

Pasen als paradigkawisseling (Easter as paradigm change)

Symposion over de boek van Dirk-Martin Grube, Ostern als Paradigmenwechsel. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung zur Entstehung des Urchristentums und deren Konsequenzen für die Christologie (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2012)¹

Grube, Dirk-Martin
Vrije Universiteit Amsterdam
d.m.k.h.grube@vu.nl

Allereerst dank ik de onderzoeksgroep “Beliefs” van de Protestantse Theologische Universiteit zeer hartelijk voor deze uitnodiging. Ik stel de gelegenheid op prijs om respons te krijgen op mijn stellingen. Daarom ben ik ook de respondenten zeer erkentelijk dat zij mijn boek “Ostern als Paradigmenwechsel” zo nauwkeurig gelezen hebben.

De argumentatie in het boek lijkt qua genre misschien wat vreemd: hoewel de Christologie heel belangrijk is stelt het boek geen klassieke Christologie voor. Het begint immers met de vraag naar het ontstaan van het christendom en werkt deze uit met behulp van wetenschapstheoretische categorieën. Vanwege deze vreemdheid ga ik in deze introductie op de gang van de argumentatie nauwkeuriger in. Dat doe ik in twee paragrafen: de 1. gaat over het concept van paradigkawisselingen en de stelling dat de Christologie die de eerste christelijke gemeenten op na hebben gehouden door zo een wisseling tot stand is gekomen, de 2. over de consequenties van deze stelling.

1 “Pasen als een paradigkawisseling. Een wetenschapstheoretisch studie over de opkomst van het vroege christendom en de gevolgen daarvan voor de christologie.”

1. Paradigmawisseling

1a) Het begrip “paradigmawisseling” is sinds Thomas Kuhns belangrijk wetenschapstheoretisch boek “The Structure of Scientific Revolutions” een vaststaand wetenschappelijk begrip. Maar het is niet altijd duidelijk wat met dit begrip precies bedoeld is – trouwens al bij Kuhn zelf al niet. Hier ga ik niet in op de verschillende begripsnoties maar beperk me tot één notie of concept die volgens mij bij Kuhn centrale betekenis heeft. Dit concept houdt in dat een tegen diepgewortelde verwachtingen ingaande observatie, een *anomalie*, door middel van specifieke theoretische veranderingen bewerkt wordt. Een voorbeeld van een dergelijke anomalie is Röntgens observatie dat iedere keer als er een electronenstraal ontladen wordt een platino-cyanid scherm die toevallig in de buurt staat opvlamt. Hoewel wij vandaag natuurlijk bekend zijn met de Röntgenstralen kwam deze observatie toen volledig onverwacht en werd in de vakwereld van het late 19e eeuw aanvankelijk met grote scepsis ontvangen.

Kenmerkend voor een paradigmawisseling is nu dat het niet bij een dergelijke anomale observatie blijft maar de anomalie tot bepaalde veranderingen op theoretisch gebied leidt. Bij deze veranderingen horen, ten eerste, modificaties van centrale begrippen. Een voorbeeld is het begrip “massa” dat in Einsteins paradigma een andere lading krijgt dan het in Newtons paradigma had. Ten tweede hoort er een verschuiving binnen de set van de relevante meta-ressources bij. Met “meta-ressources” bedoel ik de criteria aan de hand van die het succes van de betreffende wetenschapspraktijk beoordeeld wordt. Geen van deze veranderingen op theoretisch gebied is gigantisch groot. Maar zij hangen wél logisch samen en samen genomen leiden zij tot een nieuwe kijk op de wereld, respectievelijk de aspecten van de wereld die in een gegeven onderzoekcontext relevant zijn. Zij leiden tot een *nieuwe ontsluiting* van de wereld.

“Nieuwe ontsluiting” heeft een specifieke betekenis in mijn reconstructie van paradigmawisselingen: nieuw ontsluiten houdt meer in dan bijvoorbeeld het plaatje van een eend opeens als plaatje van een konijn waar te nemen zoals dat in de literatuur onder de noemer “seeing-as” bediscussieerd wordt. Nee, de werkelijkheid nieuw ontsluiten heeft meer weg van in een nieuwe gedachtewereld terecht te komen, van “living in a different world” als Kuhn het noemt: je bekijkt de wereld opeens met andere ogen, er vindt, zoals dat in de waarnemingspsychologie heet, een

Gestaltwechsel plaats. En door deze Gestaltwechsel valt alles op de goede plek: wat daarvóór een anomalie leek lijkt na de paradigmawisseling heel logisch te zijn. In de context van de nieuwe theorieën verklaart maakt de anomalie opeens zin en de nieuwe theoretische achtergrond biedt een coherente en zinvol blik met behulp van die de wereld een nieuwe betekenis krijgt. In deze zin wordt de wereld nieuw ontsloten voor degene die een dergelijke paradigmawisseling ondergaat.

1b) Mijn stelling is dat de eerste Christenen die Jezus als Messias betuigt hebben een paradigmawisseling in deze zin van het woord ondergaan zijn: de verschijningservaringen van de aan het kruis overleden Jezus worden aanvankelijk als anomalie ervaren. Bijvoorbeeld kunnen de Emmausdiscipelen in Lukas 24 zich er geen rijm op maken. Maar deze anomalie wordt vervolgens met behulp van de soort theoretische modificaties bewerkt die kenmerkend zijn voor paradigmawisselingen, namelijk met behulp van een veranderd begrippenapparaat en veranderde meta-ressources: opeens krijgen vroeger marginale resources, zoals het lied van de lijdende godsknecht in Jesaja 53, centrale betekenis. In verband daarmee wordt de Messiastraditie gemodificeerd, de traditie van de lijdende godsknecht wordt daarmee versmolten. De anomalie dat Jezus verschenen is kan nu logisch verklaard worden: volgens het nieuwe Messiasbegrip *is* hij de Messias want de Messias *moest* lijden en overlijden om na drie dagen weer op te staan. Bekeken in het licht van het nieuwe paradigma valt alles op de goede plek, de discipelen ondergaan een Gestaltwechsel, “hun ogen werden geopend” (Lucas 24, 31).

Mijn stelling is dus dat belangrijke aspecten van het ontstaan van het christendom als paradigmawisseling in de genoemde zin van het woord gereconstrueerd kunnen worden.

2. Consequenties uit deze reconstructie

2a) Consequenties voor de Christologie

Een van de belangrijkste vragen in de christologische discussie is wat de grondslag van de Christologie is: de boodschap, het leven, het handelen, het bewustzijn of andere aspecten van de aardse Jezus *of* de manier waarop de eerste Christelijke gemeenten Jezus begrepen hebben. Ik vat deze vraag samen onder de noemer of het *leven* van Jezus of de gebeurtenissen rondom Pasen de rots zijn waarop de Christologie rust.

Vanuit de boven geschetste perspectief is duidelijk dat deze vraag in het voordeel van de tweede optie te beantwoorden is: de paradigmawisseling die voor het ontstaan van het christendom centraal is vindt pas plaats als Jezus door de eerste Christelijke gemeenten als Messias herinterpreteerd wordt. Pas met Pasen vinden de beslissende veranderingen plaats, de modificaties van het Messiasbegrip in het licht van een veranderd theoretische achtergrond met behulp van die de anomalie van de verschijningen bewerkt wordt.

Het antwoord dat Pasen de rots is waarop de Christologie rust is zeker geen meerderheidspositie maar ook niet zonder analogieën. Vooral Rudolf Bultmann staat bekend om zijn nadruk op de verkondiging van de eerste Christelijke gemeenten, hun Kerygma. Maar Bultmann benadrukt het Kerygma zo zeer dat Jezus leven totaal irrelevant wordt. Ondanks alle verwantschap met Bultmanns oplossing van het Christologische probleem lijkt mij deze consequentie contra intuïtief te zijn. Zowel vanuit het oogpunt van het geloof als ook vanuit het oogpunt van de kritische reflectie daarop is het vreemd om aan te nemen dat het voor de systematische theorievorming niet toe doet hoe Jezus gehandeld heeft en wat zijn boodschap was.

Ik ben van mening dat wij verder komen dan Bultmann als wij tussen de verschillende opzichten onderscheiden in die de vraag naar het leven van Jezus relevant is. Hoewel Bultmann gelijk heeft dat het leven Jezus niet de normatieve grondslag van de Christologie is, is het daarom nog lang niet systematisch irrelevant. Maar in welk opzicht is het leven Jezus dan relevant? Volgens mij als beginpunt van een “ontwikkelingslogica”: dat het leven van Jezus zo en niet anders verlopen is laat zien dat de ontwikkeling van de Christologie van de eerste gemeenten een bepaalde logica volgt en niet willekeurig is.

2b) Normatief-hermeneutische consequenties

Soms wordt het verwijt gemaakt dat de eerste Christenen geen recht hadden om dat te geloven wat zij geloofden. Vooral wordt hun verweten het Jodendom op een illegitieme manier voortgezet te hebben. Er wordt bijvoorbeeld gesteld dat zij het Messiasbegrip herdefinieerd en daarom op een illegitieme wijze gebruikt hebben – het bekende verwijt dat zij het Messiasbegrip “gestolen” hebben.

De boven genoemde stellingen maken duidelijk dat het geloof van de eerste christelijke gemeenten niet op een illegitieme wijze tot stand gekomen is: omdat het op een paradigmawisseling berust is het even legitiem als alle opvattingen die door een dergelijke wisseling tot stand komen. De reden daarvoor is dat een dergelijke wisseling een coherente en plausibele nieuwe kijk op de wereld mogelijk maakt die een zinvol omgaan met (de in deze context relevante aspecten van) de werkelijkheid mogelijk maakt. Ervan uitgaand dat de wereld niet willekeurig vorm baar is kunnen alle paradigmawisselingen die op deze manier een zinvol omgaan met de werkelijkheid mogelijk maken een positieve epistemische status claimen (zie ook beneden, mijn repliek op Gijsbert van den Brink)

Deze positieve epistemische status is niet automatisch te vertalen in waarheidsclaims: niet alle kennis die het nieuwe paradigma oplevert is noodzakelijkerwijs ook waar. Maar de positieve status is te vertalen in (epistemische) rechtvaardigingsclaims: degene die een dergelijke paradigmawisseling ondergaan zijn hebben goede redenen hebben om hun nieuwe blik op de werkelijkheid op na te houden. De vertegenwoordigers van het nieuwe paradigma zijn dus “epistemisch gerechtvaardigd” om hun nieuwe blik op na te houden. In deze zin zijn ook de eerste Christenen epistemisch gerechtvaardigd om hun nieuwe blik, hun herinterpretatie van Jezus als Messias, op na te houden.

Daarom zijn zij ook gerechtvaardigd om het Messiasbegrip op hun nieuwe manier te gebruiken. Dit begrip is een integraal onderdeel van de paradigmawisseling die zij ondergaan zijn en ontvangt van daar uit zijn legitimiteit. De Christenen hebben het Messiasbegrip evenmin van de Joden gestolen als Einstein de massagrif van Newton gestolen heeft.

Dit heeft trouwens ook belangrijke gevolgen voor de interpretatietheorie want het laat zien dat zowel de nadruk op de auteursintentie als ook andere theorieën die ervan uitgaan dat er alleen maar één juiste interpretatie bestaat verkeerd zijn. Er bestaat principieel meer dan één juiste interpretatie, namelijk op zijn minst eentje vóór en eentje ná een paradigmawisseling. En de intentie van de oorspronkelijke auteur is niet noodzakelijkerwijs de enig juiste interpretatie – evenmin als Newtons oorspronkelijke intentie betreffend het gebruik van het massabegrip de enig juiste is.

Afsluitend nog een punt dat ik – “last but not least” aangezien mijn intensieve contacten met mensen van Joodse afkomst – hier graag nog wil benadrukken: de stelling dat de eerste Christenen epistemisch gerechtvaardigd waren om hun geloof op na te houden betekent niet dat de Joodse gemeenten die Jezus niet als Messias beschouwd hebben epistemisch illegitiem bezig geweest zijn. De reden dat de epistemische legitimiteit van het een de legitimiteit van het ander niet uitsluit ligt ook in het concept van paradigmawisselingen besloten: hoewel de nieuwe ontsluiting van de wereld voor degene die een paradigmawisseling ondergaan logisch is, is het ondergaan van deze wisseling *als zodanige* niet noodzakelijk. Als je eenmaal de sprong in het nieuwe paradigma gemaakt hebt zit alles logisch in elkaar maar de sprong zelf is niet logisch, kan tenminste niet met behulp van logische middelen afgedwongen nog stapsgewijs aangeleerd worden.

