

Luco J. van den Brom (red.)

## DE LIEFDE BEVRAAGD

Discussies over het boek  
*Liefde van God en mens*  
van Vincent Brümmer

Uitgeverij Kok Kampen

© Uitgeverij Kok – Kampen, 1997  
Postbus 5018, 8260 GA Kampen  
Email: [jhkok@pi.net](mailto:jhkok@pi.net)  
<http://www.kokkampen.com>  
Omslag Bas Mazur  
ISBN 90 242 2298 2  
NUGI 639  
W-boek

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm, of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

## Inhoud

Woord vooraf 7

- I God en mensen en de taal der liefde 8  
*Luco J. van den Brom*
- II Liefde als sleutelmodel  
Brümmer over de relatie van God en mens 23  
*Marcel Sarot en Gijsbert van den Brink*
- III Verkoren tot vrijheid  
Brümmer versus Nygren over vrijheid en bepaaldheid in de liefde 36  
*H.W. de Knijff*
- IV Attitude en relatie 44  
*H.J. Adriaanse*
- V Liefde en Genade  
Dogmatische en ethische implicaties van Brümmer's liefdesbegrip 58  
*W.H. Velema*
- VI Vincent Brümmer en Charles Hartshorne:  
op zoek naar een relationele ontologie 68  
*J. Van der Veken*
- VII God is liefde  
Het model van de liefde en de Triniteit 77  
*Christoph Schwöbel*
- VIII Verkeren met Die Ene  
Mystiek en spiritualiteit, talen naar omgang met de Naam 100  
*Marieke van Baest*
- IX Zijn waarnemen, denken en spreken fundamenteel metaforisch van  
karakter? 116  
*René van Woudenberg*
- X Een socratisch weerwoord 140  
*Vincent Brümmer*

Brümmer over diens conceptie van taal. Speciaal de stelling dat metaforie een wezenlijke rol in godsdienst en theologie speelt, wordt van vele kanten kritisch belicht. Het heeft er veel van weg dat Brümmer een pan-metaforische positie (d.i.: alle spreken en denken geschiedt in metaforen) inneemt. Het is voor Van Woudenberg de vraag of dit consequent kan worden volgehouden. Hij bediscussieert dit niet als een metapositie maar als een positie binnen de actuele taal, met alle problemen van dien. Van Woudenberg lijkt zelf een essentialistische taalopvatting te verdedigen, wat duidelijk wordt in zijn discussie of bij de waarneming van een Ford Taunus een middeleeuwer en een hedendaagse waarnemer hetzelfde waarnemen. Volgens Van Woudenberg is dat wel het geval en volgens Brümmer niet. Dit levert een spannende confrontatie op, waarbij Brümmer met name de betekenis van metaforen aanscherpt.

Met deze opstellen zijn verschillende aspecten van Brümmer's filosofie en theologie vanuit zeer diverse gezichtspunten belicht. Hij reageert daarop met de voor hem kenmerkende stijl en degelijkheid. Op zich illustreert deze collectie dat ook de grondig doordachte positiekeuzes van deze Utrechtse theoloog uitdagen en vragen om preciseringen. Het is er een voorbeeld van dat theologie voortdurend in ontwikkeling kan blijven, waarbij hij zelf in elk geval daartoe een stimulator is met bewegelijke ideeën. Anderen prikkelen om zelf theologie te beoefenen en filosofie te bedrijven is een blijk van meesterschap.

## II. Liefde als sleutelmodel

### Brümmer over de relatie van God en mens

Marcel Sarot en Gijsbert van den Brink

#### 1 Inleiding

Toen Vincent Brümmer's *Wijsgerige begripsanalyse. Een inleiding voor theologen en andere belangstellenden* in 1975 uitkwam, was een van de vragen die bij dit handboek gesteld werden: wat heeft een zo uitgebreid wijsgerig instrumentarium als het in dit boek gepresenteerde voor nut voor een theoloog? De Leidse dogmaticus Berkhof formuleerde deze vraag treffend in zijn bespreking ervan: 'Worden hier niet steeds messen geslepen, zonder dat er één varken wordt geslacht?'<sup>19</sup> Blijkens zijn intellectuele autobiografie voelde Brümmer zich door deze en soortgelijke vragen uitgedaagd om te laten zien hoe het door hem gepresenteerde wijsgerige instrumentarium vruchtbaar gemaakt kon worden voor de theologie<sup>20</sup>. Uit de mondelinge overlevering stamt het verhaal, dat de 'omslag' bij Brümmer teruggaat op de dag waarop hij tijdens een door hem gegeven hoorcollege waarnam hoe één van de aanwezige studenten zich vol overgave gewijd had aan de lectuur van de wekelijks aflevering van *De Waarheidsvriend*. Met een schok drong het toen tot Brümmer door, dat wat hij te zeggen had vanuit het kerkelijk-theologische perspectief van deze student kennelijk de moeite van het aanhoren zelfs niet waard was. Maar dat moest op een misvatting berusten.

