

## REDE EN RELIGIE IN DE GREEP VAN GRONDMODELLEN

JACOB KLAPWIJK

Over de vraag hoe geloof en verstand zich onderling verhouden, bestaat geen communis opinio; ook in het verleden is die er nooit geweest. Integendeel, de filosofiehistorie vertoont een complexe verscheidenheid van opvattingen. In dit artikel heb ik deze geordend in een beperkt aantal grondschema's of modellen. Ik breng zeven van die grondmodellen ter sprake, en duid ze kortweg aan met de termen identificatie, conflict, subordinatie, complementariteit, fundering, authenticiteit en transformatie. Mijn analyse laat zien hoe deze modellen, eenmaal present op het publieke forum, zich blijvend doen gelden, tot op de dag van vandaag. Hun sterke en zwakke kanten dagen ons uit tot een eigen standpuntbepaling in het debat over religie en rede.

Sinds enkele decennia is Nederland een immigratieland geworden, vooral door de komst van grote groepen moslims uit Marokko en Turkije. Dit proces gaat gepaard met veel strubbelingen. Pogingen tot integratie stuiten op achterdocht, intimidatie en gevoelens van diepgaande vervreemding. De oorzaken? Vaak hebben deze van doen met de islamitische achtergrond van de nieuwkomers. De islam dient zich aan als hoedster van religieuze waarden en doet dit in een land dat eveneens teert op religieuze (christelijke) waarden maar ook door de Verlichting kroop en nu tot op het bot is gerationaliseerd. Dus rijst de vraag: Is religie wel verenigbaar met de rede?

Een open debat over deze vraag is dringend geboden, in de politieke en maatschappelijke arena. We moeten niet blijven hangen in discussies over fundamentalisme, boerka's en straatgeweld. Laat het debat zich toespitsen op het brongebied waar de conflicten ontspringen. Laten we zoeken naar de diverse spirituele bronnen waaraan christenen, moslims en andersdenkenden zich laven. Alleen zo kan er over en weer begrip ontstaan. Zonder begrip blijft de lont bij het kruitvat liggen.

Ik noem dit alles ter inleiding. In de rest van mijn betoog laat ik het maatschappelijke debat voor wat het is. Ik zoek de filosofische discussie. Want het meest urgent is een filosofische bezinning op de vraag hoe rede en religie zich verhouden in principieel opzicht. Ook afgezien van de islam! In een multiculti-samenleving moet duidelijk worden of rationeel inzicht zich verdraagt met godsdienstige gezindheid en, zo ja, op welke manier.

Ik steek van wal met de nuchtere constatering dat in onze westerse wereld de relatie tussen geloof en verstand uitermate controversieel is. Overal doen zich fricties voor rondom de vraag wat de rede gebiedt en wat de religie verlangt. Zo is het nu, zo was het ook in oude tijden. Een universeel pacificatieconcept was nooit voorhanden. Integendeel. Wie de filosofiegeschiedenis naloopt, ontdekt dat er altijd getwist is over de vragen van hoofd en hart.

Ik wil een poging ondernemen om de voornaamste posities te bepalen van waaruit mensen getracht hebben het vraagstuk van rede en religie te

beantwoorden. Zonder een dergelijk overzicht vervlakt de filosofische discussie. Wie geen weet heeft van de soluties die in het verleden maatgevend waren, weet niet welke opties er zijn, en levert zich over aan een intuïtief gevoel of aan de hype van de dag. Wie zich in de onderscheiden posities verdiept, komt voor keuzes te staan en is doende een stukje vrijheid op het verleden te veroveren.

In mijn zoektocht naar standaardposities moet ik me beperken. Ik oriënteer me op de geschiedenis van het christendom en ga voorbij aan verwante ontwikkelingen in jodendom en islam. Er is reden om dicht bij huis te beginnen. Dat wat zich heeft afgespeeld in christelijke kring is al overmatig veel. Het prille christendom moest zich verstaan met de antieke filosofie en oosterse cultmysteriën. Middeleeuwse christenen moesten zich verdiepen in de denkwijze van Galliërs en Germanen en inspelen op een verstedelijkte cultuur. Vanaf de tijd van de Reformatie kregen gelovigen van doen met het rationalisme van Descartes en Spinoza, en met de verlichtingsidealen van Kant en Hegel. En vanaf de negentiende eeuw moesten ze zien klaar te komen met visies van naturalistische en evolutionaire snit. Telkens opnieuw, telkens weer anders, moesten kerk en theologie de boodschap van haar Heer zien af te stemmen op de wetenschappelijke inzichten en rationele verwachtingen die in de burgerlijke samenleving naar boven kwamen.

Interessant is dat door alle eeuwen heen nieuwe soluties zich uitkristalliseerden. In het onderstaande zal ik een aantal typerende visies onder de loep nemen, aangedragen van christelijke zijde. Maar af en toe verwijs ik ook naar contributies van moslimgeleerden of joodse denkers. Want duidelijk moet zijn dat het vraagstuk van rede en religie, als puntje bij paaltje komt, de cultuurhistorie van het christendom overstijgt.

### 1. *Twee benaderingen*

Typologisch gezien, kun je de vraag naar de verhouding van rede en religie op twee manieren benaderen. De ene benadering is systematisch, de andere is historisch. Aan de systematische benadering is vooral de naam verbonden van Ian G. Barbour. In zijn boek *When Science Meets Religion* heeft hij een raamwerk van modellen gepresenteerd ter bepaling van de betrekkingen die denkbaar zijn tussen religie en rationele wetenschap. Barbour heeft op systematische gronden vier categorieën ontwikkeld: een conflictmodel, een onafhankelijkheidsmodel, een dialogisch model en een model van integratie.<sup>1</sup> Daar bleef het niet bij. Anderen hebben zijn raamwerk geherformuleerd. Weer anderen hebben zijn systeem fijnmaziger uitgewerkt.

Kenmerkend voor deze systematische invalshoek is dat de voorgestelde indeling niet ontleend wordt aan de empirische geschiedenis maar ontspringt aan een zelf ontworpen gedachtekader. Nadeel hiervan is dat hierdoor in eerste instantie een ietwat a-prioristische taxonomie van modellen ontstaat, waarbij in tweede instantie toepasselijke historische voorbeelden gezocht dienen te wor-

<sup>1</sup> Barbour (2000, 3-30) onderscheidt *conflict*, *independence*, *dialogue* en *integration*. Zie ook Barbour (1990).

den. Dat wordt al gauw een kwestie van passen en meten, van voorbehouden maken en nadere distincties invoeren. Immers de geschiedenis, ook de filosofie-geschiedenis, is nu eenmaal grilliger en tovert meer opties tevoorschijn dan de systematicus bij voorbaat kan bedenken.<sup>2</sup>

De andere benadering die ik noemde is historisch. Ze heeft mijn voorkeur. Toonaangevend hier is het werk van de postliberale theoloog van Yale Divinity School, H. Richard Niebuhr. Hij schreef decennia terug een boek dat wereldwijde bekendheid verwierf, *Christ and Culture*.<sup>3</sup> Gaat men te rade bij de geschiedenis, aldus Niebuhr in zijn boek, dan blijken christenen op vijf verschillende manieren antwoord te hebben gegeven op de problematiek van religie en cultuur. Hij noemt die vijf typologische posities achtereenvolgens: *Christ against Culture*, *The Christ of Culture*, *Christ above Culture*, *Christ and Culture in Paradox*, en tot slot *Christ the Transformer of Culture*.<sup>4</sup>

In het vervolg houd ik me aan de historische benadering van Niebuhr. Maar ik ga niet uitweiden over de grote samenhangen tussen godsdienst en cultuur. Ik spits de analyse uitdrukkelijk toe op de samenhang van geloof en rede. Ik presenteer zeven van de voornaamste modellen die naar mijn oordeel een stempel hebben gezet op de Europese denkgeschiedenis. Hierbij definieer ik het begrip grondmodel als een overtuiging die ten grondslag ligt aan de opvattingen van christendenkers de onderlinge verhouding van rede en religie. Ik voeg één opmerking toe. Denk niet dat de betrokkenen het door hen gekoesterde model altijd keurig gethematiseerd hebben. Welnee, meestal vonden of vinden ze hun eigen schema zo vanzelfsprekend dat het fungeert als een onbetwistbaar uitgangspunt in hun leven en denken. Men is in de greep van het model. In feite is het een paradigmatisch raamwerk *waarbinnen* betrokkenen discussiëren over onderwerpen betreffende geloof en wetenschap.

## 2. Het identificatiemodel

Een van de eerste modellen die we tegenkomen op de catwalk van de filosofie-geschiedenis, is het identificatiemodel. Dit model trad naar voren in de na-apostolische tijd onder de eerste Christusvolgelingen die weet hadden van filosofie. Het model gaat ervan uit dat geloof en filosofie beide wijsheid behelzen en dat er dus — zo niet openlijk dan toch in het verborgene — continuïteit te vinden is tussen rede en religie. De grondverwachting is dat de leer van de antieke filosofen en de boodschap van Christus ten diepste te vereenzelvigen zijn.

In het begin van de tweede eeuw zien we dit zoeken naar de verborgen identiteit van rede en religie in de eerbiedwaardige figuur van Justinus Martyr

<sup>2</sup> Ook bij G. van den Brink (2007, 50-75) gaapt er een afstand tussen de modellen en hun applicatie.

<sup>3</sup> Niebuhr (1956, xii) ziet zijn typologie als een uitwerking van de drievoudige distinctie tussen kerk, sekte en mystiek in Ernst Troeltsch (1922).

<sup>4</sup> Deze vijf zouden zich onderscheiden respectievelijk door christelijk exclusivisme, cultuur-christendom, scholastieke synthese, een reformistische tweerijken-leer, en een transformatie-nale benadering.

(ca. 100-165). Geboren in Neapolis (het oude Sichem) noemde Justinus zich een Samaritaan maar in feite was hij van heidense afkomst. Sinds zijn bekering zag hij het christelijke geloof als de ware filosofie zonder zich af te sluiten voor de filosofie waarin hij was onderwezen. Integendeel, hij presenteerde zich als een apologeet van de christelijke godsdienst, van mening dat de filosofie van Plato op hoofdpunten te verenigen is met de leer van de profeten, van Christus en de apostelen. Justinus was een *Wanderphilosoph*, een rondtrekkende christelijke goeroe. Op zijn reizen droeg hij de filosofenmantel ten teken dat hij in Christus de ware wijsheid gevonden. Tot hij onder keizer Marcus Aurelius in Rome werd terechtgesteld als een bloedgetuige van zijn Meester.

Justinus grote en kleine *Apologie* zijn verdedigingen van de christelijke godsdienst. Hij wil de keizer duidelijk maken dat de christenen in zijn rijk ten onrechte vervolgd worden. Die mensen zijn vereerders van de ware God en representanten van de ware filosofie. Hij haalt de ‘filosofen’ (profeten) uit het Oude Testament ten bewijze dat Christus de ware zoon van God is. Plato’s filosofie stemt hiermee overeen. Hij ontleende zijn kennis aan Mozes.