Daarom zijn Joden niet epistemisch illegitiem bezig als zij de sprong in het Christelijke paradigma niet meemaken. En als zij de sprong niet meemaken hebben zij ook geen reden om het Messiasbegrip in de zin van de eerste Christenen te veranderen, dus ook geen reden om Jezus als Messias te beschouwen. Kortom, mijn stelling dat het nieuwe Christelijke paradigma epistemisch gerechtvaardigd is betekent niet dat het Joodse paradigma daarom ongerechtvaardigd is.

Stof genoeg voor een gesprek. Een response op “Pasen als paradigmawisseling”

Bert Jan Lietaert Peerbolte
Vrije Universiteit Amsterdam
lj.lietaertpeerbolte@vu.nl

Een aantal jaren geleden gaf een respondent tijdens een internationale conferentie een samenvatting van het boek dat hij gelezen had. Naderhand gaf de auteur hem als reactie te kennen: “Dat is helemaal niet het boek dat ik geschreven heb!” De respondent liet zich niet van de wijs brengen en gaf terug: “Dat kan wel zo zijn, maar het is wel het boek dat ik gelezen heb.” Hopelijk lijkt het boek dat ik gelezen heb enigszins op het boek dat Dirk-Martin Grube geschreven heeft en heb ik in ieder geval in grote lijnen de argumentatie juist begrepen.

Grube verdeelt zijn boek onder in vijf hoofdstukken. In het eerste beschrijft hij het belang en de impact van Thomas Kuhns werk *The Structure of Scientific Revolutions* en legt hij uit wat Kuhn volgens hem verstaat onder de term “paradigmawisseling”. Fundamenteel hierin is de omslag van het ene interpretatiemodel naar het andere. Het is met name de anomalie in een bestaand interpretatiemodel die uiteindelijk leidt tot een verandering van het model in de richting van een nieuwe interpretatie kader. Het proces van deze omwenteling wordt aangeduid als “paradigmawisseling”.

In hoofdstuk twee betoogt Grube dat dit model van een paradigmawisseling met vrucht kan worden toegepast op het ontstaan van het christendom: volgens hem zijn de ervaringen van de opgestane Heer door Jezus’ eerste leerlingen te duiden als een anomalie en is het deze anomalie geweest die de leerlingen tot een volledig nieuwe interpretatie van schrift en traditie hebben geleid.

De consequentie voor het spreken over christologie is het onderwerp van hoofdstuk drie. Hierin breekt Grube een lans voor een interpretatiemodel waarin de ervaring van de opstanding weliswaar richtinggevend is voor christelijk spreken over Jezus als de messias, maar ook herinneringen aan de historische Jezus, de Jezus van vóór Pasen zo gezegd, meegewogen worden. Dit hoofdstuk is het eigenlijke zwaartepunt van het boek van Grube.

In het vierde hoofdstuk komt de verhouding van christendom tot jodendom aan de orde. Het betoog van Grube is er hier op gericht duidelijk te maken dat een nieuw paradigma (Jezus als de messias, betuigd door de ervaring van de opstanding – christendom) de legitimiteit van het reeds bestaande paradigma (Wet en verbond als centrum van Gods handelen met Israël, Jezus is niet de messias – Jodendom) niet ontkracht. Twee paradigmata kunnen legitiem naast elkaar staan, zonder elkaars legitimiteit te ontkennen.

In een kort nawoord, hoofdstuk vijf, bespreekt Grube de epistemische opbrengst van zijn project en positioneert zichzelf in de intellectuele nabijheid van Alvin Plantinga.

Al is Grubes boek beknopt geformuleerd en beperkt in omvang, de inhoud is rijk en ik zou er graag veel uitgebreider op in willen gaan dan ik in de mij toebemeten tijd kan doen. Om die reden moet ik me beperken tot een

paar voor mij wezenlijke punten en ik kies er vijf uit: 1) de verhouding van het systematische model van Grube tot de historische ontwikkeling van het vroege christendom, 2) Grubes keuze om het model van Gerd Theißen (de figuur van de verlosser centraal in plaats van het verbondsnomisme) over te nemen, 3) de verhouding van de historische Jezus tot de ervaring van Pasen door zijn leerlingen, 4) de vraag naar het criterium bij het bepalen van wat een legitiem paradigma is, en tenslotte 5) is er het punt dat onduidelijk is hoe Grube zich Pasen eigenlijk voorstelt.

1. In Grubes benadering is het ontstaan van het christendom te interpreteren als een paradigmawisseling. De ervaring van de opstanding door de leerlingen leidt ertoe dat zij Jezus op een nieuwe manier moeten interpreteren. Om dat te kunnen doen, gaan zij ertoe over de joodse bijbel op een nieuwe manier te interpreteren en daarmee ook concepten als “messias”, “mensenzoon”, “lijdende knecht van JHWH”. Het lijkt me dat hier veel voor te zeggen valt, maar de vraag is wel of dit argument helemaal sluitend is. Was het daadwerkelijk de anomalie van de verschijningen die tot deze herinterpretatie leidde? Valt er niet iets voor te zeggen dat de herinterpretatie al tijdens het leven van Jezus noodzakelijk was geworden? Gesteld dat de intocht in Jeruzalem daadwerkelijk plaats gehad heeft, zou dan de profetie van Zacharia 9:9 (“Juich, Sion, Jeruzalem, schreeuw het uit van vreugde! Je koning is in aantocht, bekleed met gerechtigheid en zege. Nederig komt hij aanrijden op een ezel, op een hengstveulen, het jong van een ezelin”) niet al voor Pasen op een nieuwe manier geïnterpreteerd zijn? Mijn eerste punt hier is dus dat ik denk dat heel het optreden van Jezus aanleiding gegeven heeft tot een herinterpretatie van de joodse bijbel en niet alleen Pasen.

Mijn tweede probleem hier is, dat ik moeite heb met het door elkaar lopen van het systematische en het historische in het betoog van Grube. Op welk moment kunnen we spreken van “christenen”? Systematisch-theologisch is daarvoor Pasen misschien wel het beste criterium, maar is dat historisch ook zo? Was historisch gezien het uiteengaan van jodendom en christendom niet een uiterst gecompliceerd en langdurig proces waarin Pasen slechts één factor was? Ging de belangrijkste discussie onder de volgelingen van Jezus na Pasen niet over de status van de joodse wet en daaraan gerelateerd, de status van niet-joden in Christus? Het zou de moeite waard zijn met Grubes these in het achterhoofd nog eens goed naar Paulus te kijken.

2. Bij zijn analyse van de godsdienst van de eerste christenen beroept Grube zich op de theorie van Gerd Theißen. Theißen benadert godsdienst in de voetsporen van Clifford Geertz als een semiotisch systeem dat levenswinst belooft en in zijn analyse is de belangrijkste wijziging in het vroege christendom ten opzichte van het daaraan contemporaine jodendom dat voor de christenen toegang tot God verloopt via de figuur van een verlosser. Voor het jodendom was en bleven “wet en verbond” centrale motieven. De benadering van Theißen is baanbrekend geweest en is nog altijd van groot belang. Toch is er een probleem mee: de verlosserfiguur wordt door diens eerste volgelingen ingepast in eenzelfde verbondsnomisme waar zij van af lijken te wijken. In Paulus’ argumentatie – de eerste “christelijke” auteur, die evenwel grotendeels ontbreekt in Grubes analyse – is Christus het centrum van het nieuwe verbond met God en is het de corporatieve eenheid van zijn volgelingen met Christus die centraal is voor het religieuze tekensysteem waarmee hij de diepste zin van het leven lijkt te ontwaren. Het is daar niet zozeer de historische gebeurtenis van de opstanding die het leven van de volgelingen van Christus kleurt, als wel de hemelse heerlijkheid waarin Christus is binnengegaan.

3. In met name het derde hoofdstuk gaat Grube in op de verhouding van de historische Jezus tot de ervaring van Pasen door diens leerlingen. Als voorbeeld van wat Grube bedoelt, legt hij Lucas 24:13-35 uit, het verhaal van de Emmaüsgangers. Zij ontmoeten de opgestane Jezus, maar herkennen hem niet, totdat hij hun het brood breekt. In het vervolg van dit verhaal (de verschijningen van vv. 44-47) komt de voor Grube cruciale wending: “Hij zei tegen hen: “Toen ik nog bij jullie was, heb ik tegen jullie gezegd dat alles wat in de Wet van Mozes, bij de Profeten en in de Psalmen over mij geschreven staat in vervulling moest gaan.” Daarop maakte hij hun verstand ontvankelijk voor het begrijpen van de Schriften” (vv. 44-45). Deze verzen zijn cruciaal voor Grube omdat hier precies beschreven wordt wat er volgens hem met de eerste christenen gebeurde: door de ervaring van Pasen gingen zij de Schriften anders lezen en zagen zij verbanden die hun voordien ontgaan waren. De vraag is evenwel of de schoonheid van de Schrift hier niet met het argument van Grube aan de haal gaat: is de cruciale wending in dit Schriftgedeelte niet veeleer te vinden in de verzen 30 en 31? Het is, volgens Lucas, in de ontmoeting met Jezus dat de leerlingen de ogen geopend worden en die ontmoeting breekt door de

sluier voor hun ogen heen op het ogenblik dat hij het brood breekt en de zegen uitspreekt. Daar waar de Jezus van na Pasen dezelfde blijkt als de Jezus van voor Pasen breekt het inzicht bij zijn leerlingen door. Dit betekent – en ik herhaal nu enigszins mijn eerste punt – dat de historische Jezus en zijn tafelgemeenschap juist in dit verhaal het criterium vormen voor de duiding van een opstandingsverschijning. Daarmee is de opstanding, is Pasen dus niet toereikend als verklaring voor een paradigmawisseling. Ik zou het punt nu willen aanscherpen en willen zeggen: niet Pasen, maar Jezus veroorzaakt de paradigmawisseling.

4. In het hoofdstuk over de verhouding van jodendom en christendom legt Grube uit dat beide paradigmata, het joodse zowel als het christelijke, legitiem zijn. Het is een sympathiek en vruchtbaar standpunt, maar het roept wel de vraag op: wat is het criterium voor een paradigma om legitiem te zijn? Is het dat beide paradigmata zich beroepen op de joodse bijbel? Of is er een ander criterium?

5. Het voor zijn boek zo fundamentele concept “Pasen” komt enerzijds op bijna iedere pagina voor, maar anderzijds wordt het in wezen niet uitgewerkt. Wat is het precies dat Grube zich bij “Pasen” voorstelt? Gaat hij uit van een lichamelijke opstanding van Jezus? Of laat hij dat bewust in het midden? Een indicatie dat het eerste het geval is, tref ik aan in een veelzeggend citaat op pp 75/76. Grube spreekt over de verschijningsverhalen en maakt duidelijk waarom deze een anomalie vormen: “Wäre es (...) tatsächlich nur ein Totengeist gewesen, der dort erschien, hätte sich keine Anomalie und damit auch keine Notwendigkeit ergeben, diese mit Hilfe eines Paradigmenwechsels zu verarbeiten.”² Persoonlijk vermoed ik dat ik bij een ontmoeting met “nur einem Totengeist” tot een behoorlijke paradigmawisseling aangezet zal worden, maar afgezien daarvan: ik zou de auteur graag willen uitdagen zijn kaarten op dit punt op tafel te leggen. Daarbij komt namelijk de belangwekkende vraag: kunnen wij wetenschappelijk gezien wel iets controleerbaars zeggen over wat er bij de opstanding precies gebeurd is?

Stof genoeg voor een gesprek, lijkt me.

2 “Was het alleen maar een geest (van de doden) geweest die er verscheen was er geen anomalie en dus ook geen noodzaak geweest om die met behulp van een paradigmawisseling te verwerken.”

Een reactie op “Pasen als paradigmawisseling”

Rick Benjamins

Protestantse Theologische Universiteit

hsbenjamins@pthu.nl

In zijn boek *Ostern als Paradigmenwechsel* legt Dirk-Martin Grube een mooie stelling op tafel. Het boek is helder en beknopt gesteld rondom een centrale these en daarvoor verdient het complimenten. Vanwege de helderheid van het boek is het ook goed mogelijk om daar met zakelijke kritiek op te reageren en die kritiek verdient het boek naar mijn mening ook.

