

Afscheid van een persoonlijke God?

Lezing voor de Nederlandse Vereniging voor Godsdienstwijsbegeerte, 2 december 2005

Taede A. Smedes

Opmerking:

Dit is de integrale versie van een lezing die ik op vrijdag 2 december voor de Nederlandse Vereniging voor Godsdienstwijsbegeerte heb gehouden. Vanwege het argument drijf ik de positie van Frits de Lange nogal op de spits. Ik hoorde dat hij in een tweede artikel veel van zijn eerste ferme beweringen heeft teruggenomen, daardoor echter nog meer verwarring zaaiend... Ook kreeg ik van mijn co-referent, prof. Luco van den Brom terechte kritiek op mijn gebruik van de term "constructivisme". Mijn intentie was om deze positie als alternatief op te voeren tegenover de realistische positie die ik bekritiseer, maar ben uiteindelijk tot het besef gekomen dat het gebruik van deze term veel verwarring scheidt en dus niet adequaat is. In deze tekst wordt de term echter nog wel gebruikt.

Problemen met een persoonlijke God

Kunnen we in het huidige tijdsgewricht nog langer spreken over God als persoon? Het lijkt bijzonder moeilijk. Het proces van afscheid nemen van traditionele godsbeelden is nog altijd in volle gang. Onlangs nog riep Frits de Lange in *Trouw* een storm van verontwaardiging op, toen hij bekende niet langer in de God van het theïsme te kunnen geloven. "God, maar dan anders", was de kop van het artikel, dat op 17 september verscheen in de bijlage "De Verdieping". Het punt van De Lange is verwoord in de volgende zinnen:

Religie is transcendentie-ervaring, het met hart en hoofd ervaren dat er meer is, altijd meer dan... Ja. Maar met het theïsme van het conventionele christendom hebben we dat meer buiten ons geplaatst in een bovennatuur, op afstand geobjectiveerd in een goddelijke persoon, een Vader ver weg in de hemel, gescheiden van het universum, die met interventies daarin ingrijpt. Zo transcendent, dat we het contact ermee zijn verloren, een God lichtjaren van ons verwijderd.

De diagnose die De Lange stelt, lijkt juist te zijn. Sociaal-wetenschappelijke onderzoeken hebben het beeld bevestigd dat sinds de jaren '60 van de vorige eeuw het geloof in een God die persoonlijk bezig is met ons bestaan drastisch is afgenomen.¹ Het traditionele godsbeeld lijkt voor veel mensen vandaag de dag niet langer plausibel. Mensen beleven de aanwezigheid van God niet meer in de werkelijkheid, ze zien Gods hand niet langer werkzaam in de wereld om hen heen. Net als De Lange menen velen dat we af moeten van die 'supranaturalistische' God; die God die van buitenaf in het universum ingrijpt. Zo'n God voldoet niet meer aan de behoeften van de tijdsgeest. Maar wat is dan de oplossing? De Lange ziet slechts volgende optie:

¹ Cf. G. DEKKER, J. DE HART, J. PETERS, *God in Nederland: 1966-1996*. Amsterdam: Anthos 1997.

Wat nodig is? Een deconstructie van het bovennatuurlijke theïsme. Afscheid van de God die ingrijpt. Aan de andere kant: creativiteit en een spirituele praktijk die inzetten op een intellectuele reconstructie van een nieuwe, andere manier van geloven.

(...)

Gods transcendentie bevindt zich niet op lichtjaren afstand, maar zijn sacrale presentie is nabij en verhult en openbaart zich in het gewone leven. De werkelijkheid is het sacrament van God.

De Lange geeft toe niet langer te kunnen geloven in en te bidden tot “een Persoon in de hemel”, die een interactieve relatie met deze werkelijkheid onderhoudt. Dus weg met “de God die ingrijpt”!

De Lange lijkt met name moeite te hebben met een drietal kenmerken van het klassiek-christelijk godsbeeld. Hij heeft moeite met (a) de transcendentie van God die een ‘bovennatuurlijk’ godsbeeld lijkt op te leveren; (b) met de notie van Gods handelen, die volgens De Lange uitloopt op interventie-denken, wat ook natuurwetenschappelijk niet langer te verantwoorden is; en (c) met de idee van een persoonlijke God. Ik wil in wat volgt vooral dat derde kenmerk benaderen: het idee van een persoonlijke God.

