

Tilburg University

## De spanning tussen voorstelling en begrip als uitdaging voor de godsdienstfilosofie

Jonkers, P.H.A.I.

*Published in:*  
Nederlands Theologisch Tijdschrift

*Publication date:*  
1999

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

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*  
Jonkers, P. H. A. I. (1999). De spanning tussen voorstelling en begrip als uitdaging voor de godsdienstfilosofie. *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 53, 226-242.

### General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

### Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

PETER JONKERS

## De spanning tussen voorstelling en begrip als uitdaging voor de godsdienstfilosofie

### 1. Inleiding

De termen 'voorstelling' en 'begrip' verwijzen, historisch gezien, eerst en vooral naar Hegels filosofie. In zijn godsdienstfilosofie gebruikt Hegel de term 'voorstelling' om daarmee aan te geven dat de religie een geheel van geloofsovertuigingen, verhalen, dogmatisch-theologische uitspraken, kunstwerken, rituelen, feesten en instituties is. De term 'voorstelling' verwijst dus zowel naar de subjectieve als de objectieve, zowel naar de zintuiglijke als de rationele dimensie van religie. Religie mag bijgevolg niet gereduceerd worden tot abstract-algemene morele categorieën, zoals in het spoor van de religiekritiek van de Verlichting en Kants godsdienstfilosofie gebeurt was; want in deze 'Vernunftreligion' wordt voortbijgegaan aan de positiviteit van de religie, aan haar feitelijke, historische en geïnstitutionaliseerde gestalte. De religie mag evenmin herleid worden tot een puur inwendige geloofshouding (in het spoor van o.a. Jacobi en in zekere zin Schleiermacher); want op die manier wordt voortbijgegaan aan het feit dat de inwendige religieuze gesteldheid zich noodzakelijk veruitwendigt in een religieuze werkelijkheid, die ook voor anderen toegankelijk is.

De term 'begrip', aan de andere kant, verwijst naar de filosofie als het begrip-pende kennen. In de filosofie komt het er volgens Hegels bekende uitspraak op aan 'de inspanning van het begrip op zich te nemen'<sup>1</sup>. In tegenstelling tot een gangbare opinie is de filosofie allesbehalve een simpele toepassing van algemene schema's en begrippen op een willekeurige inhoud. Kenmerkend voor de filosofie is om zich grondig te verdiepen in de werkelijkheid in haar rijke verscheidenheid en zich daar tot op zekere hoogte ook in te verliezen. In dit proces ontdekt hij dat die werkelijkheid geen monolithische eenheid is en evenmin een los samenraapsel van objectieve feiten of subjectieve meningen, maar een dynamisch zich ontwikkelend geheel. De specifieke taak van het begrip-pende kennen is nu om in dat dynamische geheel de interne, noodzakelijke samenhang te ontdekken, en zo de (algemene) waarheid daarvan aan het licht te brengen. Dat is de inspanning van het begrip. In het begrip is de waarheid pas echt in haar element (GW 9.1.2),

omdat de algemeenheid van de waarheid pas als zodanig begrepen wordt in (de algemeenheid van) het begrip.

Voorstelling en begrip zijn dus duidelijk verschillend, maar zijn tegelijk ook op elkaar aangewezen. In religie en filosofie staat fundamenteel dezelfde inhoud centraal, namelijk God of het absolute<sup>2</sup>. De filosoof merkt evenwel op dat de inhoud van de religie, de waarheid die zij voorstelt, niet aangepast is aan de vorm waarin zij zich uitdrukt, de religieuze voorstelling. Die vorm blijft gekenmerkt door een zinnigheid (bijv. het gebruik van beelden en symbolen in de religie), een particulariteit (bijv. het vasthouden aan de eenmalige, historische opening van God in Jezus Christus) en een tegenstelling (bijv. tussen de aardse werkelijkheid en God) die niet in overeenstemming zijn met de geestelijkheid, algemeenheid en eenheid van de waarheid zelf. Deze discrepantie tussen vorm en inhoud van de religie brengt een interne dynamiek teweeg, die de religie boven zichzelf uitvoert naar de filosofie. Als begrip-pende kennen is de filosofie immers beter dan de religie zelf in staat om de waarheid van deze laatste in zijn algemeenheid en noodzakelijkheid te begrijpen. Het feit dat religieuze voorstelling en wijsgerig begrip zowel één (qua inhoud) als onderscheiden (qua vorm) zijn, betekent dat godsdienst en filosofie onvermijdelijk op gespannen voet staan met elkaar.

Zoals bekend is Hegels visie op de inhoudelijke eenheid en het formele onderscheid van religie en filosofie een spijzswam gebleken voor de interpretatie van zijn denken. Reeds kort na zijn dood in 1831 brandde over deze kwestie een heftig dispuut los tussen links- en rechtshegelians. Op grond van Hegels stelling dat religie en filosofie dezelfde *inhoud* hebben, concludeerden de rechtshegelians dat daarmee ook de *vorm* waarin de religie het absolute voorstelt, wijsgerig gerechtvaardigd was. Godsdienstfilosofie wordt in deze context tot apologetiek. Zich beroepend op het ondergeschikte karakter van de *vorm* van de religieuze voorstelling ten opzichte van het wijsgerige begrip trokken de linkshegelians (waartoe onder anderen Bruno Bauer en Ludwig Feuerbach behoorden) daarentegen de conclusie dat ook de *inhoud* van de religie niet dezelfde kan zijn als die van de speculatieve filosofie<sup>3</sup>. De 'opheffing' van de religieuze voorstelling in het begrip-matige weten van de filosofie betekende in hun ogen niet de rechtvaardiging van de religie, maar juist haar afschaffing; godsdienstfilosofie staat hier gelijk met de meest radicale godsdienstkritiek.

1. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke. Band 9: Phänomenologie des Geistes*, 41. In het vervolg wordt naar dit werk verwezen in de hoofdttekst als (GW 9...).

Prof. dr. P.H.A.I. Jonkers is hoogleraar wijsbegeerte en haar geschiedenis aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Zijn adres: KTU, Postbus 80101, 3508 TC Utrecht.

2. Met name naar het de christelijke religie en de idealistische filosofie betreft, zijn beide termen volstrekt synoniem. Vgl. het Voorwoord tot de *Phänomenologie des Geistes*: 'Dat het ware slechts als (filosofisch) systeem werkelijk is, (...) is uitgedrukt in de voorstelling die het absolute als Geest uitsprekt, - het meest verheven begrip, dat behoort tot de nieuwe tijd en haar religie' (GW 9.22).