Vanaf dat moment begon Brümmer dan ook expliciet pogingen te ondernemen om de theologische relevantie van zijn wijsgerige methoden aan te tonen. Aanvankelijk deed hij dat vooral op college, later werd deze nieuwe benadering ook zichtbaar in zijn publicaties, te beginnen met de discussie met Graafland over de onwederstandelijkheid van de genade<sup>21</sup>. In deze discussie werd Brümmer voor het eerst het belang van relatiebegrippen voor de theologie goed duidelijk, en toen hij in 1982 benoemd werd tot 'visiting fellow' aan Wolfson College in Cambridge, benutte hij zijn tijd aldaar voor het verzamelen van materiaal voor twee projecten over persoonlijke relatie-

19. H. Berkhof in *Kerk en Theologie* 27 (1976), 173.

20. Brümmer, 'Kronkels in mijn denkweg' in: idem, *Wijsgerige theologie in beweging*, Utrecht 1992, 20.

21. 'Genade en onwederstandelijkheid', *Theologia Reformata* 24 (1981), 24-49. Vgl. 'Kronkels in mijn denkweg', 23, en Brümmer's bibliografie in *Wijsgerige theologie*, 193-195.

begrippen in de Godsleer<sup>22</sup>. In het eerste project koos Brümmer het gebed als een hermeneutische sleutel tot de Godsleer, en toonde hij aan dat bidden een persoonlijke relatie tussen God en mens veronderstelt<sup>23</sup>.

In het tweede project stelde Brümmer zich ten doel de aard van die relatie tussen God en mens nader uit te werken. Terwijl Brümmer een aantal van zijn leerlingen aanzette tot publicaties over andere eigenschappen van God<sup>24</sup>, stortte hij zich zelf op de eigenschap die in de christelijke traditie altijd als de meest wezenlijke werd gezien: Gods liefde. Gedurende een tiental jaren heeft dit project als een katalysator van Brümmer's onderzoek gewerkt: hij sprak er veel over en werkte er altijd aan, maar hoewel hij steeds meer publiceerde, hield het merendeel van zijn pennenvruchten slechts zijdelings verband met het voorgenomen boek. Toen het boek over de liefde in 1993 uiteindelijk simultaan in een Engels- en Nederlandstalige editie verscheen, werd duidelijk dat, om in Berkhofs terminologie te blijven, hier een fors varken geslacht was: méér dan in zijn eerdere werk had Brümmer zijn discussiepartners buiten de angelsaksische wijsbegeerte – in de christelijke traditie en in de continentale filosofie – gezocht. Ook bleek, dat zijn messen nog niets van hun scherpte hadden verloren: de brede scopus van Brümmer's boek deed nergens afbreuk aan de karakteristieke helderheid van zijn betoog. Zo biedt Brümmer een opmerkelijke synthese van wat er in de christelijke traditie over liefde, en in het bijzonder de liefde van God en mens, gedacht en geschreven is.

Het gaat hierbij inderdaad om een synthese, meer dan om een overzicht. Brümmer heeft de verschillende gezichtspunten en benaderingen die hij aantrof zo met elkaar verbonden, dat een nieuw perspectief wordt geboden. Het ligt hem ook niet om zich te verliezen in wat hij zelf ooit afkeurend aanduidde als descriptivisme<sup>25</sup>, d.i. het louter beschrijvend weergeven van standpunten van anderen zonder zelf een eigen positie te kiezen en die systematisch uit te werken. Op dat laatste zijn zijn denkactiviteiten altijd gericht geweest, omdat hij er diep van overtuigd is dat alleen door als onderzoeker zelf bepaalde systematische claims te onderschrijven en te verdedigen de theologische traditie verder gedragen kan worden. Wij richten

22. 'Kronkels in mijn denkweg', 24.

23. 'Is het nodig een goede God iets te vragen?', *R.O.* 12 (1983), 15-28; 'On Thanking God Whatever Happens', *Journal of Theology for Southern Africa* 12 (1984) 3-12; *Wat doen wij als wij bidden? Een studie in de wijsgerige theologie*, Kampen 1985.

24. Voor een overzicht van dit 'eigenschappenproject' en een analyse van wat de verschillende deelprojecten in methodisch opzicht verbindt, zie Gijsbert van den Brink & Marcel Sarot (red.), *Hoe is Uw naam? Opstellen over de eigenschappen van God* (Kampen 1995). Voor een situering van dit Utrechtse onderzoek binnen de internationale heropleving van de godsdienstwijsbegeerte verwijzen we naar ons opstel in die bundel over 'De nieuwere wijsgerige theologie', 7-32.

25. *Over een persoonlijke God gesproken. Studies in de wijsgerige theologie*, Kampen 1988, 40v.

ons in deze bijdrage vooral op de wijze waarop Brümmer te werk gaat bij dit banen van zijn eigen systematische weg ten aanzien van de aard van de liefde tussen God en mens. Waar liggen de knooppunten en kruispunten in zijn betoog? Welke keuzes zijn er gemaakt, en hoe moeten wij die evalueren?

Wij zullen als volgt te werk gaan. Wij geven een samenvatting van wat naar ons inzicht de belangrijkste elementen uit het betoog van Brümmer zijn, en onderbreken die samenvatting enkele malen voor een kort commentaar, waarin wij trachten te achterhalen welke keuzes Brümmer maakt en waarom hij dat doet. Tevens zullen we daarbij aangeven, waarom die keuzes niet vanzelfsprekend zijn, en wat de gevolgen ervan zijn voor het geheel van het betoog. Gezien de rijkdom van Brümmer's boek en de beperkte ruimte van dit artikel, is onze samenvatting noodzakelijkerwijs selectief. Om toch de belangrijkste punten in hun samenhang te kunnen presenteren, zullen wij ons niet altijd houden aan de volgorde waarin Brümmer ze in zijn boek presenteert.

