

Heil zien in een gebroken wereld

– door Jan Marten Praamsma –



Al zo'n tweeduizend jaar vindt het christelijk geloof zijn weg door de geschiedenis. Dat mag best bijzonder heten en het ging ook lang niet altijd vanzelf. Vaak lifte het christendom mee op kerkelijke of politieke macht. Vaak ook vond het geloof nieuwe beddingen in nieuwe culturele contexten, op zoek naar nieuwe dragers van de goede boodschap, waarbij die laatste soms ook van kleur kon verschieten. Ook onze tijd kent zijn eigen context, zijn eigen bedding en zijn eigen dragers van het geloof. Maar soms lijkt het of in onze tijd de bedding is opgedroogd. Voor velen is het een geloof een wereldvreemd verhaal geworden, dat duidelijk aan geloofwaardigheid heeft ingeboet. In deze bijdrage verkennen we vanuit een drietal invalshoeken wat er met het geloofsverstaan van onze dagen aan de hand zou kunnen zijn en zoeken we met behulp van de theologie van Eberhard Jüngel naar een uitweg uit de beschreven impasse.

Een filosoof over de theologie van de Verlichting

In een opmerkelijk boekje onder de titel 'Religie zonder God' maakte voormalig VU-filosoof Theo de Boer theologen een ongebruikelijk verwijt: gemakzucht.¹ Eeuwenlang heeft de theologie – aldus De Boer – meegelift op het filosofisch godsbewijs: 'De filosofie had in de prolegomena in zekere zin het moeilijkste werk al gedaan – het bewijs van het bestaan van God'. De theologie heeft zich – zo concludeert hij – 'nooit hoeven inspannen om het bestaan te bewijzen van het Wezen waarin men geloofde'.² Daarvoor stond de filosofie borg met haar filosofische godsbewijzen.

Waar De Boer hier naar verwijst is het eeuwenoude, innige verbond tussen filosofie en theologie, tussen algemene en bijzondere openbaring, tussen natuurlijke en bovennatuurlijke theologie. Daarin werd gezocht naar verbinding tussen geloof en rede en tussen geloof en ervaring. Augustinus – en later Anselmus – bijvoorbeeld, dachten meer in lijn met de filosofie van Plato het bestaan van God te verhelderen via logische redenering, terwijl Thomas van Aquino meer dacht in de lijn van de filosofie van Aristoteles en die verheldering zocht in de orde en doelmatigheid van de natuur. Voor beiden echter was het 'boek der natuur' evenzeer een bron van kennis van God als dat de Bijbel dat was.³

Dit harmonisch verbond tussen theologie en filosofie werd echter in de tijd van de Verlichting ernstig verstoord, vooral door het werk van Immanuel Kant, die in zijn 'Kritik der reinen Vernunft' de band tussen het natuurlijke en het boven-natuurlijke doorknipte.⁴ Op zich was het nog niet eens de opkomst van het natuurwetenschappelijk denken van de Verlichting dat de verbinding tussen natuur en boven-natuur problematisch maakte. De meeste Verlichtingsfilosofen zagen juist in de logische opbouw van de natuurwetten een teken van de ordenende hand van Schepper⁵.

Het probleem van Kant was, dat we, in tegenstelling tot het natuurlijke, het boven-natuurlijke niet kunnen waarnemen en dat we er dus ook niks met zekerheid over kunnen zeggen. Niet dat Kant gelooft in absolute objectiviteit. Integendeel. Hij ontkent zeker niet dat in elke waarneming een waarnemend denkend subject actief betrokken is en dat waarneming zonder subjectiviteit onmogelijk is. Maar in geloofszaken wordt überhaupt niet waargenomen en blijft alleen het denkend subject over⁶.

Met betrekking tot de klassieke godsbewijzen, zoals die van Augustinus, Anselmus en Thomas van Aquino, die lang een solide brug vormden tussen geloof en rede, legt Kant uit dat die alleen geldig zijn voor wie begint vanuit de veronderstelling dat God bestaat. Voor wie aan de andere kant begint, in de natuur of in de rede, leidt het bewijs niet dwingend tot het

¹ Th. de Boer & G. Groot, *Religie zonder God: Een dialoog* (Amsterdam: Sijbolet, 2013) 24. Zie ook: Th. de Boer, *Langs de gewesten van het zijn, Spiritualiteit van de woestijn en andere opstellen* (Zoetermeer, Meinema 1996) 259-332 en Th. de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal, op het grensgebied van filosofie en theologie* (Zoetermeer: Meinema, 1989).

