

Het zevende 'maar'
Het filosofische gesprek tussen academie en kerk

Het zevende ‘maar’

Het filosofische gesprek tussen academie en kerk

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt
van bijzonder hoogleraar vanwege de Confessionele Vereniging
in de Protestantse Kerk in Nederland
in Systematische theologie en Kerk in de 21^e eeuw
aan de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap
van de Rijksuniversiteit Groningen

op 3 november 2015

door

Edward van 't Slot

*Mijnheer de Rector Magnificus,
geacht college van bestuur,
dames en heren,*

1. “Das große Aber”

Toen de man die ongetwijfeld de belangrijkste theoloog van de twintigste eeuw zou worden, Karl Barth (1886–1968), in 1921 zijn Zwitserse dorpskansel verruilde voor een Duitse kathedraal en naar aanleiding van zijn benoeming tot bijzonder hoogleraar in de gereformeerde theologie te Göttingen gevraagd werd een openbare voordracht te houden op zijn nieuwe werkplek, verstoutte hij zich tot een stunt die ik hier niet kan en niet wil herhalen: hij hield in plaats daarvan een preek. Sterker nog: het was geen nieuwe, op zijn academische gehoor toegesneden preek, maar het was wat men noemt ‘opgewarmde prak’, een preek die hij thuis in Safenwil al gehouden had en die hij voor deze gelegenheid eigenlijk alleen stilistisch enigszins had bijgeschaafd.¹

De Schrifttekst die ten grondslag lag aan deze preek komt uit het Bijbelboek Spreuken, waar in 16:2 (in de Willibrordvertaling van 1995) staat:

Heel het gedrag van een mens kan in zijn eigen ogen rein zijn,
maar de HEER toetst de geesten.

Barths preek ging over het woordje ‘maar’, ‘aber’. Of nee, het ging hier voor hem niet om een woordje, maar om een immens *woord*, ‘das große Aber’. Als je dit ‘maar’ eenmaal vernomen hebt, zo begint Barth zijn preek, dan weet je dat er niets boven dit woord uitgaat, en dat het steeds weer klinken moet. De wereld gaat z’n onverstoorbare gang, levens zijn in volle vaart, er wordt gewikt en gewogen, geanalyseerd en beoordeeld – het hart van de mens overdenkt, zegt Spreuken 16:9, het leven. Maar, vraagt Barth in deze preek, is dat het leven: dat wat wij gemiddeld genomen aan het overdenken zijn? Ontgaat de essentie van wat leven is ons niet razendsnel?² Barth vergelijkt het bezig zijn van de mensen met een schip dat in volle vaart is, recht zo die gaat. De passagiers gaan hun gang, de bemanning doet wat ze moet

doen – *maar* ineens gooit de stuurman het roer om en voorkomt zo dat het schip op een zandbank loopt. Altijd rechtdoor gaat nu eenmaal niet, zegt Barth, soms moet het over een andere boeg – en terwijl ik nog bezig ben mij de ravage, de gevallen mensen en de gestoten hoofden aan boord van het schip voor te stellen, gaat Barth al door met een volgend beeld, wat vrolijker: er loopt een groep mensen over een lange, warme, stoffige weg, te stoffig, te warm, te lang, de reizigers zijn moe en klagen – *maar* ineens heeft iemand zich gebukt en tussen het stof een goudstuk gevonden! Het is bij al ons prakkiseren altijd de moeite waard om onze ogen wijd open te houden: zijn er misschien ook verrassingen om ons heen, wezenlijke dingen waaraan we als we niet opletten zomaar voorbijlopen?³

Sprak Karl Barth dit ‘maar’ in 1921 uit *in een preek*, in deze rede wil ik nagaan hoe een dergelijk ‘maar’ ook zijn *academisch* recht had, en nog heeft. Ik denk overigens dat we daarmee ook dichtbij de redenen zitten waarom Barth uitgerekend *deze* preek meenam naar Göttingen: dat was niet alleen omdat hij op ‘een’ preek beoordeeld wilde worden,⁴ het was vooral omdat het grote woord ‘maar’ precies de vinger op de plek legt waar Barth hem voortdurend wilde leggen,⁵ in de kerk en aan de academie: *dat* in al ons denken over deze werkelijkheid het roer soms omgegooid moet worden, *dat* er misschien goudstukken verborgen liggen op onverwachte plaatsen, *dat* ons kennen en ons denken altijd *ons* denken en *ons* kennen zijn en als zodanig begrensd en beperkt. Voor dat ‘maar!’, voor deze kanttekening bij alle menselijke instellingen, voor deze vraag aan onze denk- en handelingspatronen wilde hij aandacht vragen: tot 1921 als predikant in de maatschappelijke context van een industrialiserende plattelandsgemeente, en na 1921 als hoogleraar in de intellectuele gemeenschap van de academie, voor het oog van een nog veel breder toekijkende maatschappij. In beide contexten kwam het er wat hem betreft op aan dat op de één of andere manier dat woord ‘maar!’ vernomen wordt, zó, dat het heel het menselijke doen en denken gaat begeleiden.

2. Het problematische van een theologisch ‘maar’

Ik beseft dat ik op dit punt van mijn rede al een pas op de plaats moet maken. Ik heb woorden als ‘essentie’ en ‘wezen’ gebruikt, en vermoedelijk voelt iedereen wel aan dat in een theologische rede zulke woorden zullen samenhangen met het woord ‘God’. Het grote ‘maar!’ waar Barth het over had, de verontrustende en misschien ook onbeantwoorbare vraag of we bij al onze bedrijvigheid geen enorme schatten zomaar over het hoofd zouden kunnen zien, is voor hem uiteindelijk het ‘maar’ van *God*. ‘Maar *de HEER* toetst de geesten’, zegt de Bijbeltekst waarover hij preekt immers. Met zijn toehoorders buigt Barth zich als vanzelfsprekend over de consequenties van die tekst en legt uit wat dat zou kunnen betekenen: dat God menselijke ‘geesten’ in al hun doen en denken ‘toetst’. Maar zo’n onderneming, een theologische exegese, is een kleine 100 jaar later aan de academie een stuk problematischer geworden. Theologie is bepaald geen onaangevochten wetenschap. Voor velen is het overduidelijk dat een theologische oratie per definitie problematisch is, en daarin verschilt van alle mogelijke andere oraties. Wanneer hier een sterrenkundige haar rede houdt voor niet-sterrenkundigen, een econoom voor niet-economen, een scheikundige of een wis- of letter- of geneeskundige, een geo- of een socioloog, een historica, een jurist, een filosoof of zelfs een religiewetenschapper of Bijbelexeget voor een publiek dat de discipline niet deelt en het jargon niet begrijpt, dan zal toch niemand ontkennen dat de oratie een wetenschappelijke legitimiteit heeft, omdat ze een aspect van die werkelijkheid bespreekt, waar we allemaal mee te maken hebben: de onvoorstelbare immensiteit van het universum, de even onvoorstelbare microkosmos van atomen, elektronen, quarks en deeltjes die we nog niet kennen maar die er wel moeten zijn, de wiskunde waarmee we die werkelijkheid een beetje kunnen beredeneren en soms zelfs beheersen, verschijnselen op alle mogelijke niveaus daar tussenin, de filosofische vraag wat we eigenlijk aan het doen zijn wanneer we zo aan het beredeneren en aan het beheersen zijn – enzovoorts. Het zijn allemaal terreinen waarvan je ook verwacht dat de wetenschap zich ermee bezighoudt. Maar dan de theologie: de god-geleerdheid in strikte zin, de kunde die ‘God’ als onderwerp heeft... Kan dat überhaupt?⁶ En kun je daar een academische rede over houden of bevind je je dan per definitie op het ter-

rein van de prekerij, van de kerk, van de niet-wetenschap? Is het bij deze wetenschap ook nog helder dat hier ‘werkelijkheid’ bestudeerd wordt op een manier die vruchten kan afwerpen voor heel de academie, heel de maatschappij, gelovig en niet-gelovig? En deze vragen laten zich misschien wel met dubbele kracht voelen rondom een leerstoel die is ingesteld om een theologisch, een god-geleerd, perspectief te ontwikkelen op zoiets oubolligs als ‘de kerk’: het zal er in mijn onderzoek niet zozeer om gaan dat ik vanuit een sociologisch perspectief bekijk wat ‘kerk’ in onze context eigenlijk is, met welke problemen en toekomstperspectieven ze te maken heeft en hoe ze zich verhoudt tot onze maatschappij; het zal er vooral om gaan te formuleren wat ‘kerk’ in onze context theologisch gesproken zou kunnen of zelfs zou moeten zijn. Nu is het begrijpelijk dat predikanten, kerkleiders en kerkleden daar ideeën over hebben – maar is het ook een onderwerp voor de academie? Een theologie van de kerk als onderwerp van wetenschap? Zijn we daarmee niet heel ver verwijderd geraakt van de academie – en trouwens ook niet heel ver van het grote kritische ‘maar’ dat Karl Barth in de jaren ’20 ook bij het reilen en zeilen van *de kerk* uitsprak?