De Lange spreekt over de “gettoïsering” van de theologie, die dreigt als theologie geen nieuwe godsconcepten uitprobeert. Als alternatief voor het persoonlijke godsbeeld van de christelijke traditie ziet De Lange dan het godsbeeld van de processtheologie. Dat godsbeeld is een filosofische constructie, bedacht door de wiskundige en filosoof Alfred North Whitehead, met een mengeling van Platoonse en Aristoteliaanse elementen. Het is vooral een godsbeeld wat onpersoonlijk aandoet, wellicht juist omdat het een metafysische constructie is. Het theïsme is ook een filosofische constructie, maar wel een die probeert aan te sluiten bij de beleving van gelovigen. Het theïsme lijkt een conclusie te zijn van een filosofische reflectie op het godsbeeld zoals dat tot uiting komt in de christelijke traditie. Het godsbeeld van de processtheologie is een filosofische constructie die, zoals Whitehead zelf meermalen heeft aangegeven, niet zozeer een religieuze als een filosofische taak dient: als sluitstuk van een alomvattende metafysica. En De Lange wil nu dat filosofische godsconcept introduceren als een alternatief voor het klassiek-theïstische godsbeeld van het christelijk geloof. Kan dat echter zomaar? Moeten we werkelijk af van het spreken over God in persoonlijke termen? En kun je zo gemakkelijk het ene godsconcept voor het andere inruilen?

Spreken over God in persoonlijke termen illusoir?

De hedendaagse problemen die veel mensen hebben met het spreken over God in persoonlijke termen, hebben oude wortels, maar gaan in ieder geval terug op de *Atheismusstreit* die speelde rond de vroeg-idealistische filosoof Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), met name door diens geschrift *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* uit 1798. Fichte probeerde de idealistische filosofie van Kant tot het uiterste te doordenken, met name wat betreft de relatie tussen moraal en godsdienst. Bij Kant is reeds een reductie op te merken van godsdienst tot moraal. Fichte probeerde die reductie vanuit zijn filosofie van het *Ich* verder te onderbouwen.

Bij Fichte vindt er al een behoorlijke deconstructie van het christelijk godsbegrip plaats. Hij beschrijft de morele bestemming van de mens als ‘geloof’. Het zich opdringen van de morele orde aan ons bewustzijn beschrijft hij als ‘openbaring’ en de morele orde zelf wordt ‘het goddelijke’ en het centrum van het ware geloof: “Dies ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das *Göttliche*, das wir annehmen”.² God moet als de morele ordening zelf gedacht worden. Het is daarom fout om

² Geciteerd in W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie: Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 223v.

over God als een bijzondere substantie te denken, omdat Kant reeds heeft aangetoond dat denken over substantie alleen op ruimtelijke en materiële zaken van toepassing is. Ook is het filosofisch inconsistent, volgens Fichte, om over God in persoonlijke termen te spreken, want zonder beperkingen en eindigheid laten persoonlijkheid en bewustzijn zich niet denken.

Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung dieses Prädikats zu einem Endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken verfielfältigt.³

Ludwig Feuerbach (1804-1872) zou enkele jaren na Fichte in zijn *Das Wesen des Christentums* schrijven:

Die Religion ist die Reflexion, die Spiegelung des menschlichen Wesens in sich selbst. ... Gott ist der Spiegel des Menschen. Was für den Menschen wesentlichen Wert hat, was ihm für das Vollkommene, das Treffliche gilt, woran er wahres Wohlgefallen hat, das allein ist ihm Gott. ... denn er kann nichts anders glauben, als was er selbst in seinem Wesen ist.⁴

Bij Fichte en Feuerbach zien we het *projectiebezwaar* wat ook vaak aan de Presocratische filosoof Xenophanes van Colophon (ca 570-475 v.Chr.) wordt toegeschreven. Reeds Xenophanes schreef dat bij de Ethiopiërs de goden platte neuzen hebben en zwart zijn, dat bij de Traciërs de goden blauwe ogen hebben en rood haar, en dat paarden hun goden als paarden zouden uitbeelden en koeien als koeien.⁵

Maar bij Feuerbach en Freud krijgt het projectiebegrip sterk negatieve connotaties. Zij grijpen projectie aan als een punt van religiekritiek om de onredelijkheid van het geloof in een persoonlijke God aan te tonen. Freud meent bijvoorbeeld dat onze godsvoorstellungen afleidingen zijn van menselijke driften en verlangens. In plaats van die driften en verlangens recht in de ogen te kijken, schuiven we ze liever weg en plaatsen ze als het ware buiten ons en geven ze een zelfstandig bestaan, al of niet in de vorm van een goddelijke persoon. Projecties zijn kortom illusies, aldus Freud in *Die Zukunft einer Illusion*.⁶ Hoewel Freud meent dat illusoir nog niet betekent dat die voorstellingen ook van een ziekelijke geest getuigen, geeft hij met het gebruik van de term wel aan waar het om gaat: juist omdat godsvoorstellungen zijn afgeleid uit menselijke verlangens en driften kunnen ze niet bogen op een werkelijkheidsclaim. Als projecties zijn ze illusoir en daarmee 'niet echt'. Bij Freud wordt de term 'illusie' een rechtvaardiging voor de claim 'God bestaat niet'.