² Th. de Boer & G. Groot, *Religie zonder God* 24.

³ G. van den Brink, *Als een schoon boec. Achtergrond, receptie en relevantie van artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis* (Leiden: Leiden University Press 2007) (paginering van de pdf-versie). Zie ook: A.J. Kunz, *Als een prachtig boek : Nederlandse Geloofsbelijdenis artikel 2 in de context van de vroegereformatorische theologie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2013) 303-342; G. van den Brink, *En de aarde bracht voort, Christelijk geloof en evolutie* (Utrecht: Boekencentrum, 2017) 79-87.

⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* tweede Auflage (B) (Riga: J.F. Hartnack, 1787) 512-562.

⁵ G. van den Brink. *Als een schoon boec* 3-4.

⁶ G. van den Brink. *Als een schoon boec* 5.

bestaan van God. De godsbewijzen verbinden wel geloof en rede, maar vormen geen redelijk bewijs voor het geloof.

De subtiele, maar revolutionaire kanteling in het denken die Kant bewerkte was dat God niet langer de *conclusie* is van ons waarnemen en denken, maar de *veronderstelling* ervan. Alleen wat we kunnen waarnemen, kunnen we zeker weten. God kunnen we niet waarnemen, dus over Hem kunnen we ook niets zeker weten. Maar God *veronderstellen* helpt wel om de wereld te begrijpen. Het bestaan van God is bij dit alles geen conclusie, zoals in het klassieke godsbewijs, maar wel een postulaat, een aanname, een veronderstelling, een overtuiging, een geloof.⁷

Waar het voor Kant bij de veronderstelling van het bestaan van God nog gaat om het funderen van de ethiek als voorwaarde voor het menselijk samenleven, verschuift bij Schleiermacher de grond van het geloof nog verder in de richting van de subjectiviteit. Voor hem is religie in de eerste plaats een zaak van 'gevoel' en van 'religieuze ervaring'.⁸ Dat laatste begrip kan ons misleiden, door de suggestie dat het hier toch weer om ervaring (waarneming) zou gaan, maar het gaat Schleiermacher hier niet om kennis, maar om het innerlijk gevoel dat wordt opgeroepen door het aanschouwen van het universum. Als het gaat om de religieuze ervaring, dan gaat het bij Schleiermacher meer om de ervaring van de menselijke binnenwereld (subjectiviteit) dan om de ervaring van de natuurlijke buitenwereld.⁹

Zo luidde het denken van Kant in het westerse denken voor velen het einde in van een universele, natuurlijke theologie, die nog vanuit een algemeen toegankelijke ervaring naar God kon redeneren. Voor theologen zou na de val van de natuurlijke theologie alleen de bovennatuurlijke openbaringstheologie overblijven, waarvan Kant had gezegd dat die hooguit een opvoedkundige functie mocht hebben met het oog op de moraal, maar zeker geen aanspraak kon maken op het predikaat 'kennis'. Openbaringstheologie zou voor Kant nooit verder komen dan 'Meinung' of 'Glaube'.¹⁰

Toch vormde het echec van de natuurlijke theologie volgens De Boer niet alleen de ondermijning, maar tegelijk ook een vorm van emancipatie van de openbaringstheologie.¹¹ Deze theologie kon nu – zonder de steun van de filosofie – op eigen benen gaan staan. Het was met name Karl Barth die deze handschoen oppakte en afrekende met de natuurlijke theologie ten gunste van de bovennatuurlijke theologie¹². De theologie van Barth was een zelfbewuste theologie, de theologische verlegenheid van de Verlichting voorbij. De keerzijde was echter dat de theologie van en na Barth eigenlijk geen fundament meer vond buiten de

⁷ Nieuw is dat sinds Kant 'geloof' daarmee de tegenhanger vormt van 'zeker weten'. Bij hem werd 'geloven' een 'voor waar houden zonder empirische grond', een manier van denken waar wij inmiddels mee vertrouwd zijn.