3. Zes filosofische ‘maren’

Laten we eerst eens kijken of het ‘maar’ dat Karl Barth in 1921 uitsprak in een preek, ergens ook herinnert aan een ‘maar’ dat wel degelijk aan de universiteit te vernemen is *zonder* dat dit ‘maar’ de vragen oproept die de theologie oproept. En ja: zo’n ‘academisch maar’ meldt zich geregeld; ik verneem het zelfs in zes toonaarden – verwante toonaarden wellicht, maar toch allemaal met hun eigen grondtoon. Allereerst wordt iedere tak van wetenschap voortdurend gedreven door één groot ‘maar’: *MAAR zit het toch net niet anders dan ik tot nu toe heb aangenomen?* Wetenschap bewijst zichzelf daarin, stelde Karl Popper heel raak, dat zij voortdurend probeert zichzelf te falsificeren.⁷

Voor een tweede, meer vakoverstijgend ‘maar’ verwijs ik terug naar de lange lijst van wetenschappen die ik zojuist heb opgesomd. Allemaal bestuderen ze een aspect van de werkelijkheid. Het is een lijst die moeiteloos uitgebreid kan worden. Nogal wat vakgebieden bewegen zich op totaal ver-

schillende gebieden en ze bewegen zich geregeld ook totaal langs elkaar heen: de thema's, de tools, het jargon, de werkwijzen verschillen zozeer dat de specialist in het ene vak al heel snel onbegrijpelijk wordt voor de specialist op een ander terrein. Zij hebben elkaar dan ook al snel niets meer te vertellen – en zo wordt de universiteit, met een woord dat de laatste decennia rondzingt, tot een 'multiversiteit'.⁸ Maar is het bij al het goede en bij alle verrijking die voortgaande specialisatie biedt, acceptabel dat men uiteindelijk compleet langs elkaar heen academiseert? Heeft een sterrenkundige werkelijk niets te vertellen aan een econoom, en een socioloog werkelijk niets aan een microbioloog? Welke eenheid zorgt ervoor dat al deze vakken aan de ene universiteit thuishoren, hoe blijft de *multiversiteit* ook *universiteit*, hoe kun je verwoorden dat ze elkaar op de één of andere manier raken in één en dezelfde werkelijkheid? *MAAR waarin raakt jouw studie MIJN werkelijkheid?* – zo zou ik dit tweede 'maar' willen samenvatten. Dit 'maar' wordt bij gelegenheid gethematiseerd in onderlinge uitwisseling, en in de wetenschapsbijlage van de krant; maar om te zorgen dat dit 'maar' structureel aan de orde wordt gesteld, hebben we de filosofie. Zij heeft een plek aan de academie om verbanden te leggen, vragen te stellen, en zo naar de eenheid in de veelheid te vragen. – Ook de volgende vier 'maren' zou je 'filosofisch' kunnen noemen.

Het derde 'maar' stelt de vraag naar die eenheid van de 'werkelijkheid' op een andere manier. Door het woord 'werkelijkheid' te gebruiken voor het totaal van fenomenen waarmee de wetenschap zich bezighoudt, suggereren we een eenheid. Maar is die eenheid er wel, beter gezegd: schuilt die eenheid in onze eigen blik – wij interpreteren dat wat ons omgeeft nu eenmaal als één geheel, anders krijgen wij het niet meer rond; of is er werkelijk een principe, een 'zijn', dat de werkelijkheid immanent tot een eenheid maakt – een eenheid die zich vervolgens aan ons denken oplegt, bijvoorbeeld omdat het 'ons mensen gegeven [zou zijn] de dingen in hun zijn te ervaren'?⁹ Zit de eenheid in ons verstaan, of in ons bestaan? Deze vraag geeft, in zijn onbeantwoordbaarheid, al eeuwen te denken. Het is mogelijk de geschiedenis van de filosofie te beschrijven als een pendelbeweging tussen beide mogelijke antwoorden, of als een intellectuele dans om beide antwoorden heen.¹⁰ Immanuel Kant zou zeggen dat we hier voor een *grens* staan;¹¹ en vermoedelijk is het een blijvende taak voor de filosofie om deze grens – deze vraag

– voortdurend te verhelderen en hier het gesprek over te zoeken: *MAAR komen wij ooit boven ONZE blik uit?*

Het vierde ‘maar’ dat aan de universiteit geregeld klinkt en ook klinken moet is nauw verwant met het vorige. Hoe het ook precies zit met de verhouding tussen ‘denken’ en ‘zijn’, tussen ‘bestaan’ en ‘verstaan’: altijd is er de kans dat de modellen die wij gebruiken om eenheid in onze waarnemingen en gedachten aan te brengen, tekortschieten, en dat we niet in staat zijn volledig recht te doen aan de complexiteit van de werkelijkheid. Bij elke verklaring, bij elke observatie, zal een ‘maar’ moeten klinken: *MAAR is dit alles? Onttrekt zich ook niet iets aan onze verklaring, of zelfs aan onze waarneming? Voor de kleur van onze brillenglazen zijn we al te vaak blind. Er zijn dingen die we gewoon niet begrijpen, het is altijd mogelijk en zelfs waarschijnlijk dat de werkelijkheid nog weer ingewikkelder in elkaar zit dan onze modellen kunnen verdisconteren. De duizeling over de werkelijkheid zal moeten blijven. Iemand die het optimisme over ons bevattingsvermogen onvermoeibaar relativeerde was de natuurkundige en Groningse (theologische) ere-doctor C.J. Dippel; volgens hem kan de natuurkunde dan misschien een heel eind komen met van alles te verklaren – maar de wetenschap van mens en cultuur noemde hij ‘veel moeilijker’.¹² Daar zullen ons voortdurend dingen duidelijker worden die eerst voor ons verborgen waren – maar wie overziet het geheel?*

Het vijfde ‘maar’ ligt weer in het verlengde daarvan: het wijst (met Wilhelm Dilthey) op het verschil dat er bestaat tussen ‘verklaren’ en ‘verstaan’. Het protesteert tegen de gedachte dat wij de dingen begrepen hebben wanneer we ze verklaard hebben in termen van causaliteit. Verklaren mag geen monopoliepositie aan de universiteit hebben. Dit ‘maar’ gaat verder dan alleen te wijzen op het verschil tussen natuurwetenschappen en humaniora: het hangt samen met het derde ‘maar’ dat ik al noemde en wijst er nog eens op dat altijd *wij* degenen zijn die met ons apriorisch-synthetische causaliteitsbegrip¹³ onze waarnemingen verklaren. *Begrijpen* wij wel helemaal wat we doen als we onze werkelijkheid aan het verklaren zijn? Moeten we niet voortdurend vragen stellen die dit ‘begrijpen’ kunnen verhelderen en zouden die vragen uiteindelijk ook ons begrip van de werkelijkheid niet vergroten? *MAAR*, zegt dit punt dus, *moeten we ook niet voortdurend op zoek naar nieuwe, niet-slechts-causale, categorieën?*¹⁴ De wetenschap is nooit af.

Misschien, zegt het zesde ‘maar’ daarom, het vierde, methodische ‘maar’ uitbreidend tot een principieel ‘maar’ – of nee, niet misschien, maar *vermoedelijk*, is er nog een rest. Iets wat we nog niet waargenomen of ingekaderd hebben en wat ons denken stoort; zelfs na de grootste wetenschappelijke prestatie is dit het ‘maar’ dat inbreekt en fluistert: *MAAR wat nu?* Kunnen we ook verder reiken en zullen we niet altijd verder blijven reiken, *verwijst* wat we nu bereikt hebben niet naar dat verdere?¹⁵ Om het met termen van Søren Kierkegaard (1813-1855) te zeggen: om bij die nooit volledig uit te drukken component te komen, bij die rest die voortdurend in nevelen blijft gehuld en die tegelijkertijd triggert en trekt, bij de kwaliteit of de *essentie* van de dingen – daarvoor moeten we altijd een *sprong* maken van onze gegevens en analyses naar die essentie toe.¹⁶ Het raadsel dat de werkelijkheid ons altijd tot dergelijke sprongen uit blijft nodigen, dat de werkelijkheid zich niet in gesloten wereldbeelden en verklaringsmodellen op laat sluiten – dat raadsel moet in al zijn raadselachtigheid blijven staan.¹⁷ Zo oeverloos als dit misschien klinken mag, zo stimulerend is het uiteindelijk voor de wetenschap, dit ‘maar’, deze uitnodiging om voortdurend hoger te reiken.¹⁸ – Omdat oraties een sterk persoonlijke tint kunnen hebben, veroorloof ik mij hier een kleine uitstap, een *darling* die ik voor deze gelegenheid eens niet *gekilld* heb: met dit zesde ‘maar’ zijn we wat mij betreft dichtbij de kunst gekomen; hier raken kunst en wetenschap elkaar. Op een andere manier doet grote kunst wat wetenschap volgens dit zesde ‘maar’ ook doet: boven zichzelf uit wijzen. En grote kunst slaagt er daarbij in iets te doen wat wetenschap bijna niet *kan* lukken: iets uit te drukken van het onzegbare. Het ultieme voorbeeld voor mij persoonlijk is de altijd weer verbazingwekkende *Derde symfonie* van Ludwig van Beethoven. Een gebeurtenis die in de muziekgeschiedenis zomaar plaatsgevonden heeft, en in concertzalen en in talloze prachtige opnames zomaar weer plaatsvindt – een revolutie die uiteindelijk niet goed verklaarbaar is. Als ik toch woorden moet geven aan wat er in dat werk gebeurt, in zijn machtige architectuur en bijna gewelddadige zeggingskracht: ik hoor hierin niet alleen een kunstenaar die zich meldt en zegt: ‘ik ben er ook nog!’ – ik hoor hier vooral een kunstenaar uit alle macht boven zichzelf uit wijzen, in een heroïsche poging een hemel te bestormen die hij zelf ook niet precies kent maar wel ergens vermoedt. En met deze stap naar de kunst is ook meteen duidelijk dat al de

door mij genoemde ‘maren’ niet alleen theorie zijn, over een abstract ‘weten’ gaan – alle maken ze duidelijk dat ‘weten’ en ‘wetenschap’ uiteindelijk ook onze existentie raken. Ze reiken verder, evenals de kunst. Beethoven is voor mij daarvan het meest sprekende voorbeeld, maar ik kan me talloze schilderijen en literaire teksten voorstellen waarin iets dergelijks gebeurt. Misschien is ook Paulus er op weer een andere manier een voorbeeld van, of Luther, of de reeds genoemde Kierkegaard, of Karl Barth.

