



## Protestant Theological University

### Concrete bevrijding

van 't Slot, E.

*Published in:*  
Doordacht spreken over God

Published: 01/01/2022

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication](#)

*Citation for pulished version (APA):*  
van 't Slot, E. (2022). Concrete bevrijding: Over letterlijkheid en analogie. In *Doordacht spreken over God: Opstellen van en voor Jan Muis ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag* (pp. 237-247). Summum Academic Publications.

#### Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons). You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal.

This publication might have been made available through the PThU Research Portal under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the PThU website: <https://www.pthu.nl/over-pthu/bibliotheek-pthu/diensten/article-25fa-taverne-amendement-end-user-agreement.pdf>

#### Takedown policy

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will investigate your claim and remove access to the work if necessary: [bibliotheek@pthu.nl](mailto:bibliotheek@pthu.nl).

Downloaded from the PThU Research Portal (Pure): <https://pure.pthu.nl>.

## 7b. Concrete bevrijding. Over letterlijkheid en analogie

EDWARD VAN 'T SLOT

### Het belang van letterlijke taal

In het artikel over de vraag of christelijk spreken over God letterlijk kan zijn komt een thematiek aan de orde die Jan Muis na aan het hart ligt. Het duidelijkst proef ik dat in de bladzijden die gaan over Gods liefde (600-602) en zijn bevrijdende daden (593-595).<sup>1</sup> Daar geeft Muis een veelzeggend voorbeeld: ooit werd Nederland bevrijd van de Duitse bezettingsmacht – bevrijd door geallieerde troepen, bevrijd door generaals, bevrijd door geallieerde landen. Steeds bedoelen we met het woord ‘bevrijd’ in die zinnen dezelfde gebeurtenis en dezelfde ervaring, ook al beschrijven we verschillende actoren die de bevrijding tot stand hebben gebracht, en ook al hebben zij allen op verschillende wijzen bevrijdend gehandeld (en kun je van landen strikt genomen zelfs moeilijk zeggen dat zij kunnen handelen). Ook wanneer we zeggen dat *God* deze bevrijding tot stand heeft gebracht, bedoelen we nog altijd dezelfde ervaring. Ook al brengt God, zoals theologen dat zeggen, de bevrijding tot stand langs de middellijke weg, via allerlei menselijke daden: ook in de zin “God heeft Nederland bevrijd” is de bevrijding nog altijd dezelfde. Ook in dit geval kun je in een woordenboek opzoeken wat ‘bevrijden’ betekent, en kom je uit bij dezelfde betekenis als bij de bevrijding door troepen, generaals of landen. Dat is wat Muis in dit artikel bedoelt met ‘letterlijkheid’: wanneer we een woord gebruiken in overeenstemming met de betekenis die we gewoonlijk (laten we zeggen: in een woordenboek) aan dat woord hechten. Maar is het voor gelovigen echt mogelijk om zo ‘letterlijk’ te stellen dat God Nederland heeft bevrijd?

---

1 Deze bladzijnummers verwijzen naar de oorspronkelijke uitgave van Muis’ ‘Can Christian Talk About God Be Literal?’, *Modern Theology* 27 (2011), 582-607. De oorspronkelijke bladzijnummers zijn in Muis’ tekst hierboven (7a.) toegevoegd tussen [rechte strepen].