⁸ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlin: Johann Friedrich Unger, 1799) 35-133. Vergelijk: Thandeka, 'Schleiermacher's Dialektik: the discovery of the self that Kant lost', *The Harvard Theological Review* (1992) 85(4), 433-452.

⁹ F.D.E. Schleiermacher, *Über die Religion* 35-133. Zie ook: J.W.A. Laurent, *Friedrich Schleiermacher, Een denker in twee dimensies. De soteriologie in 'Reden über die Religion' en 'Der christliche Glaube'*. (Kampen: Kok, 1997) 112-114.

¹⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 850.

¹¹ Th. de Boer & G. Groot, *Religie zonder God* 23.

¹² G. van den Brink. *Als een schoon boec* 7.

eigen theologische prolegomena en dat bemoeilijkt het gesprek in een wereld waarin het christelijk geloof steeds minder vanzelfsprekend werd.¹³

De Boer schrijft dan ook: 'de val van de natuurlijke theologie sleepte in bepaald opzicht die van de bovennatuurlijke theologie met zich mee (...) Nu de theologie op eigen benen moest staan, had ze een relevantieprobleem'.¹⁴ En dat is dan ook precies waar elke vorm van geloofscommunicatie met niet-, nog-niet- of anders-gelovigen tot op de dag van vandaag last van heeft. Een lastige erfenis, die erfenis van Kant¹⁵.

Een godsdienstsocioloog over de geloofwaardigheid van het geloof

Maar zover was het in de tijd van Kant zelf nog niet. Verlichtingsfilosofen, Kant inclusief, waren absoluut nog geen atheïsten. God was voor hen één van de evidenties van het bestaan. Ze konden wel anders over Hem denken, maar niet zonder Hem. Voor praktisch alle Verlichtingsfilosofen geldt dat ze God niet miskennen, maar hem – elk op hun eigen wijze – een plaats toewijzen in hun wijsgerig systeem. Kennelijk maakte God integraal deel uit van de vanzelfsprekendheden van het bestaan, ook ten tijde van de Verlichting.

Die vanzelfsprekendheid was eeuwenlang een belangrijke grond voor het geloof, maar inmiddels is dat niet meer het geval. Tot die conclusie komt godsdienstsocioloog Peter Berger. Hij verbindt echter het verlies aan vanzelfsprekendheid niet aan de ontwikkelingen in filosofie en natuurwetenschap, maar aan het contact en de confrontatie met andere culturen en geloofsovertuigingen in een globaliserende wereld.¹⁶

Voor Berger zijn werkelijkheid en waarheid in de eerste plaats sociale constructies.¹⁷ Dat geldt ook voor de werkelijkheden en waarheden van het religieus geloof. In zijn studie 'Het hemels baldakijn'¹⁸ uit 1967 beschrijft hij hoe belangrijk een breed gedeelde en algemeen geldende horizon is voor de geloofwaardigheid van religieuze overtuigingen.¹⁹

Tegelijk betekent dat, dat er problemen ontstaan wanneer zich nieuwe, concurrerende geloofsovertuigingen aandienen, met hun eigen definitie van waarheid en werkelijkheid. De eigen definitie van waarheid en werkelijkheid (en dus ook de werkelijkheid van God) vraagt dan nadere onderbouwing om geloofwaardig te blijven. Deelnemen aan die waarheid en werkelijkheid is niet langer vanzelfsprekend. Er is immers een alternatieve waarheid en werkelijkheid beschikbaar.

¹³ Zie ook: C. van der Kooij, Als in een spiegel God kennen volgens Calvijn en Barth (Kampen: Kok, 2005) 378-379.

¹⁴ Th. de Boer & G. Groot, *Religie zonder God* 24.

¹⁵ G. van den Brink, *Als een schoon boec* 5. Zie ook: N. Wolterstorff, 'Is it Possible and Desirable for Theologians to Recover from Kant?' *Modern Theology* 14 (1998), 1-18.

