, betreffen “*Phänomene des Menschlichen*”, dat wil zeggen

2 Zie b.v. ook KD IV/3, p.187. Barth schreef kort voor zijn dood op 7 mei 1968 in een brief aan Zuckmayer (Karl Barth, *Briefe 1961 bis 1968*, p.473): "Ich würde wohl gerne zugeben, dass die Natur objektiv einen – von uns Menschen übersehenen oder missverstandenen – Gottesbeweis führt, würde aber nicht wagen, dasselbe von der (alten oder modernen) Naturwissenschaft zu behaupten".

3 Aldus m.n. Stanley Hauerwas, die poneert dat „gerade Karl Barth ‚natürliche Theologie‘ zur Ausführung bringt. Er ist die wirklich ‚natürliche Theologe‘ (..) weil er keine Differenz aufmacht zwischen theologischer Erkenntnis und Welterkenntnis.“ (Zie *Zeitschrift für dialektische Theologie*, 59, 2013 nr.2, p.57).

reële aspecten en mogelijkheden van de mens die met gangbare wetenschappelijke methoden bestudeerd kunnen worden (KD III/2 p.26, 236). Echter *dat* en *wat* de mens is, de mens zélf, de mens zoals hij bij *name* genoemd wordt, de *werkelijkheid* van de mens, die ligt buiten het bereik van de tot nu toe gangbare wetenschappelijke methoden. De “*Wirklichkeit des Menschen*” kan anders dan door “openbaring” (dat wil dus zeggen door een kengebeuren met een specifieke structuur!) niet gekend worden (KD III/2 p.27f, 237f).

Bij oppervlakkige lezing lijkt het alsof Barth hier theologie en menswetenschappen in gescheiden compartimenten plaatst. Velen hebben daarom Barth beschouwd als voorstander van een radicale boedelscheiding. Hij zou net als andere theologen, door zich te beroepen op openbaring, de theologie immuun willen maken voor kritiek van de kant van de wetenschappen. Uit het voorgaande is echter duidelijk, dat er bij Barth van boedelscheiding geen sprake is. Integendeel! Alleen *factisch* moet er een duidelijke scheiding worden getrokken, omdat de fundamentele structuur van de mens waarover de theologie het heeft, door de huidige wetenschappelijke methoden niet gezien en begrepen kan worden. Maar in principe kunnen de wetenschappen - zoals we zagen - wel degelijk daar ook zicht op krijgen. Gebeurt dat, dan is - zo zegt Barth met nadruk - aparte theologie overbodig.

Dat de geciteerde uitspraken uit het allereerste begin van de KD geen incidentele en tijdgebonden opmerkingen zijn (zoals men soms uit onbegrip veronderstelt) blijkt ook uit het feit dat Barth 30 jaar later in 1962, in wat hij noemt zijn zwanenzang, in wezen hetzelfde zegt (maar nu in de vorm van retorische vragen):

„Der Gegenstand der Theologie (..) ist also an sich zweifellos Sache der umfassendsten Allgemeinheit. (..) Müsste jener Gegenstand der Theologie nicht für alle Wissenschaft Urbild und Vorbild der Originalität und Autorität der auch sie beschäftigenden Gegenstände sein (..) ? Kann die Besonderheit der Theologie unter den anderen Wissenschaften anders verstanden werden als von daher, dass sie jedenfalls nicht versagen darf, wo jene in dieser

*Hinsicht zu versagen scheinen, dass sie also gewissermaßen als Lückenbüßer für sie einzuspringen hat, während im Grunde alle Wissenschaft als solche Theologie sein und also die Theologie als ein besondere Wissenschaft überflüssig machen müsste?*⁴

Hij zegt dit in het hoofdstuk “Einsamkeit”, waarin het gaat over het pijnlijke isolement waarin de theologie zich in de hedendaagse wetenschappelijke cultuur bevindt. Dat isolement is een onvermijdelijk gevolg van het feit dat de huidige wetenschap geen zicht heeft op de bijzondere en fundamentele werkelijkheid, waarover de theologie het (als ‘t goed is) heeft.

Keer op keer heeft Barth het fundamentele én universele karakter van de zaak van de theologie benadrukt. In de zomer van 1947 gaf hij in Bonn, temidden van de oorlogsruïnes, een serie colleges. In het derde college, getiteld ‘*Glauben heisst Erkennen*’ legt hij uit dat christelijk kennen betekent “*in der Wahrheit Jesu Christi leben*”. Omdat deze waarheid zijns inziens dé waarheid is, de universele en ultieme waarheid, concludeert hij:

*“Damit wird noch einmal eine ganz ungeheure Erweiterung des Gesichtsfeldes angedeutet: diesen Gegenstand in seiner Wahrheit erkennen heißt in Wahrheit nicht mehr und nicht weniger als alle Dinge erkennen, auch den Menschen, sich selber, den Kosmos und die Welt. Die Wahrheit Jesu Christi ist nicht eine Wahrheit unter anderen, sie ist die Wahrheit, die universelle, alle Wahrheit schaffende Wahrheit. (...) Der Grund und das Ziel des ganzen Kosmos heißt Jesus Christus.”*⁵

Voor een goed begrip van deze uitzonderlijke uitspraken moet bedacht worden dat Barth met de naam Jezus Christus de openbaringswerkelijkheid als zodanig bedoelt. Immers, omdat volgens het bijbels getuigenis de openbaringswerkelijkheid bij uitstek door Jezus Christus aan het licht is gekomen kan Barth zeggen dat

4 Karl Barth, *Einführung in die Evangelische Theologie*, München (1962) 1968, 10e Vorlesung, Einsamkeit, p.89.

5 Karl Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Zollikon Zürich, 1947, p.30.

“der Name Jesu Christi die Offenbarungswirklichkeit als solche bezeichnet”. (KD I/2 §13.1, p.13).

Hij zegt dus, dat de openbaringswerkelijkheid – en dat is volgens de systeemtheoretische analyse de R3-structuur van de werkelijkheid – het fundament én het doel van de gehele kosmos is. Als dat zo is, als wat in de christelijke verkondiging aan de orde is *het fundament van de wereld* is,⁶ dan is het uiteraard van buitengewoon belang voor de mens en dus ook voor de wetenschap om daarop zicht te krijgen. In het vervolg zullen we nader moeten onderzoeken of dit ook werkelijk zo is, of in wat verkondigd wordt inderdaad de diepste waarheid over mens en wereld wordt uitgezegd. Ook zullen we in een later stadium van dit onderzoek moeten nagaan wat het betekent als, zoals Barth zegt, dat ook het doel van de wereld zou zijn.

Geheel in lijn met de vorige tekst zijn de volgende uitspraken van Barth, die stammen uit een van de laatste delen van de KD (uit 1959):
“.. die auffallende und von der bisherigen Forschung noch kaum erhellte Sonderlehre Calvins vom Heiligen Geist als dem nicht nur in der Geschichte der Heilsgemeinde, sondern auch im ganzen geschaffenen Kosmos als solchen waltenden Lebensprinzip“. “Würde dann Jesu Christi künftiges Kommen vom Himmel her, aus der Verborgenheit Gottes heraus nicht auch und zugleich sein Hervortreten aus seiner Verborgenheit im Weltgeschehen sein müssen? (...) Wäre dem aber so, müsste dann nicht im Blick darauf tatsächlich noch eine dritte Existenzform Jesu Christi, ein drittes Prädikat seines Seins – sein Sein eben als jetzt schon regierender Pantokrator, als Herrschaftsprinzip im Weltgeschehen – ins Auge gefasst und zur Sprache gebracht werden?“ (KD IV/3, 865f).

Met andere woorden, de openbaringswerkelijkheid is, zij het nog verborgen, de voor de gehele kosmos bepalende grondstructuur en zo *“Herrschaftsprinzip im Weltgeschehen”*. Barth is op grond van zijn inzicht in de realiteit van deze werkelijkheid ervan overtuigd dat dit

6 Zo ook Paulus, zie 1 Cor.3:11.

eens algemeen manifest zal worden.

2. Aanwijzingen uit de wereld van de wetenschappen

Zoals gezegd, de boven geciteerde uitspraak van Barth dat alle wetenschappen ‘in hun spits’ theologie zouden kunnen zijn lijkt absurd. Zo is het ook door velen ervaren. Want hoe zou dat wat in de bijbelse teksten aan de orde is door alle wetenschappen (dus ook door de natuurwetenschappen) ter sprake gebracht kunnen, ja moeten worden? Bovendien zijn veel theologen van mening dat, terwijl de wetenschappen over het feitelijke karakter van de wereld gaan, het in de religie en dus ook in de theologie gaat om spirituele en ethische zaken.⁷ Vandaar dat, als theologen en wetenschappers al aandacht aan die opmerkelijke uitspraken van Barth schenken, ze die doorgaans in ethische zin opvatten.

Uit de geciteerde teksten van Barth is echter overduidelijk, dat hij een en ander in de meest reële zin bedoelde. Hij heeft die uitspraken gedaan op grond van zijn inzicht dat het in de theologie gaat om een fundamentele structuur van de werkelijkheid. Hij zegt in feite: als het in de bijbelse documenten en in de theologie als reflectie daarop om werkelijkheid gaat, om “Weltwirklichkeit”, dan kan het niet anders of dan moet dat uiteindelijk ook door de andere wetenschappen ter sprake worden gebracht.

We hebben gezien dat de systeemtheoretische analyse dit ook inzichtelijk maakt. Wat Barth ontleent aan de bijbelse documenten heeft

7 Een dergelijke strikte scheiding wordt ook door veel wetenschappers verdedigd. Bijvoorbeeld door Stephen Gould. Volgens hem zijn wetenschap en religie “non-overlapping magisteria, or teaching authorities” “No dichotomous opposition can exist in logic because science and religion treat such different (and equally important) aspects of life. (...) Science tries to record and explain the factual character of the natural world, whereas religion struggles with spiritual and ethical questions about meaning and proper conduct of our lives.” S.J. Gould, *The hedgehog*, New York, 2003 p.87. Geciteerd in K. Giberson and M. Artigas, *Oracles of Science, Celebrity Scientists versus God and Religion*, Oxford U.P. 2007, p.80.

de R3-structuur. Uit de theorie van de vier fundamentele systeemrelaties volgt dat die R3-structuur *in principe universeel geldig* is en van toepassing kan zijn op alles wat systeemkarakter heeft. Dat betekent dat het in allerlei wetenschappen aan de orde zou kunnen komen.

De vraag is nu of dit ook werkelijk zo is. Is het iets dat alleen maar in de bijbelse teksten en vervolgens in de christelijke theologie ter sprake komt of betreft het een fundamentele werkelijkheidsstructuur die in allerlei wetenschappen aan de orde zou moeten komen juist om op hun gebieden basale zaken te kunnen begrijpen? Als dit inderdaad zo is, dan hebben we te maken met een blinde vlek van de moderne wetenschappen, die dan ook opgeheven moet worden. In feite wijst veel erop dat sommige wetenschappen daar in hun ontwikkeling juist nu aan toe zijn.⁸

In mijn boek "*Verheldering van de werkelijkheid*" heb ik laten zien dat op tal van terreinen *alle vier* fundamentele systeemrelaties met de bijbehorende grondstructuren - dus ook de R3-structuur! - een cruciale rol spelen. Zo zijn de vier fundamentele relaties bepalend voor het kwalitatieve onderscheid tussen niet-levende dingen, planten, dieren en mensen (respectievelijk bepaald door de relaties R0, R1, R2, R3).⁹ Ze zijn verder ook bepalend voor de ontwikkelingsstadia van de mens en voor de stadia die samenlevingen kunnen doormaken.¹⁰

Ook heb ik in meerdere publicaties aangetoond dat inzicht in de fundamentele systeemrelaties van cruciaal belang is om de ontwikkeling van de moderne natuurkunde te begrijpen. Analyse van de fundamentele natuurkundige theorieën laat zien dat voor de klassieke

8 Dat heb ik met name in mijn proefschrift verdedigd. De subtitel geeft het ook aan: *Science and Liberation. A blind spot in scientific research – exploring a new structure of reality*. Amsterdam 1991.

9 Zo verklaart de theorie van de vier fundamentele systeemrelaties waarom we naast de niet-levende dingen precies met deze drie, m.n. door Helmut Plessner geanalyseerde, stadia te maken hebben. Zie zijn "*Die Stufen des Organischen und der Mensch*", uit 1928.

10 In hoofdstuk VI §2 kom ik op deze ontwikkelingsstadia terug.

newtoniaanse natuurkunde de R0 relatie bepalend is, voor de relativiteitstheorie de relatie R1 en voor de kwantumtheorie de relatie R2.¹¹ Dat betekent dat in de ontwikkeling van de natuurkunde successievelijk de bij die relaties R0, R1 en R2 horende grondstructuren van de materie aan het licht zijn gebracht. Verder blijkt uit een analyse van experimentele gegevens die het meest fundamentele niveau van de materie betreffen, namelijk dat van de zgn. elementaire deeltjes, dat op dat gebied de R3 relatie bepalend is. Ik zal dit hier beknopt laten zien; in hoofdstuk VI §3 komt het in een ander verband opnieuw ter sprake.

Omdat we op dat niveau van de materie met de meest basale en daarom minst complexe systemen te maken hebben, manifesteert de R3-structuur zich daar op heel directe wijze, namelijk in de experimenten die resulteren in sporen van deeltjes. Dat we hier inderdaad met een bijzondere subject-object relatie te maken hebben volgt uit de analyse van de specifieke kenmerken van de gehele experimentele situatie die de deeltjessporen leveren.¹² Een essentieel kenmerk van de deeltjesmeting in een Wilsonkamer of bellenvat is, dat een bepaald deeltje niet een tweede keer gemeten kan worden. In het éne gebeuren, dat in een spoor resulteert, toont een deeltje zowel dát het is als wát het is. Het ene spoor levert *alle* informatie over dit object. Op dit niveau van de materie kunnen we van het objectsysteem niet meer weten dan wat het ene gebeuren en het resultaat daarvan (het spoor) aan kennis verschaffen. Dat betekent dat het objectsysteem, het gebeuren en het kenresultaat dezelfde empirische inhoud hebben. Eerder is geanalyseerd dat dit ‘trinitarische’ karakter een centraal kenmerk is van de epistemologische relatie R3.¹³ We kunnen daarom conclu-

11 Zie o.a. mijn boek *Verheldering*, hoofdstuk 4.

12 De subject-object relatie waarmee we hier in feite te maken hebben is de instrument-object relatie. Want het instrument is het kennend subject dat de informatie over het te kennen object vastlegt.

13 Het betreft hier de eerste van de in hoofdstuk III §1 beschreven twee mogelijkheden: het gekende systeem (het object) wordt geheel door het kennend systeem (het instrument) omvat.

deren, dat de aard van deze deeltjessporen erop wijst, dat we in het meest fundamentele domein van de materie te maken hebben met een nieuwe subject-object relatie als specifieke verschijningsvorm van de algemene relatie R3. Met deze nieuwe instrument-object relatie R3 correspondeert ook weer een eigen ontologische grondstructuur die een aparte mathematisch-fysische theorie vereist.