4. Grensverkeer

En daarmee zijn we dan bij het zevende ‘maar’ aanbeland – het ‘maar’ dat naar mijn waarneming bijvoorbeeld door Karl Barth aan de orde werd gesteld in 1921. Het idee van de ‘existentialiteit’ dook zojuist weer op in mijn rede. Het weten en de hang naar weten zijn niet existentieel neutraal: zij reiken ons handvatten aan om ons duidelijkheid te geven over de vragen rondom onze existentie, anders gezegd: zij willen ons uiteindelijk helpen om onszelf en onze plek in deze werkelijkheid te kunnen duiden, te begrijpen – van zin te voorzien. Het zevende ‘maar’ stelt nu die existentiële lading van onze wetenschappelijke systemen aan de orde, het bevraagt de wetenschap *als* zingevingssysteem. Het stelt de vraag of de wetenschap, nee in hoeverre de wetenschap, ons helpt het verhaal over onszelf te vertellen: *MAAR in hoeverre helpt ons dit alles om onze plaats in de kosmos (zoals het Griekse Nieuwe Testament de wereld graag noemt) te begrijpen?* Met het stellen van deze vraag staan er meteen drie vragen op de academische agenda: 1. De woorden ‘in hoeverre’¹⁹ thematiseren de grenzen van onze denksystemen: wat voor een antwoorden bieden ze en welke antwoorden kunnen ze niet meer bieden? En om welke academische benadering vragen de niet direct beantwoordbare kwesties die we vermoedelijk overhouden? 2. Daarmee komt ook de vraag om de hoek kijken of er nog andere systemen zijn – andere rationaliteitsstructuren – die woorden geven aan dit ‘maar’ en er misschien zelfs antwoorden op geven, die dus het ‘maar’ zien oplossen in een ‘mare’. Welke boodschap kan, of moet, de academie hebben aan zulke maren – nu als het meervoud van ‘mare’? 3. Dat leidt meteen tot

de derde vraag: hoe kan het academische gesprek met zulke rationaliteits-systemen vorm krijgen?

Ik wil nu op elk van deze drie vragen wat gedetailleerder ingaan, en daarna enkele ‘casus’ noemen waar ik wel eens mijn tanden in zou willen zetten (§ 5); in elk van die casus komt één van deze vragen in het bijzonder naar voren.

ad 1. Het zevende ‘maar’ stelt de vraag *in hoeverre* ons denken onze existentie uiteindelijk kan helpen onze plaats in de kosmos te begrijpen: het stelt dus de teleologie van het bestaan aan de orde. Dat is iets anders dan theologie, de woorden hebben etymologisch beschouwd weinig met elkaar te maken – maar inhoudelijk is het ook weer niet zo gek dat beide woorden sterk aan elkaar doen denken. Het woord teleologie komt van het Griekse woord ‘telos’, ‘doel’, en de vragen van de teleologie richten zich op het doel, de bedoeling, de zin van – nu, in ieder geval van ons bezig zijn. De grote filosoof Immanuel Kant heeft zeer scherp aangetoond hoezeer al ons denken en ons handelen en ons opgaan in het leven allemaal een oorspronkelijkheid en een doelgerichtheid veronderstellen die met ons bewustzijn gegeven zijn. Of die oorsprong en dat doel er ook werkelijk *zijn* is voor Kant een onbeantwoorbare vraag. Met het beantwoorden van die vraag zouden we de grenzen van de mogelijke kennis passeren. Kant waarschuwt dat niet zomaar te doen, want met het passeren van deze grens loopt men het gevaar zomaar in speculatie te vervallen, of, erger nog: theoloog of dogmaticus te worden. Maar ook als we de vraag of het doel dat wij met ons doen en laten veronderstellen er werkelijk *is* verder laten rusten, stelt Kant eenvoudig vast: zo werkt het nu eenmaal, de doelmatigheid zit er in ons bewustzijn diep ingebakken. In ieder geval bij de westerse mens over wie Kant filosofeert en die we ook ruim 200 jaar na dato nog het meeste aan de universiteit tegenkomen. Ons kennen en ons doen en laten dringen ons altijd naar deze grens toe.²⁰ Het zevende ‘maar’ behelst in zekere zin een nauwkeurig en voortdurend onderzoek van deze grenzen van de wetenschap. Het onderzoekt welke antwoorden hier wel gegeven worden, en welke uiteindelijk toch niet – omdat teleologie nu eenmaal een grensgebied blijft.

Het woord ‘grens’ is een verwarrend woord. Het lijkt een overzijde te veronderstellen – en zo werkt de notie van ‘grens’ ook werkelijk, iedere keer wanneer wij op de grenzen van ons kennen stuiten. Dan ontkomen we er

niet aan dat die vraag zich opdringt. Bijvoorbeeld: ‘wat is er achter de grenzen van het heelal?’ Hoe onzinnig de vraag ook is – onzinnig in de betekenis: er is geen zinnig antwoord op te geven – de vraag dringt zich op. ‘Wat is er over de grenzen van de tijd?’ Net zo’n vraag. Het gaat hier over zaken – of ‘zaken’: ruimte en tijd, het gaat om het bestaan zelf! – die wij ons niet als eindig kunnen voorstellen, zoals wij ons in zekere zin ook onze eigen existentie maar moeilijk als eindig kunnen voorstellen.²¹ Tegelijkertijd kunnen we ons bij oneindigheid evenmin iets voorstellen. We stuiten op een grens, of grenzen, van ons kennen – en van onze existentie. Veel filosofie wijst op deze grenzen – en daarin bewijst ze zich, zeg ik als theoloog, als goede filosofie:²² het is één van de meest wezenlijke trekken van de filosofie dat ze deze grenzen aan de orde stelt. Ik heb er respect voor dat ze daar ook halt houdt: ons van grenzen bewustmaakt en ervoor blijft staan. *MAAR*: we kwamen aan deze grenzen door het woord ‘telos’, ‘doel’, ‘zin’, in het spel te brengen. Het zevende ‘maar’. Moeten we nu zeggen dat de vraag onbeantwoordbaar is – en daarmee basta? Of is het ook mogelijk om op een betekenisvolle manier toch over dit ‘telos’ in gesprek te gaan, op de één of andere manier ervan uit te gaan dat dit telos er ergens – aan de overkant van de grenzen van onze systemen wellicht – wel ‘is’? Dat er – middenin het ons bekende leven misschien – wel degelijk manieren zijn om op een betekenisvolle manier over de zin van dit alles te spreken, en zelfs te disputeren op manieren die ons verder helpen het leven te verstaan? Eén ding is daarbij zeker: het spreken over een ‘zin’ (of ‘telos’) van de werkelijkheid veronderstelt een basaal *vertrouwen* in het leven zoals wij dat kennen.²³ Mag dit vertrouwen in de werkelijkheid – dit *geloof*²⁴ – van ons verlangd worden? Kan de werkelijkheid zo goed genoemd worden? Kierkegaard sprak in verband met zulke vragen over een kwalitatieve sprong – de sprong van het waarneembare naar de kwaliteit. Het was een sprong die hij uiteindelijk niet kon beredeneren.²⁵ Maar kan het desalniettemin van je gevraagd worden dat je die sprong toch maakt – wordt het in heel ons maatschappelijke, culturele en ook wetenschappelijke leven niet voortdurend verondersteld dat je deze sprong op de één of andere manier wel maakt? De filosofie is er om deze sprong waar te nemen en te analyseren. Maar de theologie ook. Want er zijn nu eenmaal religieuze zingevingssystemen die ons confronteren met de gedachte dat ‘zin’ niet alleen via onze disputen en ons dringen naar de gren-

zen op ons afkomt, maar zich op de één of andere manier present stelt – Kierkegaard zou zeggen: via een eenmalige historische gebeurtenis.²⁶ Kunnen zij een punt hebben?²⁷ Het eenvoudige gegeven dat ze er *zijn* en een ander soort van zingeving aan de orde stellen – in ieder geval *alsof* ze een punt hebben – vraagt hoe dan ook om toetsing en bestudering. Deze toetsing en bestudering kan op twee manieren plaatsvinden: allereerst op een theologische manier, waarbij religieuze of theologische uitspraken systematisch worden onderzocht op hun onderlinge coherentie en implicaties (ad 2); en ten tweede op een meer interdisciplinair toetsende manier (ad 3).

ad 2. Het idee dat ‘zin’ zich present stelt wordt bijvoorbeeld vertegenwoordigd door – natuurlijk – de kerk. Ze klopt met dat idee aan allerlei poorten, en ook aan die van de universiteit. Dat doet ze in onze westerse wereld al zolang als de universiteit bestaat, sterker nog: al vanaf het begin heeft ze in de universiteit ook voet aan de grond om dat idee te laten bestuderen en te toetsen; ze vertegenwoordigt een nog altijd diep gewortelde culturele erfenis van eeuwen en alleen daarom al is haar stem een factor van betekenis. De Groningse faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap profileert zich zelfs op het bestuderen van religie als culturele factor – en ik zal daar met vreugde mijn steentje aan bijdragen. Het hoofdthema van mijn leerstoel dringt me echter om ook een stap verder te zetten dan de sociaal-culturele vraag naar wat de kerk feitelijk inbrengt en ingebracht heeft in ons culturele leven en ook de vraag te stellen: welke boodschap kan of moet de academie inhoudelijk aan de ideeën van de kerk hebben?²⁸ Doet de academie er goed aan de wijze waarop de kerk die klop op de poort geeft, te stimuleren en haar vraag breed te blijven overwegen?