¹⁶ P.L. Berger, 'Global Pluralism and Religion' *Estudios Públicos* Autumn (2005).

¹⁷ P.L. Berger & T. Luckmann, *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge* (Garden City, New York: Doubleday, 1966).

¹⁸ P.L. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, New York: Doubleday, 1967).

¹⁹ Berger gebruikt hier het begrip 'plausibility structure'. P.L. Berger, *The Sacred Canopy* 59-60; zie ook P.L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. (Garden City, New York: Doubleday, 1969) 48 en P.L. Berger, 'Pluralism, protestantization, and the voluntary principle'. T. Banchoff, T (ed.) *The New Religious Pluralism and Democracy* (New York: Oxford University Press, 2007) 26.

Berger ziet westerse geloofsgemeenschappen op een dergelijke situatie op twee manieren reageren.²⁰ Enerzijds signaleert hij pogingen de vanzelfsprekende waarheid kunstmatig in stand te houden door zich af te sluiten van andere waarheden en de eigen waarheid te benadrukken en of zelfs te verabsoluteren. Berger beschrijft dit als de weg van de orthodoxie en het fundamentalisme.²¹ Geloofsgemeenschappen kunnen daarbij volgens Berger zelfs sektarische trekken krijgen.²² De andere weg is die van het pluralisme, waarbij de gemeenschap aanvaardt dat er naast de eigen waarheid ook andere waarheden bestaan.²³ In beide gevallen echter veranderen geloofsgemeenschappen volgens Berger ingrijpend van karakter. Het binnen de gemeenschap gezamenlijk gedragen geloof is niet langer een vanzelfsprekend gegeven, maar wordt een bewuste persoonlijke keuze. Geloofsgemeenschappen krijgen het karakter van ‘voluntary associations’ waar mensen zich bij kunnen aansluiten – of niet. Geloof wordt iets waarvoor je kiest het deel te laten zijn van je leven²⁴. Berger duidt dit als een ontwikkeling ‘from fate, to choice’.²⁵

Een theoloog over de marginalisering van het christelijk geloof

Maar gelukkig heeft het christelijk geloof, ook in de ontmoeting met andere religies, altijd een goede concurrentiepositie gehad. In zijn bijdrage aan *Inspirare* juni vorig jaar (2020-2) schetst Stefan Paas hoe het Evangelie al eeuwenlang meelift op het succes van de westerse cultuur en beschaving, waarmee het innig was verbonden. Paas schrijft daarover: ‘Van bekering “knapte men op”, zagezegd, omdat men op die manier toetrad tot een culturele ruimte die een duizelingwekkende voorsprong had op de rest van de wereld in vrijwel alle opzichten’.²⁶ Maar in onze tijd ligt dat volgens hem inmiddels wel anders. Tegenwoordig zijn de zegeningen van de moderne tijd ook heel goed zonder het christelijk geloof verkrijgbaar. Sterker nog, waar de moderne westerse beschaving in de wereld wordt ‘geëxporteerd’, wordt eerder een seculiere dan de christelijke cultuur meegeleverd.²⁷

Gevolg is dat het christelijk geloof niet langer een plaats heeft in het hart van de westerse beschaving, maar aan de rand daarvan. En dat leidt ertoe dat ook in dat opzicht het verhaal van het christelijk geloof aan vanzelfsprekend inboet. ‘Veel mensen’, schrijft Paas, ‘inclusief christenen, weten niet meer goed wat iemand nu *opschiet* met christen zijn’.²⁸ Voor velen is het gemarginaliseerde christelijke verhaal een wereldvreemd verhaal van wereldvreemde mensen geworden.

²⁰ P.L. Berger, ‘Pluralism’ 19–29.

²¹ P.L. Berger, ‘Pluralism’ 26.

²² P.L. Berger, ‘Pluralism’ 26–27.

²³ Berger spreekt in navolging van Nieboer van ‘denominalisme’ (P.L. Berger, ‘Pluralism’ 24).

²⁴ ‘This situation inevitably affects the behavior of religious institutions, even if their theological self-understanding is averse to such changed behavior (...) As pluralism spreads globally, all religious groups become in fact voluntary associations, even if they have to be dragged into this social form kicking and screaming. Not surprisingly, some of them will perceive pluralism as a lethal threat and will mobilize all available resources to resist it’ (P.L. Berger, ‘Pluralism’ 21 en 24).