Opmerkelijk is dat Justinus in het voetspoor van Philo, zich naast de Bijbel beroept op een alternatieve kennisbron, de in de kosmos aanwezige logos.<sup>5</sup> De *logos spermatikos*, het kiemkrachtige woord, is een stoïcijns begrip maar Justinus aarzelt niet deze universele logos te vereenzelvigen met Christus die op aarde kwam naar Joh. 1:14: ‘het Woord (de logos) is vlees geworden’. De oude filosofen hadden al deel aan de goddelijke logos maar deze heeft zich voluit gemanifesteerd in Christus. Het wordt een pleidooi voor inclusief christendom. Christenen omhelzen de ware filosofie maar ook Socrates en Heraclitus zijn christenen te noemen.<sup>6</sup> Ook in zijn *Dialog met de jood Trypho* bestempelt Justinus de christelijke religie als de ware filosofie. Maar, vreemd genoeg, brengt hij hier de logosleer niet sprake. Moet het christendom toch een beetje exclusief blijven?<sup>7</sup>

Ook na Justinus Martyr is het streven naar identiteit tussen religie en rede nooit weg geweest. In de Middeleeuwen komen we het in eerste instantie tegen onder Arabische filosofen, bij Averroës. Hij is de filosoof die zweert bij Aristoteles als ‘de’ filosoof en hem in de westerse wereld introduceert. Maar het identificatiemodel leidt hier, veel sterker dan bij Justinus, tot verrationalisering van de religie. Averroës’ uitgangspunt is dat waarheid zich overal voordoet maar zich pas ten volle ontvouwt in de zuivere vorm van het filosofisch denken. Dus is ze voor veel mensen moeilijk te volgen. Gelukkig krijgt ze een meer toegankelijke inkleding in de godsdienst. De godsdienst, geopenbaard in de Koran, is in Averroës’ ogen te zien als wijsgerige waarheid maar aangepast aan het zwakke verstand van de meeste mensen. Maar wat de Koran ook zegt, de materie is eeuwig en de ziel is sterfelijk.

<sup>5</sup> Philo van Alexandrië was een joodse geleerde ten tijde van Jezus, en op en top een hellenist. Philo en Justinus noemen beiden de logos ‘een andere god’.

<sup>6</sup> Justinus Martyr, *Apologie* I, c. 46: “zij die redelijk (μετά λόγου) leefden zijn christenen ook al heeft men ze wel als atheïsten beschouwd, zoals onder de Grieken Socrates en Heraklitos”. In *Apologie* II c.10 noemt Justinus Socrates in bepaalde opzichten vergelijkbaar met Christus.

<sup>7</sup> Justinus Martyr, *Dialog met de jood Trypho*, c. 7. De logostheorie keert terug bij Clemens Alexandrinus en Origenes en verovert van hieruit de oudchristelijke literatuur.

Averroës kreeg navolging in Parijs. Hier probeerde de vermaarde kerkleraar Petrus Abaelardus (1079-1142) het identificatiemodel te introduceren. Ook voor hem is de relatie van verstand en geloof van primordiaal belang. In zijn autobiografie *Historia calamitatum* schrijft hij: ik ben van mening ‘dat men niets kan geloven wat men niet voordien begrepen heeft’. Ook zegt hij dat een van zijn eerste oogmerken altijd geweest is ‘het fundament van ons geloof door menselijke begripsvoorstellingen inzichtelijk te maken’.<sup>8</sup> Vandaar zijn vereenzelvingsstreven. Tegenover het adagium van Anselmus *credo ut intelligam* (ik geloof opdat ik mag begrijpen) heeft men Abaelardus’ zienswijze niet onaardig omschreven als *intelligo ut credam*. Abaelardus wil dus zeggen: ik begrijp opdat ik mag geloven. Maar de kerk stelde dit intellectualisme van Abaelardus niet op prijs. Heel wat leerstellingen werden door het kerkelijke leergezag in de ban gedaan. Zoals voorheen Averroës was overkomen.

Ik zet nog een reuzenstap. De gedachte dat de waarheid die in de Bijbel is geopenbaard en de waarheid die door de wetenschap aan het licht wordt gebracht op de een of andere manier samenvloeien, komt ook voor onder hedendaagse christenen, zelfs in streng orthodoxe kringen. Vroeger was er het veelgelezen boek van Werner Keller *De Bijbel heeft toch gelijk* (1956). Tegenwoordig is er Internet, dat in vele talen van de daken roept: ‘Jesus Christ, the greatest philosopher of human kind’.<sup>9</sup> In dit klimaat krijgt de Bijbel een dubbelfunctie. Hij wordt hooggehouden als heilig boek, anderzijds benut als een soort encyclopedisch naslagwerk, een alledaagse informatiebron. Zo stelt Ben Hobrink in *Moderne wetenschap in de Bijbel* — maar er zijn legio van deze boeken — dat op het gebied van voeding, gezondheid, hygiëne, geslachtsziekten, epidemieën, evolutie en zo veel meer ‘de Bijbel de wetenschap 3500 jaar vooruit is’.<sup>10</sup>

Het vereenzelvingsmodel is een uitdaging tot filosofische bezinning op de vraag naar de verhouding van denken en geloven. Hebben rede en religie een *common interest*? Vertegenwoordigen beide een zoektocht naar waarheid? Of zoeken ze beide wijsheid? Maakt waarheid en wijsheid verschil? Is er een wijsheid die ‘van boven’ is (Jac. 3: 15-17), geflankeerd door een wijsheid die van beneden is en die door filosofen wordt nagestreefd in hun wijs-begeerte? Sporen die twee? Zocht Paulus in zijn rede op de Areopagus te Athene echt aansluiting bij de denkers en dichters van zijn tijd (Hand. 17: 22-28)? Of is religie iets anders dan filosofie en zo ja, in welk opzicht? Omdat de een berust op openbaring, de ander op argumenten? Of omdat de een appelleert op gevoel, de ander op verstand? Of omdat de een objectieve kennis biedt, de ander subjectieve zingeving? Leidt identificatie tot intellectualistisch christendom?

<sup>8</sup> Petrus Abaelardus, *Historia calamitatum*, c. 9.

<sup>9</sup> <http://biblia.com/philosophy/jesus-b.htm>

<sup>10</sup> Hobrink erkent dat de boodschap van de Bijbel verder reikt dan de inzichten van de wetenschap (2005, 313). Maar in de encyclopedische benadering van de Bijbel overlappen ze elkaar.

### 3. *Het conflictmodel*

Het tweede model dat in ons filosofisch overzicht de revue passeert, is het conflictmodel. Onder het conflictmodel versta ik een zodanige opvatting van het christelijke geloof dat het niet te verenigen valt met wat zich aandient als rationele waarheid. Religie en rede liggen hier met elkaar overhoop. Navolging van Christus impliceert een onvoorwaardelijke afwijzing van filosofie en wetenschap, althans van al die uitingsvormen van de rede die zich in de wereld voordoen.

Sporen van het conflictmodel treft men al aan in de oudste christelijke geschriften, bijvoorbeeld in het werk van Tatianus. Tatianus was een tot geloof gekomen leerling van Justinus te Rome. Maar, anders dan zijn leermeester, wees hij de Griekse cultuur en wetenschap in felle bewoordingen van de hand.<sup>11</sup>

Het klassieke voorbeeld van conflictliteratuur in de vroegchristelijke kerk is te vinden bij de briljante jurist uit Carthago, Tertullianus. Hij was een echte taalkunstenaar, grondlegger van de Latijns-christelijke literatuur (ca. 160-235). Tertullianus kon zich hoegenaamd niet vinden in het identiteitsstreven dat Justinus met anderen in de kerk gepropageerd had. Alleen het christendom baseert zich op de Bijbel en is dus de ware religie. Alle overige godsdiensten zijn bijgelovige verzinsels en dus verwerpelijk. Ook de leringen van de antieke filosofen zijn niet met de Schrift verenigbaar. De Schrift is wijsheid van God, de filosofie van de Grieken een ketterse afwijking, in feite het werk van demonen.<sup>12</sup>

In een van zijn apologetische hoofdwerken, *De praescriptione haereticorum*, vindt men de beroemde passage: “Wat dan heeft Athene van doen met Jeruzalem? Welke overeenstemming is er tussen de academie [van Plato] en de kerk?” Elders schrijft hij: “De Zoon van God stierf: het is volstrekt geloofwaardig, omdat het dwaas is. En begraven, verrees Hij: het is zeker omdat het onmogelijk is.” Uitspraken als deze, samengevat als *credo quia absurdum*, zijn vaak geïnterpreteerd als uitingen van een onverholen antirationalisme. Het is de vraag of dit juist is. Maar in hun context geven ze in elk geval aan dat volgens Tertullianus zowel de Griekse filosofen als de docetische ketteren van zijn tijd (Marcion) het spoor van de waarheid volledig bijster zijn.<sup>13</sup>

Het conflictmodel vond veel minder ingang dan het identificatiemodel. Het schoot weinig wortel in de officiële kerken, vooral omdat de laatste van lieverlee nauwere betrekkingen zochten met de staat. Maar in afgescheiden groeperingen sloeg het conflictmodel krachtig aan. We zien dit bij Tertullianus zelf. In 197 tot bekering gekomen, sloot hij zich tien jaar later aan bij de sekte van het Montanisme. Toen hij ook deze te werelds achtte, stichtte hij in

<sup>11</sup> In de inleiding van zijn *Oratie tot de Grieken* tracht Tatianus aan te tonen dat de gehele wetenschap en kunst van de Grieken van vreemde herkomst is, ontleend aan de ‘barbaren’, c.1.

<sup>12</sup> Tertullianus, *De anima*, c.1.

<sup>13</sup> Tertullianus, *De praescriptione haereticorum*, c.7: “Quid ergo Athenis et Hierosolymis.” Idem, *De carne Christi*, c.5.4: “Mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.” Het vaak aan Tertullianus toegeschreven citaat *credo quia absurdum* (ik geloof omdat het dwaas is) is van onbekende komaf (Sider 1980). Het docetisme leert dat de materie onrein is en Jezus als zoon van God slechts schijnbaar een lichaam had.

Carthago het zogenaamde Tertullianisme. Het werd een tegenbeweging die koos voor heiliging en wereldmijding, en pas in de tijd van Augustinus terugkeerde in de moederschoot van de kerk. Het conflictmodel is in feite een mijdingsmodel.