Muis kan, zegt hij, slechts één argument bedenken om dat te ontkennen: dat zou zijn als we zouden stellen dat God zozeer transcendent of tijdloos is, dat het voor God onmogelijk is om middellijk (door middel van bewegingen van mensen bijvoorbeeld) in onze wereld te handelen. Dan zou je de zin “God heeft Nederland bevrijd” alleen nog ‘metaforisch’ kunnen opvatten – waarbij de vraag wordt wat de zin nog precies zou kunnen betekenen. Het bevrijdende handelen van God wordt dan vervluchtigd tot iets boventijdelijks, tot een abstracte oorzakelijkheid waaruit alle liefdevolle betrokkenheid, middenin het leven zelf, lijkt weg te vloeien. Maar de liefdevolle betrokkenheid van God is juist iets wat middenin het leven ervaren kan worden, en deze ervaring lijkt in de belangrijkste opzichten op andere ervaringen waar we het woord ‘liefde’ aan koppelen. Gelovigen spreken geen abracadabra wanneer ze het over het ervaren van Gods liefde hebben, maar ze spreken over iets waar ook anderen zich een adequate voorstelling van kunnen vormen (600-602). Anders zouden we in feite zeggen dat Gods liefde en zijn bevrijdende daden uiteindelijk geen concreet verschil maken in de werkelijkheid zoals we die ervaren – ze zijn er dan slechts voor degene die gelooft, zonder dat er een taal is die voor anderen duidelijk kan maken wat dit dan betekent. Dan hebben we God in feite buiten de algemeen ervaarbare werkelijkheid geplaatst, en zijn we ver van het spreken van de bijbel over Gods concrete bevrijdende handelen vandaan geraakt.

We zien Muis hier dus opkomen voor de aanschouwelijkheid van geloofstaal: wanneer we zeggen dat God te maken heeft met onze wereld, bedoelen we ook dat zijn handelen onze werkelijkheid verandert, concreet. Theologen moeten ervoor waken de geloofstaal niet te laten vervluchten, alsof ze slechts particuliere zielenroerselen zou beschrijven (598). Muis’ artikel wordt voortgestuwd door deze inzet voor het concrete.

Wat ik nu in dit essay wil doen is het volgende. Zo dadelijk geef ik eerst een beknopt overzicht (een interpretatie) van het verloop van het betoog in het genoemde artikel uit 2011. Vervolgens zou ik graag voortborduren op Muis’ suggestie dat het, ook bij de opvatting dat veel geloofstaal letterlijk bedoeld kan zijn, wel mogelijk is om steeds nieuwe betekenissen van theologische begrippen te ontdekken. Als leerling van Muis ben ik uitvoerig met deze kwestie bezig geweest toen ik onder zijn begeleiding aan mijn dissertatie werkte en daarbij over het probleem van de ‘analogie’ nadacht, en ook daarna nog. Aan wat voor nieuwe betekenissen voor theologische begrippen valt hier te denken, en welk licht laat Muis’ pleidooi voor het ‘letterlijke’ verstaan van begrippen hierover schijnen?

### Metaforen zijn niet alles

Het spreekt vanzelf, zo begint Muis, dat er in christelijk spreken over God veel metaforen en beelden gebruikt worden. In de bijbel wemelt het ten slotte ook van de beelden. Beelden spreken aan, ze verrijken ons begrip, prikkelen de fantasie, en reiken soms taal aan voor nieuwe ervaringen, waar de taal zonder beelden zou stokken. Maar Muis verzet zich tegen het idee dat *alle* christelijk spreken over God metaforisch zou zijn. De reden daarvoor noemde ik hierboven al: als er alleen maar beeldtaal is en geen enkel letterlijk begrip, wordt de betekenis van christelijk spreken over God eigenlijk nauwelijks nog te begrijpen en al helemaal niet uit te leggen (582). Alleen als iemand dat ook zou willen beweren: dat Godskennis in het geheel niet mogelijk is, maar dat we alleen mogelijke aanduidingen kunnen opwerpen – dan is vanaf het begin duidelijk dat we inderdaad slechts in metaforen over God kunnen spreken. Maar de bijbel en de christelijke gemeenschap vertellen van ervaringen waarin God zichzelf wel degelijk laat kennen. Dus ook al is ons kennen altijd ten dele (1 Kor. 13), voor christelijk gelovigen is het essentieel te onderschrijven dat er wel degelijk *een* vorm van (gedeeltelijke) *kennis* in het spel is in het spreken over God (584). En om dat te kunnen doen, hebben we meer dan alleen metaforen nodig. Maar hoe zou dat dan werken: letterlijke taal voor God? Muis werkt in zijn artikel achtereenvolgens uit wat ‘letterlijkheid’ in geloofstaal dan zou kunnen betekenen, of we niet altijd beelden nodig hebben om begrippen die op God slaan te begrijpen, en of onze dagelijkse begrippen niet te plat zijn om God te beschrijven.