3. W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983, 110-111.

Deze korte historisch-filosofische samenvatting van de vele vragen en problemen die Hegels opvatting van de verhouding tussen voorstelling en begrip heeft opgeroepen brengt ons tot de principiële problematiek die hier in het gedrag is en die de kern van de godsdienstfilosofie als zodanig raakt. Natuurlijk heeft de (christelijke) religie een lange traditie van intellectuele benaderingen van het geloof. Zij staan alle in het teken van het middeleeuwse adagium *credo ut intelligam*, en kunnen opgevat worden als gelovige interpretaties (hermeneutiek) en eventueel uitzuiveringen (kritiek) van spontane geloofsovertuigingen. In al deze gevallen gaat het om een *inwendige* hermeneutiek en kritiek van de religie door een gelovige rede, die zich binnen de grenzen van de religie beweegt en zich bewust is van haar dienstbaarheid aan de religie. Zo'n gelovige of theologische rede begrijpt de religie en respecteert ook haar specifieke karakter, omdat ze haar blijvende scherplichtigheid aan de voorstellingen van de religie ten volle beseft. Een dergelijke gelovige rede beantwoordt overigens niet alleen aan de subjectieve behoeftes van individuele gelovigen, maar is ook onontbeerlijk voor de religie zelf: vanuit haar voortdurende bekommernis om de schat van haar waarheid onvervormd aan de volgende generaties door te geven, kan de religie niet zonder interpretatie en kritiek van haar erfgoed.

Volstaat het *credo ut intelligam* echter in onze tijd nog wel als samenvatting van het project van de godsdienstfilosofie? De onbemiddelde eenheid van geloof en rede is immers uiteengevallen. Wat betekent dat voor de godsdienstfilosofie? Is de autonoom geworden filosofie nog wel in staat om de religieuze voorstellingswereld te begrijpen? Is het niet beter om de moderne breuk tussen geloof en rede te aanvaarden en te concluderen dat beide zich binnen hun eigen domein dienen te bewegen? In onze tijd gaan er, zowel aan de kant van religie en theologie als aan die van de filosofie, regelmatig stemmen op om tot zo'n boedel-scheiding te komen. We kunnen hierbij denken aan overigens zo verschillende denkers als Heidegger en Wittgenstein. Ook in de religie en de theologie bestaat een oude traditie die zeer sceptisch staat tegenover elke poging om de religieuze heilboodschap met behulp van wijsgerige categorieën te begrijpen. Met name ten aanzien van meer metafysisch georiënteerde vormen van godsdienstfilosofie, waarvan Hegels denken een van de meest prominente voorbeelden is, rijst de vraag of zij de religie niet onvermijdelijk imperken tot binnen de grenzen van de pure rede. Leidt een dergelijke filosofische bemoeienis niet onvermijdelijk tot een opheffen (in de zin van afschaffen) van de voorstelling door het begrip?<sup>4</sup>

4 Voor een kritische bespreking van deze posities vgl. P. Jonkers, 'Metafysische beschouwingen over religie en waarheid', in: L. Braeckman & A. Cloots (red.), *Kijken naar de zon: Filosofische essays over de godspraak*, Kapellen 1998, 190, 203 e.v.

Er lijkt op het eerste gezicht nogal een groot contrast te bestaan tussen al deze principiële en indringende vragen over de mogelijkheid van de godsdienstfilosofie in onze tijd enerzijds en de (relatieve) vanzelfsprekendheid waarmee Hegel stelt dat de opheffing van de religie in de filosofie noodzakelijk is anderzijds. Is er in de tussenperiode dan zo veel veranderd met betrekking tot de taak en de inhoud van de godsdienstfilosofie? Ik denk dat de schijn hier bedriegt, en wil dat in deze bijdrage ook aantonen. Al de principiële vragen die hierboven aan de orde waren, speelden ook voor Hegel een cruciale rol in zijn zoektocht naar een adequate interpretatie van de verhouding tussen religie en filosofie, voorstelling en begrip. Een mooie getuigenis van zijn worsteling met deze problematiek is de overgang van zijn eerder theologisch georiënteerde jeugdschriften naar zijn latere werk dat filosofisch van aard is. Hij geeft binnen een korte tijdspanne heel verschillende antwoorden op dezelfde vragen. Ik wil het hoe en waarom van deze omslag nader onderzoeken. Het zal blijken dat Hegels reflectie op deze problematiek ook ons nog steeds te denken geeft. Deze omstandigheid biedt me de gelegenheid om in het besluit van deze bijdrage, in dialoog met Hegel, te zoeken naar mogelijke antwoorden op de vragen in verband met de verhouding tussen voorstelling en begrip, zoals die ook in de hedendaagse godsdienstwijsbegeerte centraal staan.

## 2. *Moet de filosofie met de religie ophouden?*

In een vroege tekst, het zogenaamde *Systemfragment*, staat Hegel (voor het eerst) uitvoerig stil bij de verhouding tussen religie en filosofie. Hij laat zien dat de religie de mens verheft tot een levenswijze die de reikwijdte van zijn (filosofisch) denken principieel te boven gaat. Elke poging om deze levenswijze met behulp van begrippen te bepalen leidt tot contradicties. Daarom moet de filosofie met de religie ophouden. Bezien vanuit Hegels latere werk is deze zienswijze erg verrassend. Laten we hem daarom van dichterbij onderzoeken. Religie is 'de verheffing van de mens van het eindige naar het oneindige leven'<sup>5</sup>. Hegel noemt dit oneindige leven een geest, een levende eenheid van de veelvuldige individuele levende wezens. Deze geest staat dus niet boven al die individuele levens, maar is daarmee verenigd, inspireert hen als levende organen en maakt het geheel op die manier tot een levende eenheid van levende wezens. Hegel begrijpt deze verheffing als volgt: 'De mens stelt het oneindige leven als geest van het geheel buiten zichzelf, omdat hij een beperkt wezen is; tegelijkertijd stelt hij zichzelf buiten zijn beperkte zelf [d.w.z. hij doorbreekt zijn beperktheid], en verheft zich [op die manier] tot het [oneindige] leven, waarmee hij zich op de

5 H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907. Unveränderter Nachdruck, 1966, 347. In het vervolg wordt hiernaar in de hoofdtekst verwezen als (N...).

meest innige wijze verenigt. Als de mens dat doet, aanbidt hij God' (N. 347). Deze verheffing naar het oneindige leven, evenals het oneindige leven zelf, God, kunnen niet gedacht of beschouwd worden, omdat de oneindige levenseenheid geen begrippelijke bepalingen in zich draagt. Daarom moet de filosofie 'met de religie ophouden'. Indien zij deze inherente beperking miskent, raakt zij onherroepelijk in contradicties verstrikt.