## 2. Sleutelmodellen en de methode van de wijsgerige theologie

De methodische invalshoek die voor hem richtinggevend is, zet Brümmer direct in het eerste hoofdstuk van zijn boek uiteen. Hier betoogt hij dat het gebruik van de metafoor niet slechts een stijfgevoel is die onderscheiden kan worden van letterlijk taalgebruik, maar een fundamenteel kenmerk van al ons denken en ervaren (L.15)<sup>26</sup>. Onze kennis van de wereld om ons heen berust niet op een louter passief registreren van zintuiglijke indrukken, maar op het actief ordenen van zulke zintuiglijke gegevens. Deze ordening vindt plaats door *vergelijking* met datgene wat ons reeds bekend is. Heel duidelijk is dit bij de activiteit die wij 'classificatie' noemen: wij classificeren een voorwerp op grond van overeenkomsten met andere voorwerpen als behorend tot dezelfde klasse. Welke overeenkomsten wij gebruiken als basis voor onze classificatie, en welke wij veronachtzamen, is een *keuze* die wij maken: wij zouden ook andere kenmerken kunnen selecteren. Die keuze heeft verregaande gevolgen: zij vestigt de aandacht op sommige overeenkomsten en verschillen, en leidt de aandacht juist af van andere. Wanneer wij bijvoorbeeld een bepaald voorwerp een 'stoel' noemen, vestigen wij de aandacht op de overeenkomst met andere eenpersoons zitmeubelen. Wij veronachtzamen dan echter de verschillen met andere stoelen – en die verschillen zijn er, want anders zou deze stoel met andere stoelen samenvallen – alsook de overeenkomsten van deze stoel met andere zaken, bijvoorbeeld met tafels die ook vier poten hebben. Dit betekent dat het noodzakelijk gebruik van metaforen, van vergelijkingen in ons denken en ervaren altijd gepaard dient te gaan met enige achterdocht: indien wij *a* verstaan in termen van *b*, dan lijkt *a* op *b*, maar *a* is niet *b*, dat wil zeggen dat *a* ook van *b* verschilt. Zo bevat elke

26. Zie over dit 'pan-metaforisme' de bijdrage van Van Woudenberg.

metafoor de fluistering: 'It is, and it is not' (L.14-16).

Als al ons denken en ervaren op deze manier metaforisch van aard is, dan geldt dit ook voor onze religieuze ervaring en ons theologische denken. Ook daarin gebruiken wij metaforen, die ons laten zien hoe wij ons verhouden tot God (L.27). De meest vruchtbare van deze metaforen werken wij uit tot 'conceptuele modellen', dat wil zeggen 'consequent volgehouden en systematische metaforen' (L.18). Een metafoor als 'rots' leent zich binnen de christelijke theologie niet voor de ontwikkeling tot een model, omdat de overeenkomst tussen God en een rots slechts zeer beperkt is, terwijl een metafoor als 'persoon' zich wel leent voor de ontwikkeling tot een model. Wel dienen wij ons er bewust van te blijven dat God anders is dan andere personen: Hij is geen mens, Hij heeft geen lichaam, enzovoort. Ook deze metafoor bevat dus de fluistering: '...and it is not'. Maar modellen slagen er toch in orde aan te brengen in de veelheid van metaforen, en het is de functie van de systematische theologie te streven naar een 'omvattende sleutelmodel, met behulp waarvan het geheel van de interpretaties van het leven en de wereld in relatie tot God op een coherente manier geïntegreerd kan worden' (L.28).

Om te kunnen beoordelen of een bepaalde metafoor inderdaad als theologisch sleutelmodel kan fungeren, stelt Brümmer vier criteria voor:

1. *Continuïteit met de traditie*: systematische theologen dienen de metafoor die zij willen ontwikkelen tot een sleutelmodel te ontleen aan de traditie; de traditie kan echter geen uitsluitel geven welke van de metaforen uit de traditie gekozen moet worden.
2. *Omvattende coherentie*: een sleutelmodel moet op een omvattende en samenhangende manier ontwikkeld kunnen worden. Onderzocht moet worden welke elementen uit de traditie benadrukt worden, en welke juist veronachtzaamd. Op grond hiervan kan het 'conceptuele prijskaartje' dat aan het model hangt, worden berekend.
3. *Toereikendheid ten aanzien van de eisen van het leven*: of wij bereid zijn om de conceptuele prijs van een model te betalen, is afhankelijk van de vraag of wij in onze eigen historische en culturele situatie met dit model uit de voeten kunnen.
4. *Persoonlijke authenticiteit*: uiteindelijk moet ieder voor zichzelf beslissen wat men wel en wat men niet kan accepteren zonder de eigen persoonlijke integriteit op te offeren.

Brümmer stelt zich nu ten doel om de metafoor van de liefde uit te werken tot een sleutelmodel in de christelijke theologie (L.36)<sup>27</sup>. Wat is het concep-

27. Brümmer spreekt hier letterlijk over het 'ontwikkelen' van een sleutelmodel, als over een creatieve en niet slechts receptieve activiteit. Zoals D.J. Smit, 'Wat betekenen "die Bybel sê"? 'n Tipologie van lezerskonstrukte,' *Hervormde Teologiese Studies* 47 (1991), 176 laat zien,



tuele prijskaartje dat aan dit model hangt? Dat is 'afhankelijk van wat wij onder „liefde” verstaan, en in de geschiedenis van het westers denken is het gebruik van deze term verre van ondubbelzinnig geweest' (L.36). Er is een breed scala van liefdebegrippen; elk van deze begrippen zou in theorie ontwikkeld kunnen worden tot een theologisch sleutelmodel, en elk zou een andere theologie opleveren. Hoe bepalen wij welk liefdebegrip op deze wijze ontwikkeld moet worden? In antwoord op deze vraag benadrukt Brümmer dat de Bijbel geen uitsluitel kan geven: deze bevat zelf diverse gezichtspunten in plaats van één ondubbelzinnig liefdebegrip; bovendien is elke tekstinterpretatie *dialogisch* van karakter: ook de verstaanshorizon van degene die interpreteert heeft invloed (H.G. Gadamer). Wij kunnen derhalve het liefdebegrip waarnaar wij op zoek zijn niet *distilleren uit* de Bijbel, maar moeten het *construeren in dialoog met* de Bijbel. In de rest van zijn boek onderneemt Brümmer nu zo'n poging om in dialoog met Schrift en traditie een acceptabel liefdesmodel te construeren.