In de volgende sectie (585-591) blijkt hoe cruciaal het onderscheid tussen ‘metaforisch’ en ‘letterlijk’ is voor Muis, waarbij het zogenaamd letterlijke gebruik van begrippen nog een breed veld aan mogelijkheden bestrijkt. Ook wanneer er grote overeenstemming bestaat over hoe een woord gebruikt wordt (de betekenis die het woord in het woordenboek krijgt toegeschreven) en je dus kunt zeggen dat we weten wat de ‘letterlijke’ betekenis van het woord is, is het nog altijd mogelijk om het woord op verschillende manieren te gebruiken (een mens ‘spreekt’ anders dan een boek ‘spreekt’, of dan wellicht een *alien* ‘spreekt’), en, belangrijk voor dit essay, het is dan ook nog altijd mogelijk dat er ontwikkeling is in hoe we het woord verstaan. Het voorbeeld dat Muis gebruikt is dat van ‘water’ – sinds we weten dat het watermolecuul bestaat uit twee waterstofatomen en een zuurstofatoom, is het vrijwel gemeengoed geworden dat we water ook wel omschrijven als H<sub>2</sub>O. Ons begrip van wat ‘water’ is, is daardoor niet zozeer veranderd als wel uitgebreid, verrijkt. (Een verandering, zou ik zeggen, zou al snel een *reductie* zijn: als we water alleen nog maar zouden

zien als H<sub>2</sub>O, en de betekenis die water voor ons heeft zouden vergeten.) In alle gevallen van letterlijk gebruik van woorden blijft de standaard betekenis van een woord intact. Ook als we woorden ‘analoog’ gebruiken, als de betekenis iets verschuift, blijft een belangrijk deel van die standaard betekenis een rol spelen (bijvoorbeeld als iemand een ‘scherpe’ geest heeft). Een analoog gebruik van woorden is voor Muis dus een onderafdeling van het letterlijk gebruik van woorden. Bij metaforisch gebruik van een begrip (“Onze God is een Rots”) verdwijnen (vrijwel) alle standaard betekenissen van het begrip (een rots is een stenen voorwerp, enzovoorts) en geeft het begrip slechts nog een model of een beeld. Een letterlijk gebruik van woorden in geloofstaal is dus mogelijk – anders gezegd: het is mogelijk om *duidelijke* taal te spreken over God.

In een vrij korte sectie (591-592) bespreekt Muis vervolgens de vraag of het denkbaar is dat we met onze taal letterlijk – dus zonder beeldspraak – naar God kunnen verwijzen. Muis’ antwoord is: ja, dat is denkbaar. En het meest duidelijke voorbeeld is het gebruik van eigennamen, die in hun letterlijke betekenis zelfs uitsluitend naar God verwijzen. De bijbel geeft ons verschillende van die namen; en volgens bijvoorbeeld K.H. Miskotte is daarmee ook het beslissende en onderscheidende van het bijbelse geloof gegeven: dat God ons zijn Naam openbaart.