Hegel illustreert dit laatste punt door te laten zien wat er gebeurt indien de filosofie toch probeert de verhouding tussen eenheid en veelheid in de religie begrippelijk te bepalen. In de levende eenheid van de religie, zoals die hierboven is uiteengezet, is de veelheid als zodanig niet meer aanwezig. Zij bestaat alleen nog maar in haar betrekking op de levende geest, als een levend orgaan van die geest. Wanneer men daarover gaat nadenken, blijkt evenwel dat er in deze eenheid nog steeds iets wordt uitgesloten, namelijk de veelheid voorzover die niet in betrekking tot de eenheid staat. 'Met andere woorden, wanneer de veelheid slechts als orgaan in betrekking [tot de levende eenheid] gesteld wordt, dan is de tegenstelling zelf uitgesloten. Maar het leven kan juist niet als vereniging en betrekking alleen, maar moet evenzeer als tegenstelling beschouwd worden. Als ik zeg, het leven is de verbinding van de tegenstelling en de betrekking, dan kan deze verbinding zelf weer geïsoleerd worden, en dan kan daar tegenin gebracht worden dat ze tegenover de niet-verbinding zou staan' (N. 348). Hiermee wordt duidelijk dat de levende eenheid van de religie tenietgedaan wordt als men daarover reflexief begint na te denken. Het denkproces voert steeds nieuwe uitspraken over het leven als eenheid van verbinding en niet-verbinding aan en kan daarmee tot in het oneindige doorgaan. 'Elke [begrippelijke] uitdrukking is een product van de reflectie; en bijgevolg kan van elke uitdrukking die gesteld wordt, aangetoond worden dat, doordat er iets gesteld wordt, iets anders niet gesteld, uitgesloten wordt' (N. 348). Omdat dit reflexieve proces van stellen en tegenstellen, van insluiten en uitsluiten eindelijk kan doorgaan en zonder rustpunt is, verdwijnt de religieuze levenseenheid steeds verder uit het oog. Daarom stelt Hegel dat zij aan de overzijde van dit begripmaatig stellen en tegenstellen moet liggen, en dat de verheffing tot het oneindige leven niet het resultaat is van een denkhandeling, maar de vrucht is van een goddelijke inspiratie, die immers ook in het eindige leven werkzaam is. 'Deze eenheid is niet iets dat gesteld, met het verstand begrepen of gereflecteerd kan worden, maar haar enige karakter voor de reflectie is dat zij een zijn buiten de reflectie is' (N. 348). 'De filosofie moet juist daarom met de religie ophouden, omdat zij een denken is en dus behept is met een tegenstelling, ten dele die tussen het denken en het niet-denken, ten dele die tussen degene die denkt en datgene wat gedacht wordt' (N. 348).

Ondanks haar fundamentele beperktheid is de filosofie wel degelijk van belang voor de religie, al is dat belang beperkt en van propedeutische aard. De

filosofie valt niet volledig samen met de tegengestelde bepalingen van de reflectie, zij is ook het werk van de 'rede'. 'Zij moet in al het eindige de eindigheid aantonen en door de rede de vervollediging daarvan eisen; in het bijzonder moet zij het bedrog van haar eigen oneindige inzien en zo het ware oneindige buiten haar reikwijdte poneren' (N. 348). Hiermee geeft Hegel te kennen dat de filosofie zich (als rede) expliciet bewust is van de beperktheid van de reflexieve bepalingen en die ook aantoot. Bijgevolg heeft zij een impliciet en negatief bewustzijn van het ware oneindige. In die zin is de filosofie een voorbereiding op de religie; de religie begint waar de filosofie moet ophouden, en kan bij de uiterste grens van de filosofie aansluiten.

De hier gegeven analyse van het *Systemfragment* zegt veel over de opvatting die Hegel eind 1800 had over de verhouding tussen religie en filosofie. De filosofie is niet in staat om datgene te begrijpen waar het in de religie om gaat, God als levende, eenheidsbrengende geest en de verheffing van de mens daarnaartoe. Haar begrippen scheuren deze oneindige levenseenheid uiteen in eindige, tegengestelde bepalingen. Alleen impliciet heeft ze een besef van het ware oneindige, dat echter buiten de reikwijdte van haar begrippen valt. Zodoende is de religieuze voorstelling geen voorbereiding op het begrippelijke kennen van de filosofie, maar bereidt het begrippelijke kennen omgekeerd vooral in negatieve zin voor op het ware oneindige van de religie.

Slechts een half jaar na de voltooiing van deze tekst interpreteert Hegel de verhouding tussen religie en filosofie op een totaal andere wijze. Volgens het zogenaamde *Differenzschrift*<sup>6</sup>, geschreven in het voorjaar van 1801, is het juist de taak van de filosofie om God te kennen en de mens daartoe te verheffen, en niet langer die van de religie. Het voornaamste doel van Hegels intellectuele activiteit blijft, net als in de vorige periode, de mens te verheffen tot een oneindige levenseenheid, die de tegenstellingen van het eindige leven in zich verenigt. De manier waarop deze eenheid bereikt kan worden, is evenwel niet langer religieus, maar filosofisch. 'Wanneer de macht van de vereniging aan de mensen ontsnapt en de tegenstellingen hun levende betrekking en wisselwerking verloren hebben en zelfstandig worden, ontstaat de behoefte aan filosofie' (GW 4.13). Deze behoefte heeft twee aspecten. In de eerste plaats is er 'het absolute zelf; het is het doel dat gezocht wordt; het is reeds voorhanden – hoe zou het anders gezocht kunnen worden? De rede produceert het slechts doordat ze het bewustzijn van zijn beperkingen bevrijdt' (GW 4.15). Het tweede aspect van deze behoefte is dat het

6 Het betreft hier Hegels eerste publicatie, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In het vervolg wordt naar deze tekst, evenals naar andere werken uit deze periode verwezen in de hoofdstekst als (GW 4...). De verwijzingen zijn naar G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke. Band 4: Jenaer kritische Schriften*.

bewustzijn uitgetreden moet zijn uit de onbemiddelde totaliteit; het moet beseffen dat die totaliteit gesplitst is in zijn en niet-zijn, in begrip en zijn, in eindigheid en oneindigheid etc. Het (moderne) beseff van de teloorgang van de oorspronkelijke eenheid van God en mens, zoals die in de (premoderne) religie nog bestond, doet dus de behoefte aan filosofie ontstaan. De taak van de filosofie bestaat er nu in om deze beide aspecten (de aanwezigheid van het absolute voor de rede en het uitgetreden-zijn van het bewustzijn uit de totaliteit) te verenigen, namelijk 'om het zijn in het niet-zijn – als worden, de splitsing in het absolute – als de verschijning daarvan, het eindige in het oneindige – als leven te plaatsen' (GW 4.16). De religie, van haar kant, is niet langer in staat om de mensen het ideaal van een allesomvattende levenseenheid op het hart te drukken; zij is aan de rand van de beschaving terechtgekomen en heeft haar betekenis voor de mens gedeeltelijk verloren. 'De voortschrijdende cultuur heeft een splitsing tot stand gebracht tussen zichzelf en de religie, beide zijn van elkaar gescheiden in heel afgezonderde gebieden en hebben geen enkele betekenis meer voor elkaar' (GW 4.15).