De kern van de zaak is daarin gelegen, dat Grube het ontstaan van het vroege christendom reconstrueert als een paradigmawisseling, zoals die is beschreven door Thomas Kuhn. Het optreden van de aardse Jezus vormt een kritische of pre-paradigmatische fase, waarin het fenomeen nog binnen de grenzen van het oude paradigma blijft, maar aan de grenzen daarvan raakt. De opstanding is een anomalie, die de eerste christenen voor een raadsel stelt, want Jezus is dood én leeft, blijkens de verschijningen. Die anomalie leidt tot een nieuwe ontsluiting van de werkelijkheid en tot een nieuw paradigma, zodra de verschijning wordt begrepen met een nieuwe configuratie van oude noties, en dat is in dit geval vooral een gewijzigd Messiasbegrip en een nieuw verstaan van Oudtestamentische teksten. Na deze paradigmawisseling volgt een fase van normale wetenschap, zoals de leerontwikkeling van de Triniteit en Chalcedon, waarin vragen worden doordacht binnen het nieuwe paradigma.

Met het concept van de paradigmawisseling heeft Grube een perspectief om systematisch te kijken naar Pasen en het ontstaan van het vroege christendom en om daaruit ook normatieve conclusies te trekken voor de leerontwikkeling van de christologie. Een dergelijke benadering is mij niet van huis uit helemaal eigen. Ik ben wel gecharmeerd van de opvattingen van Jean Luc Marion, die het heeft over “gesatureerde fenomenen”. Een gesatureerd fenomeen is een fenomeen dat zo overvol is van betekenis, dat het steeds opnieuw geïnterpreteerd moet worden, en steeds opnieuw nog weer andere betekenissen genereert, waardoor het nooit uitputtend kan worden gevat in één interpretatie. De opstanding als gesatureerd fenomeen, of breder, Christus als fenomeen dat zowel de aardse Jezus omvat als de

belijdenis van de eerste christenen dat hij Christus is, is een dergelijk gesatureerd fenomeen, dat als zodanig altijd een veelvoud van duidingen en opvattingen toelaat. De duiding met behulp van de paradigmawisseling is naar mijn idee ook één van de duidingen, maar is daarmee nog niet het kader waarin de volheid van het gesatureerde fenomeen wordt gevangen of exclusief kan worden geplaatst. Ik heb de indruk dat Grube die status wel wil toekennen aan zijn duiding (57, 93).

Grube claimt, dat hij “door de reconstructie van de paradigmawisseling ook een criterium heeft gevonden om het fundament van het christelijke paradigma op wetenschapstheoretisch afgedekte wijze te bepalen” (p 94). Ik heb bij dit citaat een paar vragen, die gaan over de paradigmawisseling, het christelijke paradigma, en de wetenschapstheoretische afdekking.

Het concept van de paradigmawisseling levert een systematische kijk op Pasen. Maar is de verschijning van de opgestane, zoals die in het Nieuwe Testament wordt verwoord, werkelijk te vergelijken met de paradigmawisselingen in de wetenschap? In het boek wordt een aantal keren de vergelijking getrokken met Röntgenstralen. In een laboratoriumopstelling worden waarnemingen gedaan die eigenlijk niet kunnen optreden, maar er toch blijken te zijn, en dus een paradigmawisseling provoceren. Die waarnemingen zijn objectief en herhaalbaar. Dat is met de verschijningen volgens mij niet het geval. Met alle overeenkomsten die Grube aanwijst en die ik niet wil loochenen, lijkt me dat toch een belangrijk verschil. Wanneer in de wetenschap een anomalie wordt waargenomen, bijvoorbeeld deeltjes die sneller gaan dan de snelheid van het licht, is de eerst volgende stap de controle of die waarneming wel terecht is. Dat is bij de verschijningen niet op dezelfde manier mogelijk. Dat de opstanding dan toch leidt tot een paradigmawisseling – als die term nog steeds bruikbaar is – moet volgens mij ook komen door de existentiële impact van de verschijningen, die in elk geval de meeste eerste christenen toch alleen maar van horen zeggen kunnen hebben. Het is niet het objectieve en herhaalbare feit, dat mij dwingt tot een nieuw paradigma, maar de existentiële impact van het nieuwe verstaan van mijzelf in het licht van de verkondiging die mij tot een nieuwe kijk op God, de wereld en mijzelf brengt en leidt tot een nieuw leven, waardoor ik ook de verkondiging aanvaard ondanks haar onwaarschijnlijkheid, en die beaam, niet alleen als fundament van mijn nieuwe existentie, maar ook, en misschien nog wel meer, als uitdrukking daarvan. Het valt mij

op dat Grube die existentiële laag in zijn boek niet aan de orde stelt. Kort gezegd: De paradigmawisseling is kennelijk cognitief, niet existentieel. Grube bespreekt Bultmann en Dalferth grotendeels met instemming, maar zonder daarin de existentiële interpretatie (zoals Bultmann stelde) of het perspectief van de eerste persoon enkelvoud (zoals Dalferth benadrukt) daarin te betrekken. Ik ben onvoldoende thuis in de wetenschapsfilosofie en de paradigmawisseling van Kuhn om mijn eigen vraag te beoordelen, of de paradigmawisseling wel te betrekken is op de verschijningen, maar meen dat deze vraag wel gesteld moet worden. Ik vind het in elk geval een manco dat de existentiële impact van de verkondiging geen plek krijgt.

Als de paradigmawisseling tot een nieuw paradigma leidt, is mijn volgende vraag, wat het christelijke paradigma dan precies is. Het simpele feit dat er lange tijd groeperingen zijn geweest die als christenen binnen het joodse paradigma zijn gebleven is een historisch gegeven dat de systematische helderheid van een paradigmawisseling naar mijn idee ter discussie stelt. De reconstructie is waarschijnlijk eenduidiger dan de historische werkelijkheid ooit is geweest of kan zijn. De Joodse christenen zijn misschien christenen geweest die, wellicht voor een deel, buiten het christelijke paradigma zijn gebleven. De werkelijkheid heeft even tijd nodig om aan de waarheid tegemoet te komen, zullen we maar zeggen. Als je echter christenen buiten het christelijke paradigma hebt, wat is dan precies het christelijke paradigma? Vallen die vrijzinnige christenen, voor wie de opstanding wellicht vooral een metaforische onderstreping vormt van het doorslaggevende belang dat Jezus ook voor hen heeft, buiten het christelijke paradigma? Grube bespreekt en kritiseert de opvattingen van John Hick die precies het metaforische van de opstanding aanhangt, omdat dit niet strookt met het nieuwe christelijke paradigma. Wat is het christelijke paradigma dan precies?

Door de reconstructie van de paradigmawisseling claimt Grube dat hij een criterium heeft om het fundament van het christelijke paradigma op wetenschapstheoretisch afgedekte wijze te bepalen. Vooral de wetenschapstheoretische zekerheid, die kennis moet legitimeren, zodat wij epistemisch gerechtvaardigd zijn in onze overtuigingen is erg belangrijk voor hem. Als hij op die manier van zijn eigen zaak verzekerd is, is hij ook stevig in de normatieve consequenties. Dan is ook duidelijk, wat het fundament moet zijn voor de christologische leerontwikkeling, dan valt

ook de legitimiteit van het christelijk gebruik van Oudtestamentische teksten en het gewijzigde Messiasbegrip te verdedigen, en dan kunnen ook een aantal posities terechtgewezen worden. Dat leidt – eerlijk gezegd – wel eens tot een toon die veel van mijn welwillendheid vraagt. Opmerkelijk genoeg gebeurt dat vooral op het moment dat Grube toeschietelijk wordt en de legitimiteit van het Joodse paradigma erkent naast het christelijke. Uit het christelijke paradigma volgt niet dat Joden, die niet in dat paradigma meegaan, geen epistemisch recht op hun positie hebben. “Uit de erkenning van het recht op het joodse paradigma vloeien bepaalde epistemische plichten voort: daartoe behoort de principiële acceptatie van de positie van de Joden in christelijk perspectief, ook als de christen op bepaalde punten andere meningen is toegedaan. Dat houdt de plicht in met haar op een andere manier om te gaan dan met diegene, wiens positie met argumentatieve middelen als epistemisch minderwaardig, “onlogisch” of vergelijkbaar kan worden bewezen”. Even verderop: “de andersheid van de Joden is principieel te tolereren”. Ik begrijp heel goed, dat Grube daarmee bijvoorbeeld tegenover Radford Ruether bedoelt te zeggen dat de belijdenis van Jezus als Messias niet onherroepelijk óók de uitspraak impliceert dat de Joden dus verdoemd zijn. Daarin kan ik Grube zelfs helemaal gelijk geven. Maar zijn formulering acht ik een beetje ongelukkig. Ik neem tenminste aan dat de waarde van levende mensen altijd boven epistemische geldigheid van concepten uitgaat en als het anders is, ben ik tegen.

Met zijn reconstructie van Pasen als paradigmawisseling maakt Grube duidelijk dat het fundament voor de christologische leerontwikkeling niet gelegen is in de historische Jezus, wiens optreden nog bij de pre-paradigmatische fase hoort, maar in de theologie van de eerste christenen, met name Paulus, door wie de eigenlijke paradigmawisseling wordt voltrokken. De christologie van John Hick en Gerhard Ebeling wordt afgewezen, omdat zij de historische Jezus normatief maken voor de christologische leerontwikkeling. Ze stellen dat de christologie bij Jezus zelf moet aanknopen. Wat wij over Jezus als Christus beweren, moet gefundeerd zijn in de aardse of historische Jezus. Zoals Hick in een citaat bij Grube stelt: “To me it is a very important question whether Jesus himself taught that he was divine, whether he saw his death as an atonement for the sins of the world, and whether he intended to found a church; and a very

significant conclusion of New Testament scholarship is that in each case he probably did not.”

Bultmann legde vooral nadruk op het kerygma van kruis en opstanding en daardoor baseerde hij zich veel meer op de gemeentetheologie. Dat accent is volgens Grube goed, maar Bultmann maakte de historische Jezus daarbij helemaal irrelevant, omdat de historische Jezus ten opzichte van de verkondigde Christus eigenlijk helemaal geen rol meer speelt en daarvan slechts de vooronderstelling is. Pannenberg probeerde de historische Jezus en de gemeentetheologie bij elkaar te houden, met min of meer als sleutel dat de gemeentetheologie expliciet maakt wat in de historische Jezus impliciet is. Dat moet volgens Grube in zoverre gecorrigeerd worden, dat de gemeentetheologie niet alleen maar expliciteert, maar de biografie van de historische Jezus ook herinterpreteert en wezenlijk anders weergeeft dan als biografie, omdat zij door de opstanding als paradigmawisseling een wezenlijke andere kijk op Jezus heeft gekregen. Het is daarom legitiem dat de gemeente dingen over Jezus zegt, die geen aanknopingspunt vinden in zijn leven, omdat de paradigmawisseling van Pasen pas na dat leven van Jezus plaatsvindt. Uiteindelijk ligt Grube dan helemaal op één lijn met Ingolf Dalferth, die in 1993 een belangrijk boek over de christologie schreef. Zozeer zelfs, dat de christologie van Dalferth en de paradigmawisseling elkaar helemaal lijken te dekken, met dit verschil, aldus Grube, dat niet de opstanding als zodanig, maar de opstanding als deel van de paradigmawisseling van belang is, waardoor de epistemische basis voor de christologie wordt versterkt.

Hoewel ik mijn kanttekeningen plaatste bij de paradigmawisseling, ben ik het wel helemaal met Grube eens dat de christologie niet wordt gefundeerd door de historische Jezus, maar haar basis vindt in de gemeentetheologie, die Jezus plaatst in een licht, dat boven de aardse Jezus uitgaat. De verschijningen spelen daarin ongetwijfeld een rol. Ik zou zelf geneigd zijn om te zeggen dat de gemeente vanwege Jezus de Christusidee formuleert of herformuleert, waaraan ze zelf participeert. Die gemeentetheologie blijft naar mijn idee overigens ook altijd kwetsbaar voor kritiek die zich op de aardse of historische Jezus wil baseren. Ik wil echter niet de nadruk leggen op de verschillen met Grube, die ik nu introduceer, maar het punt accentueren waarop ik het met hem eens ben, namelijk dat christologie

berust op gemeentetheologie die over Jezus als Christus meer kan en mag zeggen dan in de aardse Jezus valt te funderen.