Maar daarmee is het probleem van de letterlijkheid nog niet helemaal van tafel. Want in geloofstaal is niet alleen sprake van een ‘iemand’ die je met een naam (met *de* Naam) zou kunnen aanroepen, maar we zeggen ook van alles *over* deze God – en daarmee proberen we kennis over deze God op te roepen, te organiseren, over te dragen. Is het ook mogelijk daarbij letterlijke taal te gebruiken, of zijn onze begrippen daarvoor te plat, te creatuurlijk, en zijn we daarbij toch veroordeeld tot uitsluitend het gebruik van beelden? Daarover gaat het langste gedeelte van Muis’ artikel (593-602), het deel waarin we ook de passages tegenkomen over begrippen als ‘bevrijden’ en ‘liefde’. In dit gedeelte zien we de Utrechtse professor Muis aan het werk, die op de werkvloer allerlei collega-theologen treft die hem aan het denken en aan het studeren zetten over allerhande theologische stromingen en tradities, en die vervolgens weer doorgeeft wat hij daarbij heeft ontdekt. Hij geeft allereerst een bondige en krachtige bespreking van het denken van Duns Scotus en Thomas van Aquino over ‘uniciteit’ en analogie, met als uitkomst dat de meeste begrippen die we voor God gebruiken *analoog* gebruikt worden. Bijvoorbeeld de ‘goedheid’ van God heeft steeds bepaalde centrale kenmerken gemeen met de ‘goedheid’ van mensen of gebruiksvoorwerpen, enzovoorts, maar ze is ook steeds op essentiële punten verschillend van dergelijke vormen van goed-

heid (596-597). Vervolgens is het de vraag of een analoog gebruik van begrippen toch ook een letterlijk gebruik kan zijn. Muis maakt in drie stappen duidelijk dat dit inderdaad het geval is. Ten eerste *moeten* er wel overeenkomsten zijn tussen (bijvoorbeeld) Gods goedheid en liefde en creatuurlijke goedheid en menselijke liefde. Hoe zouden we God anders de bron van al het goede kunnen noemen, als er niet enige continuïteit bestaat met zijn eigen goedheid? En hoe zou de liefde tussen God en mensen ooit wederzijds of relationeel genoemd kunnen worden, als er totaal geen overeenkomst is in wat we aan beide kanten *liefde* noemen (598-599)? Het is, in de tweede plaats, ook mogelijk om iets te *weten* over die overeenkomst. Dat is namelijk precies wat het spreken over *analogie* duidelijk maakt: begrippen die we analoog gebruiken hebben weliswaar in sommige opzichten een iets andere standaard betekenis, maar vooral zijn er duidelijke overeenkomsten die ons helpen het beschrevene beter te begrijpen. Ik begrijp dat er een verschil is tussen de goedheid van een mens en die van een tafel, maar ik kan ook begrijpen waarom we in beide gevallen het woord ‘goed’ gebruiken. Ik kan begrijpen dat ‘bevrijding’ in mijn oren anders klinkt dan in de oren van iemand die werkelijk onderdrukt is geweest, maar er zit zeker ook een belangrijke overeenkomst in ons begrijpen van dit woord; en zo is er ook een belangrijke overeenkomst tussen ‘bevrijding’ in het algemeen en ‘bevrijding’ door God (599-600). Daarom kan, in de derde plaats, dit gebruik van woorden als ‘liefde’ en ‘bevrijding’ ook beschouwd worden als *letterlijk* gebruik. Er is een forse betekenisoverlap tussen wat we ‘standaard’ onder bijvoorbeeld het begrip ‘liefde’ verstaan, en wat we bedoelen als we spreken over Gods liefde. Dat is ook de reden waarom we dit begrip gebruiken. Tegelijkertijd komt Gods liefde ook in allerlei opzichten niet overeen met (bijvoorbeeld platte) manieren waarop we het woord ‘liefde’ ook wel gebruiken. Het is dus nodig uit te leggen waar de overeenkomsten en waar de verschillen zitten – een schone taak voor theologen. Maar er is nog iets. Als we God ‘liefdevol’ noemen, gebeurt er ook iets met ons begrip van het woord ‘liefde’, zoals ons begrip ‘water’ verrijkt werd door de ontdekking van de molecuulstructuur van water. ‘Liefde’ blijkt nu, stelt Muis met verwijzing naar Eberhard Jüngel (en Maarten Luther), ook te kunnen betekenen dat ze het (onaantrekkelijke) voorwerp van die liefde aantrekkelijk maakt, en dat ze zelf niet verandert bij gebrek aan respons van de geliefde.<sup>2</sup> Maar

2 E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010<sup>8</sup>, 452, met verwijzing naar de *Heidelberger Disputation* van Maarten Luther (1518), de laatste stelling.

ook als ons beeld van wat liefde is voortdurend verrijkt wordt, is de betekenis van het woord ook vóór die verrijking in de meeste talen en culturen duidelijk genoeg om letterlijk gebruik van het woord mogelijk te maken (600-602).