²⁵ P.L. Berger, ‘Pluralism’ 23.

²⁶ S. Paas, ‘Heil in de eenentwintigste eeuw: Een verkenning’, *Inspirare* 2 (2020) 12; zie ook S. Paas, *Vreemdelingen en priesters. Christelijke missie in een postchristelijke omgeving* (Zoetermeer: Boekencentrum 2015) 54–59.

²⁷ Zie ook: P.L. Berger, ‘Reflections on the Sociology of Religion Today’. *Sociology of Religion*, 62 (2001), 447.

²⁸ S. Paas, ‘Heil in de eenentwintigste eeuw’ 12.

Voor alle vormen van geloofscommunicatie, in zending, geloofsopvoeding, onderwijs of anderszins, ligt er daarom de uitdaging plausibiliteit en geloofwaardigheid van het geloof opnieuw te articuleren. Zo vat Paas de crisis in de christelijke zending samen als ‘het ontbreken van een overtuigend verhaal waarom het goed zou zijn ook *anderen* te bewegen tot geloof’.²⁹ Onze tijd daagt in die zin uit opnieuw te verhelderen wat de betekenis van dat inmiddels wereldvreemde verhaal voor de wereld kan zijn.

Sommigen – waaronder Paas zelf – laten daarbij vooral zien hoe de boodschap van het christelijk geloof vrede en verzoening in de wereld kan brengen. Juist vanuit de marge kan het evangelie een kritisch, profetisch tegenover zijn van het denken en doen in de wereld. De christelijke gemeenschap kan ook zelf een heilzame en helende rol vervullen binnen de samenleving³⁰. Op die manier wordt weer zichtbaar én bespreekbaar wat de betekenis is van dat vreemde verhaal voor een wereld die dat verhaal niet meer kent.

Anderen benadrukken juist dat het heil niet dóór ons in de wereld wordt gebracht, maar vóór ons in de wereld gebracht is. Zij benadrukken meer de dimensie van redding, troost en geborgenheid die ook gegeven is met het christelijk geloof. Ook hierin wordt de betekenis van het geloof opnieuw zichtbaar en bespreekbaar. Ook hier ontstaat nieuwe grond voor een zinvol gesprek over geloof. Een voorbeeld van deze laatste benadering is te vinden in de theologie van Eberhard Jüngel.

To be or not to be, that’s the question

Jüngel maakt in zijn theologie duidelijk dat het heil niet alleen een opgave, maar ook een gave is³¹. Daarvoor zoekt hij weer aansluiting bij de filosofie en gaat hij terug naar de klassiek filosofische vraag: Waarom is er überhaupt iets en niet veeleer niets?³²

Deze filosofische grondvraag gaat terug op de ervaring dat ons bestaan niet vanzelfsprekend is.³³ We zijn er wel, maar we hadden er net zo goed niet kunnen zijn. Heel onze bekende werkelijkheid bestaat, maar had evengoed niet kunnen bestaan. Als we ons dit realiseren, brengt ons dat tot een andere, verdiepte ervaring met de ons vertrouwde werkelijkheid: de ervaring dat het ‘iets’ (het ‘zijn’) altijd begeleid wordt door de mogelijkheid van het ‘niets’ (het ‘niet-zijn’). Dit besef kan ons angst aanjagen voor het niet-zijn, het niets, de leegte, de

²⁹ S. Paas, ‘Heil in de eenentwintigste eeuw’ 9.

³⁰ S. Paas, ‘Heil in de eenentwintigste eeuw’ 16-18.

³¹ Vergelijk: J.-L. Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* (California: Stanford University Press, 2002); J.-L. Marion, *Givenness and Revelation* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2016).

³² Jüngel stelt deze vraag niet in het kader van het ‘godsbewijs’, zoals bijvoorbeeld Leibniz dat deed, maar sluit hij meer aan bij de wijze waarop Martin Heidegger de vraag stelt. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953) 1. Zie voor een soortgelijke filosofische aanzet in theologisch verband ook A.A. van Ruler, *Theologisch Werk II* (Nijkerk: Callenbach, 1971), 33-35; P. Tillich, *Systematic Theology, I Reason and Revelation Being and God* (Chicago: University Press of Chicago, 1973) 113.