Eigen aan deze grondstructuur is, overeenkomstig de R3-structuur, dat de materie een “Sein-in-der-Tat” is, een gebeuren aangelegd op het vormen van verbindingen, dus op het vormen van complexe structuren. De mogelijkheid van evolutie van en in de gehele kosmos is daarmee gegeven.¹⁴ Omdat ook de mens met zijn geestelijke vermogens een product is van de evolutie moet de mogelijkheid tot menselijk bestaan al in de materie als zodanig gegeven zijn. Aldus ook Van Melsen:

“Er is geen ontkomen mogelijk. Wanneer men de evolutie ernstig neemt en in het bijzonder de daarin verschijnende mens, dan kan men niet volstaan met een materiebegrip zonder grote innerlijke potenties, die ver uitgaan boven wat men traditioneel als materie betitelt. Het volle zijnsmysterie stelt zich dan al bij de materie.”¹⁵

Met de R3-structuur van de materie op dat meest elementaire niveau lijkt dus inderdaad die mogelijkheid gegeven.

We kunnen concluderen dat onderzoek aan het licht brengt dat op meerdere gebieden van de werkelijkheid de R3-structuur zich op basaal niveau manifesteert. Ze blijkt de meest fundamentele structuur te zijn. Omdat de universele R3-structuur zo op veel terreinen op een fundamentele manier bepalend is kan inderdaad met Barth gezegd worden dat ze, zij het nog verborgen, “Herrschaftsprinzip” is in het wereldgebeuren.

14 Terecht levert Thomas Nagel kritiek op de gangbare evolutietheorie die leert dat de evolutie richting noch doel kent. Zie T. Nagel, *Mind and Cosmos: Why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false*. Oxford Univ. Press, 2012.

15 A.G.M. van Melsen, *Evolutie en Wijsbegeerte*, Utrecht, 1964, p.166.

3. Conclusies met betrekking tot Barths theologie

Deze overwegingen leiden tot de volgende algemene conclusie: De werkelijkheid waarop Barth, op grond van de bijbelse documenten, in zijn theologie attendeert, heeft inderdaad een reëel en bovendien universeel karakter. Het betreft de meest fundamentele structuur van de werkelijkheid. Kortom, het is *het fundament van de wereld*. Uit de aard van de door de R3 relatie bepaalde grondstructuur volgt dat dit fundament wezenlijk een *verborgen* karakter heeft. Dat is niet alleen zo omdat deze grondstructuur niet via de door de kenrelaties R0, R1 en R2 bepaalde methoden gekend kan worden. De verborgenheid heeft een diepere grond. Want de voor deze grondstructuur relevante R3 relatie impliceert, zoals in II §3 en III §1 besproken, dat de kennis niet *actief* door een kennend subject verworven kan worden. In de R3 relatie geeft een voorwerp zich in een onherhaalbaar gebeuren volledig te kennen, maar het toont daarin tegelijkertijd zijn wezenlijk verborgenheid. Die verborgenheid heeft niets met esoterie te maken. Uit de aard van deze grondstructuur zelf is immers volstrekt helder dat het niet anders kan dan dat die werkelijkheid – hoewel ze fundamenteel en allesbepalend is - toch ook verborgen is en blijft.

We hebben in hoofdstuk II gezien, dat Barth door zijn wetenschappelijke benadering van de bijbelteksten, alle centrale kenmerken van deze grondstructuur heeft kunnen expliciteren. Die benadering hield in: Niet bij voorbaat rekening houden met aan moderne filosofie en wetenschap ontleende denkkaders, niet uitgaan van de traditionele connotaties van gebruikte begrippen, uitsluitend zich laten gezeggen door de teksten, en vooral ook de verkregen inzichten niet loskoppelen van het *concrete gebeuren* waardoor de kennis verkregen is. Alleen dit laatste impliceert al dat het in de theologie om *weltwirklichkeit* gaat. Het betreft dus niet een of ander -isme (bv monotheïsme), levensbeschouwing of metafysica.

Ook al is Barths benadering wetenschappelijk correct en heeft hij een indrukwekkende en coherente theologie ontwikkeld, toch zijn er

veel theologen die niet met hem mee gaan en zijn theologie afwijzen. Blijkbaar werden en worden zij niet door zijn inzichten overtuigd. Nu is dat niet verbazingwekkend omdat controverses en met name discussies over conflicterende paradigma's *binnen het kader van een discipline* niet definitief beslecht kunnen worden. Dat geldt ook voor de theologie. Empirische gegevens en zeker de bijbelse teksten kunnen nu eenmaal altijd verschillend geïnterpreteerd en anders theologisch gedeut worden. Toch kunnen mijns inziens deze controverses wel degelijk worden beslist. Juist het metatheoretisch kader blijkt namelijk uitsluitsel te kunnen geven.

De theorie van de vier fundamentele systeemrelaties is een metatheorie die, zoals we in III §2 gezien hebben, in staat is om alle centrale onderdelen van Barths theologie te verklaren, d.w.z. uit de theorie (namelijk uit de implicaties van de R3 relatie) af te leiden. Ze verklaart in het bijzonder de uitzonderlijke door Barth beschreven epistemologie en de voor velen raadselachtige triniteit die daarmee annex is. De deducties maken duidelijk dat al die onderdelen logisch onlosmakelijk met elkaar samenhangen en ze bevestigen zo bovendien dat elk onderdeel correct is, dat wil zeggen dat het zo móet zijn als Barth uit zijn empirisch materiaal (de teksten) heeft afgeleid. Conclusie: Niet alleen is Barths theologie methodisch juist; de metatheorie bevestigt ook de inhoudelijke correctheid ervan.

Door deze metatheorie, de theorie van de vier fundamentele systeemrelaties, worden zodoende niet alleen fundamentele zaken in de theologie verhelderd, maar kunnen ook discussies en controverses binnen de theologie worden beslist. In het bijzonder kan ingezien worden dat en waarom andere theologieontwerpen onjuist zijn. Dit zal ik nader toelichten in het volgend hoofdstuk. Daarin komen een aantal verdere verhelderingen van de theologie aan de orde die nu op grond van de voorgaande analyses mogelijk zijn.

V. Verdere verheldering van de theologie

1. Wat is eigenlijk christelijke theologie

We kunnen op grond van het voorgaande nu tot een samenvattende conclusie komen met betrekking tot de vraag wat christelijke theologie eigenlijk is. Dat het verre van vanzelfsprekend is wat onder theologie moet worden verstaan heeft Barth eens als volgt onder woorden gebracht:

„Die Theologie ist von altersher gern mit der Sphinx verglichen worden. Sie hat mit der Sphinx jedenfalls das gemeinsam, dass sie zu der erstaunten Frage: Was ist das eigentlich? immer wieder Anlass gibt. Und zwar so, dass diese Frage sich in dem Maß schwerer, dringlicher, unbeantwortbarer stellt, je mehr sich der Betrachter und Fragende in ihrer Nähe befindet. Ich meine mit „Nähe“ das Maß von Wissen um ihre Aufgabe, von eigenem Aufgerufensein zu dieser Aufgabe, von Sorge um ihre Leistung. Man kann also sehr wohl Theologe sein, vielleicht seiner Lebtag Theologe gewesen sein und sich doch gar nicht in der Nähe der Theologie befinden. Und man kann umgekehrt etwas ganz Anderes sein als Theologe und sich nun dennoch in größter Nähe der Theologie befinden. Und je näher jemand der Theologie ist, desto schwerer wird ihm die Frage: Was ist Theologie?“¹

Wat theologie is wordt, zoals bij elke discipline, bepaald door de zaak waar ze zich op richt. Welnu, bij Barth is theologie niets meer of minder dan bezinning op een fundamentele werkelijkheid, een werkelijkheid die alleen op een specifieke wijze gekend kan worden. De systeem-theoretische analyses hebben duidelijk gemaakt dat de betreffende kenrelatie de epistemologische relatie R3 is en dat de op die manier gekende werkelijkheid een R3-structuur heeft en op allerlei terreinen

1 K. Barth, "Die Theologie und der heutige Mensch", in *Zwischen den Zeiten*, 8 Jrg., Heft 5, 1930, p.377.

ook inderdaad is aan te treffen. Ik kom zo tot de volgende conclusie:

De zaak van wat traditioneel christelijke theologie heet is de reële en universele grondstructuur, de R3-structuur van de werkelijkheid.

Deze karakterisering geeft de zaak precies aan en maakt ook voor de moderne seculiere mens ondubbelzinnig duidelijk waarom het in de theologie gaat.

We hebben gezien dat ook de andere wetenschappen zich op deze reële structuur kunnen en uiteindelijk ook moeten afstemmen. Als ze dat doen worden zij ‘in hun spits’ – zoals Barth onderkende – in de zojuist aangegeven zin ‘theologie’.² Dan leveren ze (ieder op het eigen gebied) een bijdrage aan kennis en verheldering van deze basale grondstructuur van de werkelijkheid. Ook hun taak is dan in wezen dezelfde als die van de gangbare theologie.³ Het gaat dan dus om onderzoek, kritische uiteenzetting en verheldering van de fundamentele R3-structuur van de werkelijkheid.

De vraag is nu of vanwege de oude connotaties en de misverstanden die daardoor kunnen ontstaan het woord ‘theologie’ wel gehandhaafd kan worden. In één van zijn laatste werken schrijft Barth dat het woord theologie eigenlijk vervangen zou moeten worden door “theantropologie”.

“Theanthropologie würde wohl besser sagen, um wen und um was es in ihr [die Theologie] geht – nur dass das dann (...) mit ‘Anthropotheologie’ ja nicht verwechselt werden dürfte.”⁴

2 Voor de natuurkunde heb ik dat beargumenteerd in mijn artikel “Physik auf dem Wege zur Theologie”, in *Zeitschrift für dialektische Theologie*, jrg. 3 nr. 1, 1987, p. 29-44.

3 Vergl. Barths opvatting van de taak van de theologie: “Theologie ist Auslegung, auslegende Darstellung der christlichen Botschaft im Dienste der Weitergabe dieser Botschaft“. Dit is in feite de beknopte formulering die Helmut Gollwitzer geeft van Barths opvatting in de inleiding tot zijn bloemlezing van de KD: *Karl Barth. Kirchliche Dogmatik*. Siebenstern Verlag München, 1965, p. 9, 17. Zie ook K. Barth, *Theologische Fragen und antworten*, Zürich 1957, p. 175-184. Barth benadrukt daar vooral ook de kritische functie, “das Wächteramt der Theologie” (p. 182).

4 K. Barth, *Einführung in die Evangelische Theologie*, (1962) Siebenstern Verlag München, 1968, p. 15.

Ter Schegget sluit daarbij aan:

“Theologie is een ongelukkig woord, want er blijkt helemaal niet uit om welke god het in de godgeleerdheid gaat. Dat kan best die grote almachtige en voorzienige X zijn, voor wie het religieus uitkijken is geblazen! Barth wilde dat misverstand uitsluiten en vond toen het geheimzinnig aandoende woord ‘the-antropologie’ uit. (...) The-antropologie (god-menskunde) is een woord, dat het misverstand zou kunnen uitsluiten.”⁵

Maar ook met dit woord blijf je toch nog met de oude connotaties en mogelijke misverstanden zitten. Zolang op de een of andere manier het woord ‘god’ wordt gebruikt, ook al wordt uitgelegd hoe dat verstaan moet worden, dan blijven de oude connotaties meespelen. Men blijft dan onvermijdelijk denken aan een of ander opperwezen. Dit nieuwe woord theantropologie is bovendien niet geschikt, omdat niet alleen de mens maar, zoals we gezien hebben, een fundamentele structuur van de héle werkelijkheid aan de orde is.

De zojuist gegeven algemene en seculiere omschrijving van wat ‘theologie’ eigenlijk is, kan de vraag oproepen of dat niet ver verwijderd is van de volgende kenschetsing van theologie die ook bij Barth te vinden is:

“Theologie heißt rationale Bemühung um das Geheimnis. Aber alle rationale Bemühung um dieses Geheimnis, je ernster sie ist, kann nur dazu führen, es aufs neue und erst recht als Geheimnis zu verstehen und sichtbar zu machen. Eben darum kann es sich lohnen, sich dieser rationalen Bemühung hinzugeben.” (KD I/1, p.388).

Met deze omschrijving is de gegeven algemene formulering beslist niet strijdig omdat, zoals we gezien hebben, verborgenheid en geheim intrinsieke kenmerken zijn van wat in de R3 structuur aan de orde is. Deze kenmerken hebben niets esoterisch en irrationeels. Geheim en rationaliteit zijn niet met elkaar in tegenspraak.⁶ In de vorige hoofd-

5 G.H. ter Schegget, *Partijgangers der armen*, Wereldvenster Baarn 1971, p.102.

6 Aldus ook Helmut Gollwitzer, *a.w.* (noot 2) in zijn inleiding p.16.

stukken is uiteengezet, dat voor elk systeem in een R3 relatie geldt dat het niet actief te kennen is en in die zin verborgen blijft. Dat geldt ook voor de mens en zelfs voor een elementair materiedeeltje. Essentieel is dat de mens (en ook een deeltje) zich slechts in een R3 relatie en dus in een onherhaalbaar gebeuren volledig te kennen geeft. Die onherhaalbaarheid impliceert dat er over een mens niet te beschikken is en dat hij evenmin in een beeld is vast te leggen.⁷ Een mens is en blijft voor de ander een geheim. Een wetenschappelijke antropologie, die erop gericht is de mens te verstaan, tast dan ook het geheim dat ieder mens ten diepste is niet aan. Integendeel. Ze zal het juist zichtbaar maken en op rationele wijze verhelderen wat het inhoudt.

2. Wijdverbreid theologisch misverstand en onbegrip

De systeemtheoretische analyse maakt het niet alleen mogelijk de essentie van Barths theologie te begrijpen, ook kunnen we daardoor beter inzicht krijgen in allerlei onbegrip en misverstand zowel binnen als buiten de theologie. Al eerder bleek dat veel onbegrip gevolg is van de doorwerking van de traditionele connotaties van de door Barth gebruikte theologische termen zoals god, openbaring, dogma en geloof. Omdat hij die termen blijft hanteren komt veel kritiek op zijn theologie voort uit het feit dat critici (bewust of onbewust) blijven uitgaan van de traditionele inhoud van die begrippen. Leest men Barth bijvoorbeeld vanuit het gangbare idee van ‘openbaring’, dan ligt kritiek voor de hand. Door het steeds over openbaring te hebben onttrekt Barth zich - aldus deze critici - aan elke controle. Hoe kun je theologie als wetenschap poneren als je een beroep doet op openbaring? Kennelijk kunnen of willen deze critici niet zien dat Barth juist expliciet breekt met het traditionele openbaringsbegrip.