Dit reactiepatroon heeft zich in latere tijden vaak herhaald. Bekend zijn de afscheidingsbewegingen aan het einde van de Middeleeuwen en de sektarische stromingen ten tijde van de Reformatie die zwoeren bij het innerlijke licht van Gods geest. De meeste bekendheid kreeg het mislukte experiment van Thomas Münzer en zijn militante wederdopers om in München het rijk van God te vestigen. Sindsdien zijn de christelijke sekten lijdzaam geworden. Hun exclusivisme uit zich onder mennonieten, piëtistische lutheranen en bevindelijke gereformeerden in kringen, conventikels en zwartekousenkerken. Ook Quakers en Bergrede-christenen treft men hier aan.<sup>14</sup> Het zijn de 'stillen in den lande', verspreid over grote delen van Europa en Amerika. Vaak niet onfortuinlijk in *business*, keren ze zich af van alle 'uytterlijcke godsdienst' en van de wereld van cultuur, letteren, polio vaccinaties en tv. En christenfilosofen vermanen ze met Paulus' woorden aan de kerk van Colosse 'dat niemand u meeslepe door zijn wijsbegeerte' (Col. 2: 8).

Niemand heeft het conflictmodel scherper op formule gebracht dan de Deense schrijver Søren Kierkegaard (1813-1855), grondlegger van de dialectische theologie en van de existentiële filosofie. Wie christen wil worden, aldus Kierkegaard in zijn *Filosofische brokken*, ziet zich gesteld voor een onoverbrugbare kloof tussen rede en religie, tussen de denkmogelijkheden van het verstand en het volstrekt absurde feit van Gods openbaring in Christus. Had Hegel gepoogd Gods openbaring keurig in te lijven in een geschiedfilosofisch concept — dat van het proces van zelfbewustwording van de Geest — volgens Kierkegaard verbloemt de man het scandaleuze feit dat de eeuwige en oneindige God zich heeft geïncarneerd in een eindig en menselijk schepsel. Dat is een Absolute Paradox. Wie christen wil worden, moet in een existentiële keuze van het geloof de rede kruisigen, ja, zijn eigen zelf ten grave dragen.

Ook het conflictmodel is leerrijk. Het wijst erop dat navolging van Christus vraagt om geloof in termen van volledige zelfverloochening. Maar hoe? Een van de vragen is: Vergt dit geloof kritische distantie of mijding van de wereld in termen van een volstrekte afwijzing van cultuur en wetenschap? Of kan de kritiek bij gelovigen ook naar binnen slaan? Over Tertullianus (ik geloof omdat het absurd is) wordt op dit punt verschillend gedacht. Geloofde hij in de dwaasheid van het evangelie omdat het dwaas was in de ogen van Grieken en Romeinen òf geloofde hij omdat het een dwaasheid was ook in zijn eigen ogen? Breder geformuleerd, is geloof antirationeel voor de buitenwereld of ook voor eigen besef? In het laatste geval komen we uit bij Kierkegaard. Voor hem is het geloof in Christus een existentiële keus, een innerlijk conflict met de rede,

---

<sup>14</sup> De Russische schrijver Leo Tolstoj is een Bergrede-christen te noemen. Na zijn 'wedergeboorte' droegen zijn geschriften, zoals Tolstoj (1894), een boodschap uit van christelijk legalisme, geweldloosheid, met afkeer van de staat en de geleerde wereld. Hij had grote invloed op Gandhi.

slechts op te lossen door een capitulatie van de rede, een prijsgeven van je diepste zelf.

#### 4. *Het subordinatiemodel*

Naast en tegenover het conflictmodel profileerde zich in de christelijke Oudheid een derde paradigma, het model van subordinatie. Hieronder versta ik de gedachte dat rede en religie zich tot elkaar verhouden in een relatie van ondergeschiktheid. We komen deze onderschikking tegen in de opvattingen van Clemens Alexandrinus, leerling van Justinus Martyr en hoofd van de fameuze catechetenschool in Alexandrië. Dit model krijgt nog scherper gestalte in Origenes, vanaf 203 opvolger van Clemens aan de school te Alexandrië en in 230 stichter van een nieuwe kerkelijke school te Caesarea. Hij maakte naam als de grote leraar van de kerk in de tijd voor Augustinus.<sup>15</sup>

Ook Origenes worstelt met het vraagstuk van religie en rede. Enerzijds wil hij een navolger van Christus zijn, een asceet tot het uiterste. Anderzijds wil hij een beoefenaar zijn van de Griekse letteren, een studiekop tot het uiterste. Hoe dit dubbele commitment te verenigen?

Geloof en rede zijn allebei vormen van kennis. Toch is het christelijke geloof in zijn optiek niet zonder meer te vereenzelvigen met ware wetenschap of filosofie, zoals Justinus had gesuggereerd. Geloof en filosofie zijn verschillende wegen die God met de mens bewandelt. De filosofie te zien als preparatoir, een voorbereidende denkweg. Ze is een pedagoog die de Grieken bracht op de weg die leidt naar Christus. Zoals de Thora voor de joden een pedagoog was, een geloofsweg of (naar Paulus' woorden) een 'tuchtmeester tot Christus' (Gal. 3:24, NBG). Evenals Justinus noemen ook Clemens en Origenes Christus de universele logos. Maar er is ook verschil. Volgens hen is hij het eindpunt is van de Griekse filosofie en het ijkpunt van het christelijke geloof. God gaf de volken delen van de waarheid maar de volle waarheid heeft Hij geopenbaard aan het volk Israel in de komst van Christus.

De moeilijkheid van deze constructie schuilt in de praktische vraag of de rede, preparatoir als ze is, nog nut heeft als iemand al christen is. Wat kan de Griekse geleerdheid nog toevoegen aan Gods rijkdom opgestapeld in Christus? De oplossing vond men in het sleutelwoord subordinatie of onderschikking. De Griekse filosofie, zegt Clemens, is ondergeschikt aan het christelijke geloof. Zoals ten tijde van aartsvader Abraham Hagar dienstbaar was aan meesteres Sara, zo is de filosofie dienstverlenend aan het geloof. Een christen gaat de weg van het geloof maar op deze weg schiet de filosofie te hulp door het gelovige inzicht te verdiepen. Dat was geen originele opwelling van Clemens. Hij had zijn oor te luisteren gelegd bij de eerder genoemde Joodse denker Philo. Philo maakte onderscheid tussen mensen die geloven op gezag en anderen die hun geloof verdiepen door het te gronden op rationeel inzicht. De rede schiet te

---

<sup>15</sup> T.a.v. Clemens en Origenes volsta ik korthedshalve met te verwijzen naar de goed gedocumenteerde artikelen van A.P. Bos (1991) en J.F. Goud (1991).

hulp. Geloof dient verdiept te worden tot inzichtelijke kennis, in het Grieks *gnosis*.

We stuiten hier op diepere drijfveren in Clemens' en Origenes' werk. Ze willen woekeren met de Bijbelse waarheid. De Bijbel zegt: 'de letter doodt, maar de Geest maakt levend' (2 Cor.3: 6). Neem dus geen genoegen met de letterlijke betekenis van de Bijbel. Zoek naar haar geestelijke betekenis. Die ligt niet voor het oprapen, die moet je opdelen met redelijke middelen. Daarom pleit Clemens in navolging van Philo voor een zinnebeeldige of allegorische uitleg van de Bijbel naast de letterlijke. Overdenk zo het optreden van koning David als een zinnebeeld van het koningschap van Christus, enz. Origenes gaat nog verder. Hij stelt dat de Bijbel een drievoudige zin heeft: een lichamelijke (somatische), een zielkundige (psychische) en een geestelijke (pneumatische) betekenis. Op de weg van het heil is het eenvoudige geloof een eerste stap. Maar dring door tot de zielkundige geheimen en de geestelijke intenties van de Bijbel. Geloof moet uitgroeien tot *gnosis*.

Origenes staat dus onder invloed van de gnostiek, een denkrichting die streefde naar *gnosis* in de zin van een intuïtief rationele Godskennis met mystieke trekken als in het neoplatonisme. Hij leert dat de wereld emaneert uit een goddelijke oerbron en daarheen terugkeert langs de weg van alverzoening. In latere eeuwen werd hij door de kerk als ketter veroordeeld. Het pijnpunt van zijn optreden ligt waarschijnlijk in de ambivalentie van het subordinatiemodel. Want wat is eigenlijk gesubordineerd aan wat? In principe stemt Origenes in met Clemens dat rede en filosofie dienstbaar zijn aan geloof en theologie. Maar in de praktijk gebeurt het omgekeerde! Voor echt geloof of althans voor volgroeid geloof heb je *gnosis* nodig of, zoals men tegenwoordig zegt, spiritualiteit. Vol geloof voegt zich naar geestelijke inzichten zoals je die aantreft in neoplatonische filosofie.

Bij Origenes zie ik slechts gnostische invloed. Maar het subordinatiemodel is ook het grondschema van de gnostiek *pur sang*. De volbloedgnostiek was in het latere hellenisme een wijd verbreid netwerk van besloten genootschappen met een geheimleer voor spiritueel ingewijden. Deze gnostiek koesterde de diepere kennis van ware discipelen, mensen met geestelijk inzicht, weet hebbend van reïncarnatie, een goddelijke vonk in de mens, emanatie en mystiek. Men komt haar reeds tegen in de eerste eeuwen na Chr., gerepresenteerd door Valentinus, Basilides e.a. Door het felle verzet van de kerkelijke orthodoxie — Petrus trad al in het krijt tegen een van haar mogelijke grondleggers, Simon Magus (Hand. 8: 9-24) — heeft de gnostiek slechts kunnen opereren in de marges van de kerk. Maar nooit verdween ze helemaal.

Ook tegenwoordig heeft de gnostiek, waarvan Gilles Quispel in ons land jarenlang de grote pleitbezorger was, een geweldige zuigkracht. De samenhang van geloof en spiritueel inzicht boeit velen nog steeds. Heeft spiritualiteit van doen met alternatieve in de zin van pneumatische exegese? Is er een relatief of een principieel verschil tussen geloof en spiritualiteit? Is er sprake van subordinatie? Men spreekt van neognostiek, uitgedragen door Hans Stolp e.a. Ze wordt aangewakkerd door recente ontdekkingen als van het evangelie van Thomas en van Judas, pseudo-evangeliën uit de tweede en de derde eeuw,

waarin Jezus naar voren treedt als een gnostische wijsheidsleraar. Maar spreekt Jezus niet ook in de Bijbelse evangeliën in gelijkenissen tot het volk terwijl hij vervolgens de ‘geheimenissen’ van Gods koninkrijk uitlegt aan de besloten kring van zijn discipelen (Mt. 13: 1-17)?

Toch verschillen de moderne en de oudchristelijke gnostiek. Wie weet, hebben ze een gemeenzame spiritualiteit maar de moderne variant is selectief en lang niet zo dualistisch en stofvijandig als de gnostiek van weleer. De nieuwe gnostiek ignoreert het fundamentele onderscheid dat de gnostische christenen maakten tussen de Allerhoogste, de vader van Jezus Christus, en de lagere god van het Oude Testament, de schepper van de stoffelijke, lichamelijke werkelijkheid. De nieuwe gnostiek ignoreert ook de anti-joodse en ascetische trekken die de oudchristelijke gnostici aankleefden (Roukema, 2007).