### **Ware liefde en ware bevrijding**

De focus op 'letterlijkheid' is hier dus niet ingegeven door een drang om precies, eens en voor altijd, vast te leggen wat (bijvoorbeeld) 'liefde' en 'bevrijding' betekenen – of iets dergelijks; maar Muis benadrukt het belang van letterlijkheid om te voorkomen dat het geloof en geloofstaal helemaal van de alledaagse werkelijkheid losraken. De bijbel en het christelijk geloof mikken juist op de concrete wereld. Midden in het alledaagse is God aan het werk en is geloven in God van belang.

Ook met dit accent op 'letterlijkheid' is het is dus wel mogelijk, en zelfs zeer te wensen, dat ons verstaan van wat liefde en bevrijding betekenen zich *verdiept* als ook onze kennis van God zelf zich verdiept – door kennis te vergroten, de Schrift te spellen, te bidden en zo goed en zo kwaad als dat gaat nabij God te leven.

Zulke verdieping vindt in het algemeen plaats wanneer we ons steeds opnieuw tot een waarheid verhouden – dat roept regelmatig de ervaring op waarin iemand uitroept: “Nu begrijp ik het pas echt!” Iemand dacht te weten wat bevrijding is, maar kan na een ervaring van diepe verdrukking zeggen: “Nu weet ik pas echt wat bevrijding is.” Dat is overigens een proces dat nooit stopt: dit 'echte begrijpen' vraagt om een betrokkenheid, om een existentialiteit, die een mens steeds weer opnieuw op moet brengen. Op die manier kan het gebeuren dat iemand meer dan eens zegt: “Ik dacht een beetje te weten wat liefde is, maar nu ik deze ervaring opdoe, begrijp ik het beter dan ooit.”

Zo kan het ook gebeuren dat een gelovige zegt: “Ik dacht te weten wat liefde is, maar nu ik Gods liefde beter ga begrijpen, weet ik pas echt wat ware liefde is.”

Het interessante van deze laatste uitspraak is dat er een omkering in plaatsvindt tussen (wat technisch genoemd wordt) *analogans* (het uitgangspunt van de vergelijking) en *analogatum* (dat wat vergeleken wordt). Tot nu toe hebben we het steeds gehad over de vraag of we Gods liefde en bevrijdende daden kunnen begrijpen in het licht van wat we 'standaard' met de woorden 'liefde' en 'bevrijding' bedoelen. De standaard betekenis is dan het *analogans*, het geloofsmatige of theologische gebruik het *analogatum*. Maar kunnen bevrijding door mensen, en liefde van mensen, ook *ware* bevrijding en *ware* liefde genoemd worden? Wanneer *Gods*

bevrijding en liefde de standaard worden (*analogans*) voor ware liefde en bevrijding, ligt het voor de hand om sceptisch te kijken naar alle mogelijke creatuurlijke *analogata*: menselijke verschijnselen doen al snel te kort aan 'ware' liefde en 'ware' bevrijding.

Na lezing van het artikel van Muis is wel duidelijk wat het gevaar van een dergelijke benadering is – en wat dus het risico is van het invoeren van het nogal plechtstatige woordje 'ware' ('ware' liefde en bevrijding). Al snel worden de woorden 'liefde' en 'bevrijding', en welke woorden je ook maar zou willen gebruiken in het spreken over God, daarmee exclusief theologisch bruikbaar – en daarmee zouden we opnieuw dichtbij het bezwaar komen dat Muis koestert tegen de gedachte dat alle spreken over God metaforisch is. Spreken over liefde en bevrijding zou daarmee toch weer onbegrijpelijk kunnen worden – Gods liefde en bevrijding staan immers mijlenver af van een al te menselijke en platte opvatting van wat 'liefde' en 'bevrijding' zijn. Theologen zouden daarmee toch weer in een verheven geheimtaal vervallen, terwijl niet-theologen onbekommerd doorgaan met hun 'platte', 'al te menselijke' begrippen. *Ships passing in the night*.