Ook al heeft men bij Barth gelezen dat hij met nadruk zegt, dat het

⁷ Van ieder mens kunnen natuurlijk wel allerlei eigenschappen en aspecten (wat Barth noemt: “Phänomene des Menschlichen”) bepaald worden, maar ten diepste geldt ook voor de mens het beeldverbod.

de triniteitsleer is die het christelijk openbaringsbegrip van alle andere openbaringsbegrippen fundamenteel onderscheidt (KD I/1 p. 318), dan heeft men dat kennelijk niet begrepen. Men denkt dat hij bedoelt dat het bijzondere van de christelijke openbaring is dat de triniteit de specifieke inhoud van de openbaring betreft; dus dat het een door openbaring geleverde bijzondere geloofswaarheid is. Het is duidelijk dat openbaring dan nog steeds op traditionele manier wordt opgevat. Barth bedoelt echter iets heel anders. De triniteit is de directe uitdrukking van de aard van het openbaringsgebeuren.⁸ De triniteit betreft dus de structuur van het unieke kengebeuren als zodanig en vandaar ook de werkelijkheid die zo gekend wordt. Zoals we gezien hebben maakt de systeemtheorie dit volkomen helder. De subject-object relatie R3 impliceert dat het voorwerp qua empirische inhoud identiek is aan het kengebeuren en ook aan het effect daarvan. Christelijke openbaring is dus niet een speciaal geval van algemene openbaring. Er wordt in Barths theologie radicaal gebroken met een algemeen openbaringsbegrip waarin openbaring een autoritair en irrationeel gebeuren is waarbij geopenbaarde waarheden in een of andere vorm uit een sacrale wereld aan de mens worden toebedeeld.⁹

Dit onbegrip blijkt bijvoorbeeld uit de kritiek van Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), zoals die naar voren komt in diens brieven uit de gevangenschap in de periode april-juli 1944.¹⁰ Volgens Bonhoeffer is Barths dogmatiek in een “Offenbarungspositivismus” uitgemond en daarmee in wezen toch restauratie gebleven (brief 30.4.44). Alle onderdelen van Barths “positivistische Offenbarungslehre” (zoals de Triniteit, enz.) moeten kennelijk, schrijft Bonhoeffer, “als Ganzes geschluckt werden oder gar nicht” (brief 5.5.44).

8 Vergl. ook Barth KD I/1 p. 353: “der biblische Offenbarungsbegriff ist selbst die Wurzel der Trinitätslehre”.

9 Zoals in de Islam waar, volgens de Koran, Mohammed rechtstreeks van Allah via de engel Gabriël openbaringen ontving.

10 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1951. Zie vooral de brieven van 30 april, 5 mei, 8 juni en 16 juli 1944.

Dit soort misverstanden die het werk van Barth voortdurend begeleiden worden dus mee door hem zelf veroorzaakt omdat hij in zijn onderzoeksprogramma die traditionele theologische termen handhaaft. Wel krijgen ze een nieuwe inhoud en worden de oude connotaties gekritiseerd en expliciet afgewezen. Toch blijft hij de zwaar belaste termen gebruiken, met alle gevolgen van dien, waarbij het zelfs de vraag is of Barth zelf wel steeds helemaal aan de zuigkracht van die oude connotaties ontsnapt. In ieder geval handhaaft hij die termen en in feite móét hij dat wel doen om met zijn revolutionaire theologie in verbinding te blijven, zowel met de theologische traditie waaruit hij voortkomt als met zijn tijdgenoten die in diezelfde traditie staan. Tegelijkertijd brengen de oude connotaties onvermijdelijk de talloze misverstanden met zich mee.

Mede ten gevolge van die misverstanden hebben veel theologen de bijzondere aard van de kennis en van de werkelijkheid die volgens Barth in het christelijk geloof aan de orde is niet begrepen. Dat zien we bijvoorbeeld bij Pannenberg (1928-2014).¹¹ Ook hij kritiseert Barth met name vanwege diens ‘autoritaire openbaringsbegrip’ en denkt dat Barth zo de theologie immuun maakt voor kritiek van de kant van het

11 In zijn *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973, gaat Pannenberg, anders dan Barth, expliciet wél van het gangbare wetenschapsbegrip uit (passim, p.270f). Hij verwijt Barth dat diens schijnbaar objectief spreken over een bijzondere werkelijkheid in feite berust op "die irrationale Subjektivität eines nicht weiter begründbaren Glaubenswagnisses". Volgens Pannenberg maakt Barths autoritair openbaringsbegrip een "Verständigung" met anderen onmogelijk (p.274 ev.). Cruciaal is dat ‘openbaring’ hier, anders dan bij Barth, op traditionele manier wordt opgevat. Pannenberg gaat bovendien van een algemeen godsbegrip uit: "Der Gedanke Gottes als der seinem Begriff nach alles bestimmenden Wirklichkeit" (p.302). In overeenstemming hiermee gaat het volgens hem in de christelijke religie om 'zinvragen' en "Sinnbehauptungen des religiösen Bewusstseins" (p.312f, 336). Volgens Pannenberg moeten algemene inzichten, aan de antropologie ontleend, de basis vormen voor de systematische theologie (p.424f). Zie voor kritiek vanuit Barths onderzoeksprogramma op Pannenberg's theologie en met name diens poging openbaring en gangbare historische wetenschap samen te denken Nico T. Bakker, *Geschiedenis in opspraak*, Kok Kampen, 1996, hoofdstuk VII.

moderne denken. Het verbaast dan ook niet dat hij bij een geheel andere theologie uitkomt.¹²

Voor veel critici blijft wat Barth schrijft over openbaring en over de bijzondere kennis en werkelijkheid een heel vreemde zaak. Die vreemdheid krijgt bovendien nog een extra dimensie. De zaak van de theologie, zoals door Barth beschreven, is niet alleen vreemd in vergelijking met de werkelijkheid en de kennis waaraan we gewend zijn, het blijkt tegelijkertijd ook iets heel anders te zijn dan wat men veelal over de inhoud van het christelijk geloof uit de traditie heeft meegekregen en waaraan men gehecht is. Barth wijst er namelijk op dat, anders dan vaak gedacht wordt, het in het Christendom niét gaat om zinvragen van de religieuze mens, dat het Christendom niét een levensbeschouwing is of iets metafysisch betreft, dat het niét (zoals Jodendom en Islam) een monotheïstische godsdienst is (met een overeenkomstig theïstisch godsbegrip) (II/1 p. 504 ev), maar dat het gaat om Weltwirklichkeit (II/1 p.232), een werkelijkheid die daarom ook (zoals in hoofdstuk IV §1 besproken) door de seculiere wetenschappen ter sprake gebracht kán en uiteindelijk zal worden, wat dan een aparte theologie (deze ‘Notmassnahme’) overbodig zal maken (I/1 p. 3-5).

Al dit onbegrip heeft tot gevolg dat men bij het lezen van Barth als vanzelf teruggrijpt op de bekende traditionele connotaties van openbaring, god en geloof. Een volgende op zichzelf begrijpelijke stap is dan, dat de op traditionele manier begrepen inhoud van Barths theologie vervolgens vanuit het moderne denken wordt bekritiseerd. Men schuift dus Barth eerst een traditioneel openbaringsbegrip in de schoenen en gaat hem vervolgens op grond daarvan kritiseren. Het ligt dan voor de hand dat dit kan eindigen in een volledige afwijzing.¹³

12 Barth veroordeelde op 7 december 1964 in een brief aan Pannenberg diens theologie als “einem schweren Rückfall in eine Denkweise, die ich als der Sache nicht angemessen für überwunden halten muss und der ich mich nicht wieder anschließen kann.“ Geciteerd in N.T.Bakker, *op.cit.* p.293 (engelse vert. p.250).

13 Exemplarisch voorbeeld van een dergelijke ontwikkeling ten gevolge van een essentieel en omvattend onbegrip is H.M. Kuitert (1924-2017). Zijn proefschrift

Veel onbegrip en kritiek op Barths theologie is wel te begrijpen. Want zonder het inzicht dat er meerdere fundamentele relaties en grondstructuren zijn, kan niet alleen de inhoud van zijn theologie maar ook het anderszijn ervan en het verband met het moderne denken niet goed begrepen worden. Daarbij komt dat bij de critici doorgaans ook het in hoofdstuk III §1 besproken fatale eenheidsdenken meespeelt, namelijk het idee dat theologische kennis samen met bestaande wetenschappelijke kennis en gewone ervaringen in één (epistemologisch en ontologisch) conceptueel kader begrepen moet kunnen worden.

Ook speelt wellicht een rol dat velen de eenzaamheid en het isolement van de theologie in de huidige wetenschappelijke cultuur niet aankunnen. Barth merkte in verband met die eenzaamheid op: "*Diese Isolierung will ausgehalten und ertragen sein.*"¹⁴ Op zichzelf is het begrijpelijk en ook terecht dat veel theologen dat isolement niet accepteren. Maar ze proberen het op te heffen door op de een of andere

De Mensvormigheid Gods (1962) is nog wel min of meer in overeenstemming met Barths theologie. Maar uit wat hij daar schrijft (m.n. in hoofdstuk VIII) over openbaring en verborgenheid Gods, blijkt dat het hem ook dan al aan scherp inzicht in de zaak ontbreekt. In zijn latere geschriften (m.n. in zijn boeken *Wat heet geloven*, Baarn 1977 en *Filosofie van de theologie*, Leiden 1988) neemt hij volledig afstand van Barth en kritiseert hij hem voortdurend fundamenteel. Net als Pannenberg gaat Kuitert in zijn kritiek op Barth uit van een traditioneel opgevat openbaringsbegrip (1977 p.210-232; 1988 p.18,33,80). De kern van Kuiterts visie op de theologie is dat je moet beginnen met algemeen menselijk inzicht, met wat hij noemt "een antropologisch vloertje" (1977 §5, p.74 e.v.), om "tegen de achtergrond van het algemene het specifiek christelijke naar voren te halen" (p.97); slechts op die manier is volgens hem communicatie mogelijk, is wat de theologie te zeggen heeft te verantwoorden en kan dat bij de moderne mens landen (p.217 e.v.). Zijn laatste boek (*Alles behalve kennis*, Ten Have 2011) is geheel aan de bestrijding van Barth gewijd. Hij zegt o.a.: "Met zijn openbaringsleer heeft Barth de kennis van God immuun gemaakt voor elke aanval van buitenaf". "Barth heeft dus altijd gelijk" (p.242 e.v.). Kuiterts visie mondt uit in de opvatting van theologie als hermeneutiek van het godsdienstig geloof dat mensen nu eenmaal hebben (hoofdstuk IX).

14 Barth, *Einführung*, p.88. Zie ook het in IV §1 gegeven citaat van Barth uit de *Einführung*.

manier een synthese met de gangbare denkkaders te beproeven. Net als in de 19^e eeuw pogen ze de zaak van de theologie met het moderne denken en de gewone menselijke ervaringen in overeenstemming te brengen. Als harmonisatiepogingen betekenen ze in feite echter een terugval in het denken van de 19^e eeuw. Barth heeft dat scherp onderkend.¹⁵ Omdat de gangbare denkkaders (bepaald door de R0, R1 en R2 relaties) als uitgangspunt genomen worden moeten die aanpassingspogingen noodzakelijk falen. De metatheorie maakt duidelijk dat dergelijke pogingen, vanwege de fundamentele epistemologische en ontologische verschillen wel moeten mislukken.

Uit de gegeven systeemtheoretische analyse van de theologie blijkt, dat zonder het kader van de systeemtheorie en het daardoor verkregen inzicht in het karakter van de R3-epistemologie en van de hele daarbij horende grondstructuur, echt begrip van de zaak van de theologie niet mogelijk is.¹⁶ Dat is als het erop aan komt ook van toepassing op Barth zelf. Hij ontvouwde - in een eenheid van hartstocht en zakelijkheid¹⁷ - zijn theologie, zonder zich te laten afleiden door vigerende denkkaders, met grote denkkraft en met de moed niet voor verstrekkende implicaties terug te schrikken. Daardoor kreeg hij als geen ander inzicht in de structuur van de werkelijkheid die in zijn documenten aan de orde is. Maar het systeemtheoretisch kader kende

15 Zie de in noot 12 geciteerde uitspraak van Barth in een brief aan Pannenberg. De brief eindigt met zijn oordeel dat hij Pannenberg's weg niet anders kan zien dan als reactionair.

16 Dit is analoog aan de eerder genoemde situatie in de natuurkunde. Enerzijds beheersten en begrepen bijvoorbeeld de natuurkundigen Weinberg en Feynman de kwantumtheorie volkomen, anderzijds hadden zij niet de mogelijkheid te begrijpen waarom de natuur aan die theorie gehoorzaamt, waarom dus de natuur is zoals ze kennelijk is. Daarvoor is, zoals ook in II §5 en III §1 besproken, een metatheorie, de theorie van de vier fundamentele systeemrelaties, noodzakelijk.

17 Vergl. Helmut Gollwitzer over Barth: "Leidenschaft für die theologische Sache, und Sachlichkeit. (...) Sachlichkeit heißt Vertieftsein in den Gegenstand, heißt Objektivität. (...) Diese Einheit von Leidenschaft und Sachlichkeit ist der Grund der Schönheit der Barth'schen Theologie." *a.w.* (noot 2) p.7.

hij niet en daarom kon hij niet echt inzichtelijk en aan anderen duidelijk maken wat de bijzondere kentheoretische structuur is van wat hij ‘openbaring’ blijft noemen.

Het mislukken van de genoemde harmonisatiepogingen betekent niet dat een eenheidstheorie als zodanig afgewezen moet worden. Integendeel. Kenmerkend voor de mens als denkend wezen is dat hij een verscheidenheid van zaken in hun samenhang wil begrijpen. We hebben gezien dat het juist de *ene* theorie van de vier fundamentele systeemrelaties is die een samenhangend inzicht mogelijk maakt. Het kenmerkende van deze metatheorie als eenheidstheorie is, dat het niet een poging is allerlei zaken in één epistemologisch en ontologisch kader te wringen, maar laat zien dat we (ook in epistemologisch opzicht) te maken hebben met vier fundamenteel verschillende structuren, die onderling een logisch verband hebben. Deze theorie geeft dus ook een unificatie, maar deze bevindt zich op metaniveau. Ze heeft in vergelijking met de door theologen beoogde eenheidstheorieën een wezenlijk ander karakter. Juist door de metatheorie wordt duidelijk hoe de zaak van theologie zich precies verhoudt tot de wereld van de huidige wetenschap. Daarmee is het isolement van de theologie in principe opgeheven.

3. Afgrenzing van de religies

De voorgaande analyses hebben duidelijk gemaakt wat de grondstructuur is van de werkelijkheid die in het christelijk geloof aan de orde is. We hebben gezien dat deze volledig gekenmerkt wordt door de fundamentele systeemrelatie R3. Ook is geanalyseerd hoe deze werkelijkheid zich verhoudt tot wat door de seculiere wetenschappen tot nu toe aan het licht is gebracht. Nu moet nog de vraag aan de orde komen hoe het christelijk geloof zich verhoudt tot allerlei religies. Hebben we daar met dezelfde of met een andere grondstructuur te maken?

Omdat we bij veel religies niet over een binnenperspectief beschikken (immers, een eigen ‘theologie’ ontbreekt bij die religies veel-

al) en omdat we met een grote verscheidenheid aan religies te maken hebben, zal ik de aandacht in eerste instantie opnieuw richten op het onderzoeksprogramma dat door Barth is geïnitieerd. Onderzoek van die religies is op die manier mogelijk omdat in de teksten waarop het programma van Barth zich baseert (de bijbelse documenten) voortdurend en expliciet religies aan de orde komen. Veelvuldig worden in het Oude Testament de religies van de buurvölker bestreden, juist omdat die steeds weer binnen Israël¹⁸ zelf de kop opstaken, waardoor het specifieke van Israël verloren dreigde te gaan. Omdat het in die afgrenzing van de religies niet gaat om detailzaken, maar om de kern van waar het in die religies om draait, kan dit perspectief er bij uitstek toe dienen om zicht te krijgen op de algemene grondstructuur van die religies, hoe verschillend ze onderling ook mogen zijn.

