

Tilburg University

Het einde van het metafysische spreken over God?

Jonkers, P.H.A.I.

Published in:

De god van de filosofen en de god van de bijbel

Publication date:

1991

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. (1991). Het einde van het metafysische spreken over God? In H. M. Vroom (Ed.), *De god van de filosofen en de god van de bijbel: Het christelijk godsbeeld in discussie* (pp. 61-73). Meinema.

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.

De zin gaat vooraf, dat betekent dat wij er in zekere zin achteraan lopen en er gehoor aan geven. 'Het perspectief verandert echter negentig graden wanneer we ons commitment achter ons hebben, zodat we voor de ultieme zin vraag altijd te laat komen (of zoals Bloch zegt, te vroeg, maar dat komt op hetzelfde neer)' (114). Wij komen te laat omdat het altijd al is voorgegaan, wij zijn te vroeg omdat wij voorbarig zijn ten opzichte van datgene wat onachterhaalbaar voorafgaat: de zin als wijkend perspectief. Het is een zin waarin de mens niet gericht is op zichzelf maar juist op het andere dan zichzelf. Deze antropologische momenten zijn de bodem voor de mogelijkheid dat de mens zich naar een zin keert die niet in hem zelf te vinden is. Zij zijn de mogelijkheidsvoorwaarden van waaruit de zin die ons altijd al heeft geraakt, ervaren kan worden.

De Boer wil aan de hand van deze momenten zichtbaar maken dat het antwoord op de vraag naar de zin niet gezocht moet worden in het slechts oneindige of het eindeloos wijkende perspectief (114). Was dat ook niet een belangrijk motief in de zogenaamde godsbewijzen? Als wij de blik op oneindig zetten dan is elke definitieve betekenis een produkt van kortzichtigheid. Ieder die zich beroept op een definitieve betekenis schiet hier tekort, omdat hij zich afsluit voor het andere, het vreemde en onverwachte dat nog uit de rijkdom van het eerste feit kan voortkomen. Dat geldt voor de gelovige en voor de denker die op zoek is naar de betekenis van het woord 'God'. Een woord dat is overgeleverd door verhalen die te denken geven aan gelovigen en filosofen. Degene die in onze cultuur over God wil denken zal dat moeten doen via de verhalen, die als uitstraling en doorwerking van het eerste feit tot stand zijn gekomen. Daarom is de God van de vaders ook de God van de filosoof. Waarom zou men anders gemotiveerd zijn om over God na te willen denken in deze wereldtijd?

4. Het einde van het metafysisch spreken over God?

P.H.A.I. Jonkers

Het nadenken over de verhouding tussen de God van de filosofen en de God van Abraham, Izaäk en Jacob heeft een lange geschiedenis. Reeds vanaf de vroege christenheid, dus lang voordat Pascal zijn memorabele woorden neerschreef, heeft deze vraag theologen en filosofen bezig gehouden. De antwoorden die in de loop der tijden hierop gegeven zijn, lopen sterk uiteen, gaande van een radicale oppositie tussen geloof en rede tot een harmonische synthese in het licht van de eenheid van de waarheid. In de eerste drie hoofdstukken van zijn boek gaat De Boer dieper in op één aspect van deze kwestie, de lotgevallen van het metafysisch spreken over God in de wijsbegeerte van de Verlichting. In deze bijdrage wil ik eerst een korte samenvatting geven van De Boers standpunt hierover en nadien twee vragen aan de orde stellen die me van wezenlijk belang lijken voor de hedendaagse discussie over deze problematiek. In de eerste plaats is er de intrigerende vraag waarom de godsproblematiek op deze wijze, d.w.z. los van elke expliciete verwijzing naar een religieus kader, in het hart van de moderne wijsbegeerte terecht is gekomen en welke problemen daarmee verbonden zijn. In de tweede plaats is er de voor elk hedendaags geloofsdenken cruciale vraag in hoeverre de kritiek op deze gestalte van de God van de filosofen meteen het einde betekent van elk metafysisch spreken over God of juist nieuwe mogelijkheden daarvoor opent.