##### 5. *Het complementariteitsmodel*

In de patristiek, tijdvak van de kerkvaders, was het gevoelen wijd verbreid dat zowel rationeel inzicht als religieuze kennis in dienst staan van de waarheid, dus met elkaar van doen hebben. Maar zicht op hun samenhang ontbrak. In de modellen van identiteit en subordinatie gaven *pistis* en *gnosis*, christelijk geloof en filosofische kennis, soms de indruk van een continuüm, soms de aanblik van afhankelijkheid. Theologie en filosofie waren geen strikt onderscheiden disciplines maar wetenschappen die min of meer in elkaar overliepen.

Komen we in de christelijke Middeleeuwen, dan raakt het denken in termen van identificatie of subordinatie op de achtergrond. Nog steeds wordt gesteld dat wetenschap en geloof beide kennis behelzen, maar in de verwerking van het Griekse en patristische erfgoed hebben de geleerden behoefte aan afbakening. Wat door de zintuiglijke waarneming en het actieve intellect in begrip wordt gevat, is filosofie. Wat hier bovenuit gaat en door openbaring wordt gekend, is theologie. Het is een zienswijze die inspeelt op cultuurhistorische ontwikkelingen. Door de kruistochten en de oprukkende islam, en ook dankzij de bemiddelende rol van joodse en islamitische denkers, is men tot een hernieuwde kennismaking gekomen met de antieke wereld. Een cultuurschok van je welste! Het waren in het bijzonder de herontdekte geschriften uit het *corpus aristotelicum* waarmee men in het reine moest zien te komen.

Deze ontwikkelingen vergden een terreinafbakening tussen de leer van de kerk en de overgewaaide wetenschappen uit de Oudheid binnen een nieuw typologisch raamwerk. Een nieuw paradigma diende zich aan, in de bloeitijd van de Middeleeuwen verwoord door Thomas van Aquino (1225-1274), de grote leraar van de katholieke kerk. Het is het model van complementariteit. En omdat dit model gedijde in de dom- en kloosterscholen van de kerk is het ook scholastisch te noemen. Scholastiek is beoefening van wetenschap die zich voegt naar het grondmodel van complementariteit.

Het complementariteitsmodel biedt een afbakening van kennis verkregen door ‘het licht van de natuurlijke rede’ en kennis verkregen door ‘het licht van het geloof’. In die zin is het dualistisch. Rede en geloof zijn te zien als twee onderscheiden bronnen en horizonten van kennis. Daar is allereerst de rede; ze

ontsluit het domein van de natuur. Ze vormt de toegang tot de voor ieder waarneembare werkelijkheid, de wereld die zich aandient door middel van zintuigen en verstand en die zich ontvouwt in de wetenschappen en filosofie. De rede is een objectief en autonoom kenvermogen, eigen aan alle mensen, gebaseerd op in zichzelf evidente, rationele principes. Redelijke kennis over de natuurlijke werkelijkheid delen christenen dan ook met alle andere mensen. Daarom is de filosofie ook gerechtigd te rade te gaan bij Aristoteles en andere pagane filosofen.

Er is ook de kennis van het geloof, ze is gericht op het domein van de goddelijke genade.<sup>16</sup> Het geloof ontsluit zich voor de bovennatuurlijke werkelijkheid, geopenbaard in Gods woord. Het is niet een autonoom kenvermogen maar een genadegift van God, die in de doop ontvangen wordt. Het geloof is dus niet een algemeen menselijke maar juist een exclusief christelijke vorm van kennen, gebaseerd op goddelijke openbaring, en zijn inhoud is samengevat in de leer van de kerk en wordt uitgewerkt in de christelijke theologie.

Thomas wil het domein van de natuur en van de genade scherp uiteenhouden, tegelijk hecht verbinden. Theoretisch nadenken en goddelijke verlichting horen bijeen. Voorkomen moet worden dat beide vormen van kennis eigen wegen gaan en wereldlijke wetenschap in naam van Aristoteles zijn vleugels zou uitslaan in de christelijke cultuur van het Avondland. De waarheid van de rede en de waarheid van het geloof ontspringen beide aan God, die bron is van alle waarheid. Dus zijn ze bijeen te houden. Ze zijn complementair, gericht op accommodatie en synthese. Wel heeft bij meningsverschil de waarheid van het geloof, door God ons geschonken, volstreekte prioriteit.

Om aan dit synthese-ideaal gestalte te geven, hanteert Thomas de stelling: *natura preambula gratiae*. De natuur is een voortrap van de genade.<sup>17</sup> De rede heeft haar eigen werkwijze en methodische uitgangspunten. Ze kan, in aansluiting bij Aristoteles, argumenten aandragen voor het bestaan van God als 'eerste oorzaak' of 'hoogste doel' van alle dingen. Met deze Godsbewijzen — Thomas kent er vijf — profileert de rede zich als 'natuurlijke theologie'. De filosofische theologie is een verstandelijke vloer waarop de christelijke theologie kan verder bouwen. Ze fungeert als een brug tussen wetenschap en geloof.

Thomas hanteert een tweede stelling: *gratia naturam non tollit sed perficit*. De genade vernietigt niet de natuur maar vervolmaakt haar.<sup>18</sup> Ze is van een hogere orde, zal echter het natuurlijke (redelijke) inzicht van de wetenschappen niet kunnen negeren maar moeten completeren. Christelijke theologie moet woekeren met de verworvenheden van de filosofie. Kan de filosoof op grond van de rede bewijzen dat God bestaat, dan kan de theoloog op grond van de Bijbel demonstreren dat deze God mens geworden is in Jezus Christus, dat hij drieënig is, schepper van de wereld, enz. Kortom, de leer van de kerk overstijgt

<sup>16</sup> Genade is hier niet, zoals bij Augustinus, relationeel: Gods goedgunstige gezindheid jegens zondige mensen. Bij Thomas en in de katholieke leer is ze *grosso modo* geontologiseerd tot een hogere zijnsorde.

<sup>17</sup> Thomas Aquinas, *In librum Boethii De trinitate expositio*, 1. q. 2, a. 3. Over Thomas zie met name J.A. Aertsen (1991, 95-121).

<sup>18</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* 1 q. 1, a. 8, ad 2.

maar bouwt ook voort op de inzichten van de rede. Geloofskennis is niet irrationeel maar bovennatuurlijk en bovenredelijk.

In het complementariteitsmodel, door Thomas in zijn *Summa Theologiae* breeduit ontwikkeld, zijn rede en religie coalitiepartners met coalitieverplichtingen. Toont de wetenschap dat God oorzaak is van alle dingen, dan dient de kerkelijke theologie hierop inhakend aan te tonen dat deze te vinden is in Christus en zijn kerk. Omgekeerd dienen de wereldlijke wetenschappen zich open te stellen voor haar bovennatuurlijke vervolmaking. Ze zijn niet volstrekt autonoom maar laten we zeggen semi-autonoom. Strookt de filosofie op enig punt niet met de theologie, dan heeft de laatste correctiebevoegdheid

Thomas' synthese-ideaal stoelde op vrome intenties. Maar de onderstelde semi-autonomie van de rede werd een splijtzwam in de latere scholastiek. De spanningen tussen aristotelische filosofie en christelijke theologie liepen uit de hand, vooral aan de universiteit van Parijs. Zijn de domeinen van natuur en genade niet beter te scheiden? Deze vraag leidde bij Siger van Brabant, zich spiegelend aan Averroës, tot de methodische opvatting van een *veritas duplex*, een dubbele waarheid. Die leer werd nog versterkt door het zogeheten nominalisme van Willem van Occam. Zijn radicale ontkenning van universele begrippen bracht hem tot de slotsom dat de algemene leerstukken van de kerk, zoals het dogma van de drie-eenheid en de menswording Gods, niet sporen met de rede. Hij concludeert dat Gods bestaan niet bewijsbaar is en de theologie geen wetenschap. De gevolgen waren desastreus voor het synthese-ideaal van Thomas. In de Late middeleeuwen wijkten wereldlijke wetenschap en christelijke theologie uiteen.

Thomas was echter een trendsetter. Aan de dubbele orde van kennen deels door de natuurlijke rede en deels door het goddelijke geloof is het katholicisme blijven vasthouden. De leer werd zes eeuwen later kerkelijk geijkt op het Eerste Vaticaanse concilie (1869-1870). Rahner en De Lubac c.s. poogden haar nog later in het licht te stellen als een echte eenheidsvisie.<sup>19</sup> Maar de leer van twee terreinen keert terug in de encyclieken van de katholieke kerk, ook in de bekende encycliek van Johannes Paulus II *Fides et Ratio*.<sup>20</sup> Ook in de Oosterse orthodoxie is het grondmodel van complementariteit sinds lang verankerd. Zelfs naar de kerken van de Reformatie vond het zijn weg. Niet direct bij Luther die op grond van het *sola fide* (alleen door geloof) fel gekant was tegen 'die Hure Vernunft'. Nog minder bij Calvijn die het licht van de rede in bepaalde opzichten betitelde als 'blinder dan mollen'.<sup>21</sup> Wel in het werk van hun opvolgers te Wittenberg en Genève, Melanchthon en Beza.

<sup>19</sup> In de twintigste eeuw presenteren Karl Rahner en de integralistische 'théologie nouvelle' van Henri de Lubac c.s. Thomas' leer als een eenheidsvisie gegrond op een in de natuur verborgen 'aanleg tot gehoorzaamheid' (potentia obediencialis) aan wat de natuur overstijgt. Zie Thomas, *Quaestiones disputatae de virtutibus* q. 1, a, 10, ad 13.

<sup>20</sup> Inzake de relatie van geloof en rede verwijst Johannes Paulus II (1999, 26-29) zowel naar Augustinus als naar Thomas. Hij ignoreert het feit dat het dualistische onderscheid tussen een natuurlijke en een bovennatuurlijke orde van kennis bij Augustinus niet voorkomt.

<sup>21</sup> Luther, *Weimarer Ausgabe* 51.126, 7 e.v. Hij zegt ook: 'Het geloof slacht de rede', *Weimarer Ausgabe* 40.1, 362. Calvijn noemt het natuurlijke licht van de rede blind, *Institutie*, Voorwoord; II, 1, 9; II, 2, 18.

Tegenwoordig duidt men het scholastieke, op complementariteit en synthese gerichte denken vaak aan als supranaturalisme. Het supranaturalisme is een gezaghebbende zienswijze onder katholieke, protestantse en evangelische christenen overal ter wereld. Ik geef twee voorbeelden. 1. De katholieke kerk hanteert het met grote precisie in het proces van heiligverklaring van een zalige. In dat geval dient de rituscongregatie te Rome het logische bewijs te leveren dat de zalige twee bovennatuurlijke (dus niet wetenschappelijk te verklaren) wonderen heeft verricht. Dit zou dan canonisatie rechtvaardigen. 2. In het evolutiedebat speelt supranaturalisme een cruciale rol onder aanhangers van de theorie van Intelligent Design. De gedachtelijn is deze dat sommige mechanismen in levende organismen of hun cellen zo uitzonderlijk complex zijn dat hun ontstaan elke wetenschappelijke verklaring te boven gaat. Dit zou dan de logische conclusie rechtvaardigen van een bovenmenselijk ontwerp, annex ontwerper.