Meerdere auteurs, vooral zij die horen tot Barths onderzoeksprogramma, maar ook anderen zoals Gerhard von Rad (1901-1971) en Erich Fromm (1900 -1980), hebben erop gewezen dat de strijd tegen de afgoderij een centraal motief is in het Oude Testament.¹⁹ Fromm:

*“The war against idolatry is the main theme that runs through the Old Testament from the Pentateuch to Isaiah and Jeremiah.”*²⁰

Met ‘idols’, ‘afgoden’, worden al die machten bedoeld die door mensen worden vereerd. Typerend voor de religies rondom Israël is, dat waarneembare aspecten van de werkelijkheid als zo overweldigend, machtig en het leven bepalend worden ervaren dat ze een goddelijke status krijgen. Mensen ervaren hun eigen ontoereikendheid ten opzichte van zo’n macht en voelen zich tegelijk met een belangrijk as-

18 Als in het vervolg over Israël gesproken wordt, bedoel ik uiteraard steeds het Israël van het Oude Testament (van de Thora en de profeten) en niet de moderne staat Israël.

19 Zie K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, Haarlem 1956. G. von Rad, *Theologie des alten Testaments*, München, I 1962, II 1965. E. Fromm, *You shall be as gods, A radical interpretation of the old testament and its tradition*, (1966) Fawcett 1969.

20 E. Fromm, *op. cit.*, p.36. (ned.vert. *Gij zult zijn als goden*, Bijleveld Utrecht, 1975, p.35).

pect van hun bestaan ervan afhankelijk. Aan zulke goden hangt het hart van mensen. Een dergelijke lotsbepalende macht is bijvoorbeeld de vruchtbaarheid of een machtige rivier of het geld of de eigen groep of de staat. Allerlei zaken en aspecten van de werkelijkheid kunnen zo als goddelijk worden ervaren.

In de afgrenzing van de religies door Israël speelt het beeldverbod een centrale rol.²¹ Von Rad noemt het beeldverbod

*“der Schlüssel zu dem Weltverständnis Israels.”*²²

*“Im Blick auf Israels religiöse Umwelt (ist) das Bilderverbot den Ausdruck eines zutiefst unterschiedenen Weltverständnisses.”*²³

Het beeldverbod is bij die afgrenzing zo centraal, omdat het kenmerkend voor de religies is dat er van goddelijke machten beelden worden gemaakt. Bij zo'n door mensen gemaakt godenbeeld gaat het om de presentie van de godheid. Het beeld is de concentratie van de goddelijke macht. De mens heeft met behulp daarvan de mogelijkheid om een god met zijn krachtwerking present te stellen en van zijn goddelijke kracht gebruik te maken. Omdat de goden (dus de machten) onberekenbaar zijn en hun kracht gevaarlijk is, moet er omzichtig en omgeven door rituelen en ceremoniën met de beelden worden omgegaan. Zo regelt het beeld de omgang tussen goden en mensen.

Uit deze beknopte weergave blijkt, dat bij deze religies - hoezeer ze ook van elkaar mogen verschillen - de aard van de relatie tussen mens en goddelijke macht de fundamentele systeemrelatie **R2** is. Mens en macht zijn namelijk steeds elkaar *gedeeltelijk* overlappende systemen. De mens ervaart dat hij met een bepaald *aspect* van zijn

21 Barth in KD I/2 §17 „Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion“, §17.2 „Religion als Unglaube“, p.331: „Die Ablehnung der heidnischen Religion richtet sich im Alten Testament mit überraschender Einseitigkeit gegen ihren *Bilderdienst*.“

22 Von Rad *op. cit.*, II p.361f. Hij voegt daaraan toe: “Es war ihm [Israel] verwehrt, die Welt mythisch zu verstehen. (..). Allein von hier aus, von diesem Wissen um Götzendienst und Mythos, ist die Einsamkeit Israels in der Gesellschaft der Religionen zu verstehen.”

23 Idem, I p.230.

bestaan afhankelijk is van een machtig, als goddelijk ervaren aspect van de werkelijkheid.

Met een belangrijk facet van zijn bestaan is hij verbonden met machten die hij als net zulke 'systemen' als zichzelf zal ervaren en daarom zal personifiëren. Die machten doordringen en beïnvloeden hem in wat hij is en doet. Hij beseft dat ze zijn lot bepalen. Met de als goden ervaren machten weet hij zich verbonden maar tegelijk ervaart hij dat ze onzekerheid brengen en een bedreiging voor zijn bestaan betekenen. Subjectiverend, met allerlei projecties, probeert hij het onbekende met al zijn gevaren althans gedeeltelijk onder controle te krijgen. Hij zal pogen in de werkelijkheid waarin hij verkeert, hoewel hij die niet echt kan beheersen, toch een zekere orde te scheppen om zo zekerheid te verkrijgen. Met allerlei middelen (offers, rituelen, gebeden) zal hij proberen om binnen die onontkoombare binding aan de machten, een zekere greep op hen te krijgen. Dat die machten de mens bepalen en hij omgekeerd daar een zekere invloed op kan uitoefenen betekent, dat hij in een *magisch-religieuze* wereld leeft. Kortom, voor de mens die in een R2 relatie met zijn wereld leeft is dit magisch ervaren, denken en handelen kenmerkend. Omdat die relatie tussen mens en macht ook een kenrelatie is wordt alles wat de mens weet en ervaart, dus de gehele grondstructuur van zijn religie, door de relatie R2 bepaald.

Als deze analyse correct is, dan moeten uit de aard van de relatie R2 alle centrale kenmerken van die religies af te leiden zijn. De epistemologische relatie R2, het gedeeltelijk overlappen van subject en object, houdt enerzijds in dat de mens van zich uit tot kennis in staat is van een als machtig ervaren waarneembaar aspect van de werkelijkheid. Anderzijds is het typerend voor de R2 relatie dat die kennis principieel beperkt is (een volledige distantie zoals bij R0 ontbreekt immers). Er blijft altijd onzekerheid. Vandaar dat nooit precies bekend is wat de machten zullen doen. De goden worden daarom als onberekenbaar ervaren en moeten derhalve met offers gunstig gestemd worden.

Uit de relatie R2 (het gedeeltelijk overlappen) volgt verder dat het

beeld dat de mens maakt op grond van zijn kennis van de betreffende macht enerzijds niet identiek is met die macht, maar anderzijds deze wel ten dele bevat.²⁴ De mens in deze relatie ervaart daarom in het beeld de aanwezigheid van die macht en diens kracht. Ook volgt uit de relatie R2, dat de mens die zich overeenkomstig deze relatie met zo'n macht verbonden weet, niet alleen de invloed van die macht zal ervaren, hij zal omgekeerd ook menen zelf via dat beeld invloed op die macht te kunnen uitoefenen.

Deze R2 relatie met een machtig aspect van de werkelijkheid houdt tegelijk ook in dat de mens zich opgenomen weet in een groter geheel. Deze eenheid met iets dat zijn eindigheid overstijgt maakt dat hij zijn leven ook als geborgen en zinvol kan ervaren.

Met het feit, dat in de religies een bepaald aspect van de werkelijkheid als een macht wordt ervaren en daarom het predikaat goddelijk krijgt, is ook de verschuifbaarheid van dat predikaat gegeven. Bij dit predicatief godsbegrip kan dus het woord god van het ene aspect worden afgetrokken om vervolgens op een ander van toepassing te worden.²⁵ Vandaar dat we de religies in vele vormen aantreffen en niet alleen in de oudheid. Fromm:

“Once idols were animals, trees, stars, figures of man and women.

24 Vanwege de relatie R2, die in de religies aan de orde is, is er qua structuur ook een fundamenteel verschil met de *triniteit* die eigen is aan de relatie R3. Terwijl in de relatie R3 (dus het *volledig* aan elkaar participeren van beide systemen) het gekende, het kengebeuren en het effect daarvan qua inhoud volledig identiek zijn, is in de relatie R2 (de *gedeeltelijke* eenheid van beide systemen) het gekende object *ten dele* één met het kengebeuren en met het effect daarvan. Zo zien we dat de triniteit (eigen aan de R3 structuur) zijn tegenhanger heeft in dit andere, door de R2 relatie bepaalde, onderlinge verband tussen object, kengebeuren en effect.

25 Vergl. Barth, KD I/2, p.345: “Die Religion des Menschen wird immer schlechterdings bedingt sein durch (...) geschichtlichen Verhältnisse.” (wirtschaftlichen, kulturellen, politischen; die Natur und das Klima, das Blut und den Boden). “Diese Existenzbestimmungen sind variabel”. “Diese Bindung der Religion an den religiösen Menschen in seiner Wandelbarkeit ist die Schwäche aller Religion.”

They were called Baal or Astarte and known by thousands of other names. Today they are called honour, flag, state, mother, family, fame, production, consumption, and many other names. (...) God himself has become one of the idols – in fact, often the highest idol who gives his blessing to the others."²⁶

Deze door de relatie R2 bepaalde religiositeit is van alle tijden. In onze tijd wordt ze echter vaak niet als zodanig herkend.²⁷ Zulke religies komen dus in talloze verschillende door allerlei factoren bepaalde vormen voor, maar vertonen steeds dezelfde grondstructuur.

Op grond van de gegeven analyses kan het onderscheid tussen de wereld van Oude en Nieuwe Testament enerzijds en die van de religies van Israëls buurvölker (en soortgelijke religies elders en uit andere tijden) anderzijds, als volgt worden geformuleerd:

De grondstructuur van waar de bijbelse teksten over gaan wordt door de fundamentele systeemrelatie R3 bepaald; de grondstructuur van wat in een verzameling religies aan de orde is door de relatie R2.

De systeemtheoretische analyse laat zien dat het om een fundamenteel onderscheid gaat. Daarom is het begrijpelijk dat voor het oude Israël de afgrenzing van de religies van het grootste gewicht was. Het ging in Israël kennelijk niet om een eigen religie met een eigen god, maar om iets heel anders, namelijk om het instandhouden van een wezenlijk andere manier van menszijn en omgaan met de werkelijkheid.²⁸

Alle nadruk valt in Israël op de hele mens en niet zoals in de reli-

26 Fromm, *op. cit.*, p.40.

27 Er is wel eens gezegd dat een oude Griek, overgeplaatst naar onze tijd, de machten die onze wereld beheersen en waaraan veel offers worden gebracht, ongetwijfeld als volgt zou beschrijven: oppergod Markt huwde met godin Schoonheid en verwekte bij haar godin Mode.

28 Het gaat in deze analyse om de essentie van wat uit de vele onderling verschillende oudtestamentische teksten naar voren komt. Oudtestamentici hebben erop gewezen dat uit nauwkeurig onderzoek van die teksten blijkt, dat dit besef in het oude Israël niet steeds eensluidend aanwezig was. Het heeft zich in de loop der tijden als zodanig ontwikkeld.

gies op bepaalde aspecten van de mens. Fromm:

*“By identifying himself with a partial aspect of himself, man limits himself to this aspect; he loses his totality as a human being and ceases to grow. He is dependent on the idol, since only in submission to the idol does he find the shadow, although not the substance, of himself.”*²⁹

De mens in de relatie R3 is niet met een aspect, maar totaal in de relatie betrokken. Hij vormt zich ook geen beeld van degene met wie hij die bijzondere relatie heeft. Dat is ook niet mogelijk, als hij tenminste werkelijk in die relatie leeft. In de relatie R3 kan de omgang niet verlopen via een beeld. Kennis in de relatie R3 is vertrouwde intieme omgang met een ander. De hele mens is daarin betrokken. Die kennis kan dan ook alleen door het subject van de kennis zélf weergegeven worden, door wat dit subject is en doet.

De systeemrelaties zijn voor de grondstructuren allesbepalend en daarom zal het verschil tussen de relaties R3 en R2 zich op alle onderdelen manifesteren.³⁰ Dat laat zich goed illustreren aan de hand van de houding ten opzichte van de vruchtbaarheid. Dit aspect van het leven, vooral het krijgen van nageslacht en daardoor toekomst, is voor mensen altijd heel belangrijk geweest.

In religies die door de relatie R2 bepaald worden, heeft de mens – overeenkomstig die relatie – *ten dele* een van machten onafhankelijk bestaan en daarom nog wel eigen mogelijkheden, ook al zijn ze beperkt. Dat betreft het verkrijgen van kennis, maar ook de mogelijkheid om nageslacht voort te brengen. De religieuze mens beseft afhankelijk te zijn van een hem overstijgende macht. Om nageslacht te verwerven moet hij daarom ook vruchtbaarheidsgoden te hulp roepen, tot hen bidden en hen offers brengen.

29 Fromm, *op. cit.*, p.37.

30 Miskotte laat dat in *Bijbels ABC*, (1966) hoofdstuk 11 zien met betrekking tot een serie gangbare “oerwoorden die helemaal niet voorkomen in de Schrift”. “Ideaal behoort niet tot de bijbelse oerwoorden, evenmin als deugd, persoonlijkheid, religie, natuur, heelal en eeuwigheid”.

In Israël daarentegen wordt de mens er op gewezen - overeenkomstig de relatie R3 - dat ten diepste het verkrijgen van kennis en ook de vruchtbaarheid in het geheel niet tot zijn eigen mogelijkheden behoren. Nageslacht is niet te produceren uit eigen potentie en vruchtbaarheid. Om dit besef uit te drukken wordt in de bijbelse verhalen verteld dat op tal van cruciale momenten in de geschiedenis de aartsmoeders van Israël onvruchtbaar bleken. Eenzelfde situatie wordt geschetst in de geboorteverhalen uit het begin van het Nieuwe Testament.³¹ De essentie daarvan is, dat het krijgen van een zoon en daarmee van een nieuwe toekomst niet uit de potentie van mensen voortkomt maar geschónken wordt. Vereiste van de kant van de mens is (opnieuw, overeenkomstig de relatie R3) openheid, dus volledige “Bereitschaft”.

In religies van de buurvolken zijn belangrijke aspecten van de waarneembare werkelijkheid (zoals vruchtbaarheid, geld, de zon, een rivier, enz.) machten met een bepaalde naam. In de teksten van het Oude Testament gaat het echter om een ‘macht’ van totaal andere orde. Deze betreft niet een bepaald aspect van de waarneembare werkelijkheid en heeft daarom ook geen benoembare en eventueel magisch te gebruiken naam. Die macht heeft een ‘naamloze naam’ en die luidt: ‘ik zal er zijn’. Het gaat in die ‘naam’ dus om het volledig in relatie met de mens willen staan.³² Die macht is dan ook alleen te ervaren als ook

31 Alle vrouwen, wier kind een nieuwe toekomst ontsluit, waren aanvankelijk onvruchtbaar (“wurzilverstockt” vertaalt Buber in zijn ‘Verdeutschung’ van het Oude Testament). Dat betreft met name de oermoeders Sara, Rebecca en Rachel, verder ook de vrouw van Manoah (de moeder van Simson) en Hanna (de moeder van Samuel) en in het Nieuwe Testament Elisabeth (de moeder van Johannes de dooper). Ook het verhaal van de maagdelijke geboorte van Jezus, zoals verteld door de evangelisten Matteüs en Lucas, moet in die geest worden verstaan. Een maagd is in zekere zin de overtreffende trap van een onvruchtbare vrouw; het is al onmogelijk dat een onvruchtbare vrouw een kind krijgt, maar een vrouw zonder man, dat is zéker onmogelijk. Zie de uiteenzetting hierover van F.H.Breukelman, *Bijbelse Theologie*, deel I.2, Kok, Kampen, 1992, p.62f, 87f.