³³ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt, Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1977).

dood.³⁴ Maar het kan evengoed leiden tot een gevoel van dankbaarheid voor het 'iets', het bestaan, het leven dat 'gegeven' is, maar er ook niet had kunnen zijn.³⁵

Geloof begint volgens Jüngel bij de dankbaarheid voor het leven, maar het heeft er ook weet van dat het leven niet vanzelfsprekend is, dat ons leven een leven is in het aangezicht van de dood. Beide grondervaringen, de angst voor de dood en de dankbaarheid voor het leven, horen bij ons menselijk bestaan.³⁶ Jüngel laat vervolgens zien dat deze spanning, die we allen uit ervaring kennen, ook centraal staat in de Schriften, in het bijzonder in het leven, lijden en sterven van Jezus. Maar de *verkondiging* van de Schriften is de overwinning van het leven op de dood. De tekenen in het Nieuwe Testament zijn stuk voor stuk tekenen van deze overwinning die hun hoogtepunt vinden in de opstanding van Jezus Christus.³⁷ Maar juist ook dat laatste gebeuren maakt duidelijk hoezeer het leven een leven is tegen de achtergrond van de dood.

Jüngel maakt zo in zijn theologie nadrukkelijk ruimte voor de donkere kant van het bestaan. Het 'aanschouwen van het universum' levert ons niet het bewustzijn van eenheid en heelheid op zoals Schleiermacher suggereerde, maar juist van gebrokenheid.³⁸ In het licht van het evangelie wordt het onderscheid tussen licht en donker alleen maar scherper. Het donker wordt dieper en de ellende scherper zichtbaar van 'denen die de profundis nach Gott oder nicht einmal mehr nach Gott schreien - ja vielleicht in ihrem Elend überhaupt nicht mehr zu schreien vermögen'.³⁹ Maar ook de vreugde en dankbaarheid tekenen zich scherper af als we zien hoe 'das eine und einzige Licht des Lebens sich in den mannigfachen Lichtern der Schöpfung reflektieren und so, in seinem Lichte, auch das der Schöpfung eigne Licht mit Staunen sehen können'.⁴⁰ En zo zien we in de lichtkring van het geloof ook het licht en het leven in onze éigen werkelijkheid oplichten.⁴¹

Leren geloven is voor Jüngel niet alleen een kwestie van leren luisteren, maar vooral van leren kijken. 'Sehet, was Ihr hört' vat Jüngel de kern van missie en verkondiging samen met de woorden van Markus 4:24.⁴² Wie gelooft voegt niet iets toe aan de werkelijkheid, maar hem of haar vallen andere dingen op. Religie is geen *zingeving*, maar *zinontdekking*.⁴³ Geloof heeft betrekking op wat iedereen kan zien, als hij maar goed kijken wil. In verkondiging en evangelisatie gaat het er om mensen 'die Augen zu öffnen' en 'aus

³⁴ Vergelijk P. Tillich, *The courage to be* (New Haven Yale University Press, 1952) 32 e.v.

³⁵ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* 40-41; Zie ook E. Jüngel, *Indikative der Gnade - Imperative der Freiheit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) 173.

³⁶ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* 41.

³⁷ E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit: zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) 12 e.v.

³⁸ E. Jüngel, *Ganz werden* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) IX. Zie ook: J.W.A. Laurent, *Friedrich Schleiermacher* 278-286; G. van den Brink. *Als een schoon boec* 6.

³⁹ E. Jüngel, *Indikative der Gnade* 173.

⁴⁰ E. Jüngel, *Indikative der Gnade* 173.

⁴¹ Jüngel sluit hier aan bij wat Barths 'Lichterleere' wordt genoemd, zie E. Jüngel, *Die Leidenschaft, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Lebenserfahrungen* (Zürich: TVZ, 2009) 55 ; I.J. Smedma, *Grond onder de voeten, Karl Barths scheppingsleer in KD III/1 opnieuw gelezen* (Zoetermeer: Boekencentrum Academic, 2009) 253-264.