De Boer over de God van de filosofen

De reden voor de vroeg-christelijke apologeten om aansluiting te zoeken bij de Griekse filosofie is volgens De Boer voornamelijk van psychologisch-pedagogische aard. Om aansluiting te vinden bij de intellectuele elite in de hellenistische periode was het voor de christelijke apologetiek van belang om aan te knopen bij de bestaande wijsgerige kritiek op het polytheïsme en het moreel bedenkelijke gedrag van de goden. Op die manier, d.w.z. met behulp van de filosofie,

meende men de intellectuele en morele superioriteit van het christendom aan te kunnen tonen. Dit accent op een rationele benadering van het geloof had echter als nadeel dat er een spanning ontstond met de belangrijke verhalende traditie in het christendom; de bijbel bestaat immers voor het overgrote deel uit verhalen, niet uit wijsgerige argumentaties.¹

Deze spanning tussen beeldrijke verhalen en rationele argumentaties wordt in de filosofie van de Verlichting op de spits gedreven: tegenover de onbewijsbare waarschijnlijkheid van de verhalen en beelden van de geopenbaarde religie staat de waarheid en zekerheid van de wetenschappelijke kennis.² De werkwijze van de Verlichtingsfilosofie bestaat er nu in dat uitgegaan wordt van de veronderstelling dat de realiteit van God zelf (samen met die van de onsterfelijkheid van de ziel en het geschapen-zijn van de wereld) objectief bewezen kan worden door de natuurlijke rede, volledig onafhankelijk van de positieve of geopenbaarde religie. Inhoudelijk gezien vat de filosofie God als eerste oorzaak, hoogste doel, laatste grond van het zijn en garant van de morele orde; deze God noemt De Boer het Opperwezen.³ De verhouding tussen natuurlijke en geopenbaarde religie wordt zo begrepen dat deze laatste zich dient aan te passen aan een reeds bestaand, door de natuurlijke theologie ontwikkeld godsbegrip en het nader bepaalt. Het kernpunt in het aantonen van de objectieve realiteit van God in deze context wordt gevormd door de godsbewijzen.

De Boer stelt nu dat dit wijsgerige godsbegrip, het Opperwezen als hoogtepunt van de metafysica van de Verlichting, in onze tijd geërodeerd is ten gevolge van een moreel en intellectueel slijtageproces. Men twijfelt niet zozeer aan de rationaliteit van de godsbewijzen, maar juist aan de existentiële waarde ervan.⁴ De hedendaagse mens heeft een fundamentele ervaring van de radicale contingentie van zijn bestaan en dit gevoelen kan niet opgeheven worden door een filosofisch godsbewijs. Probeert men dit toch, dan legt de absolute luetheit van het Zijn en het Goede een klemmende greep om de mens, zodat hij elke mogelijkheid kwijtspeelt om zelf zin te geven aan zijn bestaan. Hier ligt de kern van het metafysisch-morele complex. Onder invloed van het moderne levensgevoel, dat door de meesters van het wantrouwen (Marx, Freud en Nietzsche) verwoord is, is dit metafysisch bouwwerk geërodeerd. Als gevolg daarvan is ook de vanzelfsprekende symbiose tussen de God van

de filosofen en die van de bijbel verdwenen: de filosofie kan niet langer dienen als een prolegomenon, dat de mens op grond van de rede of algemene openbaring voorbereidt op de christelijke leer. Concluderend stelt De Boer dat de God van de filosofen dood is, hetgeen betekent dat de God van de rede niet bestaat en dat de metafysische basis van het geloof der vaders is weggevallen. Het besluit dat De Boer hieruit trekt is echter niet dat het geloof bij gebrek aan redelijk fundament irrationeel is en zal verdwijnen, maar dat het project van de moderne wijsbegeerte om een redelijke religie te (re)construeren mislukt is.⁵

De God van de moderne metafysica

Om een adequaat inzicht te krijgen in de opkomst en ondergang van het wijsgerige spreken over God in de filosofie van de Verlichting wil ik eerst kort de visie van enkele middeleeuwse denkers op de verhouding tussen filosofie en geloof schetsen, omdat hun inzichten het latere debat op beslissende wijze hebben georiënteerd. Het fundamentele punt waar het hen om te doen is, is de vraag naar de waarheid van het geloof. Het gaat hierbij niet om een of andere vorm van (positief)wetenschappelijke waarheid, maar om de principiële heilshistorische overtuiging dat het geloof, waaraan de mens de ultieme zin van zijn bestaan ontleent, waar moet zijn. Voor alle denkers uit deze periode is het zonder meer duidelijk dat de door God in het geloof geopenbaarde waarheid ver verheven is boven de door de menselijke, filosoferende rede achterhaalde waarheid. De vraag die op grond van deze overtuiging allereerst gesteld moet worden is bijgevolg niet zozeer hoe de christelijke geloofswaarheid aanvaardbaar gemaakt kan worden voor het bestaande filosofische weten, maar omgekeerd welke betekenis menselijke, wereldse wijsheid nog kan hebben, nu dat God Zijn waarheid aan de wereld heeft geopenbaard.⁶