Een dergelijke claim van het niet-bestaan van God gefundeerd door het projectiebezwaar is bij Xenophanes niet te vinden. Want Xenophanes uit weliswaar kritiek op al te antropomorfe godsvoorstellungen, maar hij concludeert niet dat God niet bestaat. Integendeel, hij concludeert dat er één God bestaat die op geen enkele manier gelijkvormig is aan sterfelijke wezens, noch in lichamenlijk noch in geestelijk opzicht. God is bewegingsloos, want Xenophanes vindt het ongepast dat een God zou bewegen of op verschillende tijden op verschillende plaatsen zou zijn. God handelt door de dingen met zijn gedachten te 'schudden'.⁷ Kirk et al., schrijven in hun commentaar dat Xenophanes van

³ Geciteerd in PANNENBERG, *a.w.*, 224.

⁴ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart: Reclam 1978 [1841], 120v.

⁵ G.S. KIRK, J.E. RAVEN & M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press 1983, 168v.

⁶ In *Gesammelte Werke*, Band XIV.

⁷ KIRK ET AL., *a.w.*, 169v.

mening was dat God een lichaam had, hoewel God daarmee niet bewoog. Ik ben daar echter niet van overtuigd. Zou dat immers niet betekenen dat Xenophanes net zo aan het projecteren was als de Ethiopiërs en Traciërs die hij beschuldigt?

Kirk et al. baseren hun idee dat Xenophanes de lichamelijke van God vooronderstelt op de uitspraak “alles van hem [=God] ziet, alles denkt, alles hoort”.⁸ Xenophanes gebruikt hier woorden die uit de sfeer van de menselijke beleving afkomstig zijn: zien, denken en horen. Voor Kirk et al. betekent dit dat Xenophanes klaarblijkelijk de lichamelijke van God veronderstelt. Ik ben daarvan niet overtuigd, juist door de vreemde formulering die Xenophanes hanteert: “alles van hem ziet, alles denkt, alles hoort”. Je zou het kunnen vertalen als: God is één en al zien, één en al denken en één en al horen. Dat hieruit geconcludeerd moet worden dat Xenophanes de lichamelijke van God veronderstelt, is volgens mij een *non sequitur*. Xenophanes zegt bovendien ook dat God *op geen enkele manier gelijk is* aan sterfelijke wezens. Maar hoe moeten wij die uitspraak duiden?

Wanneer ik als theoloog zeg dat Barths theologie op geen enkele manier gelijk is aan de mijne, dan zeg ik dat Barths theologie hemelsbreed met de mijne verschilt. Dat kan bijvoorbeeld betekenen dat ik in Barth een originaliteit en diepgang erken die bij mij nog niet aanwezig is. Niettemin zijn Barth en ik beide theologen en bedrijven we beide theologie. Als een beginnend schrijver die net zijn eerste roman heeft uitgegeven zegt: “James Joyce’s boeken zijn op geen enkele manier gelijk aan de mijne”, dan geeft hij wellicht weer hoezeer hij Joyce bewondert. Niettemin zijn hij en Joyce beide schrijvers en schrijven ze beide romans. Evenzo zou Xenophanes’ uitspraak dat God op geen enkele manier gelijk is aan sterfelijke wezens geïnterpreteerd kunnen worden als dat Gods eigenschappen zo ver boven menselijke eigenschappen uitstijgen, dat ze bijna niet meer vergelijkbaar zijn. God ziet zoveel meer dan ik kan zien omdat zijn ogen onvergelijkbaar veel beter zijn. God hoort zoveel meer dan ik omdat zijn oren onvergelijkbaar veel beter zijn. Etcetera. Maar er is in een dergelijke interpretatie wel een bepaalde verzameling van eigenschappen, een gedeeld kader waar zowel stervelingen als God deel aan hebben. (Net als in het geval van Aristoteles’ ‘onbewogen Beweging’: God is weliswaar veel volmakter dan wij mensen, maar net als mensen is ook God in Aristoteles’ kosmologie een onderdeel van de kosmos.) Dat is inderdaad projectie in een negatieve zin. Menselijke eigenschappen die *wij* positief beoordelen worden dan in het oneindige op God geprojecteerd. God wordt zo een tot in het oneindige uitvergroot mens. Maar dat was precies de visie waartegen Xenophanes reageerde! Een dergelijke lezing van Xenophanes’ woorden lijkt me dus onjuist.

Je kunt zijn uitspraak over de ongelijkheid van God en sterfelijke wezens echter ook anders lezen: God is volledig onvergelijkbaar, in die zin dat er geen gemeenschappelijke maatstaf is waaraan zowel God als mens beide gemeten zouden kunnen worden. Met andere woorden, God en sterfelijke wezens zijn *incommensurabel*.⁹ Als die interpretatie klopt, dan betekenen de woorden ‘zien’, ‘denken’ en ‘horen’ blijkbaar iets anders wanneer ze toegepast worden op God dan wanneer ze toegepast worden op mensen. Dat verschil in de betekenis van woorden komt ook tot uiting in de eigenaardige zinsconstructie dat God één en al zien, denken en horen is.