De vraag is nu hoe we deze plotse en radicale omslag in Hegels denken over de verhouding tussen religie en filosofie moeten begrijpen. Deze vraag is vanzelfsprekend van belang om zicht te krijgen op het ontstaan en de ontwikkeling van zijn filosofisch project. Zij kan ons echter bovendien inzicht geven in de principiële kwestie van de verhouding tussen religie en filosofie, voorstelling en begrip. Het antwoord op deze vraag is ten dele dat Hegel in januari 1801 naar Jena was vertrokken om zich aan de universiteit van die stad volledig te gaan wijden aan de studie van de filosofie. De invloed van zijn studie-vriend Schelling, die al in Jena filosofie doceerde, speelde zeker een rol in dit besluit. Hegels publicaties krijgen vanaf deze periode een uitdrukkelijk (vak)filosofisch karakter. Hij blijft zich interesseren voor de religie, maar bekijkt haar vanaf nu vanuit een filosofisch perspectief. Deze perspectiefwisseling is echter alleen maar mogelijk, omdat zijn visie op de mogelijkheden van de filosofie veranderd is. Zij valt vanaf deze periode niet langer samen met de reflectie, dat wil zeggen met een vorm van weten die verstrikt raakt in allerlei tegenspraken op het moment dat zij het absolute probeert te verwoorden. Als speculatief weten is de filosofie in staat om zowel het moment van de tegenstelling en de tegenspraak te begrijpen als dat van de absolute eenheidsgrond, waaruit die tegenstellingen voortkomen. Bovenal kan en moet zij de complexe eenheidsverhouding tussen die eenheidsgrond en de tegenstellingen die daaruit voortvloeien in haar systematische samenhang weer geven. De problematiek waarop ik mij in dit artikel wil concentreren, betreft echter een ander element van de bovengenoemde vraag: wat is er in Hegels ogen met de religie gebeurd dat zij de mens niet langer kan verheffen naar het oneindi-

ge leven, en waarom kan die taak alleen nog maar door de filosofie vervuld worden?<sup>7</sup>

### 3. *Kan de filosofie bijdragen tot de komst van het Rijk Gods?*

De klassieke tekst waarin Hegel zijn zelfinterpretatie geeft van deze verandering is een brief aan Schelling van 2 november 1800, geschreven toen zijn besluit om zich volledig aan de studie van de filosofie te wijden al vast stond. 'In mijn wetenschappelijke vorming, die vertrok vanuit ondergeschikte behoeften van de mensen, moest ik voortgedreven worden tot de wetenschap, en het jeugdideaal moest zich tegelijk veranderen in een reflexieve vorm, in een systeem; terwijl ik hiermee bezig ben vraag ik me af welke terugkeer tot het ingrijpen in het leven van de mensen te vinden is'.<sup>8</sup> Het ideaal waar het hier om gaat, is het Rijk Gods.<sup>9</sup> Reeds in 1795 schrijft hij aan Schelling: 'Moge het Rijk Gods komen, mogen onze handen niet ledig in onze schoot rusten'.<sup>10</sup> Hegel heeft met dit ideaal primair een praktische bedoeling, namelijk om in te grijpen in het leven van de mensen. Een concreet voorbeeld daarvan is de verheffing van de mens tot het oneindige leven in de religie (*Systemfragment*). Ook als zijn jeugdideaal later een reflexieve vorm heeft gekregen, blijft het praktische karakter van dit ideaal aanvankelijk behouden. De behoefte aan filosofie is niet alleen en zelfs niet in de eerste plaats de behoefte van het individu Hegel op de weg van zijn eigen wetenschappelijke vorming. Primair is het de behoefte van een verscheurde tijd aan een denken dat de tegenstellingen kan overwinnen en de macht van de verenging kan herstellen. Hieruit kunnen we concluderen dat Hegels denkactiviteit, of deze nu religieus of systematisch wijsgerig van aard is, in dienst staat van een religieus ideaal, dat praktisch van aard is.

Het tweede gedeelte van de geciteerde briefpassage bevat evenwel een eerste aanduiding waarom Hegel zijn houding ten aanzien van de mogelijkheden van de religie om zijn jeugdideaal te realiseren veranderd heeft. Werkend aan zijn wijsgerig systeem vraagt hij zich af welke *terugkeer* tot het ingrijpen in het leven van de mensen gevonden kan worden. Kennelijk was hij van mening dat hij de praktische doelstelling van zijn intellectuele activiteit niet langer met behulp van de religie kon realiseren; de religie heeft haar impact op het leven van de mensen verloren, zij is niet langer in staat de mens te verheffen van het eindige naar het oneindige leven. Deze zienswijze veronderstelt dat Hegels inzicht in de plaats

7 Voor een meer technische uitwerking van deze problematiek vgl. P. Jonkers, 'Can Philosophy Understand Religion? Tensions in Hegel's Attitude Towards Religion in 1800', *Hegel-Jahrbuch* (1998), 210-216.

8 I. Hoffmeister (Hrsg.), *Briefe von und an Hegel: Band I*, Hamburg 1969, 59-60.

9 Vgl. voor deze interpretatie o.a. A. Wylleman, 'Driven forth to science', in: A. Wylleman (ed.), *Hegel on Ethical Life, Religion and Philosophy*, Leuven 1989, 38 e.v.

10 *Briefe von und an Hegel: Band I*, 18.

van de religie in de (moderne) cultuur veranderd is. Hiermee zijn we bij de kern van mijn bijdrage aangeland.

Reeds in de laatste pagina's van het *Systemfragment* spreekt Hegel zijn scepsis uit over de mogelijkheid van de religie om haar ideaal van de oneindige levens-eenheid in de moderne beschaving ten volle te realiseren. 'Als zodanig is een dergelijke verheffing noodzakelijk, omdat het eindige afhankelijk is van het oneindige' (N. 350). Hoe volledig die religieuze vereniging en verheffing feitelijk is, hangt evenwel af van de toevallige historische situatie van een volk. Ongelukkige volkeren, en Hegel doelt dan met name op het Duitse volk van zijn tijd, blijven staan op een bepaald niveau van tegenstelling en vereniging, en zijn niet in staat om de hoogste volmaaktheid te bereiken. Hun leven is te verscheurd en gescheiden om een volmaakte harmonie met Gods oneindige levenseenheid te bereiken. In een dergelijke situatie *moeten* de mensen zich bekommeren om het behoud van een lid van die scheiding, om de zelfstandigheid daarvan' (N. 350). Indien zij dat niet zouden doen, zouden zowel de mens als God volledig uit het blikveld van die cultuur verdwijnen. In deze gespleten situatie verschijnt God als een vreemd, ver verwijderd, onbereikbaar object, dat de mens beheerst en onderwerpt. Hoewel deze verhouding tussen God en mens het tegendeel van eenheid en harmonie is, wordt hierin tenminste nog de band tussen beide behouden. In de moderne tijd is de religie dus in een impasse geraakt: niet langer de vereniging, maar de tegenstelling staat centraal. Dit heeft gevolgen voor de aard van de verheffing die de religie biedt: 'De verheffing van het eindige naar het oneindige leven zou slechts een verheffing *boven* het eindige leven kunnen zijn. (...) Deze religie kan verheven en vreselijk verheven, maar niet schoon menselijk zijn' (N. 351). Hegel bestempelt deze situatie als een verschijning van de tijd. In het *Differenzschrift* en in *Glauben und Wissen*, een lang tijdschriftartikel uit 1802, gaat Hegel dieper in op de gevolgen van de moderne beschaving voor de religie. 'Hoe meer de [moderne] beschaving groeit en bloeit, (...) des te groter wordt de macht van de splitsing, (...) en des te betekenislozer wordt het streven van het leven om zich opnieuw tot een harmonisch geheel te maken' (GW 4.14). Hegel verwijst in dit verband naar de kunst en de religie. Zij konden slechts tot op een bepaald niveau van de beschaving werkzaam zijn, maar zijn in de moderne cultuur buiten spel gezet. 'De voortschrijdende cultuur heeft zich van de religie afgesplitst en haar *naast* zichzelf geplaatst of zichzelf *naast* haar geplaatst. Beide bestaan in een zekere rust naast elkaar, doordat zij zich van elkaar afscheiden in heel verschillende gebieden; datgene wat zich in het ene gebied afspeelt, heeft geen betekenis voor het andere gebied' (GW 4.15). Een typisch voorbeeld van deze steeds verdergaande tendens tot scheiding en afsplitsing van datgene wat in wezen bij elkaar hoort, is dat 'de religie haar tempels in het hart van het individu bouwt. Verzuchtingen en gebeden zoeken de God, wiens aanschouwing