Twee voor de ontwikkeling van het wijsgerig denken hierover toonaangevende auteurs, Anselmus en Thomas van Aquino, stellen de geopenbaarde waarheid op de eerste plaats, en dit ondanks hun filosofische benaderingswijze van het geloof. Volgens Anselmus vereist de juiste orde dat we de diepe waarheden van het geloof eerst geloven, voordat we het aandurven ze door de rede te onderzoeken. Als een soort waarschuwing vooraf tegen alle latere pogingen om

het ontologisch godsbewijs strikt rationalistisch te interpreteren stelt Anselmus: 'Ik probeer niet, Heer, in Uw verhevenheid door te dringen, want ik acht mijn verstand hiermee geenszins te vergelijken. Maar ik verlang er naar Uw waarheid, die mijn hart geloof en bemint, tot op zekere hoogte in te zien. Ik zoek immers niet in te zien om te geloven, maar ik geloof om in te zien'.⁷ Ook bij Thomas vinden we een gelijkaardige gedachtegang terug. Weliswaar erkent hij duidelijker dan de traditie vóór hem dat er een onderscheid bestaat tussen datgene wat voor de rede bereikbaar is en die aspecten van de openbaring die de mogelijkheden van het menselijk kennen volledig te boven gaan, maar toch kan er geen tegenstelling bestaan tussen de waarheid van de menselijke rede en die van het geloof. Net zoals bij Anselmus staat voor Thomas de waarheid van het geloof hoger dan die van de rede, omdat in het onderzoek van de menselijke rede meestal valsheid aanwezig is. Deze is te wijten aan de zwakheid van ons intellect bij het oordelen en aan het erbij mengen van verbeeldingen. Daarom moet de onwankelbare zekerheid en de pure waarheid in verband met het goddelijke aan de mens door het geloof worden voorgesteld.⁸

Als we nu vanuit deze achtergrond gaan kijken naar de verhouding tussen geloof en rede in de filosofie van de moderne tijd, meer bepaald die van de Verlichting, zien we belangrijke verschuivingen, maar ook duidelijke constanten. De thomistische synthese is aan het einde van de middeleeuwen uiteengevallen: de natuurlijke rede wordt niet langer in staat geacht de fundamentele geloofswaarheden te verhelderen; deze zijn een zaak van het geloof alleen, gebaseerd op de autoriteit van de goddelijke openbaring. Losgemaakt van haar binding met en afhankelijkheid van de geopenbaarde waarheid gaat de rede zich van haar kant voor haar waarheidscriterium oriënteren aan het ideaal van helderheid en onderscheidenheid van de wijskunde. Descartes is één van de duidelijkste voorbeelden van deze ontwikkeling. Hoewel er bij hem ettelijke passages aan te wijzen zijn waar hij de geloofswaarheden boven die van het wijsgerige denken stelt,⁹ eist hij toch evenzeer voor de filosofie een eigen ruimte op, waarin zij zelfstandig God en het goddelijke kan onderzoeken. Ik wil hier niet zozeer de nadruk leggen op de reeds vaak geanalyseerde breuklijn die het moderne denken van de middeleeuwse traditie afscheidt, het feit namelijk dat de rede autonoom wordt en zich bevrijdt van haar middeleeuwse banden met geloof en kerk.¹⁰ Waar

het mij hier om te doen is, is de vraag naar de waarheid van God en het goddelijke. Deze kwestie vormt ook de eigenlijke inzet van Descartes' filosofisch hoofdwerk, de *Meditationes de prima philosophia*. In de opdracht van dit werk aan de leden van de theologische faculteit van Parijs schrijft hij: 'Ik ben altijd van mening geweest dat deze twee kwesties, die van God en de ziel, eerder door de redenen van de filosofie aangetoond moeten worden dan door de theologie'.¹¹ Hieruit blijkt dat zijn wijsgerige benadering van de godsproblematiek in zekere zin een voortzetting is van de middeleeuwse traditie. Overigens waren de theologen ten tijde van Descartes maar al te graag bereid om deze 'hulp' van de filosofen te aanvaarden, zich niet bewust van de beslissende veranderingen binnen de wijsbegeerte en de daaruit voortvloeiende problemen voor de geloofswaarheid.¹²