Wat Xenophanes in dat geval doet is taal gebruiken die is ontleend aan de sfeer van de menselijke beleving, en die toepassen op datgene waar feitelijk niet over gesproken kan worden. Kan dat zomaar? Is dat geen projectie? Het hangt er maar vanaf hoe je het bekijkt. Fichte bestrijdt dat je zo over God kunt spreken. Je maakt daarmee van God een eindig wezen. Dit impliceert, om een filosofische term te introduceren, dat het *semantische veld* dat hoort bij woorden die gebruikt worden

⁸ Ibid., 170.

⁹ Cf. H. VAN DONGEN, *Geen gemene maat*. Leende: Damon 1999.

in de sfeer van menselijke beleving, volledig intact blijft als die woorden worden toegepast op God. Met ‘semantisch veld’ bedoel ik dan het veld van betekenissen, associaties en implicaties die inherent zijn aan het gebruik van woorden. Wanneer het semantische veld gelijk blijft wanneer bepaalde woorden worden toegepast op God, dan betekent dit dat alle betekenissen, associaties en implicaties die inherent zijn aan het gebruik van ‘zien’, ‘denken’ en ‘horen’ wanneer we spreken over mensen, gelijk blijven wanneer die woorden worden toegepast om te spreken over God.

Dit zou betekenen, om een uitspraak van Wittgenstein te parafraseren,¹⁰ dat wanneer ik over Gods ‘oog’ spreek, ik daarmee (a) impliceer dat God werkelijk een oog heeft, en (b) dat God ook een lichaam, een hoofd met hersens, wimpers en wenkbrauwen heeft. Immers, dat behoort alles tot het semantisch veld van het menselijk spreken over ‘ogen’. Zoals Fichte al aangeeft, loop je dan filosofisch en theologisch vast. Immers, hoe kun je dan spreken over ‘God die alles ziet’? Als God ogen heeft die net als bij mensen naar voren kijken, dan ziet God alleen wat er voor Hem gebeurt, en niet wat er achter hem plaatsvindt. God kan dan niet alles zien. Dat ‘God alles ziet’ is dan een onzinnige uitspraak.

Wanneer spreken wij in persoonlijke termen?

Deze hele kwestie over taal en projectie geeft volgens mij al aan dat er in ons denken over het spreken over God in persoonlijke termen iets niet klopt. Het probleem is dat Fichtes bezwaar, dat wanneer je over God spreekt in persoonlijke termen, je van God een eindig wezen maakt, onzinnig is. Dat bezwaar klopt alleen als we het semantische veld wat hoort bij het menselijk spreken over personen volledig kopiëren als we over God als persoon gaan spreken. Dat is onjuist. Aangezien God geen mens is, vinden er altijd verschuivingen plaats in het semantische veld van woorden. Maar bovendien is dat semantische veld niet stabiel, zelfs niet wanneer we in het dagelijks spraakgebruik over ‘personen’ spreken. Want laten we eens vragen: Wanneer spreken wij eigenlijk over iets in persoonlijke termen?

Wanneer de vraag gesteld wordt naar wat een persoon constitueert, dan kan een antwoord gezocht worden in termen van *eigenschappen* die een begrip als ‘persoon’ definiëren. Die eigenschappen worden dan geacht het wezenlijke, *de essentie* uit te drukken van het persoonsbegrip. Maar wat is het essentiële wanneer wij over mensen als personen spreken? Dat mensen twee handen en twee voeten hebben? Dan is de ‘een-handige’ persoon naast mij geen persoon. Of dat mensen kunnen praten? Dan is een doofstomme geen persoon. Zo definieert bijvoorbeeld de godsdienstfilosoof Keith Yandell ‘persoon’ als *a self-conscious agent*.¹¹ Personen hebben zelfbewustzijn. Maar in dat geval is een comapatiënt geen persoon en ook sommige verstandelijk gehandicapte mensen worden dan twijfelgevallen. Toch spreken familieleden met de comapatiënt. Doen ze dat omdat zij denken dat de comapatiënt *self-conscious* is? Natuurlijk niet. Ook sluiten we – onder normale omstandigheden – verstandelijk gehandicapte medemensen niet op in kooien. En wie heeft niet vroeger als kind gehuild toen Fritsje de schildpad, Blub het goudvisje of Knagertje de hamster op een ochtend dood gevonden werd? Beschouwden we als kind die dieren niet als personen? En wat te denken van het meisje in de trein dat, wanneer ze haar hondje laat schrikken doordat ze haar potlood laat vallen, haar excuses aan het beestje aanbiedt door te fluisteren: “o, sorry”. Of de man die, wanneer zijn hond hem niet wil gehoorzamen, “Nondeju!” roept naar het beest?