het individu zich ontzegt' (GW 4.316). Het gaat om een religie 'die de omgang met God en het bewustzijn van het goddelijke niet ziet in de verzadigende objectiviteit van een cultus en in het heldere en presente aanschouwen en genot van *deze* natuur en *dit* universum, maar die deze omgang bepaalt als iets inwendigs dat de gefixeerde vorm van iets innerlijks behoudt, en als een eindeloos verlangen naar een overzijde en een toekomst' (GW 4.384). In de moderne tijd raakt de religie dus zelf verstrikt in allerlei tegenstellingen, zoals die tussen subjectief en objectief, inwendig en uitwendig, *deze* wereld en het hiernamaals.

Het feit dat de religie in de moderne tijd haar verenigende kracht verloren heeft, doet evenwel geenszins afbreuk aan de waarheid van haar inhoud. 'Als gewaarwording, als eeuwig en eindeloos verlangende liefde heeft de religie haar verheven zijde daarin, dat ze aan geen enkele vergankelijke aanschouwing of genot blijft vasthangen, maar verlangt naar eeuwige schoonheid en zaligheid; als eindeloos verlangen is de religie iets subjectiefs, maar wat ze zoekt, en wat haar niet in de aanschouwing gegeven is, is het absolute en eeuwige' (GW 4.317). Dit betekent dat de inhoud van de religie dezelfde is als die van de filosofie, namelijk het absolute. De vorm waarin de religie deze inhoud presenteert, namelijk die van een volstrekt inwendige aanschouwing van en een subjectief verlangen naar een onbereikbare overzijde, is echter niet adequaat. Die vorm is immers niet in staat om de mens te verheffen naar het oneindige leven, en bovendien is zij in tegenspraak met de eigenlijke inhoud van de religie, het absolute als allesomvattende eenheid.

Laten we even recapitulieren. Kenmerkend voor de moderne tijd is dat de macht van de vereniging uit het leven van de mensen is verdwenen en de tegenstellingen hun levende betrekking en wisselwerking verloren hebben. Ook de religie is meegesleept in deze beweging en heeft haar verenigende kracht verloren. In deze situatie kan zij haar band met het goddelijke slechts behouden door zich terug te trekken in de sfeer van de inwendigheid. Dit verlies is echter niet zonder meer negatief, maar doet de behoefte aan filosofie ontstaan. 'Splitsing is de bron van *de behoefte aan filosofie*' (GW 4.12). Waaron slaat de te loorgang van een bepaalde vorm van vereniging, de religie, noodzakelijk om in de behoefte aan filosofie? Wat is de aard van deze samenhang? Het antwoord op deze vraag werpt een licht op Hegels visie op de verhouding tussen (religieuze) voorstelling en (wijsgerig) begrip, evenals op de aard van de moderne tijd.

Aan de basis van de verscheurdheid van de moderne tijd ligt de macht van het verstand. Dit is een reflexief weten, dat de oneindige levenseenheid uiteentrekt in allerlei tegengestelde bepalingen, zoals die van geest en materie, ziel en lichaam, geloof en verstand, vrijheid en noodzakelijkheid, maar vooral subjectiviteit en objectiviteit (GW 4.13). Ook de religie wordt door deze macht aangegrepen: het verstand maakt datgene wat als iets heiligs aanschouwd en vereerd

wordt tot een ding, het maakt het heilige woud tot bomen. 'Het verstand scheidt het objectieve van het subjectieve, en het eerstgenoemde wordt datgene wat geen waarde heeft en niets is' (GW 4.317). Bijgevolg moet de religie, om haar contact met het heilige nog enigszins te behouden, zich terugtrekken in een volstrekt subjectieve geloofshouding, volledig los van het (verstands)weten. Het ongeluk van de religie in de moderne tijd blijkt dus te zijn veroorzaakt door de macht van het verstand om overal slechts eindigheid en tegenstelling in te zien. Op het moment dat het verstand in de religie zelf binnendringt, kan laatstgenoemde de in de cultuur aanwezige tegenstellingen niet langer verenigen in een hogere levensseenheid. In plaats van de mens te verheffen tot het oneindige leven is de religie teruggebracht tot een bijgeloof of een onderhoudend spel.

Het verstand, van zijn kant, breidt zijn macht eindeloos uit. Het plaatst als het ware een heel bouwwerk van allerlei eindige, tegengestelde denkbepalingen (zoals materie en geest, etc.) tussen de mens en het absolute, en verbindt daar allerlei zaken mee die voor de mens waardevol en heilig zijn. 'In dit bouwwerk is de totaliteit van de beperkingen te vinden, maar niet het absolute zelf' (GW 4.13); het belemmert de mens juist om zicht te krijgen op het absolute. Hoewel het verstand in de moderne tijd de neiging heeft zich eindeloos uit te breiden, is zijn macht toch niet absoluut. Het is zelfs zo dat naarmate die macht groter wordt en zijn bouwwerk steviger en glanzender, ook het streven van het leven, dat in dat gebouw gevangen zit, onrustiger wordt om zich daaruit te bevrijden. 'Op het moment dat het leven als rede aan de horizon verschijnt, is de totaliteit van de beperkingen tegelijk teniet gedaan; in dit vernietigen is deze totaliteit op het absolute betrokken en tegelijk daarmee wordt zij als pure verschijning daarvan begrepen en gesteld. Daarmee is de splitsing tussen het absolute en de totaliteit van de beperkingen verdwenen' (GW 4.13).

Met al deze uitspraken geeft Hegel op een gecondenseerde wijze aan hoe hij de verhouding tussen religie en filosofie, voorstelling en begrip opvat. Als gevolg van de uitbreiding van de macht van het verstand om de oneindige levens-eenheid uiteen te trekken in een eindeloze reeks tegengestelde bepalingen, is het absolute zo goed als verdwenen uit de moderne cultuur. Het bewustzijn is buitengedreden uit de totaliteit, uit de onmiddellijke eenheid van oneindigheid en eendigheid, begrip en zijn. De moderne mens is zich pijnlijk bewust van dit verlies. In religieuze termen komt dit neer op het gevoel dat 'God zelf dood is'. De moderne religie berust zelfs op de oneindige smart die met het gevoel van het verlies van God gepaard gaat. Als reactie hierop trekt zij zich terug in de sfeer van de inwendigheid. Welnu, het is essentieel dat deze ervaring van het absolute lijden of de Goede Vrijdag 'in de volledige waarheid en hardheid van zijn goddeloosheid hersteld wordt' (GW 4.414). Betekent dit het einde van datgene waar het in de religie om gaat, God of het absolute? En houdt dit besef van de dood

van God bijgevolg ook in dat de filosofie afstand moet doen van haar ambities om het absolute te begrijpen? Geenszins! Het gevoel van de dood van God is weliswaar radicaal, maar niet absoluut. Paradoxaal genoeg heeft het zelfs een positieve betekenis, omdat deze ervaring tegelijk de kern in zich bevat van de opstanding uit de dood en de komst van het Rijk Gods. Religieus uitgedrukt verwoordt Hegel hiermee de kern van het christelijke heilsmysterie: 'Moest de Heer dit alles niet lijden om in zijn heerlijkheid binnen te gaan?' (Luc. 24:26). Het verlies van God moet dus 'puur als moment, maar ook niet meer dan als moment van de hoogste idee aangeduid worden' (GW 4.414). De dood van God in de moderne cultuur maakt het juist mogelijk dat de eigenlijke inhoud van de religie, God of het absolute, op een rijkere wijze dan voordien naar voren treedt. Sterker nog, de dood van God manifesteert de absolute van het absolute.