Het supranaturalisme is een rijke bron van bezinning op de vraag of in het christelijke geloof kennis van de werkelijkheid is vervat die zich structureel onderscheidt van wetenschappelijke kennis. Stel ja, hoe kunnen beide vormen van kennis samengaan? Is geloofskennis complement, het wetenschappelijk verstand overstijgend en gericht op een bovennatuurlijke werkelijkheid? Kiest men voor dit standpunt, dan lijkt de autonomie van de wetenschap bevestigd. Maar er dreigt competitie met het geloof en er moeten bruggen worden gebouwd. Kan het ook zijn dat geloofskennis niet-complementair is? Dat ze niet betrokken is op een goddelijke of metafysische zijnsorde maar op dezelfde wereld waarop de empirische wetenschappen zich richten, zij het onder een andere gezichtshoek? Dat ze de dingen ziet als betrokken op hun ultieme grond, op God die van mens en wereld de schepper, verlosser en voleinder is? Eén wereld maar zichtbaar met twee verschillende brillen?

#### 6. *Het funderingsmodel*

De tendens tot verzelfstandiging van de domeinen van natuur en genade zette zich voort in de Moderne tijd. Seculiere wetenschap en sacrale theologie gingen hun eigen gang. Kopstukken van de nieuwe natuurkunde, zoals Kepler, Newton en Boyle, loochenden de almacht van de Schepper niet; toch was hun onderzoek strikt empirisch, hun bewijsvoering strikt logisch. Wel kon de Heilige Congregatie van de Index in 1616 Galilei nog dwingen zijn instemming met het heliocentrisme van Copernicus te herroepen maar de prijs was hoog. De kerk, niet de wetenschap, liep grootscheepse averij op. Het paradigma van complementariteit had uitgediend. Wetenschap werd een autonoom bedrijf. In dit bedrijf ontstond een bedrijfscultuur van methodologisch atheïsme: een procedurele werkwijze *etsi Deus non daretur*, alsof God niet bestaat.

De onstuimige opmars van wetenschap en techniek werd de motor van het proces van modernisering. Toch had de moderniteit diepere impulsen. Ze ontvonkte aan een spirituele bron, de uit Italië afkomstige Renaissance. 'Renaissance' is wedergeboorte, een religieus concept. Maar deze renaissance was geen wedergeboorte door geloof in God maar in autonome, literaire en

artistieke zelfverwerkelijking van de mens. Humanisme *in optima forma*. Pico della Mirandola beleed dit geloof met de formule *sors animae filia*, het lot is de dochter van de ziel. De mens moet zich niet schikken in het hem toegemeten lot, hij moet het zelf in handen nemen.<sup>22</sup>

Dit humanistische credo heet sindsdien ‘de wending naar het subject’. Descartes spitste het toe op het *cogito*, de mens als denkend ik. De mens moet zich niet artistiek maar rationeel verwerkelijken als vrije persoon en dat door wetenschappelijke beheersing van de wereld rondom. Naar het woord van de Britse natuuronderzoeker Francis Bacon ‘kennis is macht’. Zie hier een nieuw mensideaal in termen van autonome zelfrealisering gekoppeld aan een nieuw wetenschapsideaal in termen van rationele beheersing.

Een ommekeer van je welste. Vanaf Parmenides en Plato was filosofie ontologie geweest, theorie van het zijn, georiënteerd op de godheid als volmaakte zijnsvorm. Kennen was simpelweg een onderdeel van het zijn. Descartes (1596-1650) negeert de ontologische traditie. Tradities zijn vatbaar voor dwaling en missen zekerheid. Zekerheid kan de mens slechts vinden in zichzelf, in zijn cognitieve competentie. De rede wordt draagvlak voor het zijn. Dus moet filosofie veranderen. Ze is niet een op God geordende ontologie of zijnsleer. Ze is een op de mens georiënteerde kennistheorie of bewustzijnsleer.

Wie denkt, stelt het overdachte tegenover zich. Uit de wending naar het denkende subject, volgt een tegenoverstelling van subject en object, de zogeheten ‘subject/object-splitsing’ (Klapwijk 1995a, 24-27). Het denksubject — bij Descartes *raison*, bij Locke *intelligence*, bij Kant *Vernunft*, bij Hegel *Geist* geheten — stelt de wereld tegenover zich als kenobject. Vanuit de onmiddellijke zelfzekerheid gelegen in de evidentie van voorstellingen in zijn ‘binnenwereld’ moet het denksubject een brug slaan naar extramentale dingen. De geest moet zeker zijn van wat zich afspeelt buiten de geest, in de ‘buitenwereld’. Hij moet meester worden van de natuur, greep krijgen op de wereld, ja, zo mogelijk argumenten aandragen ten gunste van het Opperwezen. Ik denk, dus ik ben, en al het andere is er ook. Allerlei bewijzen van de buitenwereld doemen op. Hoe dan ook, de subjectsfilosofie zet de thematiek van geloof en rede op haar kop. Hadden de middeleeuwers in het geloof van de kerk hun ultieme kennismaatstaf gevonden, die ultieme kennismaatstaf wordt nu de rede zelf.

Deze omslag in kennismaatstaf loopt uit op het grondschema van Descartes, het funderingsmodel. Zeker, de vroegmoderns houden vast aan het onderscheid van rede en religie. En afgezien van sceptici en criticasters zoals David Hume staan ze welwillend tegenover de kerkelijke leer. Niettemin impliceert het funderingsmodel dat alleen de rede de betrouwbaarheid van kennis waarborgt. Ook geloofsopvattingen dienen in laatste instantie door de rede gelegitimeerd te worden.

Ik moet preciezer zijn. Het funderingsmodel is een model dat legitimatie vereist. Het eist dat alle voorstellingen in onze geest kentheoretisch te funderen zijn op opvattingen die basaal zijn, dus inzichtelijk in zichzelf, zonder noodzaak van nog dieper gravende fundering. Mensen kunnen op vele manieren kennis opdoen. Kennis kan aangeboren zijn, zoals Descartes en andere

<sup>22</sup> Aldus Giovanni Pico della Mirandola, *Disputatio adversus astrologos*, iv, c. 4.

rationalisten beweren, gedachtig aan de wiskunde. Kennis kan op zintuiglijke observaties berusten, zoals Locke en andere empiristen beweren. Kennis kan van horen zeggen zijn. Kennis kan ook door godsdienstige of andere overleveringen tot ons komen. Hoe dan ook, het ultieme keurmerk van kennis is dat ze legitimeerbaar is door verankering in opvattingen die evident zijn in zichzelf.

Fundering is veel maar niet alles. In hun godsdienstfilosofie gaan de modernen er tot ver in de Verlichting vanuit dat God in zijn goedheid door alle eeuwen heen wonderen verrichtte en waarheid ontsloot voor wie arm zijn van geest of het licht van de rede missen. Er moet ruimte zijn voor kennis die niet gegrond wordt op de rede maar geloofd wordt op gezag. De heilshistorie, Christus' komst in het vlees, en de Bijbel zijn er per slot van rekening niet voor niets. Op drie manieren tracht men de Bijbelse openbaring een plaats te geven in het vertoog over de rede. Nu eens wordt ze in het licht gesteld als een historisch noodzakelijke wegbereiding van de rede. Dan weer als een visuele verbeelding van de rede. Tot slot ook als een gelovige ondersteuning van het haperende verstand.

Ik trek een vergelijking met wat voorafging. In de tijd van de kerkvaders was filosofie wijsbegeerte, een zoektocht naar wijsheid in de praktische levensleer. En de vraag rees: is deze wijsheid voorbehouden aan ingewijde gelovigen of delen we haar met anderen? In het tijdvak van de Middeleeuwen was filosofie een zoektocht naar waarheid. Geconfronteerd met Aristoteles en de Arabieren rees toen de vraag: is de waarheid van Gods woord te harmoniseren met waarheden ontdekt door de rede of gaan ze uiteen? In de Nieuwe tijd verschuift de vraagstelling opnieuw en wordt filosofie een zoektocht naar zekerheid. De vraag wordt nu: hebben alleen de natuurwetenschappen een rationele basis of verschaffen ook de politieke, zedelijke en godsdienstige ideeën waarin de mens zich profileert als persoon hem zekerheid? Lastige vraag. Hier botsen twee idealen, het wetenschapsideaal en het persoonsideaal. De wetenschap wil heel de natuur causaal verklaren, de natuur van de mens niet uitgesloten. Maar in die verklaringsdrang streeft de mens naar vrije zelfverwerkelijking van de persoon die alle causale determinatie te boven gaat.

Dit conflict in de boezem van de moderniteit tussen natuurbegrip en persoonsideaal, tussen vrijheid en determinatie, ondermijnt het funderingsmodel als zekerheidsmodel. Het model krijgt verschillende gezichten heeft. Het dient zich aan als rationalisme bij Descartes. Het biedt zich aan als empirisme bij John Locke. Het presenteert zich als kriticisme bij Kant die Gods aanwezigheid blootlegt in de onderstellingen van de rede. Het manifesteert zich als incorporationisme bij Hegel die Gods openbaring inlijft in het bewustwordingsproces van de geest. Rationalisme, empirisme, kriticisme en incorporationisme zijn onderscheiden outfits van het funderingsmodel.

In de negentiende eeuw volgt de destructie van dit model, om te beginnen in de godsdienstkritiek van Ludwig Feuerbach. Voor Feuerbach is religie projectie, niet dienst aan God maar *wishful thinking*, niet theologie maar antropologie, een compensatie van tekorten, een illusoire vervulling van aardse wensen in een hemelse werkelijkheid. De drie 'meesters van de achterdocht' (Ricoeur 1969,

149), Marx, Freud en Nietzsche, radicaliseren deze kritiek. Ook de rede is niet wat ze lijkt. Ze is geen grond van het bewustzijn, veeleer een vals bewustzijn waarin zich verborgen belangen weerspiegelen. Zegt Marx, ze is de ideologische reflectie van klassenverhoudingen. Zegt Freud, ze is de rationele repressie van het lustleven. Zegt Nietzsche, ze is een instrument van de wil tot macht. Deze deconstructie is dodelijk. Alle zekerheden wankelen. Hier wordt de mens niet slechts zijn God maar ook zijn eigen redelijk zelf ontnomen. Hier staat de mens te kijk als totaal vervreemd van zichzelf.

Het funderingsmodel roept vragen op. Bestaat kennis ‘*per definitie* uit opvattingen die redelijk gerechtvaardigd kunnen worden’ (Leezenberg 2007, 53)? Is de rede spil van mijn bestaan? Is de mens in de wereld raak geschetst als kennend subject versus kenbaar object? Zit dit dualisme ook verstopt in mijn eigen bestaan, bv. als ziel en lichaam? Is religie zelfvervulling van een wensdroom? Kan rede de religie bevestigen, zoals het ‘deïsme’ beweert? Kan rede de religie ontkrachten, zoals de godsdienstkritiek beweert? Moet in een funderingsmodel de rede niet eerst haar eigen betrouwbaarheid bewijzen? Hoe zou ze, als elk argument in die richting een voorschot is op wat nog te bewijzen is? Kan de rede de grond zijn van mijn bewustzijn of gaat aan *cogito ergo* vooraf? Denk ik of denkt de rede in mij? Kan religie vals zijn, reflex van subjectieve verlangens? Kan rede onbetrouwbaar zijn, speelbal van collectieve belangen? Hangen zelfvervreemding en Godsvervreemding samen? Wat resteert na deconstructie?