Blijkbaar gebruiken we het persoonsbegrip niet altijd heel consistent op dezelfde wijze en is bovendien het spreken over bepaalde zaken in persoonlijke termen niet alleen voor menselijke

¹⁰ “Are eyebrows going to be talked of, in connection with the Eye of God?”, L. WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell 1978, 71.

¹¹ K.E. YANDELL, *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. London: Routledge 1999, 363.

objecten gereserveerd. Op de vraag ‘Wat is een persoon?’ kunnen we wellicht met nog het beste met Augustinus antwoorden: “Wanneer maar niemand het me vraagt, weet ik het; wil ik het echter uitleggen aan iemand die het vraagt, dan weet ik het niet”.¹² Dit komt omdat het semantisch veld dat bij het begrip ‘persoon’ hoort, niet vast ligt – zoals Fichte meent – maar fluctueert, al naar gelang de context verandert. Maar misschien is dat nog geen adequaat antwoord. Immers, spreken over een ‘semantisch veld’ impliceert dat het hier over taal gaat. Uiteraard gaat het óók over taal, maar niet alléén.

Verbonden aan het *semantische aspect* van het persoonsbegrip, is het *praktische aspect*. Wellicht het belangrijkste punt bij het persoonsbegrip is ook dat het gaat om een *houding*, een attitude. Het persoonsbegrip gebruiken betekent *niet* dat je in principe de betekenis van het begrip ‘persoon’ in een bepaalde context zou kunnen uitleggen, bijvoorbeeld door alle elementen van het semantische veld op te sommen. Dat is onzinnig. Nee, waar het om gaat is *dat je weet wanneer het gepast is om het woord ‘persoon’ te gebruiken*. Ook daar zit geen consistent systeem in, maar is veel afhankelijk van de context.

Opnieuw een voorbeeld om dat punt te verduidelijken. Mijn vriendin en ik zijn het er wel over eens dat onze kat Monster een persootje is. Hij heeft een bepaald karakter, vertoont op sommige momenten een zekere mate van intelligentie (in een mate die, toegegeven, nogal eens fluctueert), hij heeft soms een bepaalde gezichtsuitdrukking die vrolijkheid, droefheid of verveeldheid uitdrukt, en hij is in staat tot communicatie door middel van een heel arsenaal aan geluiden, die met een zekere mate van intentionaliteit gebruikt lijken te worden. Kortom: ik schrijf Monster een zekere mate van persoonlijkheid toe. Althans, zo zou Fichte het wellicht formuleren. Ik zou het zo desgevraagd niet zo formuleren. Want als ik zeg dat Monster een persootje is, dan is dat niet een conclusie van een redenering. En ook geef ik geen definitie van ‘persoon’ door naar Monster te wijzen. Nee, het gebruik van het persoonsbegrip is een uiting van mijn houding jegens Monster. Ik geef dan aan hoe ik met Monster omga, hoe ik op hem reageer als hij iets doet.

In het geval van Monster betekent dit, dat hij bepaalde rechten in ons huis heeft. Als hij bijvoorbeeld op een stoel ligt te slapen, laat ik die stoel meestal ongemoeid en zoek ik een andere plek om te zitten. Ik laat Monster de ruimte om zoveel mogelijk zichzelf te zijn. Uiteraard heeft die ruimte grenzen. Als er visite komt en we niet voldoende stoelen hebben, zet ik Monster wel degelijk op de grond. Hoewel ik dus Monster als een persoon beschouw, behandel ik hem in bepaalde gevallen niet op dezelfde manier als een persoon zoals ik dat met andere mensen doe. Dus zelfs in eenzelfde context (met Monster en visite in dezelfde kamer) kan ik desgevraagd het begrip ‘persoon’ op verschillende manieren gebruiken. (Dit heeft te maken met het *aspect* van de context waar ik mijn aandacht op richt.) Als iemand mij dan echter vraagt “Wat is het verschil tussen een menselijke persoon en Monster?”, dan sta ik waarschijnlijk met de mond vol tanden.