De wijze waarop de moderne wijsbegeerte de vraag naar de waarheid van God en het goddelijke benadert, verschilt echter fundamenteel van de traditie voordien; hierin ligt de verklaring van het feit dat God buiten een expliciete religieuze context om in het hart van de moderne metafysica terecht komt. Wat de moderne wijsbegeerte, zowel in haar rationalistische als in haar empiristische richting kenmerkt, is dat zij zich voor haar waarheidscriterium uitdrukkelijk gaat oriënteren aan het ideaal van zekerheid, zoals dat bij uitstek door de op wiskundige basis gegronde natuurwetenschap wordt gerealiseerd. Descartes ontwikkelt zijn project van een mathesis universalis, waarbij de helderheid en welonderscheidenheid van de wiskundige ideeën als voorbeeld gelden voor elke vorm van zekere kennis, en Hume wil de experimentele redeneermethode invoeren in discussies over morele onderwerpen.¹³ Hierdoor ontstaat er een dubbele inperking van de waarheid ten opzichte van de traditie voordien: ten eerste wordt waarheid ingeperkt tot zekerheid voor een voorstellend subject¹⁴ en ten tweede wordt zij losgemaakt van haar eeuwenoude existentiële dimensie en vormt zich om tot positiefwetenschappelijke waarheid. De gevolgen van deze dubbele inperking voor het denken over de waarheid van God en het goddelijke zijn verstrekend. Als gevolg van de eerste inperking gaat de moderne wijsbegeerte voortdurend op zoek naar het ultieme fundament van deze waarheid als zekerheid en vindt dit uiteindelijk in God als de absolute grond, als *causa sui*.¹⁵ Als gevolg van de tweede inperking wordt de verhouding tussen geloof en rede omge-

keerd. Voor zover het geloof *geopenbaard* is, wordt het buiten het domein van de waarheid gehouden en in de mate dat het *natuurlijk* is wordt het een afgeleide van de door de rede achterhaalde waarheid. Dit betekent dat het accent in verband met de godsproblematiek verschuift in de richting van een benadering door de wetenschappelijk geworden rede; zo komt de waarheid van God en het goddelijke los te staan van zijn traditionele existentieel-religieuze kader.

De wijze waarop de godsproblematiek voorkomt in de filosofie van Descartes is een treffende illustratie van deze dubbele inperking. Voor Descartes is niet zozeer de mens, maar wel God als het eigenlijke subject de dragende grond van de wereld in haar geheel. Het denkende subject houdt wel stand als een onbetwifelbare zekerheid door de methodische twijfel heen, maar juist in de twijfel blijkt zijn eindigheid en onvolmaaktheid, die hem op het spoor brengt van zijn radicale afhankelijkheid van God als absolute grond van de hele werkelijkheid.¹⁶ De manier waarop Descartes over God nadenkt is tekenend voor de tweede inperking, die van waarheid tot wetenschappelijke zekerheid. Overeenkomstig zijn methodisch uitgangspunt aanvaardt Descartes het ontologisch bewijs van Anselmus als een geldig bewijs voor het bestaan van God. Maar opvallend is dat hij het juist ontdoet van zijn religieuze context, die voor Anselmus essentieel was, en het in zekere zin tot een strikt 'wiskundig' bewijs maakt. Alleen een dergelijk bewijs zou naar zijn inzicht bestand zijn tegen het in die tijd populaire scepticisme, dat elke zekere of zelfs maar waarschijnlijke kennis verwierp.¹⁷ Het duidelijkste blijk van deze scheiding tussen de godsdienst, waardoor de mens zijn eeuwige zaligheid kan bereiken, en het wijsgerige onderzoek naar de waarheid, waarin de godsidee een centrale rol speelt, is zijn voorlopige moraal.¹⁸

Metafysica-kritiek en de mogelijkheid van een wijsgerig spreken over God

Op grond van dit historisch overzicht in vogelvucht hebben we enig inzicht in de vraag waarom God zo'n centrale plaats krijgt in de moderne wijsbegeerte en op welke wijze dit gebeurt. Een belangrijk deel van de hedendaagse filosofie bestaat in een kritiek op deze ontwikkeling van de moderne wijsbegeerte; de inzet hiervan is zowel het veiligstellen van de eigenheid van de filosofie als die van het