Voordat wij nader ingaan op de aard van dit model onderbreken we nu onze samenvatting voor een kort commentaar. Buitenstaanders hebben veelal de indruk dat Brümmer (evenals sommigen van zijn leerlingen) zich in zijn beoefening van de godsdienstwijsbegeerte nauwelijks onderscheidt van de dogmatiek. Brümmer zelf is zich er terdege van bewust dat hij zich inderdaad op het terrein van de dogmatiek begeeft, en heeft daar ook meermaals de aandacht op gevestigd. Zo droeg hij zijn boek *Over een persoonlijke God gesproken* op aan twee voormalige Utrechtse hoogleraren, de godsdienstwijsgeer Loen en de dogmaticus Van Ruler, van wie hij daarbij opmerkt dat zij 'meenden het verschil tussen hun leeropdrachten niet te weten'<sup>28</sup>.

Toch lijkt ons dat onvoldoende rechtvaardiging voor Brümmer's keuze om godsdienstwijsbegeerte en dogmatiek zozeer in elkaars verlengde te zien als hij dat in zijn eigen oeuvre doet. De zojuist aangegeven methodische knoop die Brümmer doorhakt betekent immers een forse adering voor de dogmatiek zoals die traditioneel zichzelf verstaat. Immers, worden bij Brümmer Schrift en traditie niet gereduceerd tot leveranciers van metaforen die vervolgens met de methode van de wijsgerige begripsanalyse geordend moeten

is 'n bekende en invloedryke wyse van omgang met die Bybelse gegewens ... dié waarvolgens gesoek word na *metafore*, veral *grondmetafore*, of *modelle*. 'n Poging word dan aangewend om as 't ware enkele baie sentrale metafore te kies wat feitlik die hele lading van die Bybelse materiaal moet kan dra.' Hij wijst er vervolgens op, dat een dergelijke benadering ertoe kan leiden dat op een eenzijdige wyse met de bybelse gegewens omgesprongen word, en wij zullen in het vervolg van ons betoog laten zien dat ook Brümmer aan dit gevaar niet geheel ontkomen is. Een andere vraag, waarop wij hier verder niet zullen ingaan, is: waarom kiest Brümmer nu juist dit sleutelmodel, en niet bijvoorbeeld 'het koninkrijk van God'?

28. *Over een persoonlijke God gesproken*, 4.

worden tot een coherent geheel dat tenslotte in het licht van de eisen waarvoor de tijd ons stelt door ieder persoonlijk, met behoud van haar of zijn integriteit, beoordeeld moet worden?<sup>29</sup> Wordt in dit geheel de *normativiteit* van Schrift en traditie niet zozeer ondermijnd, dat bijbelse en historische theologie aanzienlijk aan belang inboeten en de dogmatiek als afzonderlijke systematische discipline haar eigen identiteit dreigt te verliezen? Om in Brümmer's terminologie van het prijskaartje te blijven: wordt de ruimte die Brümmer's criteria geven aan de wijsgerige benadering zoals hij die zelf praktiseert, niet betaald met een vrijwel volledige uitschakeling van bijbelse, historische en leerstellige theologie? Vermoedelijk kunnen tenminste sommige van de beoefenaars van deze laatste disciplines de gedachte niet onderdrukken dat Brümmer onder hun duiven schiet, terwijl ook sommige godsdienstfilosofen zich bezorgd zullen afvragen of de methode van de wijsgerige theologie wel in staat is een zo vergaande theologische verantwoordelijkheid te dragen.

### 3. *Liefde als wederzijdse verbondenheid*

Wanneer men de metafoor van de liefde tot een sleutelmodel wil ontwikkelen, is zoals gezegd veel afhankelijk van de opvatting van liefde die men hanteert. Brümmer analyseert nu een aantal van deze opvattingen en meent dat zij alle elementen bevatten die bruikbaar zijn bij de ontwikkeling van zijn sleutelmodel. Hoe beoordeelt hij nu welke elementen wel en welke niet bruikbaar zijn? Deze knoop hakt hij door in paragraaf 7.2, waar hij een onderscheid maakt tussen drie ideaaltypen van relaties tussen mensen. Het eerste ideaaltype is dat van de manipulatieve relatie, waarin de ene persoon de andere als een object manipuleert. Aangezien Brümmer alleen van een persoonlijke relatie spreekt wanneer het een relatie tussen twee vrij handelende personen betreft, noemt hij dit een onpersoonlijke relatie (L.158-159). Bij de beide andere ideaaltypen van menselijke relaties gaat het wel om persoonlijke relaties. Het tweede type intermenselijke relaties is dat van de overeenkomst van rechten en plichten, waarbij twee partijen zich verplichten om elkaar diensten te bewijzen in ruil voor bepaalde tegenprestaties. Een arbeidsovereenkomst is een goed voorbeeld: de werkgever krijgt recht op arbeid van de werknemer in ruil voor het loon dat hij de werknemer betaalt, en de werknemer krijgt recht op loon van de werkgever in ruil voor de arbeid die hij voor deze verricht. Bij het derde type gaat het om relaties van wederzijdse verbondenheid, waarin beide partners zich met elkaar identifice-

29. Het schijnt echter dat Brümmer in een recent artikel enigszins aan deze kritiek tegemoet komt, wanneer hij opmerkt dat de grondstructuur van het bijbels getuigenis een cruciale plaats geeft aan de relatie tussen God en mens, en wanneer hij juist van daaruit de door hem in zijn boek over de liefde gemaakte keuzes tracht te verantwoorden. Brümmer, 'Geschenken gemeenschap: Over de liefde van God,' in: Van den Brink & Sarot, *Hoe is Uw naam?*, m.n. 33-36.

ren en de belangen van de ander als hun eigen belangen behandelen. Was de waarde die de partners voor elkaar hebben in het tweede type relatie instrumenteel, in het derde type is deze intrinsiek (L.166).