Ook in tijdelijk opzicht is het semantisch veld – om toch dat begrip maar te gebruiken – niet stabiel of permanent. Laatst zag ik op *Discovery Channel* een documentaire van een voormalig onbewoond eiland, waar men de resten van een menselijke nederzetting uit de negentiende eeuw had gevonden. Het bleek dat de mensen die daar hadden gewoond schipbreukelingen waren, die daar geprobeerd hadden een bestaan op te bouwen. Met name vanwege het klimaat was het echter onmogelijk gebleken om er een bestaan op te bouwen en alle bewoners zijn uiteindelijk omgekomen. De resten lieten zien dat de bewoners nog een tijdlang hadden geprobeerd om in leven te blijven door hun huisdieren – paarden, honden en katten – als voedsel te nuttigen. Dit geeft al aan dat de dieren die

¹² A. AUGUSTINUS, *Belijdenissen*, XI, xiv, 17.

ook door die mensen wellicht eens als personen werden behandeld, toen de situatie veranderde ook als voedselbron konden worden behandeld. Stel je eens voor dat je je hond of kat moet opeten. Denk ook eens aan de film *Alive*, waarin overlevenden van een vliegtuigramp de lichamen van de doden opeten om te kunnen overleven. Al naar gelang de context kan een ding een persoon worden, maar een persoon kan blijkbaar ook weer *verdinglicht* worden.

Spreeken over God in persoonlijke termen: constructivisme

Om nu naar de theologische context terug te keren: ook in het gebruik van het persoonsbegrip in een religieuze context, dus in het spreken over God, gaat het om een uitdrukking van een houding. Zo begint een gelovige dichter één van zijn gedichten: “Heer wij danken U dat wij mogen spreken. // Dat U ons nabij zijt in ons leven. // U hoort en luistert met Uw Vaderhart. // Als wij spreken ontfermt U zich al over onze smart”.¹³ Dit is overduidelijk een gebed, een gesprek tot God. De overkoepelende houding is dus die van aanbidding. Maar eruit spreekt ook overduidelijk een gevoel van geborgenheid, intimiteit en nabijheid, vertrouwen, maar alles ingebed in die context van aanbidding.

Hier wordt persoonlijke taal gebruikt. Er wordt gesproken over het mogen spreken tot God, waarvoor dank wordt uitgesproken. Er wordt gesproken van het horen en luisteren van God, van Gods ‘Vaderhart’. En er wordt gesproken van ontferming. Wordt hier een beschrijving gegeven van God? Wordt hier een definitie van God gegeven of verondersteld? Nee, *hier wordt in taal gevat wat als geloof wordt beleefd*. En de taal die gebruikt wordt, is die van een persoonlijke ontmoeting. Die taal wordt als adequaat ervaren en als passend gevonden in een context van aanbidding. God wordt hier als aanbidswaardig ervaren als persoon. Wellicht dat je zelfs zou kunnen stellen: juist als persoon wordt God als aanbidswaardig ervaren. Hoe kun je over ‘ontferming’, ‘Vaderhart’, ‘horen en luisteren’, die uitingen zijn van Gods aanbidswaardigheid, anders spreken dan door middel van persoonlijke taal?

Spreeken over God in persoonlijke termen wordt hier blijkbaar het meest adequaat gevonden om überhaupt over God te spreken. Het is niet de koele, bereflecteerde taal van een filosoof, maar de emotionele verwoording van een geloofsbeleving. Spreken over God in persoonlijke termen is dus niet de conclusie van een filosofische redenering, maar is een spontane reactie op hoe iemand Gods aanwezigheid ervaart. In dit gedicht is iemand aan het woord die een *relatie* met God ervaart en deze onder woorden probeert te brengen. De woorden die daarvoor gevonden worden, zijn ook de woorden die gebruikt worden om intermenselijke persoonlijke relaties tot uitdrukking te brengen. Deze visie op spreken over God staat diametraal tegenover die van Frits de Lange. Waar De Lange de ‘gettoïsering’ van de theologie ziet plaatsvinden wanneer geen andere godsconcepten bewust worden uitgetoetst om te kijken welke het best past, zo welt hier taal spontaan en natuurlijk op als kokend water uit een Groenlandse geiser.

Is hier sprake van projectie? Natuurlijk! Realisten zullen nu hun neus ophalen, want zij zien opnieuw de mist der illusies opdoemen. Ik voel me echter meer aangetrokken tot constructivistische ideeën, bovendien ondersteund door resultaten uit de neurowetenschappen, die laten zien hoe wij voortdurend bezig zijn een gegeven werkelijkheid te vormen en onder controle te brengen door conventies van gedrags- en denkregels die ook vorm krijgen in taal. Dat construeren doen we niet bewust, maar we ontkomen er simpelweg niet aan. We maken niet bewust een onderscheid tussen een harde, gegeven werkelijkheid waarover we zelf naar believen een laag van beleving leggen. Nee, het werkelijkheidsbesef wordt ons ingegoten met de paplepel van de cultuur en de tradities waarin we

¹³ B. SMEDES, ‘Gesprek met God’, in *In Gesprek*, 29.

opgroeien. Wat werkelijk is, is wat in de cultuur of de traditie waarin we zijn opgegroeid als werkelijk wordt beleefd.