In de cursussen christologie die ik geef valt mij op, dat dit punt voor veel van onze studenten moeilijk is en dan waarschijnlijk ook voor veel gelovigen buiten de studie. Ik laat de studenten in de cursus opdrachten maken aan de hand van het boek van Ulrich Kühn, dat Grube ook veelvuldig gebruikt, en ik laat ze dan ook altijd kijken naar het synoderapport “Jezus Christus onze heer en verlosser”, waarin wordt gesteld dat Jezus nog steeds God kan zijn, ook als hij zichzelf niet als God heeft gezien. Het is de blik na Pasen die dat mogelijk maakt, of de pneumatologie die de christologie fundeert, of de gemeentetheologie die Jezus duidt. Als ik de studenten daarvan een evaluatie laat schrijven komen er meestal kritische geluiden. Voor een deel vinden de studenten het moeilijk of zelfs ontoelaatbaar om te aanvaarden dat Jezus zichzelf niet als Zoon van God, Messias of Christus zou hebben gepresenteerd. Dat staat toch in het evangelie? De historisch-kritische exegeese mag die naïeve of onbevagen gelovige blik dan wel onder kritiek stellen, maar dat is ook maar een mening. Die studenten, die niet op de schriftkritiek afhaken, vinden het doorgaans moeilijk voorstelbaar dat iemand wel God kan zijn, zonder te weten dat hij of zij God is. Een enkeling waardeert het argument uit het synoderapport positief. Ik vraag overigens niet om een positieve waardering, maar om een goede evaluatie van de betreffende passage uit het synoderapport.

Wat daaruit wel te leren valt, is dat de positie van Grube niet direct gemakkelijk te plaatsen valt voor studenten en waarschijnlijk ook niet voor gelovigen. Het heeft iets lastigs om te verdedigen dat de christologie niet staat of valt met wat de aardse Jezus van zichzelf heeft gezegd of gedacht. Grube heeft de verdediging van dat standpunt gebaseerd op de paradigmawisseling. Ik dank hem hartelijk voor die verdediging, die tot kritiek en reflectie uitnodigt.

Pasen als paradigmawisseling. Grube over het tegoe van Kuhn voor de christelijke theologie

Gijsbert van den Brink
 Vrije Universiteit Amsterdam
 g.vanden.brink@vu.nl

1. Korte typering van aard, inhoud en reikwijdte

Professor Grube heeft ons verrast met een knap en intrigerend boek. Ik noem het boek knap en intrigerend om drie redenen, die achtereenvolgens samenhangen met de stijl, de inhoud en de reikwijdte van het boek.

Allereerst kenmerkt *Ostern als Paradigmenwechsel* zich door een strakke en heldere schrijfstijl. Begrippen die een rol spelen in de argumentatie worden voortdurend zorgvuldig en eenduidig gedefinieerd, het betoog ontvouwt zich stap voor stap, waarbij veelal datgene wat de auteur beargumenteert nauwkeurig afgegrensd wordt van datgene waarvoor hij niet of net niet argumenteert. De lezer wordt zodoende op een goede manier bij de hand genomen, de auteur doet zijn best allerlei mogelijke misverstanden die zijn betoog zou kunnen oproepen de pas af te snijden door zich zo helder mogelijk uit te drukken. De auteur schrijft, met andere woorden, met grote analytische precisie, hij beoefent een “wetenschappelijke” vorm van theologie en dat is wat mij betreft weldadig. Er is duidelijk veel zorg besteed aan de tekst, tot in de kleinste details toe.

Ten tweede kenmerkt *Ostern als Paradigmenwechsel* zich door een even originele als eenvoudige hypothese, die meteen in de allereerste zin van het boek neergezet wordt, en vervolgens op allerlei manieren beproefd, verdedigd en uitgewerkt. Die hypothese luidt – kort en goed, zij het natuurlijk open voor nadere precisering – dat het ontstaan van het christendom te reconstrueren is als een paradigmawisseling in kuhniaanse zin. Het boek gaat dus ergens over: over niets minder zelfs dan hoe we het ontstaan kunnen begrijpen van de grootste wereldgodsdienst die we tot op de dag van vandaag kennen. En Grube slaagt erin, naar het mij voorkomt, om hierover iets te zeggen wat zowel nieuw als plausibel is – dat is geen geringe prestatie na twintig eeuwen. Maar Grube gaat nog verder dan de stelling dat we het ontstaan van het christendom slechts wat beter zouden kunnen begrijpen dankzij de door hem aangewende hypothese. Hij betoogt daarnaast ook

dat zijn these bijdraagt aan de *legitimering* van het christendom. Dat laatste bedoelt hij in epistemische zin: de kennisaanspraak of “toeëigening van een nieuw inzicht”³ die met het christelijk geloof gegeven is (primair cirkelt dat nieuwe inzicht om de identiteit van Jezus van Nazareth), is vanwege haar verworteling in een paradigmawisseling ook – in elk geval *prima facie* – *gerechtvaardigd*. Daarmee legt Grube een claim op tafel die ongetwijfeld méér discussie zal oproepen. Of en hoe die beslist zal worden, valt nog niet vast te stellen. Maar nu alvast valt te zeggen dat Grube hier een soort apologetiek van het betere soort bedrijft, door niet te blijven steken in een godsdienstwetenschappelijke beschrijving, maar daar ook een normatieve theologische aanspraak aan te verbinden.

In de derde plaats noem ik Grube’s studie knap en intrigerend, omdat hij erin slaagt verschillende disciplines op een samenhangende wijze met elkaar in verband te brengen. Zijn studie bestaat uit vier hoofdstukken. Het eerste beweegt zich op het gebied van de wetenschapstheorie, het tweede op dat van de bijbelwetenschappen c.q. bijbelse theologie, het derde is gewijd aan de christologie en maakt in die zin een duidelijke dogmatische claim (zoals er *en passant* nog enkele andere gemaakt worden, met name over openbaring, Schrift en traditie), terwijl het vierde hoofdstuk betrekking heeft op de interreligieuze dialoog met het jodendom. Dat lijkt een potpourri te moeten worden met voor elk wat wils, maar het is opvallend hoezeer de auteur uitspraken doet die met een bijna dwingende consequentie inderdaad gevolgen hebben voor elk van deze vakgebieden (afgezien dan misschien van de wetenschapstheorie, die meer als springplank fungeert).

Het is al met al niet eenvoudig dit boek goed te typeren. Het kan gelezen worden als een (overigens wel wat late) poging om de wetenschapstheorie van Kuhn op haar consequenties voor de theologie te onderzoeken. Maar het is toch meer dan een “wissenschaftstheoretische Untersuchung”, zoals de ondertitel zegt. Het kan namelijk ook gelezen worden als een dogmatische studie in eigenlijke zin. De charme van de dogmatiek is immers juist dat ze datgene wat er gaande is in verschillende disciplinaire domeinen – met name de bijbelwetenschappen, de theologiegeschiedenis en de filosofie – op creatieve wijze op elkaar tracht te betrekken met het oog op de christelijke geloofsverantwoording. Dat is feitelijk precies wat in dit boek gebeurt –

3 (Ostern als Paradigmenwechsel, 15).

op een beperkte en scherp afgebakende wijze weliswaar, maar daardoor misschien wel des te sprekender.⁴

2. Enkele kritische vragen en opmerkingen

Ik kom nu tot enkele meer kritische vragen en opmerkingen, die ik maak in de vorm van ook weer een drietal overwegingen. Ik doe dat echter niet dan na gezegd te hebben dat ik met de belangrijkste these van Grube – namelijk dat Kuhns concept van een paradigmawisseling behulpzaam is om het ontstaan van het christelijk geloof te begrijpen – helemaal instem. Dat kan voor hem trouwens nauwelijks als een verrassing komen, want ik heb deze these zelf in 2004 verdedigd in mijn studie *Een publieke zaak*, en dat later nog eens overgedaan in de Engelse bewerking van dat boek. Deze boeken spitsen zich toe op een paragraaf die getiteld is: “In het voetspoor van Kuhn: christelijk geloof als paradigma”. Evenals Grube verzet ik me daar tegen de relativistische interpretatie van Kuhn die in wetenschapsfilosofische kringen wel opgeld heeft gedaan, en probeer ik te laten zien dat juist de gematigder interpretatie die in lijn is met Kuhns eigen latere uitlatingen bruikbaar is voor de christelijke theologie. Eveneens net als Grube stel ik dat het paradigmabegrip niet of in elk geval niet primair betrokken moet worden op deeltradities en theologen binnen het christendom (zoals Hans Küng⁵ dat gedaan heeft ten aanzien van de verschillende fases in de kerkgeschiedenis, het meest specifiek ten aanzien van Thomas van Aquino en Maarten Luther), maar op het christendom als geheel.⁶ Alleen gaat Grube vervolgens een belangrijke stap verder, door het paradigmawisselingsbegrip toe te passen op de voor het christelijk geloof constitutieve gebeurtenissen die zich met Pasen afspeelden.

-
- 4 Opvallend is dat het boek mijns inziens nauwelijks als proeve kan gelden van de beide vakgebieden die onder Grube's Utrechtse leeropdracht vielen: de godsdienstfilosofie en de ethiek – tenzij Grube met zijn voorganger, de Zuid-Afrikaanse hoogleraar Vincent Brümmer, van mening is dat de taken van de godsdienstfilosofie en de systematische theologie nauwelijks van elkaar te onderscheiden zijn.
 - 5 Vgl. Hans Küng, *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View* (New York: Doubleday, 1988) en idem, *Great Christian Thinkers* (London: Continuum, 1994).
 - 6 Gijsbert van den Brink, *Een publieke zaak. Theologie tussen geloof en wetenschap* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2004), 260-281; idem, *Philosophy of Science for Theologians* (Frankfurt: Peter Lang, 2009), 193-209; in het licht van deze mate van overeenstemming vind ik het wat merkwaardig dat Grube nergens naar deze publicatie(s) verwijst.

2.1. Kuhn achterhaald?

Waarom ik dit hier releveer, is niet om alsnog enigszins te delen in de eer die Grubes studie ongetwijfeld toekomt, alswel om te kunnen wijzen op een belangrijk kritiekpunt dat ik destijds kreeg op *Een publieke zaak* (o.a. van Willem Drees), namelijk dat Kuhn in de hedendaagse wetenschapstheoretische discussie lang niet zo'n vooraanstaande rol meer speelt als ik deed voorkomen. Het wetenschapsfilosofische onderzoek heeft na Kuhn niet stilgestaan, maar is verder gegaan en heeft daarbij een veelmeer empirische wending genomen. Het “gaat steeds gedetailleerder in op specifieke problemen in verschillende domeinen”, en daarbij lijkt het kuhniaanse paradigmabegrip als te relativerend ervaren te worden om recht te kunnen doen aan de geleidelijke vooruitgang die in wetenschappelijke praktijken wordt geboekt.⁷ Nog weer een aantal jaren later komt Grube nu dus met een nieuwe toepassing van precies dat begrip op de theologie, en wel een zodanige toepassing die het christelijk geloof (en als afgeleide daarvan ook de christelijke theologie) moet (helpen) *rechtvaardigen*.

Het lijkt mij dat Grube zich in zijn eerste hoofdstuk meer rekenschap had moeten geven van de precieze status die het denken van Kuhn momenteel geniet in de wetenschapstheoretische bezinning, of minstens had moeten ingaan op de problemen die men daarin met Kuhn gekregen heeft. Weliswaar noteert hij: “Insbesondere zeitgenössische Wissenschaftstheoretiker haben diese [= *The Structure of Scientific Revolutions*] scharf kritisiert, wie unten an einem Beispiel gezeigt werden wird” (22).⁸ Wanneer hij dat voorbeeld echter presenteert, blijkt dat Grube het zich te gemakkelijk gemaakt heeft, want hij kiest daarvoor een studie van I. Scheffler uit 1967 – dat is nota bene nog vóór 1969, het jaar waarin Kuhn zijn these in een “Postscript” bij de fameuze tweede druk van *The Structure of Scientific Revolutions* van een belangrijke leeswijzer in niet-relativistische zin voorziet. Het was sterker geweest, wanneer Grube hier ingegaan was op de wijze waarop Kuhn in de latere wetenschapstheorie (na 1970) door nieuwere ontwikkelingen al

7 Willem B. Drees, recensie van *Een publieke zaak in Nederlands Theologisch Tijdschrift* 60 (2006), 356; het recentere type wetenschapsfilosofie treft hij bijv. aan in Philip Kitcher, *The Advancement of Science* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

8 “Met name wetenschapstheoretici uit die tijd (van de eerste publicatie van Kuhns *Structure*) hebben het boek fel bekritiseerd zoals aan de hand van een voorbeeld beneden duidelijk gemaakt wordt.”

dan niet is “ingehaald”. Nú blijft toch enigszins het beeld hangen, dat de theologie zoals gewoonlijk weer behoorlijk achteraan hobbelt: ruim veertig jaar na Kuhn, wanneer diens eigen discipline alweer heel wat nieuwe ontwikkelingen heeft doorgemaakt, roepen theologen “eureka!” omdat ze ontdekt hebben dat onderdelen van Kuhns theorie voor hen bijzonder bruikbaar zijn.