Menselijke liefdesrelaties zijn gewoonlijk een mix van alle drie de typen (L.158). Een huwelijk bijvoorbeeld is een vrije relatie die met wederzijdse instemming tot stand komt, en waarin beide partners zich wederzijds met elkaar identificeren (= type 3: wederzijdse verbondenheid). Toch laten de huwelijkspartners een en ander wel contractueel vastleggen: zij zijn ten overstaan van de – burgerlijke en/of kerkelijke – gemeenschap getrouwd (= type 2: overeenkomst van rechten en plichten). Tenslotte valt er bijna niet aan te ontkomen dat er momenten zijn waarop gehuwden elkaar – bewust of onbewust – manipuleren. Van bewuste manipulatie is bijvoorbeeld sprake in situaties waarin een van beide partners de ander een bepaalde keuze opdringt door niet alle keuzemogelijkheden te vermelden. Als Christa en Henk moeten beslissen welke Amsterdamse kerkdienst zij zondag zullen bijwonen, en Christa, die graag naar een dienst geleid door ds. Ter Linden wil, bij het oplezen van de relevante kerkdiensten uit het stedelijke kerkblad 'vergeet' te vermelden dat ook Henks favoriete predikant Blenk die zondag weer eens voorgaat, dan manipuleert zij bewust. Maar ook onbewust kunnen man en vrouw elkaar manipuleren, bijvoorbeeld door een bepaald (traditioneel of modern) rollenpatroon te veronderstellen. Een vrouw die bijvoorbeeld impliciet verwacht dat haar man voor de inkomsten zorgt en zij voor de kinderen, kan haar man haast ongemerkt in dit rollenpatroon dringen.

Hoe is dit nu volgens Brümmer bij de liefde van God voor de mens? Wij citeren een sleutelpassage: God is 'niet ... zoals de mens, want God blijft altijd trouw aan zijn eigen karakter, en daarom consistent in zijn omgang met ons. Als conceptueel model voor Gods relatie met ons moeten wij daarom één van de genoemde relatietypen kiezen, en niet de inconsistente mix van alle drie, die zo kenmerkend is voor de wijze waarop wij met elkaar omgaan' (L.158). Gegeven de veronderstelling dat wij moeten kiezen voor een van de drie typen, is het duidelijk dat het tweede en derde type te verkiezen zijn boven het eerste type. Immers, binnen een louter manipulatieve relatie is een van beide personen slechts een object dat gemanipuleerd wordt door de ander; de gemanipuleerde persoon wordt zo als het ware een verlengstuk van de ander, zodat deze in feite alleen achterblijft, in plaats van met een geliefde (L.161). Gods liefde handelt zo niet; zij is dus persoonlijk van aard.

Dat laat twee mogelijkheden over voor de verhouding tussen God en de gelovige: zij draagt het karakter van een overeenkomst van rechten en plichten, of van een verhouding van wederzijdse verbondenheid. Brümmer kiest zonder aarzelen voor de laatste mogelijkheid. In de liefde gaat het uiteindelijk om een relatie van wederzijdse verbondenheid, waarbij de partners intrinsieke waarde voor elkaar hebben (L.164-173). De contractuele aspecten van menselijke liefdesrelaties behoren niet tot het wezen: 'De

wettelijke institutie van het huwelijk is ... geen logisch uitvloeisel van een liefdesrelatie tussen sexuele minnaars, maar veeleer een concessie aan de morele zwakte en wispelturigheid, die de partners in zo'n relatie als mensen kenmerken' (L.177). De liefde-metafoor die Brümmer uitwerkt tot een omvattend theologisch sleutelmodel, is dus de metafoor van liefde gefinterpreteerd als een relatie van wederzijdse verbondenheid. Dat dit een vruchtbaar sleutelmodel is, van waaruit Brümmer tot een indrukwekkende synthese van de verschillende door hem besproken opvattingen van liefde weet te komen, zullen wij in het vervolg nog kort laten zien. Eerst onderbreken wij nu echter voor de tweede keer onze samenvatting van Brümmer's betoog voor een kort commentaar.