De door ons geleefde en beleefde werkelijkheid is altijd al projectie – een aanpassing van de werkelijkheid aan de menselijke maat – zodat het ook niet verbaast dat deze projectie in een religieuze context aan de orde is. Iemand die gelovig is, ziet blijkbaar de wereld anders, gaat anders met de wereld en met zijn/haar medemensen om. Dat anders zien en beleven van de wereld komt tot uiting in iemands handelingen en in iemands taalgebruik. Dat geheel van praktijken is iets wat vaak in een levensbeschouwelijke cultuur wordt ‘aangeleerd’. Religieuze tradities spelen hier dus een belangrijke rol in wat wel en wat niet gepast wordt geacht om over God en de wereld te zeggen.

Daarmee is het projectiebezwaar niet bestreden, maar is de negatieve kern ervan geneutraliseerd. Realistische denkers als Feuerbach en Freud gaan mijns inziens de fout in door het taalgebruik van gelovigen niet serieus te nemen en te beoordelen vanuit hun eigen realistische kader. Juist door hun onderscheid tussen een illusoire en een echte werkelijkheid, lijken ze te suggereren dat het mogelijk is om even ‘uit’ die levensbeschouwing te stappen, net zoals je een bril kunt afzetten of een uniform kunt uittrekken. En juist dat is niet mogelijk – net zomin als het mogelijk is om uit het geheel van conventies en regels van een samenleving te stappen zonder psychotisch te worden.¹⁴ Je laat dan niet een wereldbeschouwing los, maar (je grip op) de werkelijkheid zelf. De taal die gelovigen hanteren om hun levens- en wereldbeschouwing tot uitdrukking te brengen is niet een willekeurige verzameling etiketten die je van de dingen los kunt weken om te zien wat er werkelijk onder zit. Nee, juist op het moment dat je de taal losweekt, het etiket eraf trekt, trek je het stuk. Taal en werkelijkheid zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden.

Taal en werkelijkheid

De gelovige dichter spreekt over Gods ‘Vaderhart’. Daarmee gebruikt hij een woord (‘hart’) dat ook in onze alledaagse leefwereld gebruikt wordt. Maar het is vervolgens volstrekt zinloos om de gelovige te vragen of God ook een ‘hartaanval’ kan krijgen. Het is niet dat iemand dat niet *kan* vragen, maar het heeft gewoonweg geen zin heeft om het te vragen. Of in het Engels: *it makes no sense*. Door het gebruik van het woordje ‘Vaderhart’ wordt er een plaatje gebruikt om een beleefde en geleefde relatie uit te drukken die is als tussen een vader en zijn kind. Maar ook hier is het zinloos om te vragen wie de moeder is. Het lijkt erop alsof De Langes problemen met een persoonlijke God terug te voeren zijn op dergelijke zinloze taalspelletjes: het voortdurend vragen naar de werkelijkheid achter de woorden.

Vanuit mijn constructivistische perspectief gebeurt bij het spreken over Gods ‘Vaderhart’ heel iets anders. Ik denk juist dat de gelovige dichter hier een werkelijkheid *evoceert* door middel van taal. Door middel van het beeld van Gods ‘Vaderhart’, wordt werkelijkheid opgeroepen, gecreëerd. De dichter probeert ons door middel van taal God op een bepaalde manier te laten zien. Dat is niet eenvoudig een retorisch trucje, want de taal die gebruikt wordt heeft naast een evocerende tegelijkertijd ook *beschrijvende functie*: het is taal die uitdrukt hoe in geloof de ontmoeting met God beleefd wordt. Het evocerende aspect heeft tegelijkertijd een beschrijvend aspect en het een kan niet van het ander worden losgepeld zonder de totale uitspraak betekenisloos te laten worden.

Dat betekent dat, net als bij Xenophanes, de betekenis van de woorden die gebruikt worden weliswaar raakt aan de betekenis die die woorden in het dagelijks spraakgebruik hebben, maar dat er ook verschil is. Woorden hebben niet een vaststaande, eenduidige betekenis. Dat is al gebleken toen we keken naar het gebruik van het persoonsbegrip in onze dagelijkse omgang met de werkelijkheid.

¹⁴ Cf. W. KUSTERS, *Pure waanzin: Een zoektocht naar de psychotische ervaring*. Amsterdam: Nieuwezijds 2004, 32-48.

Hoeveel te meer verandert dan het semantisch veld van betekenissen, associaties en implicaties wanneer woorden uit het dagelijks taalgebruik op de transcendente werkelijkheid van God worden toegepast.