Toch heeft deze 'plechtstatige' benadering op mij altijd een grote aantrekkingskracht uitgeoefend – misschien door de wat vrome intuïtie dat *ware* liefde en bevrijding geborgd zijn bij God, en dat we daarvoor (gelukkig) niet op onszelf zijn aangewezen. Er is altijd nog meer te verwachten dan we al ervaren. Maar Muis' artikel dwingt wel om over dat 'wat we al ervaren', over *analogans* en *analogatum*, nog een keer extra na te denken. Theologen moeten er immers voor waken dat ze zich niet terugtrekken in een eigen taal.

Als het waar is, zoals Muis aannemelijk maakt, dat er altijd een gedeeltelijke (letterlijke) overeenkomst is tussen de twee verschijnselen waar we eenzelfde woord 'analoog' voor gebruiken, dus tussen het creatuurlijke en theologische gebruik, dan is het misschien niet eens altijd meer zo belangrijk welk deel van de vergelijking nu *analogans* en welk deel *analogatum* is. Er ontstaat op dit vlak ruimte voor een subtiel spel. Dit kan ik verduidelijken met het voorbeeld van het woord 'scherp', dat ook in Muis' artikel een rol speelt (587). Een mes kan op een andere manier scherp zijn dan een scherp verstand, of een scherpe tong. Wanneer ik iemands verstand, bijvoorbeeld in een lofrede, zelfs 'vlijmscherp' noem, en daarmee duidelijk naar het *analogans* (een mes) verwijst, dan is 'scherpte' daarmee duidelijk een positief gewaardeerde kwalificatie: haar verstand is evenals een mes goed in staat diep door te dringen in de materie, heldere onderscheidingen aan te brengen, enzovoorts. Dit doet ook iets met het beeld dat ik



heb van wat een mes kan doen. Wanneer ik echter van iemand gezegd heb dat zij een vlijmscherpe tong heeft, wordt het al snel anders. Bij een scherpe tong denken wij in ons taalgebied vooral aan een tong die stekende opmerkingen maakt, en een ander gekwetst achterlaat. Als ik de persoon met de scherpe tong ook een scherp verstand toedicht, klinkt die opmerking over het scherpe verstand ineens niet zo vriendelijk en lovend meer. Ineens is het betekenisaspect 'in staat te verwonden' een grotere rol gaan spelen – met het oog op het mes, maar ook op het verstand. Muis maakt ook duidelijk – zoals de geschiedenis van vele begrippen duidelijk maakt – dat bij regelmatig gebruik van een begrip in een bepaalde betekenis, die betekenis algemeen kan worden (590). Het woord 'scherp' zou bijvoorbeeld zijn positieve connotaties in de loop der tijd kunnen verliezen.

De begrippen die we gebruiken kleuren dus vaak ook de blik waarmee we kijken, en de manier waarop we kijken, kleurt de begrippen.

Wanneer theologen zich in dit subtiele spel begeven, en beginnen te spreken over (bijvoorbeeld) 'ware bevrijding' en 'ware liefde', dan kunnen zij alleen aan het gevaar van geïsoleerde en vrome betweterij ontkomen wanneer ze inderdaad het subtiele spel aangaan, en kijken wat er met onze begrippen 'liefde' en 'bevrijding' gebeurt wanneer ze in het licht komen te staan van wat zij 'ware' liefde en bevrijding noemen – naar welke (letterlijke) overeenkomsten er dan *wel* zijn, of welke nieuwe overeenkomsten wellicht mogelijk zijn. Muis' artikel nodigt mij daarmee uit om nog eens te kijken naar het denken over analogie van de twee theologen met wie ik in mijn dissertatie bezig ben geweest: Karl Barth en Dietrich Bonhoeffer.