Brümmer's onderscheiding van drie typen menselijke relaties lijkt ons helder en van groot belang, en het lijkt ook wel zeker dat als één van deze drie typen relaties kenmerkend is voor een liefdesrelatie, dat wel de relatie van wederzijdse verbondenheid is. De vraag echter die wij willen stellen is: waarom zijn wij gedwongen om te kiezen? Brümmer zegt stellig dat een mix van de drie typen relaties inconsistent is, en dat God niet inconsistent kan zijn in zijn handelen ten opzichte van ons. Dit laatste geven wij gaarne toe, maar bij het eerste vragen wij ons af wat Brümmer precies bedoelt. In welke zin is een mix van de drie relatietypen inconsistent? Het kan hier niet gaan om een *logische* inconsistentie. Immers, deze mix komt in menselijke relaties maar al te vaak voor, en wat voorkomt in de werkelijkheid en zonder contradicties beschreven kan worden, kan niet logisch inconsistent zijn. Om wat voor soort inconsistentie gaat het hier dan wel? Brümmer blijft op dit cruciale punt merkwaardig onhelder. Vermoedelijk bedoelt hij zoets als het volgende: ideale of volmaakte liefde is liefde tussen twee vrije en onafhankelijke personen, die van ganser harte en zonder enige aarzeling voor elkaar kiezen. Zulke liefde heeft noch manipulatie, noch contractuele overeenkomsten nodig. Integendeel, deze zouden slechts afbreuk doen aan de volmaaktheid van de liefde. God is echter volmaakt, en Zijn liefde is volmaakt. Daarom moet Zijn liefde voor de mens beschreven worden in termen van wederzijdse verbondenheid, en dit zonder enige vermenging met een van de andere relatietypen.

Als dit is wat Brümmer bedoelt, dan kunnen wij zijn analyse van de volmaakte of ideaaltypische liefde onderschrijven: wederzijdse verbondenheid, onvermengd met contractuele overeenkomsten of causale manipulatie. Dit ideaaltype kan echter nooit een correcte beschrijving van de liefde van God en mens zijn, omdat in deze liefdesrelatie slechts een van beide partners volmaakt is. De andere partner is onvolmaakt en diens liefde zal ook onvolmaakt zijn. In zo'n geval kan een contractuele overeenkomst – een 'huwelijk' – goede diensten bewijzen, en zelfs manipulatie hoeft niet altijd te strijden met de aard van de liefde. Waarom zou het per se liefdeloos zijn als een man zijn vrouw wat opvrolijkt met een vrolijk muziekje – ook al is dat een vorm

van causale manipulatie? Wij vragen ons derhalve af of de fluistering 'Het is, en het is ook niet' niet ook bij de toepassing van de metafoor van wederzijdse verbondenheid op de relatie van God en mens duidelijker geaccentueerd zou moeten worden. Het is een relatie van wederzijdse verbondenheid – jawel, maar het is het ook niet<sup>30</sup>.

Zo lezen wij dat ook in de Schrift, die de verhouding tussen God en mens afwisselend als een relatie van wederzijdse verbondenheid, een overeenkomst van rechten en plichten en een manipulatieve relatie tekent. Als het gaat om het tweede type relatie denke men slechts aan de centrale notie van het verbond. Wat is een verbond anders dan een (in dit geval: door God geïnitieerde) overeenkomst van rechten en plichten, waarbij God enerzijds Zijn bescherming aanbiedt en anderzijds de mens in antwoord daarop gehoorzaamheid verschuldigd is?<sup>31</sup> Doch ook causaal-manipulatieve elementen ontbreken niet in de relatie van God en mens. Een voorbeeld daarvan treffen wij aan in het verhaal van Bileam, de zoon van Beor, in Numeri 22-24. God manipuleert Bileam zo dat deze zijn vervloekingen niet uitspreekt – is dat op een of andere wijze laakbaar? Is, juist vanwege de onvolmaaktheid van de menselijke partner, Gods manipulatieve ingrijpen soms niet hoogst noodzakelijk?

Men zou kunnen tegenwerpen dat in het geval van Bileam er geen sprake is van een verhouding van liefde tot God. Dat God mensen die Zijn bedoelingen tegenstaan, causaal manipuleert, wil nog niet zeggen dat zulke manipulatie ingebed ligt in de verhouding van liefde tot Zijn volk. Toch lijkt het causaal-manipulatieve aspect ook in die laatste verhouding wel degelijk een rol te spelen. Zo spreekt God volgens de profeet Ezechiël als volgt over Zijn handelen jegens het volk Israël: 'Ik zal hun één hart geven en een nieuwe geest in hun binnenste, en Ik zal het hart van steen uit hun lichaam verwijderen en hun een hart van vlees geven, opdat zij naar mijn inzettingen zullen wandelen en naarstig mijn verordeningen onderhouden; zij zullen Mij tot een volk zijn en Ik zal hun tot een God zijn' (Ez. 11:19v; vgl. 36:26v). Deze rechtstreekse ingreep in de kern van het mens-zijn (het 'hart') die God hier belooft tot stand te brengen, is geenszins in strijd met Gods liefde voor de mens, maar ligt kennelijk juist geheel in Zijn liefdevolle omgang met Zijn volk ingebed.

Kortom: geeft de Schrift ons de ruimte om de liefde van God en mens

30. Vgl. voor een gedifferentieerder spreken over de aard van de relatie tussen God en mens ook William P. Alston, 'The Indwelling of the Holy Spirit', in: idem, *Divine Nature and Human Language*, Ithaca 1989, 223-252; Gijsbert van den Brink, 'De geestelijke groei van de nieuwe mens', in: Henri Veldhuis (red.), *Onrustig is ons hart... Mens-zijn in christelijk perspectief*, Zoetermeer 1994, 88-108.
31. Over het belang van het 'verbond' in de Schrift, zie Th.C. Vriezen, *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1974<sup>4</sup>, 167-176, 181-192; vgl. nu ook Brümmer zelf, 'Geschonken gemeenschap', 34.

eenzijdig in termen van wederzijdse verbondenheid te interpreteren? Wij menen van niet; maar als men met Brümmer Schrift en traditie ziet als een verzameling van metaforen waaraan verder geen direct gezag toegekend kan worden, dan zal men hier anders over denken. Wij vatten onze vragen op dit punt samen: (1) welke reden zou men kunnen hebben om een mix van de drie relatietypen inconsistent te noemen? (2) laat Brümmer's opvatting van metaforen, die terecht het 'en het is niet' sterk benadrukt, een radicale keuze voor een van de drie wel toe? (3) blijkt uit Brümmer's keuze voor één van de drie en de bezwaren daartegen niet dat men de Schrift een gewichtiger plaats moet toekennen binnen de theologie dan Brümmer doet?