Het is zonder meer duidelijk dat zich hier een rationaliteitssysteem meldt dat zich op z’n minst aanvullend verhoudt tot aan de universiteit gangbare ideeën over rationaliteit. Maar zo onzinnig als het is om te veronderstellen dat er maar één idee over ‘rationaliteit’ aan de universiteit zou bestaan, zo schadelijk zou het zijn als elke discussie over ‘rationaliteit’ a priori werd verhinderd. Om die discussie op een geordende – rationele – wijze te houden zijn er wel regels: die wil ik zo dadelijk nog nagaan (ad 3). De zes ‘maren’ die ik eerder aan de orde stelde, zullen daar een belangrijke rol in spelen. Maar voor die discussie is het ook van wezenlijk belang dat de theologie deze zes ‘maren’ ook intern laat gelden en dat ze voortdurend systema-

tisch helderheid verschaft over wat de kerk nu eigenlijk wel en wat ze nu eigenlijk niet rationeel vindt, wat ze nu eigenlijk wel en wat ze nu eigenlijk niet claimt, welke samenhang er tussen haar ideeën bestaat, of er op grond van haar eigen ideeën over rationaliteit ook geen correctie plaats moet vinden van sommige ideeën, enzovoorts – en hoe ze zichzelf bij al deze vragen verstaat. Die vragen aan de orde te stellen, dat is nu mijn vak, en mijn belangrijkste opdracht hier.

Ik heb het woord ‘mare’ al laten vallen, natuurlijk vooral omdat het zo mooi past bij en contrasteert met het woord ‘maar’. De kerk staat met een mare, belijdend,²⁹ in de wereld: ze belijdt iets vernomen te hebben over ‘zin’ die zich present stelt. Nu is het cruciaal dat ze zich aan de academie op die mare laat bevragen. Wanneer het belijdende karakter van de kerk zou betekenen dat zij een aantal onbetwifelbare stellingen betreft, hoort zij aan de academie niet meer thuis. Zij zou zich dan trouwens ook ver verwijderd hebben van het ‘maar’ dat Karl Barth in 1921 bij al *onze* zekerheden uitsprak, en ze zou dan inderdaad niet anders meer kunnen dan alleen nog maar te preken. Aan de universiteit moeten vragen gesteld kunnen worden, bij alle zekerheden, een ‘maar’ – of zes maren – bij elke mare. Zoals elke wetenschap, elke vorm van kennen, zich de zes genoemde ‘maren’ zal moeten laten welgevalen, zo zal ook de theologie niet voor deze zes vragen weg mogen lopen.³⁰ Want onvolkomen is volgens de apostel Paulus niet alleen ons kennen, maar ook ons profeteren (I Korinthiërs 13:9). Zo leeft de systematische theologie voor een belangrijk deel van het steeds weer aan de orde stellen van het eerste ‘maar’. Ze zal zich elke keer dat er een kerkelijke mare wordt verwoord realiseren: het is nu *deze* mond die verwoordt wat *dit* oor als mare vernomen heeft – maar is het zo wel goed vernomen en wel juist verwoord? Zijn de gebruikte begrippen het meest adequaat om dat wat deze mare teweegbrengt, mee tegemoet te treden? En dat ‘teweegbrengen’ – is dat iets wat alleen relevant is voor kerkmensen, of gaat dat echt breed over algemeen waarneembare werkelijkheid (het tweede ‘maar’)? En kan de theologie daar dan ook woorden aan geven – woorden die proberen grenzen te slechten, uit de bastions van het eigen ‘gelijk’ te breken (het derde ‘maar’)? Blijft deze verwoording van de ‘mare’ overeind in het gesprek met allerlei onverwachte andere gezichtspunten (het vierde ‘maar’) of maakt het model alleen gebruik van al te bekende en vertrouwde categorieën (het vijf-

de); en is er een principiële openheid (het zesde) om door het toch nog onbekende, het grotere dan onze toevallige begrippen, gestoord te worden?³¹

Een voorbeeld van systematisch-theologische verheldering op het gebied van de 21^e-eeuwse ecclesiologie (ideeën over ‘kerk’) waar ik me de komende tijd zeker mee bezig ga houden is dat van de zogenaamde *notae ecclesiae*. Al sinds de concilies van Nicea en Constantinopel (325 / 381 n. Chr.) bestaat het idee dat het kenmerkend is voor de kerk dat ze één is, heilig, algemeen – dat is: voor iedereen, en apostolisch, dat is: verbonden met de apostelen uit de begintijd van de kerk. Alle eeuwen door zijn er ideeën geweest over wat deze kenmerken voor de kerk betekenen. Maar nu is er in Nederland een grote beweging gaande waarin allerlei nieuwe vormen van kerk-zijn worden bedacht, of ontdekt. Bij veel van die vormen is het niet direct duidelijk op welke manier daar de eenheid, katholiciteit, apostoliciteit en heiligheid van de kerk vorm krijgen, of welke gedachten daarover bestaan. Misschien vertellen deze vormen ons nieuwe dingen over deze vier *notae*? Of stellen ze de vraag aan de orde of deze *notae* te allen tijde present moeten zijn in alle kerkvormen? Systematisch-theologisch bezien is hier nog veel werk aan de winkel, en daarbij gaat het ook om de vraag naar de continuïteit tussen de kerk vroeger en nu, en om de vraag hoe de kerk nu eigenlijk aan de academie vertegenwoordigd kan zijn. Ik zie ernaar uit met deze vragen bezig te gaan.³² – Maar gaat het hier niet om een zeer binnenkerkelijke discussie? Naar mijn overtuiging niet. Want in de eerste plaats is het voor de kerk goed dat zulke vragen aan de academie worden behandeld, kritisch en in zekere zin van buitenaf. Het kerkelijke zelfverstaan moet wetenschappelijk en onafhankelijk getoetst kunnen worden. Voor de hedendaagse presentie en presentatie van de kerk lijkt me dat ook buiten de academische context overigens cruciaal. Juist de bevraagbaarheid van de kerk zou haar wel eens stevigheid kunnen geven. En het zou in de tweede plaats zomaar kunnen dat hierbij ideeën worden blootgelegd, die ook voor het zelfverstaan van de 21^e-eeuwse samenleving uiterst relevant zijn. Dat brengt me bij het punt van de interdisciplinariteit.

ad 3. Zijn bijvoorbeeld de kerkelijke noties (*notae*) over continuïteit met het verleden, en over een grote menselijke gemeenschap misschien ook overdraagbaar op onze maatschappij? Zouden ze misschien een transformerende of zelfs helende uitwerking kunnen hebben op onze cultuur? Hel-

pen ze in ieder geval niet om huidige culturele ontwikkelingen te begrijpen? Als dat het geval is, dan is het ook goed om te stimuleren dat de theologie zulke vragen aan de academie aan de orde blijft stellen. De theologie belichaamt daarbij in zekere zin een partnerschap (wat beslist niet hetzelfde is als identificatie!) tussen twee eeuwenoude instituten die altijd al over en weer hun mensen bij elkaar betrokken en bij elkaar plaatsten: de kerk en de academie. De één heeft de wind tegen, de ander mee, en toch komen ze ook veel dezelfde problemen tegen, zoals een breed gedragen argwaan tegen instituten en ambten, en hebben ze zich te verhouden tot dezelfde tendensen als voortgaande democratisering maar ook voortgaande popularisering, instrumentalisering, schaalvergroting en individualisering. Het kan maar zo gebeuren dat de theologie binnen de kerkelijke traditie ideeën vindt, die daarbij uiterst behulpzaam kunnen zijn. Maar daar zal de academie, terecht, alleen ontvankelijk voor zijn als de theologie zich aan de academische regels houdt, en zichzelf ook laat bevragen – bijvoorbeeld, opnieuw, door die zes eerder genoemde ‘maren’ die niet alleen binnen een vakgebied geregeld aan de orde moeten komen, maar juist ook in het gesprek tussen de vakgebieden. Juist daar waarborgen ze de academische rationaliteit.³³ Zo zal de theologie zich de vraag moeten laten gevallen (1) of dat wat zij in de werkelijkheid tegenkomt wel op de meest plausibele manier verwoord is door middel van een zevende ‘maar’ of in zelfs een ‘mare’. Zijn er geen andere, niet direct theologische maar bijvoorbeeld natuurkundige, of sociologische, of psychologische, verklaringen die hier veel meer verheldering bieden? Aan de academie moet het gesprek daarover gevoerd kunnen worden. Het is meteen ook een gesprek over de vraag over (2) de laatste termen waar wij aan de academie onze toevlucht toe nemen om de eenheid van de werkelijkheid te beschrijven. Een theoloog zal altijd argwanend zijn tegenover ‘reductionistische’ tendensen in allerlei werkelijkheidsvisies – maar aan de andere kant kan het interdisciplinaire gesprek ook de theoloog ervoor bewaren (3) alles wat haar maar voor de voeten komt alleen te bezien door een theologische bril en alles te ‘reduceren’ tot theologie: de bereidheid te leren van een andere invalshoek en van andere faculteiten (4) is ook voor de theoloog van cruciaal belang. Het is terecht als aan de theoloog gevraagd wordt: (5) heb je werkelijk wat toe te voegen aan onze zoektocht naar begrippen die helpen de werkelijkheid echt te begrijpen, kun je jouw