### 7. *Het postmoderne model*

Het postmoderne denken is een reactie op het moderne denken. Maar het is ook een voortzetting, want de uitgangspunten van de moderniteit — de wending naar het subject, de subject/object-splitsing, de zoektocht naar legitimatie, en het conflict tussen vrije persoon en controlerende wetenschap — blijven. Maar pas op, ze worden in hoge mate gedestabiliseerd.

Voorbij is alleen het funderingsmodel. We leven niet op rationele grondslag. Het ideaal van wetenschappelijke beheersing botst met het milieu. En het ideaal van de vrije persoon vertaald in *success stories* over burgerlijke emancipatie, zedelijke progressie en internationale solidariteit, lijkt in Auschwitz doodgebloed. Er is een rationeel subject maar onzeker van zichzelf. Het is ingesponnen in tradities, verstrikt in geschiedenissen, verwickeld in taalspelen, ingevoegd in de *efficiency* van een bureaucratische maatschappij, aangestuurd door communicatiestructuren die geen mens meer overziet. Het kennende subject is een pakket gedigitaliseerde informatie, te downloaden van Internet. De wending naar het subject pakt uit als een ‘decentrerend’ van het subject. De mens is een toevallig knooppunt geworden, een ‘weefsel van contingenties’ (Rorty).

De subject/object-splitsing wordt geproblematiseerd. Waar ligt de scheidslijn tussen subject en object, denkend ik en beheersbare buitenwereld? De wereld heeft een ‘spookachtig’ aanzien gekregen (Nietzsche). Dingen worden gemanipuleerd, voorzien van virtuele eigenschappen, door mensen opgeleukt.

En die ‘de-realisatie’ of ontwerkelijking van de werkelijkheid heeft als tegenhanger de ‘de-humanisatie’ of ontmenselijking van de mens. Want de mens leidt een oneigenlijk bestaan. Hij voegt zich naar de publieke opinie. Hij wordt geleefd en ondergaat wat hem gebeurt. De scheidslijn tussen subject en object is diffuus geworden.

Betekent dit nu dat de grote waarden van de Verlichting, zoals vrijheid, verdraagzaamheid, vooruitgang en geluk verloren zijn gegaan? Ja en nee. Verloren zijn gegaan de *grands récits*, de overkoepelende verhalen over een nieuwe wereldsamenleving, een nieuwe rechtsorde enz. Zulke metaverhalen zijn overspannen verwachtingen zonder rationele grond. Maar de postmodernen zeggen niet: *anything goes*, alles moet kunnen! Ze blijven vasthouden aan noties als van vrijheid en gerechtigheid, ook binnen de doelmatigheids-overwegingen van een gebureaucratiseerde maatschappij. Wij willen kunnen blijven uitroepen dat Auschwitz onrecht is. Maar ons kennen is gefragmentariseerd. Verlichte waarden mag je koesteren maar doe het in de vorm van een authentieke beleving, een persoonlijke ervaring, een kleine vertelling. Doe het in micronarratieven die elkaar wellicht tegenspreken, *but so what!* Mijn waarheid hoeft niet *per se* jouw waarheid te zijn. Het postmoderne model is een authenticiteitsmodel.

Postmodernisme is het einde van de grote verhalen. Jean-François Lyotard (1924-1998) zet in *La condition postmoderne* de aanval in op de metanarratieven. Die missen legitimeringskracht. Uitgangspunt één is het subject, niet in termen van ‘de’ rationele mens met de wereld omspannende visie maar in termen van de enkeling met een doorleefd miniverhaal. Uitgangspunt twee is de differentie en diversiteit van deze verhalen. Die diversiteit weerspiegelt de historiciteit van eindige subjecten, de beperktheid van hun blik. Grote verhalen timmeren de ervaring dicht in een overkoepelend zinkader, een totalitaire ideologie. Maar kleine verhalen scheppen openheid, aandacht, begrip en tolerantie.

Lyotard wil dus de waarheid van de wetenschap en de waarden van gerechtigheid, solidariteit e.d. losmaken uit de greep van het funderingsdenken en wortelen in micronarratieven. Aan micronarratieven ontbreekt consensus. Er valt dus niet te beslissen over hun gelijk of ongelijk. We doen onze ervaringen op in een pluralistische werkelijkheid: “Ontdekkingen worden altijd in dissensus gedaan. Het postmoderne scherpt onze gevoeligheid voor verschillen en versterkt ons vermogen het incommensurabele te verdragen.... De consensus is een verouderde en verdachte waarde geworden” (Lyotard 1988, 168).

Lyotards zienswijze is attractief voor wie worstelt met de relatie van rede en religie. Soms doen postmodernen de christelijke leer af als een totalitair meta-verhaal van de Verlichting. Dat klopt natuurlijk voor geen meter. Maar postmoderne christenen presenteren hun geloofsovertuiging anders, als een microvertelling van eigen allure, een bijdrage waarmee gelovigen hun wetenschappelijke of maatschappelijke betrokkenheid niet legitimeren op basis van rationele zekerheid maar van religieuze roeping of sociale betrokkenheid.

Een aansprekend voorbeeld biedt het betoog waarmee Harry Brinkman, voorheen voorzitter van het college van bestuur van de Vrije Universiteit, de identiteit van zijn universiteit aan de orde stelde. Brinkman zegt: “In rede-

lijkheid is geen beroep meer mogelijk op bijvoorbeeld de Rede en de Feiten, op de Natuur en de Openbaring, op de Schrift en de Scheppingsordering, of op de Beginselen, welke dan ook.” Wetenschap, aldus Brinkman heeft geen zekere grondslag. Onzekerheid is normaal voor menselijk weten. Ook aan de Vrije Universiteit dragen we geen zeker uitgangspunt uit. Wij brengen slechts een door geloofsovertuiging gedragen zienswijze in in het wetenschappelijke debat.<sup>23</sup>

Een soortgelijke reflectie op wetenschap klinkt door in de visie van Nicholas Wolterstorff, sedert kort eredoctor aan de VU. In de bundel *Van zekerheid naar trouw: Christen-zijn en de wetenschap in een postmoderne cultuur* kritiseert hij het funderingsdenken en sympathiseert hij met het postmoderne denkmodel. Wetenschap is niet een algemeen geldend verschijnsel, niet een rechtlijnig product van wat zich aandient als ‘het’ denken, gelegitimeerd door een metanarratief van de Verlichting. Integendeel, wetenschap is door en door menselijk. Ze heeft particuliere trekken en cultuurhistorische eigenaardigheden. Ze is ingevoegd in een maatschappelijke praxis en wordt bepaald door geschiedenissen en tradities. In die omstandigheden betekent Christen-zijn in de wetenschap niet de uitbouw van een typisch christelijke vorm van wetenschap maar trouw zijn aan de christelijke traditie in contributies die men levert aan een algemeen wetenschappelijk discours.

Wolterstorff stelt dat deze zienswijze ook de diepste intenties verwoordt van de oprichter van de Vrije Universiteit, Abraham Kuyper: “Kuyper was een postmodernist in de hoogtijdagen van het modernisme.”<sup>24</sup> Een vreemde uitspraak in het licht van Brinkmans betoog! Want Brinkmans afwijzing van een beroep op de Schrift, de Scheppingsorde en Beginselen is juist bedoeld als een afrekening met het verleden van de VU en als een afwijzing van die Kuyper die zich beriep op de beginselen van een goddelijke scheppingsorde.

Het waardevolle van de postmodernen is dat ze ons confronteren met wat Nietzsche en Heidegger ons al eerder voor ogen stelden: de historiciteit van het bewustzijn. Rationele inzichten zijn tijdsbepaald, contextgebonden, bemiddeld door tradities, niet te verankeren in ‘de’ rede als algemeen fundament. Postmoderne christenen voegen toe dat ook religieuze inzichten historisch zijn, niet eens voor goed te vangen in een theologisch systeem. Ook de christelijke traditie is perspectivisch en pluriform. De ervaringen van Abraham, geroepen uit Ur, waren anders dan de belevingen van Paulus op weg naar Damascus. En Augustinus’ strijd met Pelagius was anders dan het zielsconflict dat Luther uitvocht met de Paus. Ieder mens, ook iedere gelovige, torst zijn eigen verhaal.

Ook het postmoderne grondmodel zet ons aan het denken. Het kan niet in de bres treden voor de rationaliteit maar wel voor de authenticiteit van een christelijk getuigenis. Dat is een geweldige verademing. Een dergelijk getuigenis pint zich niet vast op een monolithische leer; het is historisch bepaald en

<sup>23</sup> Zie Brinkman (1992, 1) en de kritiek van A.P. Bos (1992, 11).

<sup>24</sup> Wolterstorff (1996, 23). Achteraf noemt hij ook zijn boek *De rede binnen de grenzen van de religie* een onderdeel van de opkomst van het postmodernisme (1993, 7) Mijns inziens maakt hij (1996, 58-79) Kuypers postmodernisme niet waar.

speelt in op menselijke en maatschappelijke omstandigheden. De vraag rijst wel of dit getuigenis, zolang het verkleefd is met moderne of postmoderne subjectsfilosofie, ooit meer kan zijn dan een subjectieve inbreng, een doorleefde zienswijze, een zingevend verhaal van mij en mijn groep. Kan het nog ‘het verhaal van de Levende’ zijn? Kan het nog een getuigenis zijn dat de Verrezene zelf via zijn volgelingen de wereld indraagt? Dit laatste zou slechts pas geven als het bewustzijn van de mens niet subjectief is maar responsief of interactief.<sup>25</sup> Kunnen verhalen refereren aan iets wat de verhalenverteller overstijgt? Of is dit een buitenissige gedachte? Het is wel de opvatting van Paulus, Augustinus en Luther, ontleend aan de Bijbel.

Ga ik nu op de valreep een metanarratief introduceren in Bijbelse trant? Nee, want een metanarratief is een zingevingsverhaal van kleine mensen opgeblazen door de Verlichting tot een zingevingsprogram voor heel het mensdom. Maar de Bijbel ziet het mensdom niet als zingevend subject, verkondigt veeleer dat God zingever is voor mensen die hun bestaanszin ontlopen. De Bijbel is inderdaad buitenissig. Hij trekt onze analyse uit de engte van de subjectsfilosofie en voert haar terug in de ruimte van de premoderne zijnsfilosofie. Laat ik dus de relatie van rede en religie nog één keer aan de orde stellen, nu in een model dat wortelt in de augustijnse zijnstraditie maar ook ontvankelijk is voor het postmoderne besef dat de hedendaagse mens zo vertrouwd is, het besef van differentie en historiciteit.