2.2. Verenigbaar met psychologische verklaring?

Laten we echter aannemen dat Kuhns theorievorming nog steeds relevant is. Dan moet gezegd worden dat Grube die op een originele, precieze en wat mij betreft ook overtuigende wijze toepast op wat ik nu maar even aanduidt als het Paasgebeuren. Op een bepaalde manier ben ik door die toepassing zelfs nog sterker overtuigd dan Grube zelf. Grube meent namelijk dat zijn verklaring van het Paasgebeuren niet incompatibel hoeft te zijn met Gerd Theissens psychologische verklaring daarvan in termen van dissonantiereductie. Ik heb me daarover verbaasd. Grube lijkt me hier te bescheiden, of misschien moet ik zeggen: te vriendelijk in de richting van Theissen. Want als zijn verklaring van het Paasgebeuren in termen van een paradigmawisseling juist is, dan moet er met Pasen niet slechts in de psyche van de discipelen maar ook daarbuiten, in wat ik nu maar even de objectieve werkelijkheid noem, iets gebeurd zijn waardoor de paradigmawisseling bij de leerlingen werd getriggerd. Grube lijkt dat impliciet ook te onderschrijven, bijvoorbeeld als hij de opwekking of opstanding van Christus beschrijft als een anomalie die de leerlingen (bijv. die de Emmaüsgangers in Lukas 24) aanvankelijk voor grote problemen plaatst. Zijn hele boek kan op een bepaalde manier zelfs gelezen worden als een uitgesponnen eigentijdse exegese van het Emmaüsverhaal. En zijn betoog veronderstelt dus dat Jezus daadwerkelijk is opgestaan.

Bij Theissen zagen de leerlingen zich ook voor een probleem geplaatst, maar dat werd niet zozeer veroorzaakt door de opstandingsberichten alswel door het schijnbare falen van degene op wie zij hun hoop gesteld hadden. Jezus zou de Messias van Israël zijn – maar hij stierf jammerlijk aan een kruis. Om de dissonantie tussen die twee overtuigingen op te lossen, *moest* Jezus om zo te zeggen in het bewustzijn van de leerlingen wel opstaan, en daarmee een nog hogere status aannemen dan hem tijdens zijn leven werd toegeschreven. De opstandingsberichten plaatsen de leerlingen dus niet

zozeer voor een anomalie, maar kwamen hen eerder heel goed uit. Theissen spreekt trouwens niet zozeer over opstandingsberichten, maar meer over de verschijningservaringen van de discipelen. Aan de realiteit van die ervaringen bij de discipelen twijfelt hij niet, maar over de achtergrond of verklaring ervan laat hij zich niet uit. Hij duidt de opstandingsberichten in hoge mate als het gevolg van een intra-psychisch gebeuren bij de leerlingen.⁹ Ik zie eerlijk gezegd niet goed in hoe deze psychologische duiding van Pasen verenigbaar is met de veelmeer realistische die Grube voorstaat (bijv. p.75v). Hier lijkt zich enigszins te wreken dat Grube opvallend genoeg nergens ingaat op de implicaties van zijn these voor het verstaan van de opstanding van Jezus als zodanig: valt deze in historische zin, eschatologisch of veelmeer symbolisch te duiden?¹⁰

Mijn laatste vraag betreft de legitimerende functie die Grube aan zijn these toeschrijft. Dat Pasen op te vatten valt als een paradigmawisseling in kuhniaanse zin, rechtvaardigt ook het geloof van de eerste christinnen en christenen. Dat wil niet zeggen dat zij per se gelijk hadden, maar wel dat ze epistemisch gezien niets illegitiems deden toen zij vanuit Pasen met een nieuwe blik naar de wereld keken. Nota bene: deze legitimiteit wordt hen dus postuum door de analogie met Kuhns paradigmawisselingen toegeschreven! Men kan zich afvragen of het christelijk geloof voor haar legitimatie op deze manier afhankelijk is van de ideeën van een 20e eeuwse wetenschapshistoricus. Kan de christelijke theologie niet op eigen benen staan?

Nu zouden we natuurlijk kunnen zeggen dat dat laatste ook wel zo is, maar dat Kuhns paradigmawisselingstheorie ons juist helpt om te begrijpen *waarom* dat zo is. Ook als we op dit punt echter met de auteur meegaan, doemen problemen op. Grube wil namelijk zijn legitimiteitsaanspraak niet exclusief op het christendom betrokken zien. Het jodendom, dat de door Christus' opstanding geïnitieerde paradigmawisseling niet meemaakte, is evenzeer legitiem als het christendom. Over epistemische legitimiteit

9 *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2000); cf. Grube, *Ostern*, 82-83 (waar Grube wel een verschil ziet tussen Theissens psychologische en zijn eigen meer logische verklaring, maar die twee toch niet tegen elkaar uit wil spelen).

10 Zie voor deze drieslag bijv. George Hunsinger, "The Daybreak of the New Creation. Christ's Resurrection in Recent Theology", *Scottish Journal of Theology* 57 (2004), 163–180; en vgl. G. van den Brink & C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012), 399-403.

moeten we namelijk niet langer in enkelvoud, maar in meervoud spreken. Deze visie sluit goed aan bij de kennistheoretische uiteenzettingen van Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff en anderen, die rationaliteit scherp onderscheiden van waarheid. Het kan in bepaalde omstandigheden volstrekt rationeel zijn om onware posities aan te hangen, en het kan dus ook rationeel zijn voor persoon a om een geloof te omarmen dat tegengesteld is aan dat van persoon b, terwijl het toch voor persoon b niet minder rationeel is om dat tegengestelde geloof aan te hangen.

De winst die Grube op deze manier boekt is evident. Hij kan nu namelijk duidelijk maken dat het mogelijk is om robuuste (178) christologische uitspraken te doen zonder dat daar anti-judaïstische conclusies uit getrokken kunnen worden. Daarmee levert hij dus een duidelijke bijdrage aan de religieuze dialoog.¹¹ De prijs die Grube hiervoor betaalt, moet echter niet over het hoofd gezien worden. De voor de hand liggende tegenwerping is immers, dat op deze manier ieder zijn eigen waarheid kan aanhangen, en dat er daarbovenuit niets beslissends gezegd kan worden. Die weg wil Grube weliswaar niet op: hij verzet zich in zijn boek van begin tot eind tegen relativistische interpretaties (zoals in de wetenschapstheorie als in de theologie) van het type “anything goes”. Maar dat verzet blijft mijns inziens in hoge mate verbaal. Grube maakt namelijk niet duidelijk aan de hand van welke criteria we vast kunnen stellen of bepaalde interpretaties (in dit geval van het Paasgebeuren) legitiem zijn of niet. Grube gaat er niet op in, maar vermoedelijk zal hij ook de interpretaties van moslims voor legitiem moeten houden, of die van atheïsten, omdat deze op het in geding zijnde punt (het al of niet kunnen meemaken van de nieuwe werkelijkheidsontsluiting die samenhangt met Pasen) niet structureel verschillen van joodse gelovigen. Maar als over de hele linie van het levensbeschouwelijke spectrum legitiem omgegaan wordt met de gebeurtenissen die zich rond Pasen hebben afgespeeld, wat zegt het dan nog dat de overtuiging van christenen óók legitiem is? Is het christelijk-theologisch gezien geen Pyrrhus-overwinning die Grube hier boekt, en zou het niet beter c.q. intellectueel eerlijker zijn wanneer hij wat bescheidener spreekt over de strekking van de normatieve claim(s) die hij aan zijn these verbindt?

11 Vgl. ook hoe Grube naderhand op dit punt doorgegaan is in zijn Amsterdamse inaugurele rede: *Justified Religious Difference: A Constructive Approach to Religious Diversity* (Amsterdam: Vrije Universiteit, 2015).

Antwoord op de responses van de collega's

Dirk-Martin Grube

Ik wil alle drie respondenten graag danken voor hun commentaren. Bert Jan, je hebt wél het boek becommentarieerd dat ik geschreven heb, geen ander boek. En dat geldt voor jullie alle drie: de commentaren zijn allemaal “to the point”, waarvoor zeer hartelijk dank.

Ik beantwoord de responses in de volgorde in die zij gemaakt werden: eerst Bert Jans response (1), daarna Ricks (2) en uiteindelijk Gijsberts (3).

1. Antwoord op Bert Jan Lietaert Peerboltes response

Beste *Bert Jan*, allereerst een algemene opmerking: je gaat herhaaldelijk in op de relatie tussen het historische en het systematische. Je hebt gelijk dat daar heel veel in zit. Maar vooraf een waarschuwing: ik denk dat deze relatie niet makkelijk te bepalen is en dat wij moeten opletten om niet in té naïeve onderscheidingen terecht te komen die de complexiteit van de zaak onrecht doet. Want het punt van zowel de discussie rondom Kuhn als ook de discussie om de relatie van het historische tot het systematische in het christendom is dat de traditionele onderscheidingen tekort schieten.

Eerst over Kuhn: hij is in de eerste plaats wetenschaps*historicus*. Hij laat zien dat de historische gang van de wetenschappen zus en zo verloopt. Maar desondanks herkennen de meeste wetenschapstheoretici dat zijn historische inzichten ook systematisch-normatief relevant zijn. De reden is dat hij tegenover de wetenschapstheoretische mainstream van zijn tijd, de logische positivisten en vooral de Popperianen, laat zien dat hun modellen hoe de wetenschap zal moeten verlopen naïef is. Feitelijk verloopt de wetenschap niet zo netjes als Popper en anderen ons geloven willen maken, theoriesystemen worden niet opgegeven omdat er een doorslaggevende falsificatieinstantie is maar daarbij spelen een heleboel factoren een rol, bijvoorbeeld de vraag hoe serieus een anomalie geschat wordt, maar ook contingente factoren zoals de vraag hoe zeer een groep wetenschappers aan hun paradigma gehecht is wat vaak met hun leeftijd correleert.

En hetzelfde geldt ook voor het christendom: zijn ontstaan is niet systematisch irrelevant, zoals bijvoorbeeld Pannenberg terecht opmerkt.

Het is gekenmerkt door een wederzijdse verwevenheid van het historische en het systematische. Dat is juist mijn punt tegenover Bultmann die volgens mij het historische te makkelijk aan de kant schuift door zijn existentialistisch gemotiveerde onderscheiding tussen het historische en het “Geschichtliche”: volgens hem is het historische puur als informatiebron relevant terwijl het Geschichtliche eigenlijk relevant is omdat hier “der Anruf an die Existenz” gebeurt, de mens in de beslissing geroepen wordt om zich voor of tegen Jezus en zijn leefwijze te verhouden. Dat lijkt mij het kenmerk van het christendom te verwaarlozen, namelijk dat de historische dimensie van zijn ontstaan niet irrelevant is voor de manier waarop het uitgewerkt wordt.

Kortom, het klassieke boedelscheidingsmodel volgens die de historische dimensie systematisch irrelevant is gaat nog voor Kuhn nog voor het christendom op. Daarmee probeer ik rekening te houden door een onderscheiding te maken tussen de verschillende opzichten in die de vraag na het leven van Jezus relevant kan zijn. Dat is natuurlijk alleen maar een begin dat verder uitgewerkt worden moet – waarbij wij ook rekening moeten houden met de mogelijkheid dat onze traditionele onderscheidingen en denkcategorieën niet in staat zijn de betekenis van het historische voor het systematische op een adequate manier weer te geven en wij daarom ook bereid zijn moeten om deze te modificeren.

Maar nu na jou vijf opmerkingen:

In jouw *eerste opmerking* vraag je op niet al het optreden van Jezus aanleiding geeft tot een herinterpretatie van de joodse Bijbel. Dat wil ik niet betwisten. Maar mijn punt is dat de paradigmawisseling in de specifieke zin van het woord die volgens de boven geschetste reconstructie ter grondslag aan de Christologie ligt pas met Pasen intreedt. Deze paradigmawisseling houdt immers niet alleen een herinterpretatie van de Septuaginta in maar ook een verschuiving van wat relevant geacht wordt binnen de joodse Bijbel en een verschuiving van het Messiasbegrip – en waarschijnlijk ook nog een andere manier van het lezen van de teksten. Pas als deze veranderingen samen optreden gebeurt er een paradigmawisseling die tot een nieuwe ontsluiting van de werkelijkheid leidt. Mijn punt is dat *dat* de rots is waarop de Christologie en daarmee ook het Christelijke geloof als zodanig rust.