jargon – elk vak heeft z'n jargon, daar is geen ontkomen aan, maar kun je het – bruikbaar maken voor een ander? En als dan (6) het woord 'God' vallen moet, kan het dan voor jou als theoloog ook zo zijn dat een econoom of sterrenkundige soms om hetzelfde geheim heen cirkelt als jij – een econoom die soms zal struikelen over het raadsel *wat* mensen toch in 's hemelsnaam (!?) beweegt; een sterrenkundige die zich bij haar spreken over miljarden jaren en lichtjaren soms vertwijfeld afvraagt of deze taal niet te groot is voor de menselijke maat? Is ook dat gesprek over de nog niet begrepen 'rest' een gesprek dat we samen kunnen voeren of mag dat voor een theoloog alleen in *haar* termen en denkt ze stiekem het al lang te weten?

Zo houdt de academie de vragen levend die aan de theologie gesteld moeten worden: zes maren, en dat kunnen er rustig een paar meer of minder zijn, die aan haar evenzeer gesteld moeten worden als aan alle andere vakken. Maar andersom houden juist kerk en theologie door hun zevende 'maar' ook dit gesprek en deze vragen levend. *MAAR in hoeverre helpt ons academische bedrijf ons om onze plaats in de kosmos te begrijpen?* Deze vraag nodigt zeer sterk uit de mens te zien als meer dan bijvoorbeeld een *homo economicus*, en de vraag wat er existentieel loskomt bij het zien van sterrenkundige gegevens niet te lang te vergeten – en dan komen de zes andere maren als vanzelf weer om de hoek kijken. Daarom kan de kerk niet zonder de academie – maar ook de academie zou verarmen als ze het contact met het zevende 'maar' van de kerk zou verliezen. Kerk noch academie mogen gesloten bastions zijn. In 1921 sprak Karl Barth daarom zijn 'großes Aber!' uit in Göttingen; en in 1926 kwam hij met eenzelfde 'maar' voor zijn eerste grote buitenlandse tournee voor het eerst naar Nederland en de eerste plaats die hij op uitnodiging van professor Th. L. Haitjema bezocht, was Groningen. Ook hier gaf hij een Bijbeluitleg, nu over Filippenzen 3.³⁴ We zullen de grensvragen over onze existentie niet uit de weg mogen gaan, zei hij toen, maar juist als we ze tegemoet treden, soms met de moed der wanhoop omdat daar alles onzeker lijkt te worden – juist dan zouden we wel eens op een beloftevolle nieuwe realiteit kunnen stuiten.³⁵ Barth gebruikt voor die grenservaring het theologische begrip 'opstanding' – en zo hoor ik hem het zevende 'maar' aan de orde stellen: helpt dit woord ons om te begrijpen wat er met het opgeven van oude bastions en in het ontdekken van nieuwe gezichtspunten met onszelf en met onze plek in de werkelijkheid

gebeurt? Zo hoor ik iemand als Barth ook alle deuren opengooien voor het academische gesprek: en als dat gesprek op gang komt, zal de theologie daar evenzeer haar winst mee kunnen doen als – nou ja, de sterrenkundige of de econoom. Toen de belangrijke Nederlandse theoloog Oepke Noordmans in 1935, vermoedelijk in deze zelfde zaal, een eredoctoraat van onze universiteit in ontvangst nam, wees hij erop dat vaak de kerk degene zal zijn die dit gesprek zoekt³⁶ – zij wordt nu eenmaal gedrongen door een ‘maar’ dat (of een mare die) zij vernomen heeft³⁷ – maar als zij zich bewust is van de regels van het academische spel, als zij er open in gaat, dan kunnen haar vragen werkelijk een verrijking voor het universitaire leven betekenen.

Om dit allemaal iets concreter te maken, wil ik tenslotte graag drie onderzoeksrichtingen noemen die mij voor de komende jaren belangrijk lijken.

5. Drie casus

a. Het filosofische potentieel van Paulus

Er ligt niets meer voor de hand dan dat ik op dit punt van mijn rede allereerst verwijs naar het Gronings-Nijmeegse Paulusonderzoek dat op dit moment gaande is (en waar ik niet actief aan deelneem maar dat ik met grote belangstelling volg).³⁸ Het gaat in dit project om het bijzonder interessante gegeven dat Paulus al in zijn tijd in gesprek is met de filosofie van zijn dagen, en dat zijn brieven juist in onze tijd weer met enige gretigheid bestudeerd en bediscussieerd worden door filosofen van nu. Wat zegt ons dat over het gesprek tussen kerk en academie, tussen geloof en cultuur?

Het meest controversieel is geloof ik de vraag of Paulus nu vooral aansluit bij de beste (of theologisch meest bruikbare) filosofen van zijn tijd, of dat hij zich juist uiterst kritisch tot het gangbare denken van zijn tijd verhoudt. Een veel bediscussieerde passage is die waarin Paulus zijn lezers oproept zich – vanwege het rijk van Christus – te verhouden tot hun bezittingen, hun relaties, hun identity-markers ‘alsof ze ze niet hadden’ (*hôs mèn*, I Korinthiërs 7).³⁹ In zekere zin komt daar het zesde ‘maar’ dat ik hierboven omschreef, om de hoek kijken. Dat wat wij hier hebben en weten is niet af-

gesloten. Er volgt nog wat. Voor Paulus is dat het al genoemde rijk van Christus; en door te bezitten ‘alsof je niet bezit’ breek je de werkelijkheid open voor een mogelijke ‘rest’ die nog uitstaat. Maar wat betekent het woord ‘mogelijk’ hier? Sluit Paulus hier aan bij een ethos die veel filosofen in zijn tijd ook al promootten en wil hij vooral aantonen dat deze filosofen al hintten op een realiteit die nu door Christus ook werkelijk in het verschieft ligt? Gaat het hier met andere woorden om een algemeen toegankelijke realiteit? Of bedoelt Paulus juist te wijzen op een realiteit die haaks staat op alles waar zelfs de beste inzichten op wijzen – op wat Jacob Taubes ‘de mogelijkheid van het wonder’ noemt?⁴⁰ Waarbij dan nog eens de vraag opkomt wat het woord ‘mogelijkheid’ hier dan betekent? Valt er in dat geval nog zinnig te communiceren, in bijvoorbeeld een academische context, over die mogelijkheid *als* mogelijkheid? In ieder geval wordt duidelijk: het gaat hier niet alleen om een zesde ‘maar’ – *MAAR er is nog een rest*; ook het zevende meldt zich hier – *hoe kan deze rest geïnterpreteerd worden, of verwacht worden, als iets wat ons helpt ons bestaan te laten kloppen?* Door aan te sluiten bij heersende denkbeelden of juist door er tegenin te gaan? Men is het ook in Groningen en Nijmegen niet over deze vraag eens, waarbij, als ik het goed zie, ‘Groningen’ meer voor de harmonische lijn is en ‘Nijmegen’ graag de tegendraadsheid benadrukt.

Mijn vraag zou zijn of de zogenaamde ‘apokalyptische benadering’ van Paulus die de laatste jaren opkomt⁴¹ – met alle kanttekeningen die je bij deze stroming ook weer kunt plaatsen⁴² – hier geen verheldering kan bieden. Deze school benadrukt dat de paulinische ‘mare’ aan de ene kant universaliserende trekken heeft: voortdurend probeert Paulus tegenstellingen tussen binnen- en buitenperspectieven op te heffen en de gemeenschap tussen totaal verschillende sociale groepen op gang te brengen – maar aan de andere kant is hij ook voortdurend bezig nieuwe tegenstellingen, in het bijzonder die tussen *pneuma* en *sarx*, Geest en vlees, te creëren – lees: ruimte te maken voor ongedachte mogelijkheden die altijd verder weg liggen dan zelfs de meest universele gemeenschap had kunnen dromen. – Eigenlijk hoop ik aan deze discussie nog wel eens een ongevraagd steentje bij te dragen door eens wat zaken die mij opvallen in Paulus’ Galatenbrief op een rijtje te zetten. Reikt Paulus misschien nieuwe categorieën aan (het vijfde ‘maar’!) die

kunnen helpen de ‘rest’ (het zesde ‘maar’) en onze verhouding ertoe (het zevende) op een zinvolle manier aan de orde te stellen?⁴³