⁴² E. Jüngel, *Ganz werden* 126.

⁴³ E. Jüngel, *Entsprechungen: Gott-Wahrheit-Mensch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) 155

Nichtsehenden Sehende zu machen (...) so wie ja auch eine Mutter ihrem Kind eigens sagen kann: sieh - sieh, wie schön! oder: sieh genau hin!⁴⁴

Verkondiging is dan vooral laten zien hoe ook in onze wereld overal grotere en kleinere signalen van hoop te zien zijn, overal waar licht en nieuw leven duisternis en dood verdrijft. Verkondiging is laten zien dat het Koninkrijk nabij is. En in het verlengde daarvan ligt de uitnodiging om waar die lichtpuntjes schaars zijn zélf voor een ander een teken van hoop te zijn.

Wat Jüngel doet - en waar eigenlijk zijn hele theologie om draait - is God aanwijzen waar Hij in onze werkelijkheid verschijnt. Daar, op de grens van het zijn en het niet-zijn, op de grens van 'iets' en 'niets', op de grens van dood en leven, kortom: midden in ons bestaan op grens van hoop en wanhoop. Voor Jüngel is God '*das Ereignis der Einheit von Leben und Tod zugunsten des Lebens*'.⁴⁵

Grond voor geloof

Het christelijk geloof wordt misschien niet meer breed gedeeld *in* onze wereld, maar het gaat wel degelijk *over* onze gedeelde wereld. In die zin is dat 'wereldvreemd verhaal' allerm minst wereldvreemd.

Geloof begint voor Jüngel bij 'die Freude an dem unerhörten Geheimnis, daß wir überhaupt da und nicht vielmehr nichts sind'.⁴⁶ Het leven, het bestaan, deze wereld, is ons 'gegeven' nog voordat we ons dat realiseren. Jüngel draait daarmee de beweging 'from fate to choice' die we bij Berger tegenkwamen terug: God is geen toegift op het bestaan waarvoor je kunt kiezen of niet, maar is op de grond van het bestaan.⁴⁷ Geloof begint bij de dankbaarheid, die steeds weer een antwoord is op het 'ja' van God dat aan heel ons bestaan vooraf ging.⁴⁸

Denkend in de lijn van Jüngel kunnen we geloof misschien dan ook maar beter niet duiden in kentheoretische termen van 'kennen' of 'weten' – of zwakkere vormen daarvan zoals 'veronderstellen' of 'vermoeden', en ook niet in termen van persoonlijke keuze, gevoel of overtuiging. En misschien kunnen we geloof ook maar beter *niet alleen* duiden in termen van 'navolging' of het brengen van heil en verzoening in de wereld, maar is het goed daarnaast ook ruimte te maken voor geloof in termen van 'vertrouwen'.⁴⁹ Daarbij gaat het dan om vertrouwen in Degene die ons 'iets' ontrukte aan het 'niets' en niet loslaat het werk dat Zijn hand begon.⁵⁰ Geloof is niet zozeer een 'keuze' voor een mening, opvatting of overtuiging, maar veel meer een 'zich toevertrouwen' aan een werkelijkheid, die zich in het licht van het evangelie als 'waarheid' presenteert.⁵¹

⁴⁴ E. Jüngel, *Ganz werden* 126.

⁴⁵ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* 411.

⁴⁶ E. Jüngel, *Indikative der Gnade* 173.

⁴⁷ Vergelijk 'ground of being' bij Tillich. Zie P. Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (Chicago: University Press of Chicago, 1955).

⁴⁸ Jüngel volgt hier Barth, zie I.J. Smedma, *Grond onder de voeten* 125.

⁴⁹ E. Jüngel, *Beziehungsreich, Perspektiven des Glaubens* (Stuttgart: Radius Verlag, 2002) 147-148.

⁵⁰ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* 40.

⁵¹ E. Jüngel, *Unterwegs zur Sache* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) 62-63.

Dr. Jan Marten Praamsma is als docent en onderzoeker verbonden aan de opleidingen Theologie van de Christelijke Hogeschool Ede. E: jmpraamsma@che.nl