Aan de andere kant is de empirische, historische en gevoelsmatige wijze waarop de religie haar hoogste waarheid voorstelde, niet langer in staat om de macht van het verstand te breken. 'Het ingrijpen in het leven', het herstel van de oneindige levensseenheid uit de harde ervaring van de dood van God kan niet meer door de religie gerealiseerd worden. Op het moment dat het verstand allerlei splitsingen heeft aangebracht binnen de religie (bijv. tussen inwendig en uitwendig) en ook de religie als zodanig heeft afgescheiden van de bredere beschaving (zoals blijkt uit de tegenstelling tussen geloven en weten), is de macht van de vereniging, voor zover de religie die incarneerde, uit het leven verdwenen. Het enige dat in deze situatie kan en moet gebeuren is dat 'het verstand onmiddellijk op zijn eigen terrein door de rede aangevallen wordt' (GW 4.15). Hier ligt de fundamentele reden waarom de teloorgang van de verenigende macht van de religie noodzakelijk omslaat in de behoeftige tegenstellingen [van het verstand] op te heffen' (GW 4.13). De inhoud van de 'interesse van de rede' is fundamenteel dezelfde als die van de religie. In tegenstelling tot de religie is de rede wel opgewassen tegen de macht van het verstand. In de moderne tijd geeft de religie dus haar hoogste, praktische taak, namelijk om de mens te verheffen van het eindige naar het oneindige leven, door aan de filosofie. Aan al deze religieuze gevoelens en ervaringen moet dus een 'filosofisch bestaan' gegeven worden; het historische gebeuren van Goede Vrijdag moet op een speculatieve wijze begrepen worden. Op die manier neemt de filosofie in één beweging afstand van de specifieke vorm van de religie (het empirische, historische en gevoelsmatige) en toont tegelijk de waarheid van de religie (haar inhoud) voor de rede aan. Op die manier doet de filosofie de scheiding van geloof en rede teniet en herstelt de macht van de vereniging op een nieuwe wijze. Hierin herkennen we in grote lijnen Hegels zienswijze op de verhouding tussen religie en filosofie, zoals die in zijn latere werk naar voren komt.

#### 4. *De spanning tussen voorstelling en begrip*

In het bovenstaande heb ik een analyse gemaakt van de wijze waarop Hegel de verhouding tussen religie en filosofie opvat, van de radicale en plotsse veranderingen die daarin optreden en van de redenen voor deze omslag. In dit verband hebben we ook inzicht gekregen in de vraag waarom in de specifieke context van de moderne beschaving de filosofie beter dan de religie in staat is om God of het absolute te denken. In het laatste gedeelte van deze bijdrage wil ik dieper ingaan op de vraag hoe deze analyse kan bijdragen aan het project van de godsdienstfilosofie in onze tijd. Als uitgangspunt neem ik een artikel van Paul Ricoeur over het statuut van de voorstelling in Hegels godsdienstfilosofie en de verhouding daarvan tot het begrip.<sup>11</sup> Voor Ricoeur is godsdienstfilosofie een hermeneutiek van de religieuze voorstelling. Zij is een verbinding van drie dimensies, die samen bepalend zijn voor wat godsdienstwijsbegeerte is. Hij omschrijft deze dimensies met de termen onmiddellijkheid, voorstellende bemiddeling en conceptualisering. Eerst en vooral is er maar een hermeneutiek van de religieuze voorstelling mogelijk omdat er een openbaring is, een niet-hermeneutisch kermoment dat de gemeenschappelijke bron vormt van het voorstellende en het conceptuele denken. In het christendom wordt dit moment van onmiddellijkheid verzekerd door de verschijning van Jezus als historische figuur. Deze onmiddellijke openbaring van Jezus is echter slechts toegankelijk voor de mens dankzij de bemiddeling daarvan in beelden, verhalen en symbolen. Het verdwijnen van de onmiddellijkheid, de afstand in de tijd en de negativiteit zijn de voorwaarden om zich het oorspronkelijke gebeuren te kunnen toeëigenen. Hiermee zitten we op het niveau van de voorstelling en de interpretatie van de openbaring door de geloofsgemeenschap. Een derde niveau is dat van de conceptualisering van de religieuze voorstelling. Het conceptuele of speculatieve denken brengt de specifieke voorstellingen van de geloofsgemeenschap op een algemener niveau, namelijk dat de samenleving in het algemeen of de interpretatiegemeenschap in de breedste zin van het woord. Het begrip is in staat om de inwendige dynamiek van de voorstelling te recapitulieren op een denkende wijze, die in principe algemeen toegankelijk is. Deze beweging wordt verzekerd door de stuwende kracht van de voorstelling naar het speculatieve weten toe, maar zonder dat dit weten daarbij zijn verankering in de oorspronkelijke onmiddellijkheid van de openbaring en de voorstellingen van de geloofsgemeenschap uit het oog verliest. Godsdienstfilosofie als hermeneutiek van de religieuze voorstelling bestaat dus in een voortdurend circulair proces dat van de onmiddellijkheid

11 P. Ricoeur, 'Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion', in: idem, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris 1992, 41-62.

overgaat naar de bemiddeling en conceptualisering, en daarna weer terugkeert naar de onmiddellijkheid.

Wat voor perspectieven biedt deze visie nu voor de godsdienstwijsbegeerte in onze tijd? In het verlengde van het bovenstaande wil ik me concentreren op de derde dimensie van godsdienstwijsgerig onderzoek, de conceptualisering van de religieuze voorstelling door het speculatieve denken. Deze vraag brengt ons ook naar de kern van spanning tussen voorstelling en begrip. In wezen is hier de verhouding tussen verschillende dimensies van waarheid in het geding. Aan de ene kant maakt een geloofsgemeenschap allerlei waarheidsaanspraken in de context van haar religieuze verhalen en beelden. Aan de andere kant heeft de autonome rede haar eigen waarheidsopvatting, die gesitueerd moet worden in de context van de in wezen religieuze moderne samenleving. Is er een verhouding denkbaar tussen de waarheidsopvattingen van beide interpretatiegemeenschappen? Dat is in wezen de systematische vraag waarmee Hegel worstelde en die hij ons voorlegt. Als de bovenstaande analyse iets heeft aangetoond, dan is het wel dat de macht van het verstand, met daaraan gekoppeld een bepaalde opvatting van waarheid, haar invloed over de volle breedte van de moderne beschaving zozeer heeft doen gelden dat zij de religie tot in haar kern heeft aangetast. Welke aanspraak op waarheid kan de religie in deze situatie nog doen gelden en wat betekent dit voor de godsdienstfilosofie?