Op grond van welke expertise denk ik mezelf daar tegenaan te kunnen bemoeien? Nu, de kerk probeert hopelijk al haar voorgangers te oefenen in het lezen van Paulus en ook wel van enige filosofie – en op grond daarvan denk ik de hoofdlijnen van de discussie goed op te kunnen pakken. Maar ik wil gerust toegeven dat het in mijn geval mijn specifieke leesbril van de 20^e-eeuwse theologie is waardoor ik bij deze discussie op het puntje van mijn stoel ga zitten. Dat brengt me bij volgende casus.

b. Bonhoeffer en Barth over kerk en cultuur

Ik heb het ‘zevende maar’ in mijn rede een paar keer een *grensvraag* genoemd. Maar eigenlijk kan ik dat niet doen zonder er zelf enige kriebels bij te krijgen. Het is mijn overtuiging dat deze vraag, hoezeer ze ook de grenzen van ons kennen raakt, zich ook nestelt middenin het academische bedrijf – het is niet alleen een meta-vraag voor achteraf, voor als alle andere vragen beantwoord zijn, maar een vraag om voortdurend in het vizier te houden. *MAAR helpt ons denken ons om in het reine te komen met onze plaats in de kosmos?* En er bestaan gemeenschappen – de kerk bijvoorbeeld – die deze vraag inderdaad tot de kern van hun identiteit door willen laten dringen en die redenen denken te hebben om deze vraag inderdaad tot de kernvraag van menselijk samenleven te maken.⁴⁴ Een theoloog die voortdurend na heeft gedacht over deze verhouding tussen grens en kern is Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). In mijn studie naar de verhouding tussen Karl Barth en Dietrich Bonhoeffer heb ik laten zien dat in Bonhoeffers gesprek met Barth de vraag voortdurend speelt hoe de christelijke mare als het ware klein en alledaags verwoord kan worden⁴⁵ – misschien is het typerend dat Bonhoeffer, wanneer ook hij een preek houdt over ‘das große Aber’ van Spreuken 16, niet kiest voor vers 2 als uitgangspunt (‘maar de HEER toetst de geesten’) maar voor vers 9: ‘maar de HEER richt zijn schreden’. Waar mensen graag het geheel willen overzien, zegt Bonhoeffer dan, daar is het kenmerkend voor de Bijbelse boodschap dat zij focust op het detail, op iedere schrede die een mens zet,⁴⁶ en juist in het detail transcenderend aanwezig is.⁴⁷ Op dit moment ben ik, met een groep studenten, bezig Bonhoeffers vroege colleges over de kerk in het midden van de samenleving door te nemen. Raakt de

mare van de kerk, raakt het zevende ‘maar’, ook aan het leven van de gewone vrouw of man op straat?⁴⁸ In zekere zin komt hier dezelfde vraag naar voren als in het genoemde Paulus-onderzoek: hoe kan een religieuze gemeenschap gestalte geven aan haar pretentie relevante zaken aan de orde te stellen, voor heel de academie en heel de maatschappij, en niet alleen voor de *happy few*; heeft het zevende ‘maar’ op zijn hoorders de uitwerking dat het hen uit de cultuur wegzuigt of zet het hen er juist middenin, *met* de vernomen ‘mare’? Het is een vraag waar Bonhoeffer zeer mee geworsteld heeft en die hij ook niet altijd eenduidig beantwoordt heeft.⁴⁹ Bonhoeffer ontwikkelt een ecclesiologie waarin in principe veel ruimte ontstaat om de inbreng van de verschillende kerkleden, in alle mogelijke schakeringen, een rol van betekenis te laten spelen – waarin dus de cultuur van het kerklid theologisch gehonoreerd wordt. Aan de andere kant biedt juist Karl Barth weer meer dan Bonhoeffer de handvatten om deze positieve waardering voortdurend kritisch te verbinden met het zevende ‘maar’, met de vraag waarom dit eigenlijk ook alweer zo belangrijk was, met de vraag of we niet aan het opgaan zijn in ons eigen gelijk, en waarom we ook voortdurend in processen gewikkeld zijn van opgevoed worden en van transformatie. Samen wijzen deze theologen, *bijvoorbeeld* deze theologen, een weg naar een bonte en beweeglijke geloofsgemeenschap die, overeenkomstig haar bedoeling, middenin de samenleving staat,⁵⁰ oftewel: die voor de samenleving relevante vragen aan de orde stelt.⁵¹

c. Kierkegaards sprong

De thematiek van grens en kern, en de namen van Barth en Bonhoeffer, brengen mij ten slotte nog eens bij de naam van Søren Kierkegaard. Ik heb mij de laatste tijd met grote interesse op zijn werk gestort – en heb me daarbij gerealiseerd dat deze Deen een nog veel grotere invloed op Barth maar zeker ook op Bonhoeffer heeft gehad dan ik al wist. Eigenlijk hoop ik daar de komende tijd nog beter zicht op te krijgen en er ook wel over te publiceren, niet alleen vanwege de Bonhoeffer- of Barth-exegese maar vooral vanwege de zaak die Kierkegaard aan de orde stelt. We hebben hier te maken met een filosoof die voortdurend langs de grens van de vakgebieden wandelde – een grens waar ik ook in deze rede langs ben gewandeld en waar ik ook nog wel vaker langs wil blijven wandelen, omdat een theologie

en een kerk die zich actief willen verhouden tot de maatschappij waarin zij leven het zich eenvoudig niet kunnen veroorloven zich op te sluiten in één of ander theologisch bastion. Was Kierkegaard nu een filosoof of toch vooral een theoloog? Voor zover ik het nu overzie (maar kun je dit helemaal overzien?), zou ik zeggen: een filosoof die het zesde ‘maar’ steeds weer aan de orde stelt, *MAAR wat nu?*, en daarbij voortdurend hint op het zevende: *MAAR helpt dit alles ons om in het reine te komen met onze plek in het universum?* Maar een algemeen antwoord op die zevende vraag kan hij niet vinden. In allerlei toonaarden maakt hij duidelijk dat een antwoord op het zevende ‘maar’ een sprong veronderstelt die in zekere zin een bovenmenselijke prestatie is. Wat zegt het over ons denken dat we tot die sprong uitgenodigd zijn, maar haar aan de andere kant niet zomaar kunnen voltooien? En langs welke weg, via welke springplank, wordt het dan misschien toch nog mogelijk verder te komen dan alleen maar de vertwijfeling? Kierkegaard was er volstrekt duidelijk over dat de kerk van zijn wereld daar maar weinig behulpzaam was, en eerder een extra obstakel vormde om het zevende ‘maar’ aan de orde te stellen. Het lijkt me een dure plicht voor kerk en theologie, en zeker voor een leerstoelhouder die zich bezighoudt met ‘kerk in de 21^e eeuw’, om het door Kierkegaard opgegeven huiswerk zorgvuldig te maken en radicaal te verwerken. Ik hoop dat het in mijn output merkbaar zal zijn dat zelfs (of juist) systematische theologie zich niet in gesloten bastions afspeelt, maar grenzen verkent en vragen oppikt die overal in onze maatschappij volop aan de orde zijn.⁵²

6. Epiloog

Altijd rechtdoor gaat nu eenmaal niet, zei Karl Barth in 1921 in zijn preek over ‘das große Aber’ van Spreuken 16:2. Ik begon deze rede met me de ravage voor te stellen aan boord van het schip dat Barth in zijn preek ten tonele voert. Ineens heeft de stuurman het roer omgegooid, omdat er ‘maar!’ gezegd moest worden. Misschien heeft het woord ‘maar’ zoals ik het in deze rede heb besproken soms inderdaad een ontwrichtende werking. En toch: als je dit ‘maar’ eenmaal vernomen hebt, zei Barth ook, is er niets wat er boven uitgaat. Vooral dat wil ik beamen. Allereerst eenvoudig omdat dit ‘maar’

nu eenmaal precies naar datgene vraagt waar niets bovenuit gaat: het stelt de verste grenzen van onze denkkraft en het meest wezenlijke van onze existentie aan de orde. Maar vooral beaam ik vervolgens de gedachte dat we ons hier weliswaar bevinden op een terrein met voetangels en klemmen, een terrein dat voortdurend in de vuurlinies ligt van een groot spervuur aan vragen – maar toch vooral op een terrein waarop het in principe heerlijk toeven is, een terrein waarop de kleurigste bloemen bloeien, gevoed door een schitterende eeuwenoude traditie, een terrein vol doorkijkjes naar allerlei andere terreinen en disciplines, een terrein dat blijkbaar het vechten waard is en dat zich blijkbaar middenin het leven bevindt, een terrein dat het waard is – over ‘zin’ gesproken! – om de beste jaren van het leven op rond te dolen. Ik ben dankbaar dat ik me er de komende tijd voortdurend op mag wagen.⁵³

Ik heb gezegd.

Aantekeningen

¹ Karl Barth, *Predigten 1921* (Karl Barth Gesamtausgabe [GA] I/1921), ed. H. Schmidt, Zürich 2007, 51-61 (27/2/1921). De eerste ('Safenwiler') versie van de preek is te vinden in Karl Barth, *Predigten 1920* (GA I/1920), ed. H. Schmidt, Zürich 2005, 349-357 (17/10/1920). Zie ook Karl Barth – Eduard Thurneysen, *Briefwechsel I* (GA V/1913-1921), ed. E. Thurneysen, Zürich 1973, 468, 472; vgl. Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf: Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1978³ (1975), 136.

² Barth, GA I/1921 (zie aantekening 1), 56.