#### 4. Een opmerkelijke synthese

Onze kritiek neemt niet weg dat Brümmer's benadering ook in onze ogen in vele opzichten zeer vruchtbaar is. Zij stelt hem in staat alle door hem besproken opvattingen van 'liefde' in een grotendeels overtuigende synthese samen te brengen. Wij vatten de wijze waarop Brümmer deze synthese tot stand brengt kort samen.

De Spaanse filosoof Ortega y Gasset omschrijft liefde als een houding van exclusieve aandacht die geen ruimte laat voor iets of iemand anders dan de geliefde. Dezelfde opvatting van liefde treft Brümmer ook aan bij Augustinus, met dien verstande dat deze er een theologische uitwerking aan geeft. Augustinus stelt namelijk, dat wij de exclusieve aandacht van onze liefde volledig op God moeten richten, zodat al het andere voor ons hooguit waarde heeft in dienst van de concentratie op God. In discussie met zowel Ortega als Augustinus maakt Brümmer nu duidelijk dat onze relaties van wederzijdse verbondenheid weliswaar exclusief zijn in de zin dat men de relatie van wederzijdse verbondenheid die men met één bepaalde persoon heeft, met geen enkele andere kan hebben. Ze zijn echter niet exclusief in de zin dat deze éne relatie alle andere relaties van liefde uitsluit. Zo hebben ouders elk kind op een eigen wijze lief, waarbij elk kind voor hen onvervangbaar is; maar dit sluit niet uit dat zij verschillende kinderen liefhebben, en daarnaast elkaar beminnen. Zo is het ook met de liefde van God en mens: God kan ons allen liefhebben, ieder op een eigen, unieke wijze. Omgekeerd behoeven ook wij niet te kiezen tussen liefde voor God en liefde voor medemensen – ook al suggereren klassieke voorbeelden als die van Abélard en Heloïse, en Sören Kierkegaard en Regina Olsen het tegendeel.

In discussie met christelijke mystici als Bernard van Clairvaux laat Brümmer zien hoe het ideaal van de liefde geen letterlijke eenwording of samensmelting is, waarbij de mens restloos opgaat in God, maar een wederzijdse identificatie, waarin God en mens zich wederzijds met elkaar identificeren. Natuurlijk is er wel een verschil tussen de identificatie van God met de mens en die van de mens met God: aangezien de mens niet altijd goed kan beoordelen wat in zijn belang is, zal God zich soms niet kunnen identificeren

met wat de mens denkt dat zijn belang is, maar zich in plaats daarvan identificeren met wat *Hij weet* dat in het belang van de mens is. Omgekeerd kan de mens zich wel onvoorwaardelijk identificeren met de wil van God, omdat die per definitie in overeenstemming is met wat goed is.

In discussie met de hoofse liefde komt Brümmer tot de gevolgtrekking dat elke liefde lijden met zich meebrengt, omdat liefde enerzijds een hartstochtelijk verlangen naar wederkerigheid met zich meebrengt en de ander wel zou willen dwingen tot beantwoording, en anderzijds de ander vrij moet laten omdat het antwoord van de ander anders geen vrij geschonken liefde meer zou zijn. Zo brengt Gods liefde voor de mens lijden met zich mee, omdat de mens maar al te vaak God zijn wederliefde zal onthouden, terwijl de liefde tot God voor de mens lijden met zich meebrengt, omdat het voor de mens moeilijk is te accepteren dat hij Gods liefde niet kan verdienen en op die manier beheersen, maar slechts kan ontvangen wanneer zij vrijelijk ('uit genade') geschonken is.

In discussie met de opvattingen van liefde als eros oftewel 'behoefte-liefde' en agape oftewel 'geef-liefde' tenslotte, merkt Brümmer op dat deze niet zo tegen elkaar uitgespeeld kunnen worden als meestal gebeurt. Brümmer gaat een eind mee met Anders Nygren, volgens wie Gods liefde geen liefde uit behoefte is, maar liefde die uit eigen overvloed waarde in de ander creëert. Brümmer bevestigt dit waardescheppende karakter van Gods liefde, maar laat vervolgens zien dat dit het behoefte-aspect niet alleen niet uitsluit, maar zelfs veronderstelt. Het waarde-scheppende karakter van een relatie van wederzijdse verbondenheid bestaat immers juist hierin, dat de beide partners behoefte aan elkaar hebben, doordat zij beiden voor elkaar onvervangbaar zijn. Juist uit het feit dat ik verlang naar de ander blijkt de waarde die de ander voor mij heeft. Zo komt juist aan 'behoefte-liefde' of eros het waarde-scheppende karakter toe dat Nygren aan 'geef-liefde' of agape toeschrijft. Toegepast op God: aangezien God ervoor gekozen heeft een God van liefde te zijn, heeft Hij ook werkelijk behoefte aan wederliefde van de kant van de mens, anders kan Zijn liefde niet het waarde-scheppende karakter hebben dat er van oudsher in de christelijke theologie aan toegeschreven wordt. Hier is Brümmer weer geheel in overeenstemming met de Schrift, die ons ook de passie tekent waarmee God verlangt naar het antwoord van de mens op Zijn liefde (zie bijv. Hos. 1 en 2; 2 Kor. 5).