32 De duidelijkste tekst waarin dat wordt uitgedrukt is Exodus 3:14. Zie over deze (onuitsprekelijke) naam, K.H.Miskotte, *Bijbels ABC*, Ten Have, Amsterdam, 1966,

de mens van zijn kant volledig daartoe bereid is, dat wil zeggen als hij in en vanuit de relatie R3 wil leven.

Uit het voorgaande volgt ook, dat het een misverstand is te denken dat het onderscheid met de oude en nieuwe religies het monotheïsme zou zijn. Fromm:

“The difference is not that there is only one God and many idols. Indeed, if man worshiped only one idol and not many, it would still be an idol and not God. In fact, how often has the worship of God been nothing but the worship of one idol, disguised as the God of the Bible?”³³

Volgens de analyse van Fromm, en - zoals hiervoor uitvoerig besproken (hoofdstuk II §4.4) – ook volgens Barth en andere auteurs uit zijn onderzoeksprogramma, is wat in de bijbelteksten aan de orde is geen theïsme en dus ook geen monotheïsme.³⁴ Veel kritiek m.n. van Verlichtingsdenkers op het christendom richt zich in feite op de monotheïstische opvatting ervan. Ze betreft dus de bijbelse verkondiging naar haar wezen helemaal niet.

Ook monotheïsme is een theïsme en daarom qua structuur daaraan gelijk, ook al wordt er van alle concrete (theïstische) vormen geabstraheerd en al worden allerlei projecties teruggenomen. Een verschil met polytheïstische religies (met hun beeldencultus) is dan ook dat in monotheïstische religies (zoals in de Islam) soms een streng beeldverbod geldt. Dit verbod heeft echter een andere inhoud dan het bijbelse beeldverbod dat, zoals we gezien hebben, een structuurkenmerk is van de relatie R3. De bijzondere aard van de intieme (omgangs)relatie R3

p.34-44; *Als de goden zwijgen*, Haarlem, 1966, p.61f, 99f. Zie over deze naam ook Barth, *KD I/1*, p.335.

33 E. Fromm, *a.w.*, p.36.

34 In de Islam zien we, aldus Barth, een “Potenzierung alles sonstigen Heidentums”(.). “Es bedeutet darum eine Gedankenlosigkeit, den Islam und das Christentum in der Weise zusammenzustellen, als ob sie wenigstens im ‘Monotheismus’ ein Gemeinsames hätten. Nichts trennt sie vielmehr so gründlich als die Verschiedenheit, in der sie scheinbar dasselbe sagen: es ist nur ein Gott!“ (*KD II/1* p.505).

sluit het maken van een beeld uit. Het beeldverbod doelt op het in stand houden van deze relatie. In het monotheïsme daarentegen dient het beeldverbod om de heiligheid van het ene transcendente alles beheersende opperwezen te garanderen.

In de religies ligt de nadruk op de *afhankelijkheid* van de machten. Israël daarentegen beklemtoont de in het gebeuren van de R3 relatie geschonken *vrijheid*. Miskotte wijst er op, dat

*“alle geboden van de Thora maar één zin hebben: blijf bij uw Bevrijder.”*³⁵

Dat heeft uiteraard direct consequenties voor de relaties tussen mensen onderling. Dat de mens niet met een of ander aspect maar als gehele mens betrokken is in een R3 relatie betekent dat de ander niet bekeken wordt op basis van een hem typerend aspect of als lid van een bepaalde groep, maar primair als mens. Wat in de teksten van Oude en Nieuwe Testament aan de orde is, is dan ook niet groepsgebonden maar heeft universeel karakter.³⁶ Fromm:

*“The highest point of universalism is reached in the prophetic literature.”*³⁷

Het zijn in Israël met name de profeten, die voortdurend op het ware menszijn wijzen en die daarmee de binding en de overgave aan be-

35 K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, 1966, p.290. Ook Barth benadrukt dat in het gebod de mens tot vrijheid geroepen wordt, het gaat om de bevrijding van de mens; zie *KD*, III/4, spec. p.50. Vergelijk ook Moltmann: “Glaube ist darum weniger als ‘schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl’ [Schleiermacher] in religiöser Unterworfenheit, sondern eher als ‘schlechthinniges Freiheitsgefühl’ (..) zu verstehen.” J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie*, Kaiser, München, 1968, p.189-211, “Die Revolution der Freiheit”.

36 Michael Walzer betoogt, met verwijzing naar Amos 9 :7 en Jesaja 19 : 20-25, dat dit geen absoluut universalisme is maar een terugkerend (‘reiterative’) universalisme. Verschillende volken en groepen kunnen net als Israel bevrijd worden en op een eigen manier dit ware menszijn vorm geven. M. Walzer, “Nation and Universe”, in *Thinking politically. Essays in political theory*, Yale U.P., New Haven, 2007, p.183-218.

37 Fromm, *op. cit.*, p.67.

staande machten bestrijden. Zij komen dan ook steeds op juist voor degenen die in de samenleving *machteloos* zijn: de armen,³⁸ de weduwen en wezen en ook degenen die niet tot het eigen volk horen, de vreemdelingen.³⁹

Als, zoals in de religies, de houding van de mens er één is van onderwerping aan goddelijke machten, dan heeft dat direct gevolg ook voor de relatie tot de medemens. Anderen worden dan beoordeeld en bejegend op basis van wel of niet horend tot de door zo'n macht bepaalde groep. Uitsluiting en onderwerping zijn het gevolg.

Kenmerkend voor het Oude Testament is dus de strijd tegen vergoddelijking of sacralisering van bestaande machten en krachten. Dat geldt ook voor het Nieuwe Testament.

*“De eerste christenen werden daarom wel genoemd (..) atheïsten en afbrekers van de godsdiensten. De Romeinen beschouwden het groeiende christendom dan ook niet als een nieuwe religie, maar juist als een ‘anti-religie’.”*⁴⁰

Alle zaken en aspecten van de werkelijkheid worden ontgoddelijkt. Ook machtige personen zoals priesters en heersers (b.v. de keizer) verliezen hun sacraal karakter.

Dat Israël zich keert tegen de afgoden betekent niet dat het bestaan van deze machten wordt ontkend. Integendeel.⁴¹ Vruchtbaarheid, geld, economie, nationale veiligheid, enz., het zijn alle reële en belangrijke

38 In de Griekse en Romeinse godsdienst werden de rijken gezien als gunstelingen van de godenwereld, waarbij hun rijkdom het zichtbare bewijs van die gunst was. Armenzorg was daar dan ook helemaal geen thema. Daarentegen is de zorg voor de armen een centraal gegeven in de Bijbel en in de vroeg-joodse en oud-christelijke literatuur. Zie b.v. Mattheüs 25: 35, 36. Jezus zegt tot hen die hongerigen gevoed en naakten gekleed hebben: “dat hebben jullie mij gedaan”.

39 Zie Fromm, *a.w.* p.145. Tot “the right way of living, halakha” hoort wezenlijk de liefde tot de vreemdeling en algemeen tot “the powerless human being”.

40 J. Ellul, *La subversion du christianisme*, Editions du Seuil Paris 1984, Ch.III. (ned. vert. *Subversief Christendom*, Kok Kampen 1987, p.64).

41 Zie K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, 1966, p.179.

grootheden, maar ze worden fundamenteel gerelativeerd.⁴² Ze verliezen voor de mens het allesbepalend karakter zoals dat in de religies het geval is. Die machten betreffen slechts aspecten van het menselijke leven. Het menszijn als zodanig mag er niet aan worden opgeofferd. Dat betekent ook, dat de bestaande orde met de machtige zaken die de samenleving vergaand bepalen, zoals het geld of de markteconomie niet sacrosanct is. Deze orde staat integendeel steeds onder kritiek van wat een op de fundamentele relatie R3 gebaseerde humane samenleving zou moeten zijn.

Omdat de unieke bevrijder, de Naam, wezenlijk verborgen is, terwijl allerlei aspecten van de werkelijkheid direct ‘aan den lijve’ als machtig en lotsbepalend kunnen worden ervaren, is het begrijpelijk dat men in het oude Israël voortdurend dreigde terug te vallen in de denken-belevingswereld van de religies.⁴³ Door die terugval gaat het besef van de bijzondere fundamentele werkelijkheid verloren. Bovendien komen er daardoor opnieuw allerlei magische praktijken op.⁴⁴ Men probeert op de bedreigende machten een zekere invloed uit te oefenen. Vanwege de onzekerheden van het leven kiezen mensen telkens weer voor houvast aan die machten, waarmee ze echter hun eigen vrijheid opgeven. Dat gaat dan ook de relaties tussen mensen onderling en de basale ordening van de samenleving bepalen.

Hetzelfde gebeurt later in het christendom. Steeds weer vervalt de

42 Den Dulk merkt n.a.v. het scheppingsverhaal in Genesis 1 op, dat die machten juist in dienst worden genomen. “Wel zijn het machtige en zeer eigenzinnige grootheden die regelmatig aan hun taak moeten worden herinnerd, ..”. M. den Dulk, *Voor een nieuw begin. De agenda van Genesis*. Skandalon Middelburg, 2017, p.34.

43 Bijzonder in het Oude Testament is dat de geschiedenis van het joodse volk daarin wordt beschreven als een geschiedenis van crises, van zich almaar herhalende afdwalingen naar de religies van de buurvolken.

44 Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit, dat teksten uit het Oude Testament vaak op magische wijze werden gebruikt. Zo was het in de vroege nabijbelse tijd wijdverbreid om bijbelteksten als amuletten te gebruiken. Deze werden geacht een afwerende en beschermende functie te hebben. Zie P. van der Horst, *Joodse miniatuurtjes*, Amphora Books, Amsterdam 2009, p.14.

christenheid in een of andere vorm van algemene religiositeit, vaak met allerlei daarbij horende magische praktijken. Die verworping is vooral door de reformatoren in de 16^e eeuw fel bestreden. Later is met name Kierkegaard scherp in zijn kritiek op de kerk en de christenheid van zijn dagen.⁴⁵ Evenzo attaqueert Ellul (1912-1994) de subversie en ontaarding van het christendom. Volgens hem doen christenen telkens weer de geschonken vrijheid in haar tegendeel verkeren door er een zedenleer en een religie van te maken.⁴⁶

Ook Barth heeft, als hij kritisch over de religies spreekt, juist de verworping van het christendom op het oog. Hij beargumenteert uitvoerig dat “*Religion ist Unglaube*” (KD I/2, §17.2, p.324-356).⁴⁷ Dat is niet bedoeld als een negatief godsdienstwetenschappelijk oordeel. Deze uitspraak is - zegt hij nadrukkelijk - niet zozeer tegen de andere

45 Kierkegaard betoogt uitvoerig dat wat voor Christendom doorgaat veelal helemaal niet christelijk is, maar een vorm van algemene religiositeit (door Kierkegaard ook aangeduid als religiositeit A). Deze is wezenlijk verschillend van de christelijke religiositeit (religiositeit B). In de in zijn laatste levensjaar geschreven artikelen in het dagblad *Faedrelandet* en vervolgens in zijn pamflettenreeks *Het Ogenblik* attaqueert hij fel de Deense staatskerk en de gehele Christenheid van zijn tijd. Zie bijvoorbeeld zijn artikel van 28 maart 1855: "Een these, slechts één enkele." (Eén stelling in tegenstelling tot de 95 stellingen van Luther). De stelling luidt: "Het Christendom van het Nieuwe Testament bestaat niet eens".

46 J. Ellul, *a.w.* (ned. vert.) p.79-81. Ellul (die sterk door Kierkegaard en Barth is beïnvloed) zegt met betrekking tot de moraal: "Voor het besef van de meesten van onze tijdgenoten is het christendom allereerst een moraal. Maar (..) het heeft niets met een moraal van doen. Niets, helemaal niets. (..) het is een anti-moraal. (..) We zijn tot 'vrije mensen' gemaakt en het belangrijkste kenmerk van de vrije mens is nu juist dat hij niet aan morele geboden vastzit. (..) Het is de vrijheid van de liefde (..) en die liefde laat zich niet opsplitsen in principes en geboden. (..) Het gaat hier om gedrag dat de moraal te boven gaat, (..) wat hier wordt opgeroepen is een wijze van *zijn*, een bepaald model van leven dat buitengewoon onzeker is, voortdurend onder risico en voortdurend in vernieuwing." Op p.204 wijst hij erop dat velen Jezus tot idool maken, door hem op magische wijze te vereren.

47 Barth zegt met nadruk: "Die Religion ist *die* Angelegenheit des *gottlosen* Menschen".(I/2 p. 327). Juist waar geen geloof is (in christelijke zin) daar staat de mens weer open voor allerlei algemene religiositeit.

religies gericht als wel vooral tegen het christendom zelf. “*Er soll (...) vor allem uns selbst als Angehörige der christlichen Religion treffen*” (p.327). Als Barth zegt dat religie ongelooft is dan betekent dat, dat er in de religies en ook vaak in het christendom wel van alles en nog wat geloofd wordt, maar dat er geen “geloof” is. Dat wil zeggen, men leeft niet vanuit de bijzondere relatie, de relatie R3.

4. *Afgrenzing van gnosis, mystiek en boeddhisme*

Het christelijk geloof is geen *gnosis*. Wel gaat het in het christelijk geloof, zoals we gezien hebben, wezenlijk om kennis. Maar deze kennis is gewoon “Welterkenntnis”. Het bijzondere van deze kennis is (overeenkomstig de relatie R3) dat deze alleen verkregen kan worden als het gekende zich zelf te kennen geeft. Deze kennis kan niet op de een of andere manier actief verworven worden. Vereist is alleen volledige openheid (“Bereitschaft”) voor de ander, die zich dan te kennen kan geven. Dat betekent, dat deze kennis juist niet een op esoterische wijze (door ‘verlichting’) verkregen innerlijke ervaring is. In de oudheid heeft de christelijke kerk de *gnosis* (en al wat dat aan mens- en wereldbeeld impliceert) dan ook radicaal afgewezen.⁴⁸ Dat christelijk geloof geen *gnosis* is geldt ook voor allerlei moderne vormen van *gnosis*, zoals die bijvoorbeeld aangetroffen worden in de 20^e eeuwse “New Age Religion”.⁴⁹

Uit de analyse van wat het christelijk geloof inhoudt volgt dat het ook geen *mystiek* is. Mystiek is een universeel niet aan een bepaalde

48 Voor Barths afwijzing van "die Gnosis aller Zeiten und Spielarten" zie b.v. K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten*, Zollikon, Zürich, 1957, p.179.