Jou onder punt met het door elkaar gaan van het historische en het systematische heb ik al met mijn inleidende opmerking beantwoordt lijkt mij: die twee zijn gewoon niet netjes te scheiden. Maar jouw punt dat het uit elkaar gaan van Jodendom en christendom een langdurig proces neem ik graag op: ik denk dat wij van de discussie rondom paradigmawisselingen kunnen leren dat de vraag wanneer er een nieuw paradigma ontstaat altijd enigszins willekeurig is: al bij de eerste ontdekking dat er een scherm opvlamt bij de ontlading van elektronen? Of pas dan als Röntgen een vast patroon daarin ontdekt, dus met het tiende of honderdste herhaling? Of op dit moment als hij zijn ontdekking theoretisch uitgewerkt heeft – maar dan zijn wil al maanden verder. Of pas dan als er het nieuwe paradigma van het licht ontstaat – en dan zijn wij jaren verder. Kuhn laat zien dat het antwoord op de vraag wanneer er een nieuw paradigma ontstaat vooral van begripsdefinities afhangt, bijvoorbeeld van wat wij met “ontdekken” bedoelen.

Nu is de discussie rondom de vraag wanneer de scheiding tussen Jodendom en christendom plaatsgevonden heeft natuurlijk veel belangrijker dan de vraag wanneer Röntgenstralen uitgevonden zijn, mede vanwege de onzalige geschiedenis die wij Christenen de Joden aangedaan hebben. Maar juist daarom lijkt het mij belangrijk om op wetenschapstheoretische gronden daarover te reflecteren. En als blijkt dat het antwoord op deze vraag op fundamentele wijze van begripsdefinities afhangt lijkt mij dat een goede reden om de discussie wat rustiger te voeren dan het bijvoorbeeld in de hele ophef rondom Dunns boek *The Partings of the Ways* het geval was. Mijn pleidooi is om altijd keurig aan te geven vanuit welk *gezichtspunt* je de vraag naar de scheiding tussen Jodendom en christendom stelt want afhankelijk van het gezichtspunt zal ook het antwoord daarop variëren – zoals jij, Bert Jan, dat ook doet met jouw onderscheiding tussen de systematische en historische relevantie van Pasen.

Tweede opmerking:

Paulus ontbreekt inderdaad in mijn verhaal. Dat is natuurlijk jammer omdat zijn belevenis voor Damascus een Gestaltwchsel pour sang is. Maar het is volgens mijn definitie geen paradigmawisseling in de volle zin van het woord. Hoewel er een doorslaggevende verandering van het handelen plaatsvindt – van de Christenen-hater Saulus wordt de Christenen-vriend

Paulus – vindt er geen nieuwe ontsluiting in de boven genoemde zin plaats. De werkelijkheid wordt niet op een nieuwe wijze ontsloten met alle gevolgen van dien. Er wordt dus bijvoorbeeld het Messiasbegrip niet herdefinieerd. In zoverre als omvattende paradigmawisselingen fundamenteeler zijn als – in verhouding – beperkte Gestaltwechel is Pasen fundamenteeler dan Paulus: de corporatieve eenheid van zijn volgelingen met Christus die je noemt is alleen een *gevolg* van de nieuwe ontsluiting van de werkelijkheid die met de paradigmawisseling op Pasen plaatsgevonden heeft. Maar ik geef toe dat binnen Paulus geschriften dat kwantitatief veel minder naar voren komt dan in mijn verhaal – wat op zijn beurt weer interessante vragen betreffend de verhouding tussen de historische exegese en normatief systematische vragen oproept. Maar dat is stof voor een ander verhaal...

Nog even een kleine correctie met betrekking tot jouw tegenoverstelling tussen de opstanding en de hemelse heerlijkheid waarin Christus is binnengegaan: mij gaat niet om de opstanding als zodanige maar om de opstanding die de specifieke functie van een anomalie vervult die tot een paradigmawisseling aanleiding geeft. Deze wisseling en die daaruit voortvloeiende nieuwe ontsluiting van de werkelijkheid is de rots waarop alle christologische theorievormingen berusten, inclusief die van het binnengaan in de hemelse heerlijkheid. Deze wisseling is de *conditio sine qua non* zonder die er überhaupt geen christologische theorievorming was.

Jouw derde opmerking:

Onder beroep op de tafelgemeenschap stel je dat niet Pasen, maar Jezus de paradigmawisseling veroorzaakt. Naar de voorafgaande opmerkingen was ik verbaasd om dat te lezen en vraag mij af of dat écht jouw mening is of of je dat punt bewust aangescherpt hebt om mij uit te dagen. Maar in ieder geval is mijn antwoord dat Jezus inderdaad niet irrelevant is – dat is het punt van mijn kritiek op Bultmann. Bepaalde aspecten van Jezus leven, vooral van zijn handelen en zijn boodschap, bijvoorbeeld zijn uitspraken over de Sabbat, botsen wél tegen de grenzen van het traditionele paradigma aan. Dat is trouwens karakteristiek voor de fase die paradigmawisselingen vooraf gaat, de *pre-paradigmatic phase* (zoals dat in de wetenschapstheorie genoemd wordt). Daar worden vaak inzichten opgedaan die met het heersende paradigma moeilijk te rijmen zijn. Maar dit aanbotsen tegen het heersende paradigma is nog geen eigenlijke paradigmawisseling die het

ontstaan van een nieuw paradigma tot gevolg heeft. Een nieuw paradigma in die zin in die volgens mij het christendom een nieuw paradigma vormt ontstaat pas dan als Jezus als Messias betuigd wordt, dus pas als de eerste Christenen hun Christologie beginnen te vormen.

Jouw *vierde opmerking*, namelijk de vraag naar de criteria om de legitimiteit van een paradigma vast te stellen, berust grotendeels op een misverstand – ik neem aan dat ik mij op dit punt onduidelijk uitgedrukt hebt en biedt daarom daarvoor mijn excuses aan:

Mijn bedoeling was niet om te stellen dat het Joodse en het Christelijke paradigma als zodanige legitiem zijn. Zo graag ik dat ook zou willen beweren – het zit gewoon niet in mijn argumentatie. Mijn intentie met deze argumentatie is in plaats daarvan om te stellen dat het *ontstaan* van het christendom niet illegitiem is. Maar dat het ontstaan van het christendom niet illegitiem is zegt nog niets daarover uit of het christendom “all things considered” legitiem is. Met mijn argumentatie kan ik niet uitsluiten dat er andere, overrijdende redenen zijn om het christendom af te keuren. Nogmaals: persoonlijk denk ik van niet. Maar dat is een ander punt dat ik niet met behulp van deze argumentatie hard kan maken. Mijn punt met deze argumentatie is gewoon tegen de kritiek in te gaan dat het ontstaan van het christendom illegitiem is omdat het het Messiasbegrip gestolen heeft, op onzuivere interpretatiepraktijken berust en soortgelijke verwijten.

En hetzelfde geldt voor het Jodendom: mijn stelling is niet dat het Jodendom “all things considered” legitiem is maar dat het Jodendom niet door de bewering van de legitimiteit van het christendom illegitiem wordt. Met mijn argumentatie kan ik niet uitsluiten dat er andere, overrijdende redenen zijn om het Jodendom af te keuren. Deze nadruk daarop dat het Jodendom zijn legitimiteit houdt is natuurlijk in zoverre belangrijk als legitimiteit meestal als uitsluitend “of/of” gedacht wordt: er kan alleen maar één van twee concurrerende opvattingen over dezelfde zaak legitiem zijn, óf het Jodendom óf het christendom, maar niet allebei. Mijn punt is nu dat Kuhns overwegingen een pluraliseringsaspect inhouden die het mogelijk maakt het “of/of” door een “en” te vervangen: het “óf Jodendom/óf christendom is legitiem” wordt vervangen door “het Jodendom én het christendom zijn legitiem”. Nota bene: deze pluralisering is te onderscheiden van een relativisme zoals die in het huidige postmodernisme gangbaar is.

Betreffend jouw *vijfde* en laatste *opmerking* over de inhoud van Pasen en welke rol de opstanding daarin speelt het volgende:

Pasen is *niet* gelijk aan de opstanding. *Inhoudelijk* betekent Pasen het aanbreken van de messiaanse eindtijd met alle gevolgen van dien. *Dat* is volgens mij wat de komst van de Messias inhoudt. De opstanding speelt daarin alleen een rol in zo verre als zij de anomalie is die tot de fundamentele paradigmawisseling aanleiding geeft. Deze wisseling is de kentheoretische grondslag waarop de inhoudelijke invulling van Pasen plaatsvinden kan. Aangescherpt uitgedrukt: De paradigmawisseling is het kentheoretische aspect van Pasen dat ter grondslag ligt aan zijn inhoudelijke invulling als het aanbreken van de eindtijd.

Daarmee wordt ook duidelijk dat de opstanding niet zo zeer als feit relevant is maar vooral in zijn functie als anomalie: het naakte feit van de opstanding kan op verschillende manieren begrepen worden, bijvoorbeeld als nog een wonder bovenop al de andere wonderen. Maar met een dergelijk begrip blijft Pasen zoals het boven geschetst is ondergedetermineerd, de paradigmawisseling die de eerste Christenen ondergaan zijn kan zo niet voldoende verklaard worden. Om Pasen op een voldoende manier te verklaren moet de functie van de opstanding binnen de context van de paradigmawisseling begrepen worden: doorslaggevend is haar functie om als anomalie tot een dergelijk wissel aan te leiden. Alleen dan kunnen de verregaande gevolgen, bijvoorbeeld het herdefiniëren van het Messiasbegrip, verklaard worden (zie ook beneden, mijn repliek op Gijsbert).

2. Antwoord op Rick Benjamins response

Beste *Rick*, jouw stellingen zijn een beetje anders van aard, meer programmatisch, en mijn antwoorden zullen ook een beetje anders, ook programmatischer zijn.

Allereerst over jouw beroep op Marion en zijn “gesatureerde fenomenen”: misschien is Christus ook een dergelijk fenomeen dat een veelvoud van duidingen toelaat. Maar ik denk er moeten ook grenzen aan dit veelvoud opgesteld worden. Naast filosofische redenen spreken daarvoor ook theologische. Tenminste voor zoverre de theologie nauwe banden met de kerk heeft is zij in den brede zin van het woord een praxisveld. En om

als praxisveld fatsoenlijk te kunnen functioneren heb je criteria nodig om goede van slechte interpretaties te kunnen onderscheiden. Dus, niet alle interpretaties van Christus zijn even goed. En mijn voorstel is nu dat een begrip van Pasen als paradigmawisseling helpen kan om goede van minder goede interpretaties te onderscheiden. In zoverre is het concept van paradigmawisselingen misschien niet het kader waarin de volheid van de gesatureerde fenomenen gevangen kan worden, zoals je stelt. Maar het geeft wél criteria aan, of beter, biedt een kader waarin zulke criteria *ontwikkeld* kunnen worden. In mijn optiek heeft het een fundamentele functie binnen het christendom die, waar nodig, ook kritisch tegenover andere interpretaties in het spel gebracht mag worden.

Jouw punt dat waarnemingen zoals de Röntgenstralen objectief waarneembaar en herhaalbaar zijn terwijl dat voor de opstanding niet geldt: dat klopt maar zegt mijns inziens niets over de mogelijkheid of onmogelijkheid om het concept van paradigmawisselingen te gebruiken maar meer over het onderwerp waarover wij het hier hebben. Wij hebben het hier over historische fenomenen die nu eenmaal de eigenschap hebben om niet herhaalbaar te zijn.

Wél moeten wij ons bij het *toepassen* van het begrip paradigmawisseling bewust zijn over welk aspect van de werkelijkheid wij het hebben. Een belangrijk verschil is dat paradigmawisselingen in de natuurwetenschappen meestal betekenen dat het traditionele door het nieuwe paradigma verdrongen wordt. Zo is het bijvoorbeeld bij de wisseling van het geocentrische naar het heliocentrische paradigma gegaan.¹² In de geschiedeniswetenschappen werkt het echter anders: Zo heeft bijvoorbeeld het materialistische verklaringsparadigma het idealistische (daarmee bedoel ik bijvoorbeeld ideeëngeschiedenis) niet echt verdrongen maar allebei bestaan naast elkaar.

12 Ik geef hier alleen een ideaaltypisch beeld van de natuurwetenschappen weer. Of dat in alle opzichten klopt laat ik hier in het midden. Bijvoorbeeld kan met recht de vraag gesteld worden of Newtons mechanica echt *verdrongen* is. Volgens mij kan daarvan nauwelijks sprake zijn aangezien wij in onze alledaagse praktijken vanzelfsprekend op bepaalde aspecten van deze mechanica, bijvoorbeeld het daarin besloten causaliteitsbegrip, beroep doen. Maar mij gaat het hier niet zo zeer om de natuurwetenschappen als zodanige maar daarom erop te wijzen dat in ieder geval in *niet*-natuurwetenschappelijke disciplines het nieuwe paradigma het traditionele niet verdringt.