Op deze wijze slaagt Brümmer er in om aspecten uit alle door hem besproken opvattingen van liefde op te nemen in zijn voorstel voor de ontwikkeling van liefde-als-wederzijdse-verbondenheid tot een sleutelmodel. Het resultaat is een *sensitieve, op vele punten bijzonder verhelderende*, theologie van de liefde. Eerder in onze uiteenzetting hebben wij vraagtekens geplaatst bij de wijze waarop Brümmer twee belangrijke knopen doorhakt: (1) wij hebben ons afgevraagd of de plaats die hij aan zijn wijsgerige begripsanalyse toekent temidden van andere theologische benaderingen, niet een

te centrale is, en (2) wij hebben ons afgevraagd of het wel goed is om de liefdesrelatie van God en mens zo ondubbelzinnig in termen van wederzijdse verbondenheid te interpreteren als Brümmer doet. Toch beoordelen wij het resultaat waar Brümmer uiteindelijk toe komt positief. Hebben de keuzes die Brümmer op deze punten heeft gemaakt dan gezien dit eindresultaat geen consequenties voor het boek als geheel?

Het is mogelijk dat Schrift en traditie impliciet toch meer invloed hebben op Brümmer's denken dan hij expliciet verantwoordt, en dat ook de beide relatietypen die als het gaat om de verhouding van God tot de mens principieel door hem afgewezen worden, in de praktijk hier en daar toch wel verdisconteerd blijven. Toch hebben de grondkeuzes die hij maakt overduidelijk gevolgen voor het boek als geheel. Op één van de meest in het oog springende daarvan willen wij ter afsluiting attenderen. Brümmer's boek is ten diepste namelijk een zeer *individualistisch* boek geworden. Het gaat hem uitsluitend om de relatie tussen God en het menselijke individu. Die beperking is echter niet vanzelfsprekend. Het is bekend dat zowel in de Heilige Schrift als in de kerkelijke traditie Gods relatie met de gelovige enkeling geheel ingebed ligt in en gekwalificeerd wordt door Gods omgang met Zijn volk, Zijn kerk of de gemeenschap van gelovigen. Wij kunnen dit punt hier niet omstandig uitwerken, maar trekken nog wel enkele lijnen ter nadere illustratie van het contrast dat hier bestaat met het boek van Brümmer.

Reeds in het Oude Testament is duidelijk hoe de Israëliet niet maar als individueel persoon, maar als lid van het uitverkoren volk een verhouding tot God had. Het verkeer met God werd veelal zelfs bemiddeld door representanten van het volk zoals profeten, priesters en koningen, terwijl de gemeenschap zelf in hoge mate een 'corporate personality' vormde<sup>32</sup>. Ook in het Nieuwe Testament wordt sterk de nadruk gelegd op de gemeenschap; men denke slechts aan de centrale plaats die de christelijke gemeente vanaf het boek Handelingen inneemt als de plaats waar de relatie van God en mens concreet gestalte krijgt en beoefend wordt. In het vroege christendom zijn deze bijbelse gedachtenlijnen uitgewerkt in het principe 'extra ecclesiam nulla salus': buiten de geloofsgemeenschap is er voor de individuele mens geen (geluk)zaligheid te vinden. We vinden dit principe in deze vorm reeds bij Origenes, en het is met name in de Rooms-Katholieke Kerk door de eeuwen heen telkens weer benadrukt<sup>33</sup>. De kerken uit de Reformatie hebben weliswaar

32. Zie voor het eerste bijv. A. van Selms, *The God of the Old Testament*, Pretoria 1980<sup>3</sup>, 72 (maar vgl. ook Vriezen, *Hooflijnen*, 179-181), voor het tweede H. Wheeler Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, herz. ed. Philadelphia 1980.

33. Een kort overzicht bij: J. Beumer, 'Extra ecclesiam nulla salus', *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup> III, 1320-1321. Het tweede Vaticaans concilie heeft de heilsoordzakelijkheid van de kerk niet - zoals wel eens wordt beweerd - ontkend; zie m.n. *Ad Gentes* 17 en het commentaar in *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>2</sup> XIV 41-42 en in Avery Dulles, 'Vatican



altijd het hoofdaccent gelegd op het belang van een persoonlijke verhouding tot God die gekenmerkt wordt door geloof (méér overigens dan door 'liefde'). Toch ging dat ook hier zelden ten koste van aandacht voor de bemiddelende rol van de gemeenschap, getuige bijvoorbeeld de zeer uitgewerkte verbondstheologieën die juist in de Reformatie ontwikkeld werden<sup>34</sup>.

Bij Brümmer raakt het belang van de gemeenschap zoals wij dat zojuist geschetst hebben echter wel vrijwel volledig uit het zicht. Dit lijkt samen te hangen met de twee aangestipte beslissingen, namelijk zowel met het feit dat Brümmer Schrift en traditie reeds spoedig op een zijpad zet, als met het feit dat hij de relatie van God en mens exclusief in termen van liefde als wederzijdse verbondenheid interpreteert. Juist deze liefdesrelatie is immers bij uitstek een *individuele* relatie. Deze twee beslissingen geven dus de grenzen aan waarbinnen Brümmer werkt. Hoewel die grenzen naar ons inzicht te eng zijn, ontwikkelen zich daarbinnen ongekende vergezichten, waaraan wij hier te weinig recht hebben kunnen doen. Daarom willen wij eindigen met de aanbeveling: Tolle lege! Neem en lees!

II and the Purpose of the Church', in: idem, *The Reshaping of Catholicism. Current Challenges in the Theology of the Church*, San Francisco 1988, 132-153.

34. Vgl. bijv. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie. Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerd Protestantisme I-III*, Zoetermeer 1992-1995.