#### 8. *Het transformatiemodel*

“Gij hebt ons geschapen tot U en ons hart is onrustig totdat het rust vindt in U.”<sup>26</sup> Aldus de kerkvader Augustinus (354-430) in zijn wereldberoemde *Belijdenissen*. Augustinus gaat uit van de religieuze en responsieve aard van de mens. De mens is meer dan subject. Hij is ‘tot God’ geschapen, dat is de zin van zijn bestaan. Religie is niet een functie van de rede. Ze is de zinvolle betrokkenheid van heel de mens op wat hem overstijgt, respons op een roepstem van Boven. Deze interactieve betrokkenheid op God kenmerkt de mens, is diepste drijfveer van het hart, uitgangspunt van zijn bestaan. Augustinus voegt er in één adem aan toe dat de mens in plaats van op God zich ook kan richten op een substituut, een idool. Dit maakt de mens niet minder religieus.

Augustinus smeedt een nieuw concept van rede en religie. Hij brengt beide niet samen in een model van convergentie of conflict, noch in een model van subordinatie of complementariteit, laat staan in een model waarin de rede de religie legitimeert of een subjectief verhaal creëert. Niet dat de kerkvader de rede wegmoffelt. Integendeel, hij zoekt de filosofische discussie. Hij streeft naar intellectuele explicatie van de creatuurlijke werkelijkheid. Maar zijn

<sup>25</sup> Wolterstorff spreekt van ‘interactionisme’ (1996, 22, 33, 72). Met dit interactionisme doorbreekt hij mijns inziens het gefavoriseerde postmoderne denkmodel.

<sup>26</sup> Augustinus, *Confessiones*. I, 1, 1.

uitgangspunt is: *credo, ut intelligam*, ik geloof opdat ik begrijp.<sup>27</sup> Hij vat zijn verhaal in een religieus raamwerk, *reason within the bounds of religion*.<sup>28</sup>

Wat nooit eerder in de filosofie vertoond werd, doet Augustinus in zijn hoofdwerk *Over de staat van God*. In een Bijbels raamwerk maar toegerust met filosofische argumenten, ontwerpt hij een wereldhistorie, een panoramisch overzicht van de werkelijkheid vanaf haar schepping via kruis en opstanding tot aan haar voleinding. In deze geschiedenis hebben zich twee staten ontwikkeld, twee mensengemeenschappen, de staat van God (*civitas Dei*) en de aardse staat (*civitas terrena*). “Tweeërlei liefde schept tweeërlei staat”<sup>29</sup> In de ene staat heerst liefde tot God, in de andere eigenliefde. De ene staat is hemels. De andere staat is aards of wereldlijk, een tegenstaat die de kerk vervolgt en Gods voornemen met de wereld frustreert. In de aardse staat worden de destructieve krachten van de boze openbaar, in de hemelse staat de regeneratieve krachten van Christus.

Let op het verschil dat Augustinus maakt tussen de staat van God en de aardse staat. Het zijn geen sociologische verbanden. Ze zijn niet gelijk te stellen aan kerk en staat. Het zijn geestelijke werkelijkheden, enerzijds de gemeenschap van mensen die God liefhebben en anderzijds de van Hem afvallige wereld, getypeerd als Jeruzalem en Babylon. In ‘Jeruzalem’ tref je kerkelijke maar ook staatkundige ordeningen; denk aan het koningschap van David. In ‘Babylon’ tref je politieke maar ook godsdienstig levensuitingen; denk aan het veelgodendom van de Romeinen. Vooralnog zijn de twee gemeenschappen gemengd, als zaad en onkruid, maar haar einde is de grote oogst, de triomf van de Godsstaat.

Hier springt het verschil in het oog tussen het augustijnse en het scholastische model. De aardse staat is niet wat de scholastici noemen de natuurlijke gemeenschap van de staat. En de hemelse staat is niet wat de scholastici noemen de bovennatuurlijke gemeenschap van de kerk. Augustinus heeft nog geen weet van supranaturalisme. Hij is niet bedacht op een synthese van kerk en staat in een gekerstende cultuur. Hij vraagt aandacht voor de dramatische strijd die zich door alle eeuwen heen aftekent in het hart van de wereldhistorie tussen het rijk van Christus en het regiment van de duivel. De boze belaagt maar Christus herstelt de wereld, in al zijn facetten. Hij is niet alleen de reformator van de kerk. Hij is óók — in termen van Niebuhr (1951, 190-229) — *Christ the transformer of culture*.

Het is deze religieuze, in de zin van regeneratieve en transformationele, visie die Augustinus ook toepast op de rede. Ik zei al, zijn uitgangspunt is gelovend begrijpen. Maar dit uitgangspunt is synthetisch noch antithetisch bedoeld. Het geloof is niet complementair, ter aanvulling van wat filosofen beweren. Het is evenmin conflicterend, ter afwijzing van wat filosofen beweren. Augustinus hanteert een transformationeel grondmodel. Het steunt op het onder kerkvaders (Origenes, Hieronymus) niet ongebruikelijke thema van de

<sup>27</sup> Deze zegswijze is van Anselmus, maar ontleend aan Augustinus' woorden *crede, ut intelligas* (geloof, opdat je begrijpt), *Sermones ad populum*, 43.7,9.

<sup>28</sup> Aldus de fraaie, oorspronkelijke titel van N. Wolterstorff (1993).

<sup>29</sup> Augustinus, *Over de staat van God* 14, 28.

*spoliatio Aegyptiorum*, de beroving van de Egyptenaren. Toen de Israëlieten de grote exodus aanvingen, beroofden ze op voorstel van Mozes de Egyptenaren van hun goud en zilver (Ex. 3:21-23; 11:2-3; 12:35-36) om deze later om te smelten tot gerei voor de inrichting van het heiligdom (Ex. 35). Zo mogen zijns inziens ook christenen pagane cultuurschatten en ideeën zuiveren en transformeren ten dienste van de christelijke leer.<sup>30</sup> Gelovend begrijpen is kritisch herwaarderen van filosofisch gedachtegoed in een christelijke context.

Deze visie op de christelijke religie als een wereld veranderende krachtbron keert terug in de Reformatie, vooral in het calvinisme. Calvijns *Institutie of Onderwijzing in de christelijke godsdienst* is doordrenkt van de opvattingen van Augustinus. De middeleeuwse complementariteit van religie en rede wijst hij af. Omdat ze abusievelijk uitgaat van de autonomie van de rede. Ten onrechte noemt de scholastische theologie de rede slechts verwond en verzwakt; ze is door de zondige staat van de mens verdorven. ‘Alle delen van de ziel (zijn) door de zonde in bezit genomen’. Vooral ‘het verstand (is) aan blindheid en het hart aan slechtheid onderworpen.’ De mens is slechts te redden *sola gratia*, door genade alleen. Aansluitend volgt het veranderingsmotief. De Bijbel houdt ons voor ‘dat we veranderd moeten worden door de geest van het gemoed.’ Ja, het edelste deel van de ziel, de rede, is zo verdorven dat ze ‘schier een nieuwe natuur aantrekken moet.’ Nodig is een ‘vernieuwing van het gemoed’, dus ook een ‘christelijke wijsbegeerte’ die stelt dat Gods geest de mensengeest aanstuurt.<sup>31</sup>

Dit zijn fundamentele noties van Calvijn en ze hebben verstrekkende maatschappelijke gevolgen. We zien dat in al die landen van Europa waar het calvinisme doordringt kerkelijke hervormingen als vanzelfsprekend gepaard gaan met transformatie van de samenleving en vernieuwingen van onderwijs en wetenschap.

Het transformatiemodel doet zich ook gevoelen in het neocalvinistische réveil waaraan Abraham Kuyper (1837-1920) in ons land gestalte gaf. Ook dit neocalvinisme, vaak activistisch genoemd, accentueert de omzettende werking van het geloof. Het geloof raakt en reformeert heel het leven. *Life is religion*, aldus de Amerikaanse Kuyper-adept H. Evan Runner van Calvin-College, Grand Rapids. In zijn rede *Souvereiniteit in eigen kring* ter inwijding van de Vrije Universiteit spreekt Kuyper de gevleugelde woorden: “Geen duimbreed is er op heel ’t erf van ons menselijk leven, waarvan de Christus, die áller Souverein is, niet roept: ‘Mijn!’.” (1880, 35). Zijn Stone-Lezingen aan Princeton University over *Het Calvinisme* dragen dezelfde boodschap uit, in de geest van Calvijn. Geloof moet gestalte krijgen niet alleen in een reformatie van de kerken maar ook in een kerstening van cultuur, samenleving en wetenschap; dit alles overeenkomstig de ordeningen die God in zijn genade aan heel de schepping heeft meegegeven.

<sup>30</sup> Augustinus, *De doctrina christiana* II. 40, 60. Voor het thema van de *spoliatio Aegyptiorum* zie Klapwijk (1995b, 183-186). Augustinus heeft deze transformationele toe-eigening onder meer toegepast in zijn leer van de tijd, als door God geschapen, en in zijn opvatting van het licht der rede, als door goddelijke verlichting ontstoken. Vgl. <http://www.augustinefellowship.org>.

<sup>31</sup> Johannes Calvijn, *Institutie* II, 1, 9; III, 7,1. Zie ook Klapwijk (1991a).

In de uitwerking van dit visionaire program treedt echter, vergeleken met Calvijn, een aanmerkelijke verschuiving op. Niet de idee van transformatie maar van antithese krijgt de overhand. Misschien moet ik zeggen: de idee van transformatie door middel van antithese krijgt de overhand. Kuypers vervolgboodschap luidt namelijk: hiertoe is frontvorming nodig in termen van christelijke versus niet-christelijke staatkunde, christelijke versus niet-christelijke kunst, christelijke versus niet-christelijke wetenschap enz. De Stone-lezingen hameren vooral op het thema van tweëerlei wetenschap, christelijk en niet-christelijk. Deze twee 'betwisten elkaar het ganse terrein des levens' en proberen elkaar 'tot de grond toe af te breken' (1959, 109).<sup>32</sup>

Kuypers heeft een zwaar stempel gedrukt op de Vrije Universiteit. Zijn gedachtegoed is kritisch uitgewerkt door Dooyeweerd en Vollenhoven en andere aanhangers van wat men wel noemt 'de reformatorische wijsbegeerte'. Zij representeren nog steeds de visie van Augustinus dat er in deze wereld een worsteling plaats vindt tussen het Godsrijk en het rijk van de boze. Zij vertegenwoordigen ook de visie van Calvijn dat in deze strijd de bereidheid aanwezig moet zijn om te komen tot reformatie van de kerk en transformatie van het staatkundige en maatschappelijke leven. Zij delen ook Kuypers visie dat deze strijd tegenwoordig een speerpunt moet hebben op het terrein van wetenschap en filosofie. Toch is de reformatorische grondgedachte niet meer kuypersiaans. Ze stelt dat de door Augustinus bedoelde strijd iets anders is dan een in de samenleving te organiseren antithese tussen verzuilde blokken. Met name Dooyeweerd (1959, 1-4) heeft aangevoerd dat de strijd tussen de *civitates* een geestelijke strijd is, bepalend voor de richting waarin de wetenschappen zich in de toekomst zullen ontwikkelen. Inzet van de strijd is dus niet een gesloten systeem van christelijke filosofie, veeleer een open proces van kritische taxatie en creatieve omvorming van heersende denkbeelden in christelijke geest.<sup>33</sup>

Het transformatiemodel heeft al met al een interessant gevolg. Het proces van toetsen en transformeren maakt dat christelijk denken per definitie dialogisch is, dat het in rapport met de tijd blijft, dat het inspeelt op historische en maatschappelijke veranderingen, en meedoet in wetenschappelijke discussies wereldwijd. Zodoende vertolkt het transformatiemodel op een geheel eigen wijze wat ook postmodern benadrukken, t.w. de differentie en historiciteit van de rede.<sup>34</sup>

Maar als de zaken er zo voorstaan, is er dan nog wel een doorslaggevend verschil te noemen tussen het postmoderne en transformationele model? Laat ik deze vraag, voor sommigen misschien de vraag aller vragen, tot slot beantwoorden.