geloof. Vanuit deze optiek moet Heideggers kritiek op de ontologische structuur van de metafysica, d.w.z. de vermenging van de zijns- en de godsproblematiek, en zijn pleidooi voor de komst van een 'goddelijker God' begrepen worden.¹⁹ Ook De Boer denkt in deze lijn als hij stelt dat in onze tijd de vanzelfsprekendheid van de symbiose tussen de God van de filosofie en die van de bijbel is weggevallen.²⁰ De verdienste van deze kritieken is dat zij terecht de dubbele inperking verwerpen die het noodlot is van het metafysisch spreken over God in de moderne tijd. Voor een God, begrepen als *causa sui*, als meest oorspronkelijke oorzaak en grond van de eindigheid van de wereld en van het denkende subject, kan men moeilijk in aanbidding neervallen. En ook de pogingen van de metafysica om buiten een religieuze context om op strikt wetenschappelijke wijze de waarheid van God en het goddelijke aan te tonen moeten als mislukt beschouwd worden, omdat zij al te zeer getuigen van de wil van het denken om God te be-grijpen, om er greep op te krijgen. Op die manier wordt God ingekapseld in een netwerk van wijsgerige begrippen. Tegen haar eigen bedoeling in heeft deze metafysica dus, door zo te spreken over het absolute, de toegang tot de God van de religie eerder afgesloten dan opengehouden. Pascals afwijzing van de God van de filosofen is een scherpe kritiek op deze ontwikkeling.

Het is echter de vraag of het besluit dat uit deze kritieken op de metafysica getrokken wordt, namelijk dat de God van de filosofen dood is, wel terecht is. Ik denk dat deze conclusie te snel en te algemeen is. Te snel, omdat onvoldoende de mogelijkheden onderzocht zijn van een hedendaags wijsgerig spreken over God dat recht doet aan de gelovige voedingsbodem van waaruit dit spreken oprijst; te algemeen, omdat de specifieke (moderne) gestalte van de metafysica en de godsidee daarin ten onrechte gelijk gesteld wordt met metafysica als zodanig en de God van de filosofen tout court. Met de hierboven gegeven historische schets heb ik juist willen aangeven dat de wezenlijke vraag, waar de discussie zich zowel in de moderne als in de pre-moderne tijd zich rond beweegt, de eigen waarheid van God en het goddelijke betreft. Het problematische karakter van het antwoord op deze vraag in de moderne wijsbegeerte betekent nog niet dat alle in de loop der tijden gegeven antwoorden en daarmee ook de vraag zelf zinloos zouden zijn.

Mijn stelling is dat een wijsgerig, c.q. metafysisch spreken over

God zowel van belang is voor het geloof als voor de wijsbegeerte. De religie, die door middel van verhalen, beelden, symbolen en rituelen de verhouding tussen mens en God probeert uit te drukken, heeft behalve een theologische ook een wijsgerige doordinking en kritiek van die godsvoorstellingen nodig, die hen onderzoekt op hun waarheid en waarachtigheid. Zo wordt voorkomen dat de religie verstrikt raakt in de illusies die eigen zijn aan het onmiddellijke, d. w. z. spontane religieuze verlangens. Hierin ligt de essentiële verdienste van de meesters van het wantrouwen, maar ook van zoveel andere filosofen en theologen uit verleden en heden voor de godsdienst. Van haar kant kan ook de filosofie, die tot taak heeft het fundamenteel menselijke verlangen naar zingeving redelijk te denken, de in de religie beleefde zin niet terzijde laten. Zeker valt de geleefde religieuze zin niet samen met de filosofisch verwoorde en kritisch bereflecteerde zin.²¹ Het maakt inderdaad een wezenlijk verschil om als gelovige met heel zijn bestaan in een bepaalde zin-traditie te staan en er in een wijsgerig exposé kritisch over na te denken. In die zin gaat de concreetheit van het gelovige leven steeds vooraf aan de wijsgerige bemiddeling daarvan. Maar een radicale scheiding tussen wijsgerige cognitie en religieuze zingeving²² lijkt me te berusten op de dubbele problematische vooronderstelling dat cognitie samen zou vallen met positiefwetenschappelijke kennis en dat het beleven van zin nooit geconfronteerd zou worden met de kritische vraag naar de geloofwaardigheid daarvan.²³ Als filosofie een radicaal denken over het menszijn zelf is, kan zij de religieuze dimensie daarvan niet links laten liggen; zij moet bijgevolg het geloof kritisch op zijn eigen waarheid onderzoeken.