³ Barth, GA I/1921 (zie aantekening 1), 51-52.

⁴ Barth/Thurneysen, *Briefwechsel I* (zie aantekening 1), 468; Busch, *Karl Barths Lebenslauf* (zie aantekening 1), 136.

⁵ Barth zelf zegt de preek vooral te hebben meegenomen omdat ze van zijn recente preken 'die zugleich neutralste und sachlichste' was – waarbij 'neutral' me lijkt te wijzen op de bruikbaarheid van de preek ook buiten Safenwil; het woord 'sachlich' zou op overwegingen kunnen wijzen die ik hier aanduid. Zie GA I/1921 (zie aantekening 1), 51; of Barth/Thurneysen, *Briefwechsel I* (zie aantekening 1), 472.

⁶ Oepke Noordmans, *Verzamelde werken IV*, Kampen 1988, 13 ('Dankrede', 1935, bij het aanvaarden van een Gronings eredocoraat).

⁷ In filosofische handboeken wordt daarvoor verwezen naar zijn *Logik der Forschung* (1935).

⁸ Alasdair MacIntyre, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Lanham 2009, 15-18, 173-180 (met op 174 een verwijzing naar Clark Kerr die de term 'multiversities' muntte); S. Collini, *Waar is de universiteit voor nodig?*, Amsterdam 2015, 41.

⁹ Gerard Visser, *Oorsprong & vrijheid: En ik werd die ik was gebleven* (Oratio), Amsterdam 2015, 73.

¹⁰ In 1929 hebben zowel Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein: Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (Dietrich Bonhoeffer Werke [DBW] 2), ed. H.-R. Reuter, München 1988, i.h.b. 21-74, als Karl Barth, 'Schicksal und Idee in der Theologie', in: Karl Barth, *Vorträge und Kleinere Arbeiten 1925-1930* (GA III/1925-1930), ed. H. Schmidt, Zürich 1994, 344-392, dat gedaan. Zie ook mijn recent verschenen *Negativism of Revelation? Bonhoeffer and Barth on Faith and Actualism*, Tübingen 2015, 64-80, 134-135.

¹¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), A 11 / B 25, 563; *Prolegomena*, 292, 315, 317, 333, 341-342, 348.

¹² Cornelis Dippel, *De omgekeerde wereld: Een bundel artikelen van dr. C.J. Dippel* (Oekumene IV/5), ed. J.M. van Veen e.a., Baarn 1973, 100-105 (citaat 105), 107, 111, 112, 115, 116. Dippel, een verwoed lezer van Barth (zie *a.w.*, 9, 19-20, 102-103) ontving zijn eredocoraat in 1964. Met betrekking tot dit vierde 'maar' zou ook de naam van de wis-

kundige Kurt Gödel genoemd kunnen worden, die op zijn eigen manier vaststelde dat ons in ons zoeken naar eenheid en overzicht altijd gezichtspunten zullen ontglippen.

¹³ Zie Kant, *Prolegomena*, i.h.b. 257-267, 277-279, 301.

¹⁴ Zie hierover Karl-Otto Apel, *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Frankfurt am Main 1979, i.h.b. 35-38, 321; Anthony Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Londen 1992, 247-251, 344, 402-405.

¹⁵ Zie bijvoorbeeld Gert Jan van der Heiden, *'Het is niet zo': Over metafysica en contingentie*, Nijmegen 2014, 13-15. Deze rede heeft mij veel verheldering geboden voor de richting van mijn eigen oratie.

¹⁶ Zie bijvoorbeeld Søren Kierkegaard, *Filosofische kruimels*, ik citeer hier de recente uitgave uit de Kierkegaard Werken, vert. F. Florin, ed. J. Taels e.a., Budel 2013, 51-53 (SKS 4, 248-249).

¹⁷ Visser, *Oorsprong & vrijheid* (zie aantekening 9), 70-75, 83.

¹⁸ Vgl. Van der Heiden, *Het is niet zo*, 11-12.

¹⁹ Dat deze woorden binnen de systematische theologie een zeer vruchtbare rol kunnen spelen, stelde Karl Barth al in zijn studie over Anselmus: *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (GA II/1931), ed. E. Jüngel en I.U. Dalferth, Zürich 1986², 24, 26-27, 129-133; het idee speelt vervolgens inderdaad een voorname rol in zijn dogmatische methode, zie mijn *Negativism of Revelation* (zie aantekening 10), 172-173. Hier gaat het me erom dat deze woorden ook in het gesprek tussen de theologie en alle andere vormen van wetenschap, dus niet middenin de theologie maar aan haar grenzen, een belangrijke plaats moeten innemen.

²⁰ Vgl. noot 11, en Kant, KrV, B 599, 608, 713-720; *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV), A 223-237; *Kritik der Urteilskraft*, §§ 83 en 87. Zie ook mijn met de Groningse najaarscolloquia verbonden essay 'Zelfverloochening als zelfontplooiing', in H.J. Paul en W.H. Slob (red.), *Zelfontplooiing: Een theologische peiling*, Zoetermeer 2015, 149-150; en *Negativism of Revelation?* (zie aantekening 10), 87-88.

²¹ Zie bijvoorbeeld Kant, KpV, A 219-223. Op luchtiger wijze laten Thomas Cathcart en Daniel Klein dit zien in hun *Heidegger and a Hippo Walk Through Those Pearly Gates: Using Philosophy (and Jokes!) to Explore Life, Death, the Afterlife, and Everything in Between*, Londen 2009, 1-2, 13-14.

²² Barth, 'Schicksal und Idee' (zie aantekening 10), 384; vgl. mijn *Negativism of Revelation?* (zie aantekening 10), 121.

²³ Dat velen bereid zijn het leven dit vertrouwen te schenken is heel raak omschreven door Albert Camus in zijn bekende *Le Mythe de Sisyphe* (1942).

²⁴ Voor de samenhang tussen geloof en vertrouwen zie mijn *Negativism of Revelation?* (zie aantekening 10), 1.

²⁵ Vgl. hierboven, aantekening 16.

²⁶ Kierkegaard, *Filosofische kruimels* (zie aantekening 16), 66-73, 93-95 (SKS 4, 261-267, 284-286).

²⁷ Zie Ingolf Dalferth, *Radikale Theologie*, Leipzig 2013³, over een door de theologie aan de orde gestelde ‘radikalen Orientierungswechsel’, 15-21; MacIntyre, *God, Philosophy, Universities* (zie aantekening 8), 175, 177-178; Barth, ‘Schicksal und Idee’ (zie aantekening 10), 347-355.

²⁸ Noordmans, *Verzameld Werk IV* (zie aantekening 6), 13, ziet zijn Groningse ere-doctoraat als een teken van waardering voor een theologie die naast letterkundige en wijsgerige vragen ook deze vraag aansnijdt.

²⁹ Als door de Confessionele Vereniging voorgedragen bijzonder hoogleraar hecht ik eraan in deze alinea’s duidelijk te maken hoe ik met de noties ‘belijdend’ en ‘confessioneel’ om denk te gaan. Pal staan voor de confessie zal wat mij betreft moeten betekenen: ervan uitgaan dat de confessie aan de theoloog onmisbare handvatten biedt, niet om tot een in beton gegoten theologisch systeem te komen, maar juist om de levendigheid en door woorden niet helemaal te vatten kracht van de door de kerk vernomen ‘mare’ met vertrouwen (*fides*) te blijven omcirkelen (*quaerens intellectum*).

³⁰ En zo kan de theologie m.i. wel degelijk haar plaats tussen de wetenschappen innemen – dat zou ik op dit moment willen antwoorden op de vragen van Dietrich Bonhoeffer, *Ökumene, Universität, Pfarramt 1931-1932* (DBW 11), ed. E. Amelung en C. Strohm, 212.

³¹ Het proces waarin deze ‘maren’ voorbij komen zou men ‘dialektisch’ kunnen noemen, vgl. Van der Heiden, *Het is niet zo*, 8-12; en zo zou aan de universiteit beoefende theologie dus te allen tijde ‘dialektische theologie’ moeten willen zijn.

³² Een vraag die daar weer direct mee samenhangt is welke eisen deze ontwikkelingen stellen aan de ambtsopvatting en de opleiding van kerkelijke ambtsdragers, in het bijzonder van de predikanten. Het is een vraag die ik in mijn PThU-onderzoek denk te gaan thematiseren – maar de vraag is zo nauw verbonden met mijn RUG-werk dat ik verwacht hier veel overlap (of synergie) tegen te komen in mijn beide onderzoeksopdrachten.

³³ Zie de discussie over wat ‘rationaliteit’ betekent in Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Londen 1988, 349-388.

³⁴ Karl Barth / Eduard Thurneysen, *Briefwissel II* (Barth GA V/1921-1930), ed. E. Thurneysen, Zürich 1987², 416.

³⁵ Mijn parafrase van Karl Barth, *Erklärung des Philipperbriefes*, Zürich 1947⁵, i.h.b. 102.

³⁶ Noordmans, *Verzameld Werk IV* (zie aantekening 6), 15-16; vgl. Dippel, *De omgekeerde wereld* (zie aantekening 12), 120.

³⁷ II Korinthiërs 5:14.