Grosso modo heeft de godsdienstfilosofie twee wegen. De religie kan de moderne scheiding van geloof en weten aanvaarden. Kants adagium 'ik moest het weten opheffen om voor het geloof plaats te maken' is een van de bekendste voorbeelden daarvan en hij heeft veel navolging gekend<sup>12</sup>. Godsdienstwijsbegeerte blijft in deze context wel degelijk mogelijk. Immers, het is en blijft voor de godsdienst van essentieel belang om haar waarheidsaanspraken kritisch te onderzoeken. De traditie, waarbinnen zij zich dan opstelt is die van het geloof op zoek naar inzicht<sup>13</sup>. Deze weg komt overeen met de tweede dimensie van godsdienstwijsgerig onderzoek, die van een kritische hermeneutiek door en voor de geloofsgemeenschap. Godsdienstfilosofie is dan een onderdeel van de theologie. Uiteraard is ook op dit niveau een spanning tussen de onmiddellijkheid van de openbaring en de bemiddelde religieuze voorstelling onvermijdelijk. Ricoeur wees al op het verdwijnen van de onmiddellijkheid, de afstand in de tijd en de negativiteit die elke hermeneutiek met zich meebrengt. Zij zal echter nooit tot een breuk tussen beide leiden, omdat een dergelijk type van godsdienstfilosofie stevig verankerd is in het niet-hermeneutische moment van de openbaring.

12 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX.

13 Vgl. de Inleiding van deze bijdrage.



Hoe belangrijk en waardevol deze weg voor de godsdienstfilosofie in onze tijd ook is, toch kan men de vraag stellen of hij wel een adequaat antwoord biedt op de enorme uitdaging, die de moderne cultuur aan de religie stelt. In deze situatie rijst immers onvermijdelijk de vraag naar de 'waarheid' van de waarheidspretenties van de religie enerzijds en het autonome weten anderzijds. De term 'waarheid' verwijst immers per definitie naar een of andere vorm van universaliteit. Een (geloofs)zekerheid die alleen voor mij of voor een beperkte gemeenschap geldt, kan uiteindelijk geen aanspraak maken op waarheid. Het begin van elke reflectie en dus ook van de filosofie bestaat in de kritische vraag of mijn spontane zekerheden wel waar zijn. Hoe verhoudt de waarheid die de mens in de religie belijdt zich tot het buitenreligieuze waarheidsverstaan, dat zich in de moderne samenleving bovendien als soeverein proclameert? Deze vraag kan niet exclusief beantwoord worden door een theologische hermeneutiek (de tweede dimensie van Ricoeur). In deze situatie, die de onze is, is juist een vorm van godsdienstfilosofie nodig die de discussie over de verhouding tussen uiteenlopende waarheidsopvattingen aangaat. Dit is de reden waarom er 'behoefte is aan een filosofie' die beter dan de religie en de theologie de soevereine waarheidsaanspraken van de autonome rede kritisch kan overdenken. De behoefte aan filosofie getuigt dus van de behoefte van de mens aan een 'waarheid over de waarheid'. Een dergelijke godsdienstfilosofie beweegt zich vooral binnen Ricoeurs derde dimensie. Zij is echter eerder metafysisch dan hermeneutisch, omdat de vraag naar de universaliteit van de waarheid hier centraal staat. Uitgangspunt van een dergelijke metafysica is de eenheid van de rede en van de waarheid. Het gaat daarbij niet om een monolithische eenheid, waarin geen plaats zou zijn voor enig onderscheid, maar om een organische eenheid, die voortdurend in ontwikkeling is. Vanuit dit perspectief kan er dus geen radicale scheiding bestaan tussen (religieuze) voorstelling en (wijsgerig) begrip, omdat zij betrekking hebben op dezelfde inhoud.

De principiële noodzaak van een metafysisch type van godsdienstfilosofie is hiermee misschien wel aangetoond. Tegelijk wordt evenwel de spanning tussen voorstelling en begrip op die manier op de spits gedreven. Een metafysische benadering van de godsdienst is er immers op gericht de specifieke, historische, aan tijd en ruimte gebonden vorm van de godsdienstige waarheid op te heffen in de algemene, noodzakelijke en eeuwige vorm die eigen is aan de begrippelijke waarheid. Kunnen we er wel echt op vertrouwen dat in deze opheffing niets wezenlijks van de religieuze waarheid verloren gaat? Welk bestaansrecht hebben religieuze verhalen, beelden, symbolen en rituelen nog, wanneer het begrip de bovenhand heeft gekregen? Wat hier in het geding is, is (om het opnieuw in Hegels termen te formuleren) de aard van de 'opheffing' van de religieuze voorstelling in het begrip. Voor veel hedendaagse filosofen is dit een steen des aanstoots, en

bijgevolg het mikpunt bij uitstek van hun kritiek op Hegels filosofisch project, en breder nog op de metafysica als zodanig. Voor hen getuigt de opheffing niet van de redelijkheid van de werkelijkheid zelf, maar is zij veeleer een manifestatie van het subtiële geweld van de rede zelf. Ik denk hierbij aan een kritiek op het logocentrisme, op het feit dat de metafysica onvoldoende oog heeft voor de ontologische differentie, op de reductie van de alteriteit van God als de radicale Ander tot de orde van 'hetzelfde'.

In deze kritiek op de mogelijkheid zelf van de opheffing van de voorstelling in het begrip ligt een radicaal wantrouwen ten aanzien van de universaliteit en de eenheid van de rede besloten. De onvermijdelijke spanning tussen voorstelling en begrip wordt hier opgelost door beide volledig buiten elkaar te houden. Vanuit deze radicale optiek is en blijft elke waarheid (ook die van de religie) onlosmakelijk gebonden aan een particulier perspectief, aan een specifieke tijd-ruimtelijke situatie. De vraag naar de 'waarheid over onderscheiden waarheidsaanspraken' is dan bij voorbaat zinloos. In haar radicaliteit lijkt mij deze positie in tegenpraak te zijn met het project van de filosofie zelf. Juist als radicale kritische reflectie is de filosofie er op uit om de vraag naar de waarheid van de waarheid te stellen, en zich niet tevreden te stellen met een veelheid aan lokale waarheden, wat deze term verder ook moge betekenen.

De afwijzing van deze extreme oplossing van de spanning tussen voorstelling en begrip maakt evenwel nog niet duidelijk hoe deze verhouding dan wel gedacht moet worden. Kan het begrip de voorstelling als voorstelling opheffen? Kan het begrip de inhoud van de religie, God of het absolute, losmaken van het specifieke van de vorm van de religieuze voorstelling, van haar gebondenheid aan het zintuiglijke, eenmalige, historische etcetera? Is een dergelijke filosofie dan nog wel godsdienstfilosofie? Dat is de klemmende vraag waarmee Ricoeur een metafysisch georiënteerde godsdienstfilosofie (met inbegrip van die van Hegel) confronteert.