Laten we op grond van deze stellingname nader proberen te bepalen wat een hedendaags geloofsdenken, een wijsgerig spreken over God kan inhouden. Fundamenteel lijkt me dat een dergelijk denken in een andere verhouding moet staan tot een rationaliteit en waarheid dan de moderne wijsbegeerte met haar ingeperkte waarheidsopvatting. Op dit punt valt veel te leren van de hedendaagse wijsbegeerte die, ondanks al haar verscheidenheid, toch duidelijk convergeert in haar poging om te ontsnappen aan de beklemmende greep van de ingeperkte, (positief)wetenschappelijke rede en waarheid. Maar desondanks, en hiermee raken we aan de paradoxale situatie die onze tijd kenmerkt, blijft de filosofie vanuit haar wezen ook verbonden met het ideaal om vanuit een rationeel denken tot inzicht te komen.

Tegen allerlei vormen van opkomend irrationalisme en anti-intellectualisme in, met name ook in verband met de religie, moet zij blijven zoeken naar redelijke verantwoording en beargumenteerd kunnen. Maar tegelijk moet zij, als filo-sofia, zich ervan bewust blijven dat dit zoeken naar waarheid oneindig is en nooit afgesloten kan worden door een totaliserende machtspraak van de rede. In het spoor van Kant kan men dit project formuleren als een metafysica van de eindige rede; de werkelijkheid is steeds iets anders ten opzichte van de menselijke kennis, maar in zijn zoeken naar waarheid en betekenis komt de mens in een verhouding tot die andersheid te staan. Met de term andersheid of alteriteit²⁴ wil ik een verhouding van de mens tot de werkelijkheid aanduiden die de spanning uithoudt tussen identiteit en differentie, tussen een absoluut, totaliserend weten dat meent de werkelijkheid in zijn begripsmatige structuren te kunnen omvatten en een spreken dat de radicale incommensurabiliteit tussen denken en zijn poneert en daardoor het project zelf van de rationaliteit dreigt op te geven. Toegepast op het wijsgerig spreken over God betekent dit dat een adequaat, afgesloten begrip van God de mens niet gegeven is, omdat God vanwege zijn onherleidbare transcendentie geen voorwerp van het begrippelijke kennen kan zijn; maar Hij is wel een oneindige opgave voor de rede, hetgeen inhoudt dat de mens God met zijn denken moet proberen te benaderen.²⁵

Een hedendaags wijsgerig spreken over God dat recht wil doen aan Zijn transcendentie ten opzichte van de menselijke rede moet vertrekken van de in het geloof geopenbaarde naam van God. De uitdrukking 'de God van de filosofen' kan vanuit deze optiek niets anders betekenen dan dat filosofen nadenken over de God van het geloof. Hiermee probeer ik in feite opnieuw aan te sluiten bij de pre-moderne benaderingswijze van de godsproblematiek, samengevat in het klassieke adagium 'credo ut intelligam'. Door de eeuwen heen heeft de geloofstraditie aan God vele namen gegeven: schepper, koning, heer, vader, rechter, heider etc. Al deze namen zijn antropomorf in de zin dat ze ontleend zijn aan onze ervaring met de wereld waarin wij leven. Maar om een slecht antropomorfisme te vermijden moeten we eerst en vooral erkennen dat deze namen een metaforisch karakter hebben. Dit betekent dat ze God niet verpersoonlijken, d. w. z. Hem fixeren middels al te menselijke beelden, maar enkel de verschillende activiteiten van de ene God aanduiden. Verder is het van belang dat er een verscheidenheid van namen van Hem wordt

uitgezegd en dat de eigenaam 'God' daaraan voorafgaat en hen fundeert; op die manier relateert Hij door Zijn overmaat de waarheid van al die attributies en laat daartussen een uitwisseling van anticipaties en contrasten bestaan.²⁶ Een slecht antropomorfisme bestaat er juist in dat men meent God en het goddelijke om te kunnen vormen in een voorstelbare inhoud. Dergelijke pogingen om God in een 'beeld' vast te leggen lopen onvermijdelijk uit op een simplificerend tegenover elkaar stellen van bij voorbeeld Gods almacht en Zijn liefde, Zijn goedheid en rechtvaardigheid etc. Juist omdat God God is, omdat Hij verheven is boven onze al te menselijke verlangens en de projecties daarvan, moeten alle namen die mensen spontaan aan Hem geven steeds betrokken worden op en voorafgegaan door de eigenaam van God.