49 Hanegraaff beargumenteert dat de New Age Movement te karakteriseren is als "Post-Gnostic" Gnosticism. “According to *Gnosis*, truth can only be found by personal, inner revelation, insight or “enlightenment”. Truth can only be personally experienced: in contrast with the knowledge of *reason* and *faith*, it is in principle not generally accessible. (...) there is in the last resort no other authority than personal inner experience.” W.J.Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, E.J.Brill, Leiden, 1996, p.518f.

religie gebonden verschijnsel. Kenmerkend voor mystiek, zoals die in veel godsdiensten voorkomt, is dat de mysticus vanuit de ervaring van gescheiden zijn beoogt te komen tot vereniging met de godheid, tot een *unio mystica*. De mysticus gaat uit van de scheiding van subject en object en poogt vervolgens die scheiding op te heffen en zo de oer-eenheid te herstellen. In de zgn. primitieve religies ontbreekt mystiek omdat daar, zoals in de vorige paragraaf besproken, de subject-object relatie R2 bepalend is. De scheiding tussen subject en object is daar niet groot genoeg om als negatief te worden ervaren. Mystiek wordt aangetroffen in culturen waar het religieuze subject en het religieuze object als duidelijk onderscheiden en gescheiden worden ervaren. Voor de mysticus is die gescheidenheid iets negatiefs. Daarom probeert de mysticus beide (subject en object) steeds meer van bijkomstigheden te zuiveren totdat ze als twee wezensverwante kernen zich verenigen. Daarentegen gaat het in het christelijk geloof, overeenkomstig de R3 relatie die daarvoor bepalend is, om de meest intieme relatie tussen twee wezenlijk *aparte* 'systemen'. De subject-object relatie R3 betekent niet een opheffing van de relatie, maar de meest intieme betrokkenheid en zo kennis van de ander. Wel participeert de één volledig aan de ander, maar het zijn en blijven twee aparte systemen. De relatie tussen mensen heeft dan ook het karakter van een (liefdes)verbond. Christelijk geloof houdt in, dat de mens als apart zelfstandig wezen leeft in en vanuit deze R3 relatie.⁵⁰ Vergelijk de definitie van geloof die Kierkegaard geeft:

*“in de verhouding tot zichzelf en in het zichzelf willen zijn is het zelf klaar en duidelijk gegrond in de macht die het gesteld heeft.”*⁵¹

Dan is de voor alle mensen zo kenmerkende vertwijfeling, het vertwijf-

50 Volgens Barth vinden we mystiek noch in de geschriften van het Oude Testament noch in die van het Nieuwe Testament. Hij heeft zich dan ook fel tegen de mystiek gekeerd. Zie KD I/2, p.348-356; KD II/1, p.316. Hij kritiseert daar met name Angelus Silesius.

51 Kierkegaard geeft deze definitie, in zijn *De ziekte tot de dood* uit 1849, in het begin (aan het slot van deel I. A.A) en opnieuw helemaal aan het eind van zijn boek.

feld zichzelf willen zijn, (volgens Kierkegaards analyse de oerzonde van de mens) opgeheven.⁵² Die relatie met het fundament van de mens is dus niet iets dat nagestreefd zou moeten (of kunnen) worden, maar een *realiteit* op basis waarvan de mens kan leven. Slechts een bewust leven vanuit dat fundament is echt menselijk bevrijd leven.

Het christelijk geloof is ook iets heel anders dan *boeddhisme*. Het boeddhisme, in zijn vele vormen, vertoont veel overeenkomst met mystiek maar is in bepaalde opzichten radicaler.⁵³ Het boeddhisme is een religie in zoverre als het ontstaat uit een besef van menselijke ontoereikendheid en gericht is op verlossing, het opheffen van die ontoereikendheid. Die verlossing wil de boeddhist bereiken door het lijden volledig uit te roeien. De oorzaak van het lijden is de affectiviteit en de begeerte die ons aan het bestaan bindt. Daartoe moet de mens inzien dat het zelf, het ik, een illusie is.⁵⁴ Uiteindelijk doel is dat de boeddhist uit-waait en dat uitwaaien ervaart hij als bevrijding en als waar geluk. Uit wat de boeddhist bezielt en wat hij nastreeft blijkt dat van meet af aan het eigen *ik* en het *geluk* het allesbepalende kader vormen. Dat het voor de boeddhist erom gaat dat de mens moet inzien dat het ik een illusie is, laat zien hoezeer hij in zijn denken juist op dit ik gefocust is. Hetzelfde geldt met betrekking tot geluk. De boeddhist beklemtoont dat geluk niet te vinden in het najagen van uiterlijke zaken net zo min

52 Zie *De ziekte tot de dood*, Deel II “Vertwijfeling is zonde”.

53 Sierksma behandelt het boeddhisme dan ook in nauwe samenhang met de mystiek. Zie F. Sierksma, *De religieuze projectie*, Delft 1957, §13. Vergelijk ook Shizuteru Ueda: “Der Zen-Buddhismus atmet denselben Geist wie Eckharts Mystik, aber er führt ihn zu einer weit radikaleren Konsequenz, sowohl in der ‘via negationis’ als auch in der ‘via eminentiae’, wobei es dem Zen auf die Überwindung der ‘Mystik’ ankommt. (...) Der Zen-Buddhismus könnte als die ‘Nicht-Mystik’ bezeichnet werden.“ in *Transparente Welt. Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Jean Gebser*, Bern 1965, p. 291-313 (spec. p.312).

54 Dat geldt voor alle mensen en daarom kent het boeddhisme slechts het medelijden met mensen en met alle schepselen, want allen zitten vastgeklonken op het moeizame rad van het lijden. De verlichte moet dit medelijden tonen in een geest van kalme onverschilligheid.

als in interne gevoelens. Maar daaruit blijkt juist hoezeer in het boeddhisme de nadruk ligt op geluk.⁵⁵ Daarentegen is in het op de bijbel gebaseerd christelijk geloof het streven naar geluk geen thema. Ook gaat het niet om het zelf of het ik. Alle nadruk ligt, overeenkomstig de voor het fundament van de mens bepalende R3 relatie, op de mens in relatie met de ander. De opdracht is omzien naar en zich inzetten voor de naaste, ook met het oog op een vreedzame samenleving.⁵⁶ Als de mens zo, overeenkomstig zijn fundament leeft, dan is hij – zo blijkt uit de voorgaande analyses - vrij en op bevrijding van de ander gericht. De mens is dan niet zoals in het boeddhisme ik-loos, maar ik-vrij.

55 Vergl. Y.N.Harari, *Sapiens*, 2014, p. 422-424: “Het boeddhisme hecht misschien wel meer belang aan de geluksvraag dan alle andere menselijke geloven.”

56 Al in de eerste elf hoofdstukken van het bijbelboek Genesis is dit het centrale thema. Zie daarover M. den Dulk, *Voor een nieuw begin. De agenda van Genesis*, Skandalon, Middelburg, 2017.

VI. Resultaten en perspectieven

1. Samenvatting en centrale conclusie

We hebben gezien, dat de vraag naar de grond van de wereld en van het menselijk bestaan voerde naar een onderzoek van de religies, namelijk van de fundamentele werkelijkheid die zij pretenderen ter sprake te brengen. Dat leidde naar de christelijke theologie en in het bijzonder naar een analyse van de theologie van Karl Barth. Om de vreemde kennis en werkelijkheid die Barth beschrijft te kunnen begrijpen en vooral om in te zien hoe deze zich verhoudt tot wat tot nu toe door het moderne denken aan het licht is gebracht, is een in neutrale termen geformuleerde metatheorie noodzakelijk. Omdat in alle werkelijkheidsgebieden de kennisrelaties (de subject-object relaties) van cruciale betekenis zijn, is een metatheorie vereist die in staat is die relaties in algemene termen te beschrijven. Dat betekent dat een relationele systeemtheorie noodzakelijk is. De theorie die aan deze eisen voldoet is de theorie van de vier fundamentele systeemrelaties. Deze metatheorie maakt het mogelijk niet alleen de inhoud van Barths theologie naar zijn wezenlijke onderdelen te verhelderen en met name de voor velen raadselachtige triniteit te begrijpen, maar die theorie geeft ook aan hoe die inhoud zich verhoudt tot de huidige wetenschappelijke kennis. In het bijzonder wordt duidelijk, dat de wetenschappen enerzijds, vanwege gangbare benaderingen en methoden, niet in staat zijn de zaak van de theologie ter sprake te brengen, terwijl ze dat anderzijds in principe wel kunnen en ook moeten. Dat vereist dat ze zich op die werkelijkheid afstemmen, dat wil zeggen de daarvoor noodzakelijke kennisrelatie mogelijk maken. Verder maakt deze metatheoretische benadering van de theologie het mogelijk allerlei misverstand en onbegrip met betrekking tot Barths theologie zowel te begrijpen als uit de weg te ruimen en allerlei binnen-theologische controverses en discussies definitief te beslissen.

Het belangrijkste resultaat van dit zo uitgevoerde onderzoek is, dat

de christelijke theologie kennelijk attendeert op een grondstructuur van de werkelijkheid en wel op de meest fundamentele. Deze theologie wil dus niet een godsdienstige wereld- of levensbeschouwing tot uitdrukking brengen, maar ze beoogt een reële, objectieve en voor de mens cruciale werkelijkheid ter sprake te brengen. Op grond van het bijbels getuigenis beklemtoont Barth steeds weer de *werkelijkheid* van de zaak van de theologie. De theorie van de vier fundamentele systeemrelaties laat zien dat deze zaak een reële *mogelijkheid* is, één van de vier mogelijke grondstructuren. Dat het ook echt een realiteit is wordt bevestigd, zoals besproken in IV §2, door tal van aanwijzingen uit diverse werkelijkheidsgebieden. Waar Barth deze werkelijkheid nog beschrijft in traditionele theologische termen, maakt de metatheoretische analyse het mogelijk dat in neutrale termen te formuleren: Deze werkelijkheid is de door de relatie R3 bepaalde grondstructuur. Deze R3-grondstructuur is ten opzichte van de andere drie grondstructuren de meest fundamentele, omdat in deze grondstructuur systemen niet anders bestaan dan in de meest intense relatie met een ander systeem en daarin dus zijn gegrond.

De centrale conclusie van het onderzoek is daarom, dat deze meest fundamentele grondstructuur van de werkelijkheid, waarop de christelijke theologie op grond van het bijbels getuigenis attendeert, een *objectieve realiteit* betreft. Het gaat in feite om het fundament van de dingen. Dat fundament betreft in principe alle dingen, ook de mens. Dat impliceert dat kennis van en inzicht in dit fundament van het grootste belang is niet alleen voor het concrete leven van de mens, maar ook voor de wetenschappen, die er immers op gericht zijn om de zaken op hun gebied tot op hun meest fundamentele structuur te leren kennen.

2. *Antropologische implicaties*

Op meerdere plaatsen, vooral bij de afgrenzingen van de religies in §3 en §4 van het vorige hoofdstuk, is al aan de orde geweest wat het betekent als de mens overeenkomstig dat fundament leeft. Maar kan

de mens dat? Is het een reële mogelijkheid in het licht van de algemene ontwikkelingsmogelijkheden van de mens?

Zicht op die ontwikkelingsmogelijkheden kunnen we krijgen door na te gaan wat algemeen uit de systeemtheorie volgt over de ontwikkelingen die systemen (dus ook de mens) kunnen doormaken. Men spreekt van een ontwikkeling van een systeem als er een kwalitatieve verandering optreedt.¹ Dat is met name het geval als de *relatie* van het systeem met andere systemen wezenlijk verandert. Omdat de fundamentele relaties de grondstructuur van systemen bepalen zal de overgang van een systeem naar een andere relatie gepaard gaan met een verandering van de ontologische structuur ervan. Dat betekent, dat een systeem door zo'n relatieverandering en dientengevolge ook van grondstructuur in een ander ontwikkelingsstadium terechtkomt. Omdat er vier en niet meer dan vier kwalitatief verschillende relaties met bijbehorende ontologische structuren zijn, kunnen we bij systemen die een ontwikkeling doormaken waarbij de aard van de relatie met andere systemen een kwalitatieve verandering ondergaat, ook slechts **vier fundamentele ontwikkelingsstadia** aantreffen. Op allerlei terreinen zien we dan ook een door de systeemlogica bepaalde ontwikkeling in vier stadia.

Een duidelijk voorbeeld is de ontwikkeling van een mens op weg naar de volwassenheid. In III §1 heb ik dat al kort aangeduid. Bepalend voor die ontwikkeling is de relatie van het kind met de moeder. De vier stadia met in elk daarvan een andere voedingssituatie zijn: het embryo als oorsprong, de zuigeling, het nog van de ouders afhankelijke kind, de onafhankelijk geworden volwassen mens. De relaties die in deze ontwikkeling de stadia bepalen zijn respectievelijk R3, R2, R1 en R0. In elk stadium is de relatie van het kind met de moeder een wezenlijk andere. De relaties in deze stadia zijn ook bepalend voor de relatie van

1 Vgl. de definitie van A.W. van Haaften e.a., *Ontwikkelingsfilosofie*, Coutinho, Muiderberg, 1986, p.29. "Onze definitie van 'ontwikkeling' is als volgt: a) het gaat om een verandering, b) die zich over een zeker verloop van tijd voltrekt, c) die onomkeerbaar is, en d) waarin zich één of meer kwalitatief nieuwe stadia voordoen."

het kind met de hem omringende wereld en vandaar ook voor de psychische en cognitieve ontwikkelingsstadia van de opgroeiende mens, zoals beschreven door Piaget en anderen.² Vanaf het eerste stadium, de oorsprong, bepaald door de relatie R3, zien we dus als vaste volgorde de voor ieder mens noodzakelijke, door respectievelijk R2, R1 en R0 bepaalde ontwikkelingsstadia.

Doorgaans betekent het bereiken van de volwassenheid niet het eindpunt van de ontwikkeling. De mens blijkt, vanuit en met behoud van de volwassen zelfstandigheid (dus vanuit de relatie R0), de realiteit van de andere relaties te kunnen ervaren en deze op een nieuwe manier in zijn leven gestalte te kunnen geven. Dat betekent dat een nieuwe ontwikkeling kan plaatsvinden. Deze ontwikkeling is met name door Kierkegaard onderzocht. De in principe mogelijke stadia die Kierkegaard onderscheidt benoemt hij als het esthetische, ethische, algemeen religieuze en het christelijk religieuze stadium.³ Dit zijn (anders dan bij de ontwikkeling van het kind) geen noodzakelijke stadia maar *existentiemogelijkheden* of sferen. Hij beschrijft die mogelijke ontwikkeling als toenemende participatie aan de wereld waarin de mens leeft. De relatie met de ander en in het algemeen met de wereld om hem heen wordt steeds directer en intenser. Volgens Kierkegaard zijn er slechts vier kwalitatief verschillende relaties mogelijk. Het zijn relaties tussen de individuele mens en een ander mens of een zaak of de mensheid in het algemeen. Kenmerkend voor de esthetische mens is dat deze leeft zónder echte relaties. Dat betekent dat voor deze leefwereld de relatie R0 bepalend is. In de andere sferen heeft een mens kwalitatief andere en intensere relaties met anderen en met de wereld waarin hij leeft. Elders heb ik laten zien dat de andere drie existentiemogelijkheden volledig bepaald zijn door respectievelijk R1, R2 en

2 Zie daarvoor *Verheldering*, hoofdstuk 6 §2 en 3.

3 Zie voor beknopte karakterisering van deze stadia, Kierkegaards samenvattingen aan het eind van zijn boek *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, (1846), Princeton 1992, Vol.I, p.571-573.