<sup>32</sup> Voor een kritiek op Kuypers wetenschapsbegrip zie Klapwijk (1991b) en (1987).

<sup>33</sup> De idee van transformationele filosofie heb ik het meest uitvoerig uitgewerkt in Klapwijk (1991c).

<sup>34</sup> Christelijke filosofie in transformationele zin zou men kunnen aanduiden als een *filosofie in loco*, dus een 'ter plekke' gesitueerde filosofie. Haar mogelijke uitwerking heb ik geadstrueerd in Klapwijk (1995b, 165-220).

### 9. *In de greep van welk grondmodel?*

Ooit was er een tijd dat moderniteit de toon zette en het funderingsschema maatgevend was in heel de westerse wereld. Geloof was verdacht tenzij het zich rationeel rechtvaardigde. Het was de tijd waarin de premoderne modellen werden afgeschreven en ook het augustijnse model onbegrijpelijk werd, een stofnest in de filosofie. Hoe kan religie richtinggevend zijn voor de rede, als de laatste grondslag is van ons bewustzijn, ijkmaat van onze opvattingen, basis ook voor onze godsdienstige denkbeelden.

Onze tijd is in de greep van een nieuw grondmodel, een postmodern axioma. De rede biedt niet langer houvast. Ze heeft zich ontpopt als wisselvallig, verstrikt in geschiedenissen, ontvankelijk voor kennisleidende interesses (Habermas). Zelfs wetenschap is volgens Thomas Kuhn contextgevoelig gebleken. Het intellect heet nu subjectgebonden. Het drukt zich uit in zin-gevende verhalen, vaak ook in tegenstrijdige taalspelen. Wat doet het ertoe! Als al die verhalen voor betrokkenen maar betekenisvol zijn. Ook de christelijke denkbeelden van Augustinus tot Dooyeweerd zijn okay, mits ze voor gegadigden iets betekenen. Is er eigenlijk nog wel ruimte te reserveren voor een specifiek augustijns denkmodel? Het past in het profiel van postmodern pluralisme.

Ik ben het met deze postmoderne inlijvingsmanoeuvre niet eens. Ik vrees dat de postmodernen het augustijnse model misduiden, juist omdat ze het willen inpassen. Wat is het verschil tussen postmodernisme en augustinisme? Postmodernisme is subjectsfilosofie, filosofie van het bewustzijn. Postmodernen zijn ruimdenkend en relativerend. Ze gunnen godsdienstige denkbeelden al gauw een plaats, want religieus bewustzijn is te zien als een variant van het algemene bewustzijn. Augustinus en de zijnen zijn welkom als verhalenvertellers, christelijk coloriet op het postmoderne kleurenpalet.

Ik ben van mening dat het augustijnse model principieel anders is. In het augustijnse model zijn mensen meer dan subjecten toegerust met godsdienstig bewustzijn. Ze zijn 'geschapen tot God'. Ze staan in een ik-Gij relatie (Martin Buber). In *De staat van God* heeft Augustinus het dus ook niet over ervaringen van het geloof maar over de inhoud van het geloof. Hij tilt zijn lezers uit boven hun eigen subjectiviteit en opent hun ogen voor een Bijbelse vergezicht dat zich spant tussen schepping en voleinding en dat zich focust op de *via crucis*, de kruisweg van de Mensenzoon. Het is dit geloof dat zijns inziens de wereld en ons inzicht in het wereldgebeuren transformeert.

### 10. *Naschrift*

Over de vraag hoe geloof en verstand zich verhouden, bestaat geen overeenstemming. Ook in het verleden is die er nooit geweest. De filosofiehistorie toont veeleer een complexe verscheidenheid van opvattingen, die ik heb geordend in zeven grondmodellen. Mijn analyse is niet uitputtend. Er zijn meer modellen te noemen, bv. het mystieke model (Bonaventura) en het

correlatiemodel (Tillich).<sup>35</sup> Ja, we zouden nog heel andere modellen moeten noemen, als we ook de niet-westerse geschiedenis in ogenschouw genomen hadden.

Opvallend is dat alle modellen, eenmaal op het publieke forum present, een eigen ontwikkeling doorlopen met een neiging tot matiging of radicalisering. Occam was radicaler dan Thomas! Opvallend is ook dat de modellen elkaar aanvullen. Soms bouwen ze voort op elkaar, zoals het subordinatiemodel op het identificatiemodel. Zonder Justinus geen Clemens! Soms ook zet het ene model zich af tegen het andere, zoals het conflict- en het funderingsmodel. Zonder Hegel geen Kierkegaard! Soms sluipen elementen uit het ene model in het andere, en kleuren Tertullianus' contrasten Kuypers antithese. Hoe dan ook, ik hoop dat de genoemde modellen ons uitdagen tot een eigen standpuntbepaling in een principiële debat over religie en rede.

#### *Bibliografie*

- Aertsen, J.A. (1991), 'Thomas Aquinas (1224/5-1274)', in *Bringing into Captivity Every Thought* (1991), 95-121.
- Barbour, I.G. (1990), *Religion in an Age of Science*, Harper, San Francisco.
- Barbour, I.G. (2000), *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* Harper, San Francisco.
- Bos, A.P. (1991), 'Clement of Alexandria (150-215)', in *Bringing into Captivity Every Thought* (1991), 15-28.
- Bos, A.P. (1992), 'Geen neutrale postmoderne wetenschapsleer voor de VU', *Dagblad Trouw*, 20 oktober, 11.
- Bringing into Captivity Every Thought: Capita Selecta in the History of Christian Evaluations of Non-Christian Philosophy* (1991), edited by J. Klapwijk, S. Griffioen and G. Groenewoud, Lanham: University Press of America.
- Brink, G. van den (2007), 'Geloof en wetenschap: Op zoek naar consonantie', in *Omhoog Kijken in Platland: Over Geloven in de Wetenschap*, onder redactie van Cees Dekker, R. van Woudenberg en G. van den Brink, Ten Have, Kampen, 50-75.
- Brinkman, H.J. (1992), *Identiteit van de Vrije Universiteit, Beschouwing ... bij de Opening van de Cursus 1992-1993*, Vrije Universiteit, Amsterdam.
- Dooyeweerd, H. (1959), *Vernieuwing en Bezinning: Om het Reformatorisch Grondmotief*, J.B. van den Brink, Zutphen.
- Goud, J.F. (1991), 'Origen (185-254)', in *Bringing into Captivity Every Thought* (1991), 29-47.
- Hobrink, B. (2005), *Moderne Wetenschap in de Bijbel*, Gideon, Hoornaar.
- Johannes Paulus II (1999), *Fides et Ratio: Encycliek Gericht aan de Bisschoppen van de R.-K. Kerk over de Verhouding van Geloof en Rede*, R.K. Kerkgenootschap, Utrecht.

---

<sup>35</sup> Voor een uitgebreidere analyse van modellen en hun betekenis zie de bundel: *Bringing into Captivity Every Thought* (1991).

- Keller, W. (1956), *De Bijbel heeft toch Gelijk: De Wetenschap Bewijst de Historische Juïstheid*, H.J. Paris, Amsterdam, 4<sup>e</sup> druk.
- Klapwijk, J. (1987), 'Abraham Kuiper over wetenschap en universiteit', in *Abraham Kuiper: Zijn Volksdeel, zijn Invloed*, onder redactie van C. Augustijn, J.H. Prins en H.E.S. Woldring, Meinema, Delft, 61-94, 240-241.
- Klapwijk, J. (1991a), 'John Calvin (1509-1564)', in *Bringing into Captivity Every Thought* (1991), 123-142.
- Klapwijk, J. (1991b), 'Antithesis and Common Grace', in *Bringing into Captivity Every Thought* (1991), 169-190.
- Klapwijk, J. (1991c), 'Epilogue: The Idea of Transformational Philosophy', in *Bringing into Captivity Every Thought* (1991), 241-166.
- Klapwijk, J. (1995a), *Oriëntatie in de Nieuwe Filosofie*, Van Gorcum, Assen, 3<sup>e</sup> druk.
- Klapwijk, J. (1995b), *Transformationele Filosofie: Cultuurpolitieke Ideeën en de Kracht van een Inspiratie*, onder redactie van R. van Woudenberg en S. Griffioen, Kok/Agora, Kampen.
- Kuiper, A. (1880), *Souvereïniteit in Eigen Kring: Rede ter Inwijding van de Vrije Universiteit...*, Kok, Kampen.
- Kuiper, A. (1959), *Het Calvinisme: Zes Stone-lezingen*, Kok, Kampen, 3<sup>e</sup> druk.
- Leezenberg, M. (2007), *Rede en Religie: Een Verkenning*, Van Gennep, Amsterdam.
- Liotard, Jean-François (1988), *Het Postmoderne Weten: Een verslag*, Kok/Agora, Kampen, 2<sup>e</sup> druk.
- Niebuhr, H. Richard (1956), *Christ and Culture*, Harper and Brothers, New York.
- Ricoeur, P. (1969), *Le Conflit des Interprétations: Essais d'Herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris.
- Roukema, R. (2007), *Jezus, de Gnosis en het Dogma*, Meinema, Zoetermeer.
- Sider, Robert D. (1980), 'Credo Quia Absurdum?', *Classical World* 73, 417-419.
- Tolstoj, Leo N. (1894), *Het Koninkrijk Gods is in U*.
- Troeltsch, Ernst (1922), *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Wolterstorff, N.P. (1993), *De Rede Binnen de Grenzen van de Religie: Geloof, Wetenschap en Praktijk*, Buijten & Schipperheijn, Amsterdam.
- Wolterstorff, N.P. (1996), *Van Zekerheid naar Trouw: Christen-zijn en de Wetenschap in een Postmoderne Cultuur*, Boekencentrum, Zoetermeer.