In het stuk over het absolute weten in de *Phänomenologie des Geistes* stelt Hegel dat de tijd in het absolute weten wordt opgeheven (GW 9.429). In verband met de religie zou dit erop kunnen wijzen dat de specifieke vorm van de religie voorbijgestreefd is, wanneer het begrip zich in zijn volheid heeft ontvouwd. Anderzijds is de geschiedenis, ook volgens Hegel, nooit voltooid. Toegepast op de religie betekent dit dat zij als maatschappelijke en historische realiteit een voortdurende mogelijkheidsvoorwaarde is voor het begrip, dat deze realiteit probeert te begrijpen. Om opgeheven te kunnen worden, moet er echter eerst iets zijn dat opgeheven kan worden. Op die manier wordt het begrip voortdurend terugverwezen naar de voorstelling. Zij vormt het noodzakelijke materiaal dat aan het denken gegeven is.

Een ander element van het antwoord op de vraag naar de verhouding tussen voorstelling en begrip wordt gegeven wanneer we wat dieper nadenken over Hegels stelling dat de filosofie praktisch moet zijn, dat zij bijdraagt aan de komst van het Rijk Gods. Na zijn aanvankelijk enthousiasme gaat Hegel geleidelijk aan twijfelen aan zijn stelling dat de filosofie bovenal praktisch moet zijn. De term 'Rijk Gods' verdwijnt geleidelijk aan uit zijn teksten. Daarmee is Hegels enthousiasme over de inhoud van dit ideaal evenwel zeker niet verdwenen. In die zin blijft zijn jeugdideaal ook in zijn latere geschriften behouden. Wat verandert, is dat dit ideaal een reflexieve vorm aanneemt. Als gevolg daarvan gaat hij inzien dat de filosofie het ideaal van het Rijk Gods niet rechtstreeks en onmiddellijk kan realiseren. Filosofie is een theoretische activiteit, zij is gericht op een begrip van wat is. De belangrijke taak van de filosofie is om aan te tonen wat 'an der Zeit ist'. In verband met de religie betekent dit dat zij steeds moet teruggrijpen naar de historische vorm van de religieuze voorstelling.

Dit alles impliceert dat het begrip voortdurend wordt terugverwezen naar de eigenheid van de voorstelling. Zijn we hiermee opnieuw aanbeland bij het inzicht van Ricoeur die stelt dat er tussen voorstelling en begrip een voortdurende cirkelverhouding bestaat? Ja en nee. Het bovenstaande heeft duidelijk gemaakt dat de geschiedenis in de filosofie niet ten einde komt. Zij geeft de filosofie steeds opnieuw te denken, in de meervoudige betekenis die deze uitdrukking heeft. In die zin is er inderdaad sprake van een hermeneutische cirkelrelatie tussen de onmiddellijkheid van de openbaring en de bemiddeling daarvan door de religieuze voorstelling, en een verdere bemiddeling door het begrip. Deze cirkel is evenwel tevens een gebroken cirkel. Hiermee wil ik wijzen op de metafysische dimensie van elke filosofie, en dus ook van de godsdienstfilosofie. Wat hier uiteindelijk in het geding is, is het noodzakelijk kritisch karakter van de godsdienstfilosofie ten opzichte van de spontane religieuze zekerheden. Van oudsher vraagt de metafysica naar het wezenlijke en universele, naar de 'waarheid van datgene wat zich als waar aandient' enzovoort. Door de metafysische vraag van de waarheid van de religieuze waarheid te stellen, voorkomt de godsdienstfilosofie dat haar hermeneutiek van de religieuze voorstelling een in zichzelf gesloten cirkel wordt. In de mate dat zij deze metafysische vraagstelling tot de hare maakt, is de godsdienstfilosofie in staat om de hermeneutische cirkel open te breken. Met name wanneer de religie wordt geconfronteerd met buiten- of areligieuze waarheidsopvattingen, is dit een essentiële taak, niet in het minst ten behoeve van de religie zelf. De verhouding tot de onmiddellijkheid van de religieuze voorstelling is dus onvermijdelijk een gebroken relatie. De godsdienstfilosofie *kan* dus niet alleen de spanning tussen voorstelling en begrip onmogelijk opheffen, maar *mag* dat ook nooit doen. Het uithouden van die spanning is juist haar belangrijkste uitdaging in onze tijd.

## Summaries of the articles

Jan-Wim Wesseliuss, *The First Royal Inscription from Ancient Israel: The Tel Dan Inscription Reconsidered*

Since its publication by A. Biran and J. Naveh in 1995, the early Aramaic Tel Dan inscription, with its supposed connection with the coming of the Northern Israelite throne of Jehu ben Nimshi in 842 BC as described in 2 Kings 9-10, has caught the attention of Aramaic and biblical scholars alike, in spite of its very fragmentary state. Most scholars assume that it is an Aramean royal inscription, set up in Dan during a period of Aramean mastery of the place. It is argued here that the inscription is, in fact, a royal inscription of Jehu himself, written between his coming to the throne and his removal of the cult of Baal / Hadad some time afterwards. The use of the Aramaic language and the ascription of Jehu's coming to power to the god Hadad are to be explained from the political conditions prevailing at the time and from the evident dilemmas facing a royal regicide.

M. de Jonge, *Hans Windisch as Professor of New Testament in the University of Leiden (1914-1929)*

Hans Windisch (1881-1935) was Professor of N. T. in the University of Leiden for fifteen years, after a period as 'Privatdozent' at Leipzig and before professorships at Kiel and Halle. His Leiden years were very important for the development of his scholarly views and a number of influential books and articles date from this period. An analysis of Windisch's publications in Dutch, evidence of his interaction with his Dutch colleagues (among them G.A. van den Bergh van Eysinga, a protagonist of the 'Holland Radical School'), is essential for a better understanding of his contribution to the international scholarly discussion.

M.J.H.M. Poorthuis & T.A.M. Salemink: *Chronicle of a friendship: Francisca van Leer en Jacob Soetendorp*

Sophie/Francisca van Leer (1892-1953) was born in a Jewish family but converted at the age of 27 to Catholicism. As a Catholic she promoted understanding of Judaism and in 1948 she started a journal *De Stem van Israël* (The Voice of Israel). In this first cooperation between Jews and Christians in the Netherlands, Francisca van Leer met Jacob Soetendorp (1914-1976), who worked for a Jewish newspaper and later became a prominent liberal rabbi. This essay discusses an hitherto unknown exchange of letters between them, as a valuable testimony to the very first steps in Jewish-Christian dialogue.

Peter Jonkers, *The Tension between Representation and Concept as a Challenge for the Philosophy of Religion*

The author provides an analysis of the shifts in Hegel's conception of the relationship between religious representation and philosophical concept in his early work. The leading question is why Hegel changed his attitude on the issue whether philosophy is capable of conceptually thinking the content of religious representation, God or the Absolute. The author argues that his interpretation of modern culture played an important role in this. As a conclusion, he tries to show that the result of this analysis is not only of historical importance, but also implies the necessity of a metaphysical (conceptual) approach of religious representations in contemporary philosophy of religion.