R3.⁴ Het zijn weliswaar mogelijke stadia, maar Kierkegaard benadrukt dat deze ontwikkeling in die zin noodzakelijk is, dat de mens alleen dan echt mens wordt. Hij wordt dan degene die hij in aanleg reeds is. Deze ontwikkeling betekent niet, dat in een volgend stadium de andere sferen terzijde worden geschoven. In een volgend stadium behouden de eerdere sferen een *relatieve* geldigheid.⁵ Zo beseft de mens in de christelijk religieuze sfeer (bepaald door de R3 relatie, dus de meest intense relatie waarin hij kan leven) de relatieve geldigheid van de algemene ethische wetten en hij weet ook van de invloed van allerlei machten. Maar voor zijn leven allesbepalend zijn deze niet.⁶

We zien dat in de ontwikkeling van de mens de vier fundamentele systeemrelaties twee keer een cruciale rol spelen. Eerst gaat de ontwikkeling van embryo naar volwassenheid in vier vaste stadia van R3 via R2 en R1 naar R0. De tweede (mogelijke) ontwikkeling gaat in vergelijking met de eerste in omgekeerde volgorde, van R0 naar R1 of R2 of R3. Uit het voorgaande is duidelijk dat dit geen regressie is, geen terugverlangen naar de relaties en structuren van het kind. Het gaat er immers om dat de mens, vanuit en met behoud van zijn volwassen zelfstandigheid (dus van de situatie bepaald door R0), zich realiseert dat voor hem in zijn existentie de andere fundamentele relaties *op een nieuwe manier* gelden. Dat betekent in het bijzonder met betrekking tot de R3-grondstructuur dat deze zowel het *fundament* van het bestaan is als ook, op een nieuwe manier, het *doel* ervan.

De systeemtheorie verschaft zo het inzicht dat ook voor de volwassen mens de relaties R1, R2 en R3 met de wereld om hem heen reële

4 Zie mijn boek *Verheldering* hoofdstuk 6 §6. Uit de analyse blijkt, dat de strenge scheiding die Kierkegaard maakt tussen de algemene religiositeit en de christelijke religiositeit overeenkomt met het in hoofdstuk V §3 besproken onderscheid tussen de door R2 bepaalde religies en het door R3 bepaalde christelijk geloof.

5 Zo zegt Kierkegaard bijvoorbeeld m.b.t. de ethische mens: voor deze mens “keert heel het esthetische terug in zijn relativiteit”. *Of/Of*, (Boom, Amsterdam, 2000), p.651 ev.

6 Zie t.a.v. de relativisering van de machten ook de uiteenzetting in hoofdstuk V §3 over de afgrenzing van de religies.

relaties zijn. Daarom is het voor de mens van cruciaal belang zich daarvan bewust te zijn en ze in zijn (volwassen) bestaan te integreren. Kierkegaard heeft duidelijk willen maken dat de mens slechts bestaat als hij de meest fundamentele relatie en bijbehorende structuur in zijn leven echt verwerkelijk maakt. Pas dan wordt de mens een zelf, een vrij mens. We hebben in hoofdstuk II §3 gezien dat deze *vrijheid*, dus dit doel van de mens, een speciale inhoud heeft. Leven vanuit deze fundamentele relatie (R3) impliceert volledige betrokkenheid op anderen en de mensheid als geheel.⁷ Dat houdt in een zich inzetten voor de bedreigde mensheid en voor de concrete mens die onvrij en gebonden is. Omdat ware vrijheid en bevrijding alleen plaats kunnen vinden door volledige gemeenschap met de ander betekent dat, dat de bevrijder volledig solidair is met degene die zich in nood bevindt. Met andere woorden, hij daalt af naar de ander in diens situatie. Daarom is alleen door *afdeling* ware *bevrijding* mogelijk.

3. *Consequenties voor de wetenschap*

De resultaten van dit onderzoek lijken ook van wezenlijk belang voor de wetenschappen. We hebben gezien, dat de theologie attendeert op een reële en universele werkelijkheid die ook in de seculiere wetenschappen aan de orde kan en moet komen. Barth heeft dat vanaf het begin van de KD helder ingezien. De systeemtheoretische analyse van Barths theologie heeft de fundamentele structuur van die werkelijkheid aan het licht gebracht, namelijk als volledig bepaald door de relatie R3. Daardoor is duidelijk dat de wetenschappen met de gangbare methoden deze werkelijkheid, dus de basale grondstructuur van hun onderzoeksobjecten, niet ter sprake kunnen brengen. Al die wetenschappelijke methoden, hoe verschillend ze in de diverse disciplines ook

7 Kierkegaard formuleert dit in *Het begrip angst* (1844) als volgt. De mens als uniek individu, als enkeling, “is tegelijkertijd zichzelf en de hele mensheid: zo, dat de hele mensheid deel heeft aan het individu en het individu aan de hele mensheid.” (Ambo Baarn 1995, p. 164).

mogen zijn, gaan ervan uit dat de onderzoeksobjecten door een ken-
nend subject *actief* gekend kunnen worden. Die aanname impliceert
dat de kennisrelaties R0, of R1 of R2 voor deze methoden bepalend
zijn. Bij die subject-object relaties bestaat immers het subject geheel
of gedeeltelijk onafhankelijk van het te kennen object. De aard van
deze methoden brengt daarom noodzakelijk met zich mee dat ze niet
geschikt zijn voor de werkelijkheidsstructuur waarvoor de kennisrela-
tie R3 vereist is. Dat betekent, zoals al eerder (in IV §2) is opgemerkt,
dat we in de wetenschap in feite te maken hebben met een blinde vlek
of dode hoek. Deze kan echter opgeheven worden, want in principe
is er geen verhindering voor de wetenschap om die werkelijkheid ter
sprake te brengen. Bovendien, het móet ook want die blinde vlek be-
treft juist het fundament van de dingen. Gezien hun eigen taakstelling
om hun onderzoeksobjecten naar hun meest fundamentele structuur te
leren kennen, zullen daarom de wetenschappen zich ook op deze door
de relatie R3 bepaalde grondstructuur moeten richten. Dat vereist dat
ze zowel empirisch als theoretisch zich daarop afstemmen.

Empirisch afstemmen houdt in, zoals eerder in IV §3 opgemerkt,
dat een cognitief subject (dat kan een meetinstrument zijn) zodanig
open en volledig beschikbaar moet zijn, dat een object zich in een on-
herhaalbaar gebeuren totaal kan manifesteren, zowel dát het is als wát
het is. Dat cognitief subject moet bovendien in staat zijn het effect van
dat gebeuren in een document vast te leggen.

Het is opmerkelijk dat dit in feite in de *natuurkunde* al gerealiseerd
is. In hoofdstuk IV §2 heb ik er op gewezen dat in de vorige eeuw in-
strumenten zijn ontwikkeld die het mogelijk maken elementaire deel-
tjes, de basale bestanddelen van de materie, in zekere zin direct waar
te nemen. In speciale instrumenten, met name in een Wilsonkamer of
een bellenvat, kunnen sporen van geladen deeltjes worden verkregen.
Vóór de meting wordt zo'n (macroscopisch) systeem door middel van
oververzadigde waterdamp (of waterstof in geval van een bellenvat)
in een metastabiele toestand gebracht. Het instrument staat dan klaar
en 'wacht af'. Als een deeltje het meetinstrument binnenkomt (of door

botsing of vervalproces erin ontstaat) dan ontstaat in dit instrument door condensatie van damp langs de baan van het deeltje een spoor. Dit spoor kan niet anders geïnterpreteerd worden dan dat een individueel deeltje in een eenmalig gebeuren zich gemanifesteerd heeft. Een deeltje geeft zich in dat ene gebeuren totaal te kennen, zowel dát het is als wát het is. Het resultaat van dit meetgebeuren is een spoor dat de onderzoekers alle informatie over zo'n deeltje moet verschaffen. Door het verkregen spoor kunnen de eigenschappen (m.n. de massa en de lading) van het deeltje berekend worden. Dat zijn de eigenschappen die het object als zodanig karakteriseren. Uit het meetgebeuren blijkt dat deze waarneming van een bepaald deeltje onherhaalbaar is.⁸ Het deeltje wordt niet actief gemeten en dat kan ook niet. Want over het deeltje is niet te beschikken. In die zin is het verborgen. Het instrument moet bereid staan en afwachten tot een deeltje zich toont. In eigenlijke zin wórdt het instrument pas kennend subject in en door dit concrete gebeuren. Zoals in IV §2 al aangeduid, blijkt uit de aard van dit meetgebeuren het 'trinitarisch' karakter ervan. Op dit meest fundamentele niveau van het elementaire deeltje weten we van dit deeltje immers niet meer (en kunnen we niet meer weten) dan wat in het ene meetgebeuren plaats vindt en wat het effect daarvan is (dus de neerslag van dat gebeuren, het document gevormd door de uitdrukkingmiddelen van het meetinstrument: het spoor van het deeltje). Qua empirische inhoud *is* het deeltje het gebeuren én het effect. We zien dus dat op dit meest fundamentele niveau van de materie de centrale kenmerken van de R3-epistemologie verschijnen. Conclusie: Op het gebied van de

8 Een bepaald deeltje kan dus niet nog eens gemeten worden. Dit gebeuren is daarom wezenlijk onherhaalbaar. Maar in een andere zin is er natuurlijk wel herhaling. Die herhalingen betreffen dan andere, soortgelijke deeltjes. Ook in de klassieke natuurkunde kunnen onherhaalbare experimenten voorkomen, bijvoorbeeld als door het experiment het object vernietigd wordt. Maar deze onherhaalbaarheid is van wezenlijk andere aard. Bij de onherhaalbare meting van een deeltje leren we in de eenmalige meting het totale systeem kennen, zowel dát het is als wát het is. Deze meting verschilt daarin van andere metingen dat daar het te kennen object al vooraf bekend is. Zie hierover ook *Verheldering*, p.96.

natuurkunde is de wetenschap blijkbaar in staat de R3-grondstructuur empirisch zichtbaar te maken. Echter nog niet theoretisch. Er is nog geen natuurkundige theorie die deze zaak adequaat beschrijft. Daarover straks meer.

Ook de *psychologie* kan, in het onderzoek naar wie en wat de mens ten diepste is, zich op deze grondstructuur richten. Ze focust dan niet op allerlei aspecten (*Phänomene*) van de mens die met gangbare methoden bestudeerd kunnen worden, maar op wat Barth noemt, de *Wirklichkeit des Menschen* die alleen door openbaring, d.w.z. door de bijzondere kenrelatie gekend kan worden. Dat houdt in dat mensen benaderd worden in hun onherleidbare en onherhaalbare uniciteit. Daarvoor is vereist dat het kennend subject, de mens als instrument, volledig participierend bij de ander betrokken is. De in het unieke gebeuren van totale participatie verkregen kennis kan enkel door het hele cognitieve systeem, dus de betrokken mens, weergegeven worden. Door dat gebeuren en de neerslag daarvan kan de grondstructuur van de mens zichtbaar worden.⁹

Ook is het mogelijk dat een mens met zijn hele bestaan bij een *samenleving* betrokken is. Het leren kennen van die gemeenschap is dan een vorm van participerende observatie, die qua structuur wezenlijk verschilt van wat gangbaar is in de culturele antropologie. Want het gaat nu om een participeren waarin de hele mens betrokken is. Het menszijn als zodanig en de humaniteit van die samenleving is in het geding. Ook hier vereist de empirische afstemming openheid, radicale toewijding en een betrokkenheid die op vrijheid en bevrijding is gericht.¹⁰

9 Als aanzet tot zo'n psychologie is te beschouwen Kierkegaards "christelijk psychologische uiteenzetting" in zijn boek "De ziekte tot de dood" uit 1849. Zie voor aanzetten ook mijn artikel in de serie "Wetenschap van de openbaringswerkelijkheid", nr. VI, in *In de Waagschaal*, njg. 13 nr.12 (25 augustus 1984), p.370-375 en mijn boek *Science and Liberation*, (1991), hoofdstuk VI §3b, p.112-117. Ook wordt daaraan aandacht geschonken in mijn boek *Verheldering*, Hoofdstuk 12, §2: "Wetenschap van de mens als uniek individu".

10 Mogelijk dat een onderzoeksmethode als het zgn "action research" hier enigszins in de buurt komt.

Theoretisch afstemmen op deze bijzondere grondstructuur betekent dat een theorie alle centrale kenmerken van de R3-grondstructuur tot uitdrukking moet brengen. Dat betreft vooral de cruciale kennisrelatie en dus ook de wezenlijke verborgenheid en de on-voor-stelbaarheid van het gekende voorwerp die daarmee annex is. Ook het trinitarisch karakter van de zaak zal in de theorievorming een cruciale rol moeten spelen, namelijk dat het gekende voorwerp (qua empirische inhoud) volledig identiek is aan het kengebeuren en aan het effect ervan. Het voorwerp *is* dus een gebeuren. Verder is het van groot belang dat men zich realiseert dat het moet gaan om een nieuwe *aparte* theorie.¹¹ Deze theorie betreft immers een aparte grondstructuur, die wezenlijk verschilt van de andere door de andere relaties bepaalde grondstructuren. Dit impliceert dat gebroken moet worden met de pogingen op het betreffende onderzoeksgebied door middel van een eenheidstheorie alles in één greep te krijgen.

Vooraf in de natuurkunde probeert men al jaren krampachtig (maar tot nu toe vruchteloos, wat veelzeggend is) tot zo'n allesomvattende eenheidstheorie, een "theory of everything" te komen. Men gelooft dat zo'n theorie door uitbreiding van het bestaande theoretische kader gerealiseerd kan worden.¹² Hoe voor de hand liggend en begrijpelijk dat idee ook mag zijn, toch zijn al die pogingen gedoemd te falen. Want ook voor materiele systemen geldt, dat er meerdere grondstructuren zijn. Daarom zijn er ook meerdere aparte theorieën nodig, die elk een bepaalde grondstructuur betreffen en dus maar op een beperkt gebied geldig zijn. De ondeugdelijke vooronderstellingen van een eenheids-

11 Ook Barth wijst daarop als hij zegt (KD I/1 p.3-5) dat de wetenschappen in hun *spits* de zaak van de theologie ter sprake kunnen brengen. Wat de mens betreft gaat het dan dus alleen over wat Barth noemt de *Wirklichkeit des Menschen*, dat en wat hij is. Dat vereist daarom een aparte theorie.