Deze onderscheiding bij de toepassing van het begrip paradigmawisseling is in zo verre belangrijk als de paradigmawisseling van het traditioneel Joodse tot het Christelijke paradigma in de zin van het tweede voorbeeld te interpreteren is: allebei bestaan op een legitieme wijze naast elkaar. Dit wordt beneden belangrijk, bij de vraag wat mijn overwegingen voor de relatie Jodendom/Christendom betekenen.

Maar voor dat ik daarop inga nog een ander punt: je stel dat men niet door objectieve feiten de paradigmawisseling tot het christendom ondergaat maar door de existentiële impact van het nieuwe verstaan van het leven voor God: mijn antwoord is ja en nee. Ik zelf heb heel veel sympathie voor het existentialisme en de existentiële theologie maar ben ook kentheoreticus. Als zodanige heb ik zware bedenkingen als het existentiële tegen het objectieve en tegen het logisch denken dat daarop gebaseerd is uitgespeeld wordt – vooral bij Tillich maar ook bij Bultmann. Volgens mij moeten wij in plaats van erop uit te zijn onze existentiële inzichten tegen logische kritiek te immuniseren juist erop uit zijn om allebei met elkaar te verzoenen. Hoewel ik daar in mijn boek niet zo op inga biedt volgens mij het concept van paradigmawisselingen goede kansen daarvoor: bijvoorbeeld komen *Gestaltwechsel* heel dicht in de buurt van wat in het existentialisme de “sprong van het geloof” genoemd wordt: je “springt” en opeens wordt alles helder, alles valt op de goede plek. Dat is volgens mij de betekenis die Kuhn op het oog heeft als hij zegt dat vertegenwoordigers van een nieuw paradigma “in a different world” leven. Deze wereld zit, *nadat* je gesprongen ben, zinnig in elkaar. Maar de noodzaak om te springen is niet met behulp van logische middelen aantoonbaar. Van hier uit kan trouwens ook de traditionele “fides quaerens intellectum” denkbeweging een goede zin gegeven worden volgens mij.

Rick, je spreekt mijn kritiek op Hick aan. Mijn punt is vooral dat Hick wél ervan uitgaat dat het leven Jezus de grondslag voor de Christologie vormt maar dat nergens onderbouwt. In plaats daarvan valt hij de tegenovergestelde overtuiging aan, dus degene die ervan uitgaan dat de Christologie van de latere gemeente deze grondslag vormt. Los van het feit dat zijn argumenten vaak tamelijk polemisch zijn is mijn kritiek dat hij kennelijk veronderstelt dat het vanzelfsprekend is dat Jezus leven de grondslag van de Christologie vormt. Volgens hem is dat de “default position” zodat het voldoende is om de tegenovergestelde positie eronder uit te halen om zijn gelijk te bewijzen. Maar ik denk niet dat het uitgaan van Jezus leven een “default” status

kan claimen en wél constructieve argumenten daarvoor gegeven moeten worden in plaats van zich alleen op de tegenpositie te storten. En dat is trouwens een observatie die mij vaker opgevallen is bij het doornemen van de relevante literatuur: de discussie gaat vooral daarover wat voor aspecten aan Jezus leven relevant zijn, of bijvoorbeeld zijn radicale boodschap, of zijn bewustzijn, of wat dan ook belangrijk zijn. Maar de veel fundamentele vraag in hoe verre deze aspecten van Jezus leven *überhaupt* belangrijk zijn voor de Christologische theorievorming wordt vaak over het hoofd gezien. Ik denk dat deze vraag allereerst gesteld moet worden en hoop met het concept van Pasen als paradigmawisseling dit punt weer bovenaan de theologische agenda te kunnen stellen.

Rick, daarom ben ik je heel dankbaar daarvoor dat je ook op de didactische kanten van het verhaal heeft gewezen, hoe moeilijk het is om studenten en ook andere gelovigen helder te maken dat er niets mis is met het feit dat de *Christologie een reconstructie van het leven van Jezus achteraf* is. Inderdaad zit het ergens in onze genen als Christenen om aan te nemen dat Jezus toch moet geweten hebben dat hij God is. Maar de Bijbelse boodschap is volgens mij helder op dit punt: de schrijvers van het Nieuwe Testament, de Evangelisten maar ook Paulus, gaan van de Paaservaringen uit, gaan – in mijn woorden – ervan uit dat de paradigmawisseling al plaatsgevonden heeft. Deze wisseling is het cruciale breekpunt en van *daar* uit vindt de vraag of Jezus de Messias is zijn legitieme antwoord, niet vanuit overwegingen daarover of hij zichzelf als Messias beschouwd heeft of niet. Ook had hij dat niet zelf gedaan kan het tóch legitiem zijn om hem als Messias te beschouwen, namelijk in zo verre als dat de logische consequentie van de paradigmawisseling is die met Pasen heeft plaatsgevonden.

Ik denk dat het goed is om dat te benadrukken, ook lijkt het in eerste instantie tegen diepgewortelde intuïties (of vooroordelen?) in te gaan. Want het heeft natuurlijk gevolgen voor het omgaan met bijvoorbeeld de populaire Jezus-kritiek. Daarmee bedoel ik thesen zoals die dat Jezus getrouwd was of met welke thesen schrijvers of filmmakers tegenwoordig hun geld ook mogen verdienen. Afgezien daarvan dat deze interpretaties meestal flinterdun zijn leidt het besef dat de rots op die de Christologie en daarmee het christendom als zodanige berust de paradigmawisseling met Pasen is tot een principiële relativisering van de betekenis van deze soort thesen: wat zij ook over het leven van Jezus mogen bedenken, het is existentieel, dus

voor het Christelijke geloofsleven, allen in zeer beperkte mate relevant. Niet dat het helemaal irrelevant is. Maar het fundament waarop ons geloof rust, namelijk dat Jezus de Christus is, wordt daardoor niet aangetast.

Afsluitend een punt over die ik een beetje geschrokken ben: Rick, je hebt bezwaar betreffend mijn toon als ik het over de legitimiteit van het Joodse paradigma en ook over het vasthouden aan het Oudtestamentisch Messiasbegrip heb. Vanwege het feit dat ik oorspronkelijk van Duitse achtergrond ben wil ik nog een korte biografische notitie invoegen: ik ben aan de Oostkust van de Verenigde Staten opgeleid en bijna al mijn leermeesters, tenminste mijn filosofische leermeesters en inmiddels vrienden, zijn Joods. Onder deze vrienden zit ook een Holocaust survivor. Ik heb deze vrienden bij het schrijven van deze passages altijd op het oog gehad en was daarom verbaasd over jouw kritiek.

Maar misschien heeft het vooral met de manier van schrijven en argumenteren te maken: ik neem in dit boek de positie van een filosoof in die zijn verhaal met behulp van wetenschaps- en kentheoretische redenen onderbouwd. En daarop lijken de argumentaties ook. Daarom onderbouw ik bepaalde ethische concepties met behulp van deze redenen, bijvoorbeeld de waarde van het menselijke leven, zoals jij dat noemt, met behulp van het concept van epistemische geldigheid. En ik denk ook dat dat niet zo vreemd is want de geschiedenis leert dat wanneer het Joodse paradigma zijn geldigheid afgesproken wordt vaak vreselijke consequenties volgen: vele van de middeleeuwse en latere gruweldaden die de Christenen de Joden aangedaan hebben zijn door het verwijt gemotiveerd dat de Joden *geen* recht hadden om hun geloof op na te houden – dat zit achter beschuldigingen zoals die dat hun harten verhaart zijn en dat dat de reden is waarom zij niet aan Jezus als Christus konden geloven. Daartegen ga ik in door erop te wijzen dat de Joden wél het recht hadden in hun paradigma te blijven. Daarvoor gebruik ik de logica die in het concept van paradigmawisselingen besloten ligt en misschien wordt daardoor mijn toon wat technisch. Maar in ieder geval hoop ik dat jouw kritiek alleen op de toon en niet ook op de inhoud van mijn opmerkingen betrekking heeft en hoop met deze verheldering tenminste mijn bedoeling duidelijk gemaakt te hebben.

In ieder geval zeer hartelijk dank voor dit en de andere punten die je naar voren gebracht hebt, Rick.

3. Antwoord op Gijsbert van den Brinks Response

Beste *Gijsbert*, hartelijk dank ook voor jouw opmerkingen. Gezien jouw achtergrond in de wetenschapstheorie is het zeker geen toeval dat juist jij de normatieve aspecten van mijn argumentatie benadrukt. En je hebt helemaal gelijk met wat je zegt: mijn argumentatie is bewust niet alleen descriptief maar omvat ook vragen betreffend *de legitimiteit* van het vroege christendom. Inderdaad beweer ik dat de vroege Christenen tenminste om *prima facie*¹³ redenen willen gerechtvaardigd waren om te geloven wat zij geloofden. Jouw samenvattingen in hoofdstuk I geven mijn argumentaties en de daarachter liggende bedoelingen goed weer. Ook de onderscheiding die je in deel II maakt, namelijk dat mijn reconstructie van het Paasgebeuren weliswaar niet het gelijk van de vroege Christenen laat zien maar duidelijk maakt dat zij epistemisch niet illegitiem bezig waren als zij met een nieuwe blik naar de werkelijkheid keken is precies wat ik bedoel.

Des te verbaasder was ik om jouw kritiek in deel II, punt 3 te lezen. Deze kritiek wil ik in twee stappen beantwoorden: *Ten eerste* jouw verwijt dat deze legitimiteit postuum toegeschreven wordt. De reden daarvoor is dat er, ook wel postuum, de legitimiteit van het christendom betwijfeld worden is. Een voorbeeld daarvan is het verwijt dat de Christenen illegitieme interpretatietechnieken toegepast hebben om Jezus alsnog Messianiteit toe te kunnen schrijven hoewel hij de Messiaanse verwachtingen niet vervuld had.

Eerlijk gezegd vindt ik veel van de gangbare replieken op dit verwijt niet overtuigend: De repliek dat Jezus inderdaad *niet* de Messias was en hem alleen op grond van zijn ethische of andersoortig gedrag een bijzondere rol toekomt lijkt mij op een “uitverkoop” van de kern van het christendom neer te komen. Mensen die dat beweren – in mijn boek noem ik als voorbeelden Rosemary Radford-Ruether en Friedrich Wilhelm Marquardt – kunnen volgens mij niet meer op een overtuigende manier duidelijk maken wat het christendom van het Jodendom onderscheidt. Het antwoord dat het christendom een vermomde vorm van Jodendom met een beetje andere ethiek is – daarop komen Radford-Ruethers en Marquardts replieken neer

13 Met “*prima facie*” bedoel ik geldigheidsclaims die door overrijdende redenen eronder uit gehaald kunnen worden. Het tegenovergestelde is “*ultima facie*” geldigheid, dus een geldigheid “all things considered”.

– stellen volgens mij een hopeloze *onder determinering van het verschil tussen Jodendom en christendom* voor.

De repliek die je vaak van de kant van exegeten hoort is dat de activiteit van het interpreteren in de tijd van het vroege christendom veel minder rigide opgevat werd dan vandaag (tenminste voor de opkomst van het postmodernisme). Dat wil zeggen dat het destijds legitiem was om verschillende interpretatietechnieken toe te passen, bijvoorbeeld symbolische interpretaties.

Hoewel deze repliek op zich interessant is en ook wat verklarende kracht heeft is deze kracht toch beperkt. Zij kan immers hooguit de *mogelijkheid* van de interpretatie dat Jezus de Christus is verklaren maar *niet de noodzakelijkheid* van deze interpretatie. Voor hetzelfde geld had Jezus gedrag en noodlot ook op een heel andere manier geïnterpreteerd kunnen worden – bijvoorbeeld als voortzetting van de Davidische lijn van koningen met alleen de politieke maar zonder de messiaanse verwachtingen – aangezien de grote diversiteit van verschillende interpretatiemogelijkheden.

Op dit punt gaat de repliek dat de interpretatie van Jezus als Christus door de paradigmawisseling zijn legitimiteit ontvangt verder. Deze repliek laat zien dat binnen het nieuwe paradigma *deze bepaalde* interpretatie van Jezus noodzakelijk was: gezien de verschuiving van het Messiasbegrip en van de meta-ressources, die in het versmelten van de Messiastraditie met die van de (lijdende) godsknecht uitmondten, *moest* Jezus als Messias geïnterpreteerd worden. Anders gezegd, deze verschuivingen vormen met deze bepaalde interpretatie van Jezus als Messias een coherent geheel, een coherente ontsluiting van de werkelijkheid. Bij een andere interpretatie van Jezus, bijvoorbeeld als terugkeer van de lijn van koningen zonder messiaanse implicaties, was dat niet het geval geweest.