Vooral Bonhoeffers denken over een *analogia relationis* (de analogie van of in de betrekking) vond ik destijds verhelderend. Kort gezegd komt het er in Bonhoeffers denken over analogie op neer dat begrippen dan en slechts dan een mogelijke geschiktheid verkrijgen voor een theologisch gebruik, wanneer we ze *in een betrekking* zien. Omdat God zich in Christus geopenbaard heeft als degene die volledig gericht is op mensen, kunnen we begrippen voor God alleen juist gebruiken wanneer we deze 'gerichtheid op anderen' erin mee laten klinken. Het steeds terugkerende voorbeeld bij Bonhoeffer is het woord 'vrijheid'. God is in zijn vrijheid nooit vrij *van* de mensen, maar altijd vrij *voor* de mensen. 'Ware' vrijheid is dus geen 'vrijheid van', maar 'vrijheid voor'.<sup>3</sup> Deze inkleuring van het

3 Zie in het bijzonder Dietrich Bonhoeffer Werke 2 (*Akt und Sein*, 1931) en 3 (*Schöpfung und Fall*, 1933), ed. resp. H.-R. Reuter en M. Rüter/I. Todt, München: Chr. Kaiser Ver-

woord 'vrijheid' kan nu ook ons alledaagse spreken over vrijheid en bevrijding verrijken. Bij een 'ware bevrijding' gaat het er dus niet slechts om dat ik, of dat een volk, de eigen gang kan gaan, weer ruimte ervaart om eigen wegen te kiezen. De vraag is – het is zelfs een retorische vraag – of de vrijheid niet pas echt genoten wordt, wanneer ze ook gericht is op het voordeel van anderen (*analogia relationis*). Natuurlijk zal er op dat vlak altijd te wensen over blijven, natuurlijk zal onze alledaagse 'vrijheid' altijd slechts gedeeltelijk letterlijk overeenkomen met Gods vrijheid; maar de analogie – de gedeeltelijke letterlijke overeenkomst – biedt ons wel degelijk de mogelijkheid om met een frisse en kritische blik naar ons handelen en naar onze mogelijkheden te kijken. Misschien is er wel meer letterlijke overeenkomst met theologische begrippen mogelijk dan we ons in eerste instantie realiseerden.

Iets dergelijks komen we ook op het spoor in Barths denken over analogie. Het aardige is dat Muis en ik in onze dissertaties twee verschillende uitspraken van Barth over Gods *handen* citeren. Gods handen zijn letterlijk 'handen', want, zo citeert Muis een preek van Barth uit 1960 in zijn dissertatie:

Es gibt einen Punkt, da hört das Bildhafte und Symbolische auf, da wird die Sache mit den Händen Gottes ganz wörtlich ernst – dort, wo alle Taten, Werke und Worte Gottes ihren Anfang, ihre Mitte und ihr Ziel haben: 'Deine Hände' – das sind die Hände unseres Heilandes Jesus Christus.<sup>4</sup>

Veel letterlijker kan het niet, zou je zeggen. Of toch? Wanneer de theoloog verleid wordt tot uitspraken over 'ware' handen kan het zelfs zo ver komen dat Gods handen 'letterlijk' handen worden genoemd, *in tegenstelling tot* de onze. In mijn dissertatie citeer ik een uitspraak van Barth, oorspronkelijk gedaan in het Frans, begin jaren '40:

Wir müssen uns hüten vor jenem idealistischen Spiritualismus, der uns sagen läßt: Gott ist zu sehr Geist, um Hände zu haben. Nein, er

lag, 1988 en 1989, resp. 76-85 en 58-63. Vgl. hierboven het opstel van J. Muis, 'God our king', het begin van § 3.1.

<sup>4</sup> K. Barth, *Predigten 1954-1967* (Gesamtausgabe I/1979), ed. H. Stoevesandt, Zürich: TVZ, 1979, 184. Muis citeert deze passage in zijn dissertatie: J. Muis, *Openbaring en interpretatie: Het verstaan van de Heilige Schrift volgens K. Barth en K.H. Miskotte*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1989, 186.