Op grond hiervan denk ik dat een wijsgerig nadenken over de namen die in de loop der tijden aan God zijn gegeven een tweeledige taak heeft. In de eerste plaats moet de filosofie de eigenheid van de religieuze taal onderzoeken om haar te beschermen tegen pogingen om God middels beelden voorstelbaar en daarmee beheersbaar te maken. Het geloof in de ware God gaat steeds samen met een kritiek op elke vorm van afgoderij, en hierin heeft de filosofie, naast de theologie een belangrijke rol te vervullen. In samenhang hiermee kan de filosofie in de tweede plaats op kritische wijze de verschillende godsnamen op hun implicaties en veronderstellingen voor de mens en zijn wereld doordenken. Wat betekent het voor de mens als hij zich kind van God noemt, als hij gelooft dat Gods liefde sterker is dan de dood? Al deze elementen van ons godsgeloof zeggen iets uit over de relatie tussen de mens en God en vragen zowel om een theologische als om een wijsgerig-antropologische reflectie.²⁷ Op dit punt ligt ook de actuele betekenis van de godsbewijzen: zij zijn een denkende explicatie van een impliciete (religieuze) 'godservaring', zonder de pretentie te hebben God met deze kwalificaties te verpersoonlijken.

Het noemen van de naam van God, zoals dat door de geloofstraditie bemiddeld is, veronderstelt echter ook dat Hij zich in de wereld manifesteert. Wij zijn reeds lang deelgenoot van de ervaring van transcendentie, van de ervaring bij voorbeeld dat de mens, als mens van deze wereld, van verder komt en naar iets anders toegaat dan deze wereld en dit menselijke bestaan. Maar tegelijk zijn al deze ervaringen bemiddeld door een geloofstraditie, d.w.z. zij krijgen

binnen die traditie hun duiding; daardoor kunnen wij zeggen dat de zin van ons mens-zijn een door God geopenbaarde zin is. Met een parafraze van Kant kan men over de verhouding tussen ervaring en openbaring het volgende zeggen: zonder de ervaring blijven woorden, ook de woorden van het geloof, lege tekens; zonder de interpreterende kracht van het geloof blijven deze ervaringen blind en anoniem, en kunnen bijgevolg niet opgenomen worden in een project van menselijke zingeving.²⁸

Maar eenmaal dat men de noodzakelijke wederzijdse band tussen openbaring en ervaring erkend heeft, moet vanuit filosofisch perspectief gevraagd worden naar de vooronderstellingen en implicaties daarvan; overeenkomstig haar eigen werkwijze moet de filosofie daarbij steeds vertrekken vanuit de werkelijkheid zoals die aan ons verschijnt. Hiermee wil ik uiteraard niet zeggen dat God herleid kan worden tot een binnenwereldse ervaring. Zoals ik hierboven al heb opgemerkt is God geen binnenwerelds zijnde dat begrepen zou kunnen worden met behulp van categorieën die in de eerste plaats toepasbaar zijn op de empirisch erwaarbare werkelijkheid. Hierin ligt de waarheid van Kants stelling dat God niet als object aan het menselijk denken gegeven is. Maar zoals de grote wijsgerige traditie van Plato tot Heidegger en Levinas bewijst, zijn er steeds pogingen ondernomen om een niet-objectiverend, maar meer beproevend, verkennend en vermoedend denken te ontwikkelen dat reikt naar Datgene wat uiteindelijk ondoorzichtig is en blijft, hoewel het noodzakelijk gedacht en als waarheid ontvangen moet worden, omdat alle licht en doorzicht daar uiteindelijk van afhangen.²⁹ De reflectie in de metafysica over de verhouding tussen het eindige en oneindige, over de door ons gekende werkelijkheid en de ultieme grond daarvan, over immanentie en transcendentie is hiervan het beste getuigenis; al deze overdenkingen cirkelen steeds rond het inzicht in de onophetbare beperktheid van ons denkvermogen ten overstaan van datgene wat het meest 'denkwaardig' is. Dit denken probeert niet de werkelijkheid in te passen binnen zijn begrippelijke bepalingen, maar blijft ontvankelijk openstaan voor de horizon en bron van waaruit de begripelijkheid, de zin en het zijn oprijzen. Vanuit deze optiek kan men bij voorbeeld Heideggers aanzet om het zijn te denken als 'Lichtung' en als 'gebeuren van onverborgenheid' ook zien als een poging om ontvankelijk open te staan voor de overweldigende ervaring dat er iets is en niet veeleer niets. Deze benadering van het zijn

zonder meer gelijkstellen met God lijkt me problematisch, omdat God als horizon en bron van zijn iets anders is dan het zich in de tijd ontplooiende zijn.³⁰ Maar zijn denken vormt wel een zeer bruikbare aanzet om transcendentie radicaal te denken, in ieder geval radicaler dan in de door hem afgewezen ontotheologie gebeurde.