Juist door middel van taal die ontleend is aan de menselijke ervaring drukt de dichter uit dat God *niet* de “goddelijke persoon, een Vader ver weg in de hemel, gescheiden van het universum” is die De Lange beschrijft. Nee, juist door zijn taalgebruik drukt de dichter uit dat niets menselijks aan God vreemd is. En daarmee wordt de nabijheid in distantie die De Lange zoekt tot uitdrukking gebracht. Dus waar De Lange het christelijk godsconcept bewust wil verruilen voor de onpersoonlijke God van de procestheologie, ontmoeten we hier een dichter die in alledaagse taal precies datgene uitdrukt waarnaar De Lange op zoek is. Gewoon door taal te gebruiken waarmee we vertrouwd zijn, en zonder het metafysisch apparaat wat bij de procestheologie verondersteld wordt om daar überhaupt over God te kunnen spreken.

Is spreken over God nog mogelijk?

En hier kom ik dan bij mijn laatste punt: kunnen we nog redelijkerwijs over God als persoon spreken? Deze vraag roept op zichzelf weer vele vragen op. Eén daarvan is: Is God een persoon? Zoals ik in het voorgaande al heb aangegeven, is het beantwoorden van die vraag reeds in de omgang met medemensen en dieren een hachelijke aangelegenheid. Ik zou de vraag liever anders willen stellen: Kunnen we nog redelijkerwijs *over God in persoonlijke termen spreken*? In dat geval zou ik zeggen: Ja, dat kan. En niet alleen *kan* het, het *gebeurt* ook. Persoonlijke termen wellen spontaan op, bijna instinctief, als sommige gelovigen over God spreken. En juist omdat het gebeurt, *moeten* theologen en godsdienstfilosofen dus over God in persoonlijke termen spreken. Doen we dat niet, dan nemen we de taal die gelovigen hanteren niet serieus en dus ook niet hun beleving van de werkelijkheid. In dat geval lijkt de situatie op die, die Wittgenstein beschrijft in zijn opmerking over geloof in het Laatste Oordeel.¹⁵ Je praat langs elkaar heen, terwijl het lijkt alsof je het over hetzelfde hebt.

Juist in die val lijkt De Lange te trappen. Hij wil een “gettoïsering” van de theologie voorkomen door andere godsconcepten te importeren in het theologisch discours. Zoals een psychoot de veelal onuitgesproken regels en conventies van de samenleving niet langer erkent en zijn eigen regels en conventies uitvindt, zo wil ook De Lange zijn eigen godsconcept uitvinden en dat als werkelijkheid op het christelijk geloof plakken. Hier raakt theologie op drift, hier wordt een geheel eigen taalspel ontworpen. Hier komt theologie los van het beleefde geloof en ontstaat pas echt een getto van de theologie. Het is alsof De Lange probeert zijn linkerbeen te amputeren om nog iets te redden, maar daarbij zover uitschiet, dat hij beide benen afsnijdt en plat op zijn gat gaat.

De andere vraag, of God vervolgens ook een persoon *is*, moeten we volgens mij helemaal loslaten. Er is een onderscheid tussen de vraag hoe we over God kunnen spreken en de vraag hoe God is. De Lange haalt beide vragen door elkaar en struikelt daarbij over de conceptuele verwarring die hijzelf heeft opgeroepen. Ik denk dat we de vraag naar hoe God is, en dus ook de vraag of God een persoon is, weg moeten laten. Hoewel die vraag wellicht intellectueel interessant, is hij irrelevant voor de geloofspraktijk. Bovendien is het filosofisch een onbeantwoordbare vraag en verraadt hij een sterke realistische ondertoon. Er wordt opnieuw de vraag gesteld of ons spreken over God wel correspondeert met de werkelijkheid. Als we de taal van gelovigen ook filosofisch serieus willen

¹⁵ “Suppose someone were a believer and said: ‘I believe in a Last Judgement,’ and I said: ‘Well, I’m not so sure. Possibly.’ You would say that there is an enormous gulf between us. If he said ‘There is a German aeroplane overhead,’ and I said ‘Possibly. I’m not so sure,’ you’d say we were fairly near.” WITTGENSTEIN, *a.w.*, 53.

nemen, zullen we in ieder geval moeten zeggen: sommigen beschrijven hun geloofsbeleving in persoonlijke en relationele termen. God wordt dus blijkbaar als persoon beleefd.

Willen godsdienstfilosofen niet als psychoten worden opgezogen in een geheel eigen taalspel, dan zullen ze dit gelovig spreken over God in persoonlijke termen serieus moeten nemen.

Aantekening:

[Kon Kant nog een onderscheid maken tussen het ding als *Erscheinung* en het *Ding an sich* wat altijd onder de ‘verschijning’ schuilgaat, dat onderscheid wordt door constructivisten en de neurowetenschappers ter discussie gesteld. Of liever: het onderscheid zelf is wellicht interessant voor realistische filosofen die willen mijmeren over een werkelijkheid achter de werkelijkheid die werkelijker is dan de werkelijkheid. Maar juist in het gewone leven is dat onderscheid volstrekt betekenisloos (behalve in situaties waar we dreigen gek te worden of waar we menen dat ons een poets wordt gebakken).]