*hat Hände, und zwar die wahren Hände (und keine Klauen wie die unsrigen...).*<sup>5</sup>

Deze uitspraak is niet zo denigrerend bedoeld als ze over kan komen, alsof het spreken over Gods 'ware' handen slechts op kosten kan van een afserveren van menselijke handen. Barth heeft blijkbaar de behoefte om bij dit overduidelijk antropomorfe spreken over God het voorbehoud van de ongelijkheid tussen God en mensen te onderstrepen – op z'n Barths: *tongue in cheek* – met een grap over onze 'klauwen' of 'jatten'. Maar de motivatie om het over Gods handen te hebben komt hier geheel overeen met Muis' motief om de letterlijkheid van theologische begrippen te benadrukken: geloofstaal moet niet zweverig (spiritualistisch) worden, en zo is bij Barth de tendens aanwijsbaar om op grond van de vleeswording van het Woord steeds *menselijker* over God te spreken. Eén van zijn belangrijkste traktaten gaat zelfs over de *Menschlichkeit Gottes*.<sup>6</sup> Dergelijke uitspraken over menselijke 'Klauen' zijn denk ik bedoeld om bij dat spreken over Gods menselijkheid niet in een ongebreideld humanistisch optimisme of zelfs triomfalisme te vervallen (iets wat Barth toch regelmatig verweten wordt) – het gaat werkelijk om de menselijkheid van God en niet om de goddelijkheid van de mens. De mens is toch eerder *analogans* dan *analogatum* – maar hier begint wel het verfijnde spel waar we eerder op stuiten. Want als Gods handen de ware handen zijn, dan worden ze toch *analogans* en onze handen (die we echt niet voortdurend klauwen hoeven te noemen) worden *analogatum*, en op die handen valt dan een mild en rechtvaardigend licht: klauwen worden handen, en misschien wel steeds meer 'ware' handen. Want er is niets waar God zich niet mee verbonden heeft; en naarmate we meer oog krijgen voor het goddelijke licht dat over handen, ook over onze handen valt, gaan we ze misschien ook anders bekijken en anders gebruiken. En evenzeer kan zo onze liefde en onze vrijheid groeien in gelijkenis met 'ware' liefde en met 'waarlijk' bevrijd zijn. Ons zicht op de mogelijke betekenis van woorden, op *nieuwe* betekenis van woorden, wordt zo door het theologische gebruik verrijkt – juist doordat we oog krijgen voor de letterlijke overeenkomsten en mogelijke letterlijke overeenkomsten tussen alledaagse taal en geloofstaal. En als we anders naar onze begrippen gaan kijken, gaan we vermoede-

5 K. Barth, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche: Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins*, vertaling H. Goes, Zürich: EVZ, 1967, 33.

6 K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes* (Theologische Studien 48), Zollikon-Zürich: EVZ, 1956.

delijk ook anders kijken naar de mogelijkheden die onze alledaagse werkelijkheid ons biedt.

### **Letter en geest, woorden en vrijheid**

Ik denk (en hoop) met deze beschouwingen in het spoor van Jan Muis mee te denken. In het geciteerde artikel wijst hij er met nadruk op dat ‘de’ letterlijke betekenis van woorden niet vastgelegd kan worden, maar dat het altijd gaat om *het gebruik* van woorden en begrippen (588): dat kan dan wel letterlijk genoemd worden, maar, zoals aangetoond, dat haalt de beweging en het leven er niet uit. Integendeel. Muis moet niets hebben van een starre focus op woorden, op taal en tekst, geabstraheerd van wat wij zelf met die woorden doen, en geabstraheerd van de speel- en denkruimte die daar ligt. “Woordfetisjisme is afgoderij,” zegt hij zelfs:

Met het onderscheid tussen denken en spreken wordt Gods soevereiniteit en onze vrijheid erkend. Met geen enkel woord krijgen wij God in bezit, met elk woord denken wij zelf.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Muis, *Openbaring en interpretatie*, 187.