In het spoor van deze traditie is het bij voorbeeld zinvol om radicaal en kritisch (d. w. z. wijsgerig) na te denken over op welke wijze de gelovige uitspraak dat God de grond van ons bestaan is, een mogelijke zin verleent aan de fundamenteel-menselijke ervaring van eindigheid en contingentie en op grond daarvan aanspraak kan maken op waarheid en waarachtigheid. Zoals bekend wijst Merleau-Ponty deze mogelijkheid af, omdat het beroep op God als absolute zingever de contingentie en de vrijheid van de menselijke zingever teniet zou doen.³¹ Maar deze conclusie is alleen dwingend indien God, in het spoor van een *bepaalde* metafysische traditie, opgevat wordt als 'Penseur absolu'. Daarentegen doet een denken, dat deze gelovige ervaring interpreteert in de zin dat God de niet-objectieve-bare horizon van ons bestaan is, de menselijke contingentie niet teniet, maar geeft daaraan een zin. Behalve met vrijheid is contingentie immers ook verbonden met de ervaring dat ons bestaan op zich beschouwd niets meer is dan een rimpeling in de oceaan. Het geloof in God doet niets af aan die ervaring, maar geeft daar wel een zin aan door haar van haar verpletterend karakter te ontdoen en de mens zo juist vrij te maken voor zijn engagement in deze wereld.

Uit deze korte uitweiding komen verschillende zaken naar voren. In de eerste plaats is het nodig om de verhouding tussen de in het geloof ervaren en beleden God en de door de wijsbegeerte benaderde gronddimensies van de (zin van de) werkelijkheid steeds opnieuw kritisch op haar waarheid te onderzoeken. Zoals ik in het voorgaande heb aangetoond heeft met name de moderne wijsbegeerte te gemakkelijk over deze verhouding gedacht, hetgeen ons dwingt tot een kritisch herdenken daarvan. In de tweede plaats is er de vraag of de gelovige beleving van de werkelijkheid de enig mogelijke is, m. a. w. of de bekende conclusie van de godsbewijzen 'dat allen dit God noemen' in onze tijd nog houdbaar is. Ik denk dat deze overtuiging alleen uitgesproken kon worden in een tijd waarin het geloof zozeer alle dimensies van het leven doordrong dat er van een autonome benadering van de werkelijkheid door de kritische rede geen sprake kon zijn. In onze cultuur heeft het denken deze autonomie

wel verworven; als gevolg hiervan worden waarheid en werkelijkheid ook primair vanuit de mens benaderd en niet als bovenhistorische gegevens. Maar tevens heeft onze tijd een bewustzijn van de noodlottige gevolgen van de inperking van waarheid tot positief-wetenschappelijke zekerheid. Voor een denken over de waarheid van het geloof impliceren deze beslissende verschuivingen in onze cultuur een concentratie op zin en betekenis: de vraag wordt dan in hoeverre het geloof zin heeft voor de mens, in hoeverre het een betekenis geeft aan fundamenteel-menselijke ervaringen. De wijze waarop een gelovige de wereld waarin hij leeft ervaart is dus principieel niet verschillend van die van een niet-gelovige, maar hij zal deze op een andere wijze interpreteren, er een andere zin in zien. In de derde plaats heeft deze nieuwe benaderingswijze van het geloof ook zijn implicaties voor de verhouding tussen geloof en rede, de uitgangsvraag van dit artikel. Het ervaren van zin in het concrete leven van de mens kan nooit samenvallen met een wijsgerig overdenken daarvan, omdat de filosofie wezenlijk reflexief is en zoekt naar een beargumenteerd weten. Met haar bedachtzaam nadenken kan zij nooit de spontaneïteit van het leven inhalen, bovendien is het leven behalve redelijke argumentatie ook en zelfs vooral affectiviteit en lichamelijkheid. Hierin ligt een terechte kritiek op de reductie van beleefde zin tot cognitieve zin. Maar uit het onopneembare onderscheid tussen geloof en rede de conclusie trekken dat er een onoverbrugbare scheiding is tussen de God van de filosofen en die van Abraham, Izaak en Jacob doet afbreuk aan hun diepe verbondenheid.