12 Dit eenheids geloof in de natuurkunde heb ik m.n. bestreden in mijn artikel "Het geloof in de eenheid van de fysica", in *Kennis en Methode* jg.4, 1980, nr.2 p. 123-139. Ook komt dat aan de orde in mijn artikel "The fourth structure of physical reality" in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, XIV/2 (1983) p. 354-367.

theorie en van de idee van voortgang door uitbreiding van het bestaande denkkader vormen een ernstige hinderpaal om de meest fundamentele grondstructuur adequaat ter sprake te brengen. Dat is dan ook een belangrijke oorzaak van de huidige stagnatie in de theoretische natuurkunde.¹³ In feite laat de geschiedenis van de natuurkunde zien, dat deze qua fundamentele ontwikkeling in stadia verloopt. Na de klassieke natuurkunde, bepaald door de subject-object relatie R0, volgde de ontwikkeling van de relativiteitstheorie (RT) bepaald door R1 en daarna de kwantumtheorie (QT) bepaald door R2.¹⁴ De ontwikkeling loopt dus van R0 naar achtereenvolgens R1 en R2.¹⁵ De geschiedenis van de natuurkunde blijkt zo een ontwikkeling waarbij successievelijk reële grondstructuren (met bijbehorende subject-object relaties) aan het licht worden gebracht. Alles wijst erop dat de ontwikkeling van de natuurkunde er aan toe is om de meest fundamentele R3-grondstructuur niet alleen empirisch maar ook theoretisch zichtbaar te laten worden.¹⁶

Een dergelijke ontwikkeling zien we in de hele geschiedenis van de wetenschap. Kenmerkend voor de moderne wetenschap is de objectiverende houding. Bepalend daarvoor is de subject-object relatie R0. De ontwikkeling van de wetenschap in de vorige eeuw is te beschouwen als het op vele terreinen ontdekken van de realiteit van de bij R1 en R2 horende grondstructuren.¹⁷ Net als in de natuurkunde is te verwachten dat ook andere wetenschappen de bij R3 horende grond-

13 Uitvoerig over die stagnatie: L.Smolin, *The trouble with physics*, New York 2007, spec. p.261.

14 Zie voor de analyses van deze theorieën mijn boek *Verheldering*, hoofdstuk 4 §4.

15 RT en QT zijn wezenlijk aparte theorieën. Ze kunnen wel gecombineerd toegepast worden, maar van een echte vereniging tot één overkoepelende theorie is geen sprake – en dat kan ook niet. In epistemologisch en ontologisch opzicht verschillen ze fundamenteel.

16 Dat heb ik m.n. beargumenteerd in mijn in noot 12 genoemde artikel “The fourth structure of physical reality”.

17 M.b.t. verschillende wetenschapsgebieden heb ik dat laten zien in *Verheldering*, p.265 ev.

structuur aan het licht zullen brengen.

We hebben in III §1 en §2 gezien, dat uit de R3 relatie alle fundamentele kenmerken van de daarbij horende grondstructuur zijn af te leiden. Maar daarmee weten we nog niet hoe dat op verschillende werkelijkheidsgebieden er concreet uitziet. Dat zullen de wetenschappen “in hun spits” duidelijk moeten maken. Zo zal bijvoorbeeld de nieuwe natuurkundige theorie inzichtelijk moeten maken dat met het bestaan van materie als zodanig niet alleen de kenbaarheid van deeltjes, maar ook ruimte en tijd direct samenhangen.¹⁸ Ook voor de menswetenschappen geldt, dat ze het fundament van mens en samenleving ter sprake moeten brengen en laten zien wat dat concreet betekent.

Dat roept de vraag op wat deze verdere ontwikkeling van de wetenschap betekent en met zich mee zal brengen. Wat betekent het als de wetenschappen inderdaad de zaak van de theologie ter sprake brengen? Welk perspectief levert dat op voor de geschiedenis zowel van de theologie als van de wetenschap?

4. Kennis van het fundament in wereldhistorisch perspectief

Zoals gezegd is kennis van het fundament van de wereld, van deze grondstructuur van de werkelijkheid, voor mens en wetenschap van cruciaal belang. We hebben gezien dat uit de aard van dit fundament volgt, dat het een verborgen karakter heeft. Wel is kennis ervan mogelijk, maar daarvoor moet aan bijzondere voorwaarden worden voldaan. Omdat die kennis alleen onder bijzondere epistemologische omstandigheden kan ontstaan is een intrigerende vraag hoe dat in het verleden heeft kunnen plaats vinden. Een vervolgvraag is, hoe het vervolgens in de geschiedenis met die kennis is gegaan en welk perspectief dat biedt voor de toekomst. Met andere woorden, hoe is het verkrijgen van deze

18 Dat met het ontstaan van de materie ook de tijd ontstaat is reeds beargumenteerd door Augustinus in zijn *De civitate Dei*, XI,6 (*De stad van God*, Ambo Baarn, 1983, p.502): “De wereld is dus ongetwijfeld niet in de tijd maar samen met de tijd geschapen.”

kennis te interpreteren in het licht van de gehele geschiedenis van de mensheid?

Barth heeft deze kennis en werkelijkheid beschreven door nauwkeurige exegese en analyse van de bijbelse geschriften. Die teksten zijn een paar duizend jaar geleden in Israël ontstaan als neerslag van fundamentele ervaringen. Kennelijk was die gemeenschap gedurende een geruime tijd een voor het verkrijgen van die kennis geschikt ‘instrument’. Door uitzonderlijke ervaringen van bevrijding en ook bevrijd van de magisch-mythische kaders uit de omringende wereld werd blijkbaar aan de voor de R3 relatie en dus voor het verkrijgen van de bijzondere kennis noodzakelijke voorwaarden voldaan. Het waren met name de profeten in Israël die bereid waren zichzelf volledig te geven en die, door hun radicale toewijding en verbondenheid met medemens en stem gaven aan ware humaniteit, aan recht en gerechtigheid en die zodoende de fundamentele werkelijkheid van de mens zichtbaar maakten. Dit ‘instrument’ Israël was dus in staat de unieke openbaringskennis te verkrijgen en deze vast te leggen in documenten, waardoor die kennis kon worden bewaard en doorgegeven.

Barth beklemtoont dat, volgens het getuigenis van evangelisten en apostelen, Jezus van Nazareth die kennis en werkelijkheid in zijn leven volledig belichaamde. Dat leven moest wel leiden tot een breuk met het in die tijd heersende monotheïstische jodendom, dat afgeweken was van de boodschap van de oudtestamentische profeten.¹⁹ Barth:

“Darum endigt die Jesus-Offenbarung mit der Kreuzigung Jesu durch diese Frömmsten ihrer Zeit, die das Immanuel! täglich auf den Lippen und im Herzen, gerade dieses Immanuel! in seinem nun unbedingt gewordenen Vollzug nicht wollten.” (KD I/1 p.337).

Barth vervolgt: vanwege dit in Jezus nu onvoorwaardelijk gerealiseerde Immanuel (“God met ons”) moest de kruisiging van Jezus betekenen

¹⁹ Zie over dit monotheïstisch jodendom ook de in hoofdstuk II §4.4 gegeven citaten van Barth.

“das Ende der Geschichte Israels als des besonderen Volkes der Offenbarung, (...) Aufhebung dieser Offenbarung und ihres schriftlichen Zeugnisses – nicht Widerlegung, nicht Abschaffung, nicht Zerstörung, aber Aufhebung in sich selber, wie eben die Morgendämmerung aufgeht in der Helligkeit der aufgehenden Sonne selber.“ (I/1 p.337).

Zo is de christelijke kerk ontstaan.²⁰ Daarbij ging het, aldus Barth, om het ene oude evangelie nu voor joden én heidenen. Het ging om niets anders dan de werkelijkheid waarvan het OT getuigde en waarvoor vooral

“Paulus bei der Entstehung der Kirche gekämpft hat. Es war kein Kampf gegen, sondern wie der Kampf Jesu Christi selber, von dem er ja nur zeugen wollte, der große Kampf für das Alte Testament“. (I/1 p.337).

De kerk die ontstond leefde van de in de bijbelse documenten vastgelegde kennis en gaf deze voor de mens cruciale boodschap door.²¹

In hoofdstuk III §2 heb ik de bijzondere aard van deze documenten besproken en vanuit de systeemrelatie R3 verhelderd. Algemeen geldt voor documenten die ontstaan zijn in een door de relatie R3 bepaald gebeuren, dat alle kennis vanwege de volledige participatie van het

20 We zien hier wat bij veel revolutionaire ontwikkelingen het geval is. De oorsprong van zo'n beweging is dikwijls een poging tot herstel van een cruciale zaak die verloren dreigt te gaan. Het is vaak helemaal niet de bedoeling iets nieuws te brengen. Integendeel. Maar door de verstarde overheersende afwijking van de vroegere toestand brengt een krachtige poging tot herstel vrijwel onvermijdelijk een breuk met de bestaande (wan)orde met zich mee wat dan een revolutionaire nieuwe beweging tot gevolg heeft. We zien dat ook bij de reformatie in de 16^e eeuw. De bedoeling van Luther was herstel van een kerk die zich in een toestand van verworping bevond. Dat had echter een breuk en vervolgens revolutionaire vernieuwingen tot gevolg.

21 Voor een analyse van de ontwikkelingsstadia in de geschiedenis van de kerk, zie mijn boek *Verheldering* (hoofdstuk 11 §4). Deze stadia kunnen worden verhelderd door de (eerder in §2 besproken) algemene, uit de theorie van de vier systeemrelaties voortvloeiende, vier fundamentele ontwikkelingsstadia.

subject niet anders dan in *het uitdrukingsmateriaal* van het kennend subject kan worden weergegeven. Dat betekent bij de bijbelse teksten, dat de neerslag van het gebeuren volledig gestempeld is door het uitdrukingsmateriaal en het taaleigen van de bijbelschrijvers van die dagen.²²

Door deze teksten is de kerk sterk aan het bijbels taaleigen gebonden. Dat geldt dan ook voor de theologie als reflectie op die teksten en dus ook voor Barth. Tegelijk houdt de inhoud van deze teksten in, dat wat daarin gezegd wordt van universeel belang is en daarom door ieder verstaan zou moeten kunnen worden. Maar kan dat ook?²³ Deze vraag dringt zich vooral op in onze seculiere tijd. Kan het in een moderne (niet religieuze) taal weergegeven en verstaan worden?

Voor moderne mensen is de bijbelse taal en wat in traditionele theologische termen wordt gezegd veelal onverstaanbaar. Het heeft voor velen een esoterisch karakter. Theologen onderkennen dat tegenwoordig dan ook als een reëel probleem en met name Bonhoeffer betoogde, dat in onze seculiere door wetenschappelijk denken bepaalde tijd de inhoud van het christelijk geloof “religionslos-weltlich” uitgedrukt zou moeten worden. Een niet-religieuze interpretatie van de theologische begrippen is volgens hem in onze tijd dringend geboden.

“Die Zeit, in der man alles den Menschen durch Worte – seien es

22 Wellicht ter verheldering: Dezelfde situatie hebben we ook (vanwege dezelfde R3-structuur) in de hiervoor besproken waarneming van een elementair deeltje. Wat wij zien van het deeltje is slechts het effect van het gebeuren in het instrument, dus het door het uitdrukingsmateriaal van dat instrument vastgelegde document, het condensatie-spoor.

23 Vergl. H.M.Kuitert, *De Mensvormigheid Gods*, Kok Kampen 1967, p.299: “Kunnen de talen van de “gojim” weergeven wat eens en vooral in de concrete taal van het bijbelse Israël gezegd is geworden? (..) Men heeft op de Pinksterdag de magnalia Dei horen verkondigen ieder in zijn eigen taal (Act. 2,6 ev). Deze anticipatie op de voleinding mag ons bemoedigen. De christelijke kerk heeft de HGeest mee, die haar langs de weg van veel zoeken en tasten in alle waarheid leiden zal. (..) Een volmaakt verstaan van het bijbels spreken behoort tot de tijd van de voleinding, dwz tot de tijd waarin ook het israelietisch spreken afgedaan zal hebben.”

*theologische oder fromme Worte – sagen könnte, ist vorüber.*²⁴ Bonhoeffer heeft in dit opzicht ook Barth gekritiseerd. Zijn kritiek was dat diens theologie nog geheel in traditioneel religieuze termen is geformuleerd. Hij beseftte, dat dit niet meer kan. In onze mondige, geseclariseerde wereld, waarin elk religieus a-priori is weggefallen, is een niet-religieuze formulering noodzakelijk.

We hebben gezien dat de theorie van de vier fundamentele systeemrelaties het mogelijk maakt deze kennis en werkelijkheid in neutrale termen onder woorden te brengen. Daarmee kan, zoals in hoofdstuk V §1 uiteengezet, ook voor de seculiere mens volstrekt helder gemaakt worden wat de zaak van de theologie is. Echter, zo is alleen in algemene zin duidelijk wat dit fundament, deze grondstructuur, inhoudt. We weten daarmee nog niet of slechts ten dele wat dat op de verschillende werkelijkheidsterreinen concreet betekent. Dat zullen wetenschappelijke disciplines op de diverse gebieden aan het licht moeten brengen en dat vereist, zoals gezegd, van de kant van de wetenschappen een zich afstemmen op die kennis en een in methodisch opzicht andere instelling. Maar als dat gebeurt dan krijgt die verdere ontwikkeling van de wetenschap een wel heel bijzondere betekenis.

Het ontstaan en de ontwikkeling van de wetenschap is in de geschiedenis van de mensheid van buitengewone en niet te overschatten importantie. Dat de mens erin slaagt door rationeel methodisch onderzoek de grondstructuren van de werkelijkheid aan het licht te brengen is van wereldhistorische betekenis. In de vorige paragraaf bleek dat verschillende wetenschappen in hun ontwikkeling successievelijk de - met R0, R1 en R2 corresponderende - grondstructuren aan het licht hebben gebracht. Die ontwikkeling vertoont dus een door de systeemlogica bepaalde finaliteit.

Als de wetenschap uiteindelijk ook de R3-grondstructuur zichtbaar maakt dan betekent dat, zo moeten we wel concluderen, dat de ontwik-

24 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1951. Zie vooral de brieven van 30 april en 8 juni 1944.

keling van de wetenschap zich in dat opzicht voegt bij de geschiedenis van de kerk²⁵, dus bij die bijzondere geschiedenis van het bewaren en doorgeven van de kennis van die grondstructuur. Dan komen de beide ontwikkelingen van kerk en wetenschap samen. Dan gebeurt het tegendeel van wat Schleiermacher vreesde:

“Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehen: das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?”²⁶

In het verleden zijn de wetenschap en de daardoor verworven kennis vaak als bedreigend voor geloof en theologie ervaren. In feite hebben ze echter zuiverend gewerkt, omdat ze het mogelijk maakten beter te zien wat de christelijke boodschap werkelijk inhoudt. Nu lijken dus theologie en seculiere wetenschap op een bijzondere manier samen te gaan komen.

Wat dit zal inhouden en welke consequenties het zal hebben is nog moeilijk voor te stellen. Het zal ongetwijfeld ongekende gevolgen hebben. Mogelijk heeft Miskotte iets dergelijks al voorzien. Denkend over de secularisatie achtte hij het heel goed mogelijk, dat we geleid zullen worden

“buiten de kerkformaties, in de bedreigde wereld, om met de wereld te ‘verwereldlijken’, zozeer zelfs dat een vroeger geslacht, of zelfs onze ‘kerkelijke’ tijdgenoten, ons nauwelijks meer zouden herkennen”²⁷

Als de verschillende wetenschappen uiteindelijk ook de R3-grondstructuur aan het licht brengen, zodat daarmee het realiseren van de fundamentele relatie R3 mogelijk wordt, dan volgt uit de aard van die relatie dat iets geheel nieuws kan ontstaan, dat verhoudingen hersteld

25 Let wel, ‘kerk’ hier steeds in de zin van Barths definitie van ‘kerk’, zoals in hoofdstuk II §1 besproken.

26 Ik ontleen deze uitspraak van Schleiermacher (1768-1834) aan K.Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1981, p.393.

27 Gesprek van G.Puchinger met K.H.Miskotte, in *Christen en secularisatie*, 1967, p.260.

en ware vrijheid voor mens en mensheid gerealiseerd kunnen worden. Op de verschillende terreinen zal zich dat ongetwijfeld in velerlei verschijningsvormen manifesteren. Het betekent in elk geval, dat het verborgen fundament van mens en wereld dan volledig gekend en manifest zal zijn.