Ten tweede ga je op het punt in dat over epistemische legitimiteit in meervoud en niet meer in enkelvoud gesproken dient te worden volgens mijn argumentatie: het Christelijke én het Joodse paradigma zijn allebei legitiem. Je waardeert wél dat op deze manier robuuste christologische uitspraken mogelijk zijn zonder dat daar anti-judaïstische conclusies uit getrokken moeten worden. Maar je denkt dat daarvoor een (té) hoge prijs in de vorm van een relativisme betaald moet worden. De reden is dat niet aangegeven wordt “aan de hand van welke criteria we vast kunnen stellen

of bepaalde interpretaties (in dit geval het Paasgeburen) legitiem zijn of niet.”

Daartegenover wil ik allereerst daarop wijzen dat het mij hier niet om de algemene vraag over de legitimiteit van werkelijkheidsontsluitingen überhaupt gaat maar om de specifiekere vraag over de legitimiteit van werkelijkheidsontsluitingen *in verband met paradigmawisselingen*. Concreet zitten daar twee deelvragen in, namelijk

- Kan het nieuwe paradigma even legitiem zijn als het traditionele zonder dat dat relativistische consequenties na zich trekt?
- Komt door legitimiteit aan het nieuwe (Christelijke) paradigma toe te kennen de legitimiteit van het traditionele (Joodse) paradigma in het geding?

De laatste vraag heb ik boven beantwoordt, namelijk dat de sprong in het nieuwe paradigma niet “logisch afgedwongen” kan worden en daarom het Joodse paradigma niet in het geding komt. Dat betekent dat zowel de Joodse als ook de Christelijke werkelijkheidsontsluiting gelijktijdig legitiem kunnen zijn. Maar dat betekent *niet* dat tevens andere werkelijkheidsontsluitingen ook automatisch legitiem zijn. De reden daarvoor is dat het toekennen van (*prima facie*) legitimiteit binnen een paradigmawisseling aan de volgende criteria gebonden is:

a) de verschuiving van het theoretisch kader, zoals van de notie van centrale begrippen (bijvoorbeeld van het Messiasbegrip) en van de relevante meta-ressources (bijvoorbeeld dat de teksten rondom de lijdende godsknecht centrale betekenis krijgen) moeten op een coherente manier met elkaar samenhangen en

b) het nieuwe theoretisch kader moet de relevante praktische aspecten (bijvoorbeeld anomalieën als die van de opstanding of van de Röntgenstralen) zo kunnen verklaren dat een nieuwe *ontsluiting* van de werkelijkheid ontstaat, waarbij “ontsluiting” een soort *Gestaltwechsel* inhoudt: na deze wissel ondergaan te zijn valt alles op de goede plek, niet allen worden de anomalieën weggewerkt maar er ontstaat ook een nieuwe kijk op de werkelijkheid die het mogelijk maakt met de werkelijkheid op een zinvolle manier om te gaan (waarbij de criteria voor “zinvol omgaan” daarvan afhangen over welke aspecten van de werkelijkheid wij het hebben:

bijvoorbeeld zullen de criteria andere zijn als wij het over de natuur hebben dan als wij het over de geschiedenis hebben).

Alleen fenomenen die aan a én b voldoen stellen een paradigmawisseling in de eigenlijke zin van het woord voor en kunnen daarom als *prima facie* epistemisch legitiem beschouwd worden. Omdat de verschuivingen die in het vroege christendom plaatsgevonden hebben aan deze criteria voldoen stellen zij een paradigmawisseling voor die even legitiem is als de paradigmawisseling die door de introductie van zuurstof als chemisch element tot stand is gekomen.

Maar fenomenen die niet aan a én b voldoen zijn *niet* epistemisch legitiem. Om maar een (een beetje flauw maar hopelijk duidelijk) voorbeeld te geven: de introductie van de Grote Pompoen die energie opslokt zal niet tot een ontsluiting van de werkelijkheid in die zin geleid hebben die hier relevant is. De reden is dat de theorie van de Grote Pompoen waarschijnlijk *geen Gestaltwechsel* ter wege gebracht had. Deze theorie had niet tot een zinvol omgaan met de werkelijkheid geleid in die zin in die de introductie van zuurstof (in samenhang met de andere verschuivingen die uiteindelijk tot het nieuwe paradigma in de scheikunde geleid hebben) zo een zinvol omgaan mogelijk gemaakt heeft.

Kortom, *a en b zijn de criteria om die je vraagt*, Gijsbert. Het hanteren van deze criteria maakt het mogelijk om legitimiteit in meervoud toe te laten zonder in relativisme te vervallen.

Dit punt afsluitend wil ik nog erop wijzen dat het alleen om *prima facie* legitimiteit gaat, niet om *ultima facie* legitimiteit laat staan waarheid: er is niet uitgesloten dat er overrijdende redenen bestaan om een fenomeen alsnog als illegitiem te beschouwen hoewel het aan de criteria a en b voldoet. Omgekeerd zal het ook best kunnen dat fenomenen die niet aan a en b voldoen in een *andere* dan de hier relevante zin (epistemisch) legitiem kunnen zijn. Hier gaat het mij alleen om de notie van epistemische legitimiteit die in de context van paradigmawisselingen relevant is. Daarmee sluit ik niet uit dat er andere noties van epistemische legitimiteit bestaan die in andere verbanden relevant kunnen zijn.

Afsluitend ga ik nog kort op de andere punten in die je noemt, Gijsbert: allereerst over jouw tweede kritische opmerking waarin je naar de rol vraagt die de opstanding in mijn argumentatie speelt.

In mij repliek op Bert Jan had ik al duidelijk gemaakt dat de opstanding vooral vanwege zijn *functie* in het geheel relevant is: de opstanding is relevant in zo verre zij een anomalie in precies de zin is die Kuhn aangeeft. De anomalie dat een persoon die aan het kruis gestorven achteraf weer levendig is geeft aanleiding tot een grootschalige paradigmawisseling die in dit geval in de herinterpretatie van Jezus als Christus uitmondt en tot een nieuwe ontsluiting van de werkelijkheid als aangebroken eindtijd leidt.

Daarmee wordt tenminste *indirect de betekenis van de vraag naar de historiciteit van de opstanding relativeert*: de opstanding is niet zo zeer als historisch feit van belang maar in zijn functie als anomalie. Dat blijkt uit de overweging dat het historisch feit van de opstanding als zodanige de vraag om die het hier gaat, namelijk die naar het ontstaan van het vroege christendom, niet kan beantwoorden. De opstanding als zodanige had op verschillende manieren geïnterpreteerd kunnen worden, bijvoorbeeld als verschijning van simpelweg een geest (zie Jesaja 8,19). Dat zal zeker schrik gebaard en verwondering opgewekt hebben en misschien ook de een of andere verschuiving in het theoretisch kader ter wege gebracht hebben – daarop wijst Bert Jan terecht. Maar zo een verschuiving is nog geen paradigmawisseling in de zin om die het hier gaat. En in zo verre het ontstaan van het vroege christendom alleen door zo een paradigmawisseling verklaard kan worden – wat ik geprobeerd heb in mijn boek te laten zien – kan de vraag naar dit ontstaan niet door het insisteren op de feitelijkheid van de opstanding beantwoord worden.

Een consequentie van mijn argumentatie is dus dat de *opstanding vooral met betrekking tot zijn functie in plaats van zijn feitelijkheid als relevant* beschouwd dient te worden. Pas als wij de opstanding als anomalie in Kuhns zin in de blik nemen kunnen wij het ontstaan van het christendom op een rationale manier verklaren, door het insisteren op zijn feitelijkheid echter niet.

En laat ik nog eens herhalen dat hetzelfde ook voor het insisteren daarop geldt dat de opstanding een wonder is: wonderen waren gangbaar in de Palestijnse context – denk bijvoorbeeld aan de doortocht door de Rode Zee

– maar hebben niet tot een paradigmawisseling geleid die uiteindelijk in het ontstaan van een nieuw paradigma uitmondt. Als de Christelijke religie als nieuw paradigma beschouwd wordt – dat daarvoor goede redenen zijn heb ik hopelijk duidelijk kunnen maken – snijdt de interpretatie van de opstanding als wonder dus geen hout. Ik benadruk dat tegenover conservatieve Christenen die op het wonderbaarlijke karakter van de opstanding insisteren maar vooral ook tegenover Christendomscritici zoals Richard Dawkins die daarop insisteren dat de opstanding een wonder is om vervolgens het christendom makkelijk afschieten te kunnen (want wonder bestaan niet volgens hen). Posities van deze soort worden gerelativeerd door de opvatting dat de opstanding primair in zijn functie als anomalie relevant is.

Uiteraard is er nog veel meer op te merken over een functionele interpretatie van de opstanding: bijvoorbeeld kan de vraag gesteld worden in hoe verre de *opstanding vervangbaar* is. Had iets anders dat dezelfde functie vervuld had, namelijk tot deze paradigmawisseling aanleiding te geven, de opstanding kunnen vervangen? Is de opstanding dus uitwisselbaar voor iets anders – wat dat ook moge zijn – dat de functie vervult om Jezus als Christus en daarmee het aangebroken zijn van de eindtijd duidelijk te maken? Als deze vraag positief beantwoord wordt, komen vervolgvragen om de hoek te kijken, zoals welke rol dan nog Jezus dood aan het kruis en daarmee bijvoorbeeld een *theologia crucis* spelen.

Maar goed, dat zijn verregeande systematisch theologische vragen die hier niet beantwoord kunnen worden. Als mijn overwegingen aanleiding geven om op een nieuwe en constructieve manier over het eeuwenoude onderwerp van de opstanding na te denken heeft mijn boek zijn doel bereikt.

Afsluitend ga ik nog kort op jouw eerste kritische stelling in, Gijsbert, de vraag of Kuhn niet inmiddels achterhaald is.

Inderdaad is het zo dat in de eigenlijk wetenschapstheoretische discussie veel minder op Kuhn ingegaan wordt dan vroeger. Mijn vermoeden is dat veel wetenschapstheoretici niet zo veel met Kuhn kunnen omdat hij té kritisch is in hun ogen. Vooral dat hij de principiële epistemische privileges relativeert die de natuurwetenschappen zouden genieten is menig wetenschapstheoreticus een doorn op het oog. Maar afgezien van de vraag om dat legitieme redenen zijn om Kuhn te verwaarlozen wil ik

nog erop wijzen dat hij nog steeds – hoewel in mindere mate – ook in de wetenschapstheorie wordt bediscussieerd, vooral zijn boek “The Structure of Scientific Revolutions”.¹⁴ Dat lijkt mij op zijn minst opmerkelijk aangezien dit boek al 50 jaren geleden gepubliceerd is.

Maar vooral leeft Kuhn in de filosofische discussie in den brede zin van het woord voort. Daarbij denk ik aan Richard Rorty, Joseph Margolis en anderen die wetenschapstheoretische inzichten voor de filosofische epistemologie vruchtbaar maken.¹⁵ Zij beroepen zich vaak op Kuhn.

Volgens mij is Kuhns boek “Structure” een klassieke bron in dezelfde zin in die Hans-Georg Gadamer’s “Truth and Method” of Karl Barths “Letter to the Romans” (tweede uitgave) een klassieke bron is: hoewel inderdaad vaak bediscussieerd kan een nauwkeurige lezing daarvan nog altijd winst opleveren. Eerlijk gezegd vindt ik dat deze klassieke bronnen ons vaak meer te zeggen hebben dan sommige recentere bronnen...

14 Zie bijvoorbeeld het “Special Issue” van *Philosophy Study* (volume 3, no. 5, May 2013) dat helemaal aan Kuhn gewijd is (daar is ook verdere literatuur over de recente Kuhn-discussie te vinden, bijvoorbeeld in mijn artikel *Interpreting Kuhn’s Incommensurability-Thesis: Its Different Meanings and Epistemological Consequences* 377-397, zie vooral p. 397).

15 Zie bijvoorbeeld Rorty’s *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 324vv; Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge, New York, enz: Cambridge University Press, 1989), 28vv; Margolis, *Pragmatism without Foundations* (Oxford, New York: Blackwell, 1986), 73vv; Margolis, *Reinventing Pragmatism. American Philosophy at the End of the Twentieth Century* (Ithaca, London: Cornell University Press, 2002), 77vv.