³⁸ Over dit onderzoek is uitgebreid te lezen in *Tijdschrift voor Theologie* (TvT) 54 (2014/3), 217-294. Ik kreeg voor mijzelf duidelijkheid over het onderwerp van deze rede

toen ik me via dit themanummer van TvT inlas in dit Gronings-Nijmeegse onderzoek. Over het ‘filosofisch potentieel’ van Paulus schrijft Geurt Henk van Kooten in de laatste zin van zijn opstel, ‘Paulus als anti-filosoof en messiaans nihilist? Kanttekeningen vanuit antiekwijzgerig perspectief bij Badiou, Taubes’ en Agambens interpretatie van Paulus’, 293. Ik dank zowel Geurt Henk van Kooten (Groningen) als Gert Jan van der Heiden (Nijmegen) voor een verhelderend gesprek tijdens het schrijven van deze rede.

³⁹ Zie in het bijzonder TvT 54/3 (zie aantekening 38), 245 (Antonio Cimino, ‘*Pistis en ethos* in Heideggers interpretatie van Paulus en Aristoteles’); 269-270, 272-274 (Gert Jan van der Heiden, ‘Gebeurtenis en geloof: Levenshouding in de hedendaagse wijsgerige Pauluslectuur’); en 285-292 (Van Kooten, ‘Paulus als anti-filosoof en messiaans nihilist?’ – zie aantekening 38).

⁴⁰ Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, 117-118. Vgl. Van der Heiden, *Het is niet zo* (zie aantekening 15), 8, 16-17.

⁴¹ Zie J.L. Martyn, *Galatians*, New York 1997, in het bijzonder 99-100.

⁴² Zie bijvoorbeeld N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, Minneapolis 2013, i.h.b. 808; en vgl. daarbij mijn ‘Een lichte last: Navolging, eschatologische existentie en kerk’, *Kerk en Theologie* 66 (2015), 35-36.

⁴³ Dit idee zou een concrete invulling kunnen bieden aan wat ik in § 4 ad 3 in meer theoretische zin heb betoogd.

⁴⁴ Dippel, *De omgekeerde wereld* (zie aantekening 12), 21-22, 108, 113, 115, 116.

⁴⁵ *Negativism of Revelation?* (zie aantekening 10), 221-225.

⁴⁶ Dietrich Bonhoeffer, *London 1933-1935* (DBW 13), ed. H. Goedeke e.a., München 1994, 406-407.

⁴⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (DBW 8), ed. C. Gremmels e.a., Gütersloh 1998, 408.

⁴⁸ DBW 11 (zie aantekening 30), 246-251.

⁴⁹ Zie mijn *Negativism of Revelation?* (zie aantekening 10), 194, 197-198, 200, 206.

⁵⁰ Zie hierover ook mijn bijdragen in *Zeitschrift für dialektische Theologie* (ZDT): ‘Theonomy and Analogy in Ecclesiology: Sources in Barth and Bonhoeffer for a Dynamic Ecclesiology’, *ZDT Supplement Series* 5 (2011), i.h.b. 48-53; ‘Die christologische Konzentration: Anfang und Durchführung’, *ZDT* 31 (2015/1, Heft 61), 30-31.

⁵¹ Verdere bestudering van deze lijnen zou tegelijkertijd een uitwerking betekenen van lijnen die ik in § 4 ad 2 aanduidde.

⁵² Bestudering van de vragen van Kierkegaard en verwante denkers helpt om de vragen van § 4 ad 1 op de agenda te houden.

⁵³ Deze dank wil ik hier graag wat concreter maken.

Allereerst dank ik het college van bestuur van de Rijksuniversiteit Groningen en het bestuur van de faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap voor het instellen van deze leerstoel Systematische theologie en Kerk in de 21^e eeuw. Zij hebben daarmee aan-

gegeven het theologische deelprofiel van onze faculteit graag van input te voorzien. Ik dank hen voor het vertrouwen waarmee ze mij op deze leerstoel hebben benoemd. Veel dank aan de decaan van de faculteit prof. dr. Kocku von Stuckrad, en de voormalige decaan prof. dr. Geurt Henk van Kooten voor de warme belangstelling en stimulans die ik in de jaren op weg naar deze oratie ervaren heb. Ik zie ernaar uit om met hen, en met de collega's van de faculteit, en niet in de laatste plaats met de studenten aan het werk te gaan. De Confessionele Vereniging en haar onvermoeibare bestuur – de afgelopen jaren heb ik geregeld de persoonlijke betrokkenheid ervaren van bijvoorbeeld dr. Bert van Veluw, ds. Nico de Boo, dr. Guda Borger-Koetsier, Marlies Wijnen-de Haan en Jaap Roele – dank ik van harte voor de hartstocht waarmee zij zich hebben ingezet voor het instellen van deze leerstoel. Voor het eerst sinds de oprichting van haar leerstoelenstichting in 1905 is er nu daadwerkelijk een leerstoel namens deze vereniging gecreëerd: ik ben me ervan bewust dat ik daarmee een historische verantwoordelijkheid op mijn schouders neem. Ik weet me daarbij zeer gesterkt door het bestuur van de leerstoelenstichting: ds. Leen den Breejen, dr. Wim de Bruin, Egbert Knoeff en Pieter Wijnen. Uit hun midden is 'adviseur' prof. dr. Luco van den Brom voor mij tot een zeer gewaardeerde mentor geworden. En deze opsomming zou niet volledig zijn als ik dr. Gert Marchal er niet in zou opnemen. Zijn waardering is voor mij een warme stimulans.

Aan de Groningse faculteit werk ik vooral veel samen met de collega's van het College van Bijzonder Hoogleraren: prof. dr. Henk van den Belt, prof. dr. Rick Benjamins, prof. dr. Herman Paul, prof. dr. Wouter Slob en dr. Anne Marijke Spijkerboer – aangevuld met Mirjam Hofman MA. Deze samenwerking schept voortdurend verrijkende gebeurtenissen. Het is elke keer weer spannend om samen de thema's op te pakken en te bespreken die er volgens ons op dit moment toe doen. Samen horen we bij de vakgroep Godsdienstfilosofie – Christendom en Ideeëngeschiedenis, onder het bezielende voorzitterschap van prof. dr. Christoph Jedan. Ik heb de afgelopen jaren al meer dan eens gemerkt hoe waardevol het is om vorm te geven aan de samenwerking binnen deze vakgroep en ik zie ernaar uit dat te blijven ervaren.

Mijn promotor prof. dr. Jan Muis beschouw ik werkelijk als een *Doktorvater*: zijn oprechte belangstelling en aanmoediging betekenen veel voor mij. Ik dank mijn mede-Zwollenaar en mede-Stinskerk-bezoeker prof. dr. Adriaan Soetevent voor zijn zeer gewaardeerde bijdrage aan deze feestelijke dag. Van te voren heb ik me al vaak vrolijk gemaakt over de vorm die zijn *laudatio* zou gaan krijgen.

Een grote kring van vrienden en verwanten heeft mij op weg naar deze dag begeleid. Ik kan hen hier niet bij name noemen, maar ik besef dat zonder hen deze weg onbegaanbaar was geweest. Veel dank! Vooral wil ik hier mijn ouders en schoonouders heel hartelijk danken. Voor hen is de dag van mijn oratie ook een grootse dag. Tegelijkertijd weet ik dat hun intense betrokkenheid niet van oraties of succes afhangt.

Tot drie maal toe moest een verblijf op kasteel Slangenburg in dit hectische jaar een cruciale *boost* geven aan het schrijven van deze rede. Ik dank de gastvrouwen, -heren en

ook de gasten voor hun vriendelijke zorgzaamheid in een rustgevende en inspirerende omgeving. En vooral dank ik Lucie, die me voortdurend begeleidt, stimuleert (mij bij gelegenheid zelfs naar Slangenburg *gestuurd* heeft), vertrouwt, opvangt als het moet; die mijn vaste baken is en de spil van ons prachtige gezin. Evert, Ite, Willemien en Gezina zorgen met haar voor eenheid en zin in mijn soms tot verbrokkeling geneigde bestaan; zo vormen zij voor mij een voortdurend ‘maar’ en een sprekende analogie van de theologische hamvraag waar deze rede over handelt.

Deze rede markeert vrij onverwacht ook mijn volledige overgang van de gemeente naar de academie, omdat ik naast dit bijzondere hoogleraarschap aan de Rijksuniversiteit Groningen per 1 oktober 2015 ook een aanstelling heb gekregen aan de Protestantse Theologische Universiteit te Groningen en Amsterdam. Ik heb al in de eerste weken aan het seminarium gemerkt dat de vragen die daar gesteld worden ook mijn werk aan de Groningse faculteit zullen kleuren. § 4 van deze rede had er zonder de stimulerende gesprekken daar anders uitgezien. Ik dank de Protestantse Gemeente Zwolle, en in het bijzonder de wijkgemeente van de Stinskerk en haar kerkenraad, voor de ruimte en steun die ik de afgelopen jaren heb ervaren, ook voor mijn academische bezig zijn. Ik wil deze dank markeren met een verwijzing naar Efeziërs 3:21. Dank!

Colofon

*Oraties, afscheids- en gelegenheidsreden,
uitgesproken aan de Faculteit Godgeleerdheid en
Godsdienstwetenschap, Rijksuniversiteit Groningen*

*Copyright tekst: Edward van 't Slot
Foto omslag: Hans Driezen
Druk: Facilitair Bedrijf Grafimedia,
RUG
Uitgave: Faculteit Godgeleerdheid en
Godsdienstwetenschap,
Rijksuniversiteit Groningen
ISBN: 978-90-367-8403-0*