

VREDE MET DE REDE?

OVER HET VRAAGSTUK VAN REDE EN RELIGIE,
VAN AUTONOMIE EN HEIL

ONDER REDAKTIE VAN
DR. J. Klapwijk, DR. S. Griffioen en DRS. G. Groenewoud

1976

VAN GORCUM, ASSEN/AMSTERDAM

GELOOF EN REDE IN DE THEOLOGIE VAN TROELTSCH EN PANNENBERG¹

Dr. J. Klapwijk

Er zijn weinig denkers in onze eeuw die zich zo indringend en op zo hoog wijsgerig niveau hebben beziggehouden met de verhouding van geloof en rede als Troeltsch aan het begin van de 20ste eeuw en Pannenberg in onze tijd. En dat vanuit een heel konkrete vraagstelling: Hoe verhoudt zich het christelijk geloof, zoals de gelovige dat beleeft en zoals de kerk dat predikt, tot het gesekulariseerde rede-gebruik in onze Westerse cultuur? Nog konkreter geformuleerd: Hoe is er een verantwoording mogelijk van het christelijk geloof tegenover de aanspraken van het redelijk-wetenschappelijk denken en vooral ook tegenover de atheïstische godsdienstkritiek en de sekularistische levensopvattingen van onze tijd? Tegenover deze opvattingen, die ons niet geheel vreemd zullen zijn, willen Troeltsch en Pannenberg de redelijkheid aantonen van het christendom en zijn verenigbaarheid met het moderne denken².

Dit klinkt vanuit christelijk standpunt uitermate sympathiek. Toch moet ik hier iets aan toevoegen. In dit program schuilt een geweldig probleem. Men zoekt nl. de verenigingsmogelijkheid met de moderne wereld – zoals nog nader zal blijken – op basis van het moderne autonomie-ideaal. Men wil zich laten leiden door het mondigheidsbeginsel van de Aufklärung, hetzelfde beginsel dat n.b. geleid heeft tot zoveel atheïstische godsdienstkritiek. Voor Troeltsch en Pannenberg ligt hier echter *de* uitdaging voor een moderne theologie. Deze theologie moet het christelijk geloof inzichtelijk maken voor het gerijpte, autonome verstand van de moderne mens. Een rationele verifikatie is noodzakelijk!

Herleving van de natuurlijke theologie?

In de theologische literatuur wordt tegenwoordig meer dan eens gesproken over een herleving van de zg. natuurlijke theologie³. Een herleving!

¹ Zie wat betreft de dubbele hoofdletter-tekens in de tekst (GS, GF enz.) de literatuurlijst aan het einde van dit artikel.

² Troeltsch spreekt van de 'Zusammenbestehbarkeit' met het moderne denken (GS II 229), Pannenberg van de 'Vereinbarkeit' en een mogelijke 'positive Verhältnisbestimmung' van het christendom en de nieuwe tijd (GF 6, 113).

³ Zie G.C. Berkouwer, 'De achtergrond', in: GTT 74 (1974) 3: J.T. Bakker, 'Openbaring en werkelijkheidservaring: de weg van Pannenberg', in: GTT 74 (1974) 21;

Dit is in zoverre juist, dat pogingen als van Pannenberg en Troeltsch niet gloednieuw zijn. Ook in de scholastieke tradities van de Middeleeuwen en van het orthodoxe protestantisme is telkens weer gepoogd met autonoom-wetenschappelijke middelen zo niet de waarheid dan toch de redelijkheid van het christendom aan te tonen.

Ondertussen hebben Troeltsch en Pannenberg fundamentele bezwaren tegen de aanpak van deze scholastiek, die enerzijds het bestaan van God voor iedereen inzichtelijk wilde maken bij het licht van de zg. 'natuurlijke' rede, maar die anderzijds Gods heil in Christus aanmerkte als een 'bovennatuurlijke' openbaringswaarheid voor wie gelooft. Dit supranaturalisme wordt dan ook als *exclusivistisch* en *dualistisch* van de hand gewezen. Het *exclusivisme* van de christelijke openbaringswaarheid, ziet men als in tegenspraak met de methodische inzichten van de autonome wetenschap die een aanspraak maken op algemene geldigheid en waarheid. Het *dualisme* van een dubbele werkelijkheidsorde waarin de natuur heet aangelegd te zijn op iets bovennatuurlijks, kortom, de idee van een 'duplex ordo', ziet men als een bedreiging van de natuurlijke vrijheid en mondigheid van de mens in zijn wereld.

Men kan dus wel spreken van een herleving van natuurlijke theologie⁴, maar dan volgens een geheel nieuw concept, een concept dat eerder aan de Aufklärung en vervolgens ook aan Schleiermacher en Hegel is georiënteerd dan aan het oude scholastieke dualisme. Van de Aufklärung wordt – zoals gezegd – het ideaal overgenomen van autonome vrijheid en humaniteit. Maar niet zonder meer! Reeds in de romantiek en het Duitse idealisme van de vorige eeuw werd als bezwaar geformuleerd, dat de verlichtingsidealen van vrijheid, gelijkheid, broederschap enz. als uit een pistool geschoten waren. Ze werden in abstracto geformuleerd en gefixeerd vanuit de zg. rede. Maar bestaat 'de' rede wel als een algemene grootheid? 'Sapere aude', zei Kant. Heb de moed je van je verstand te bedienen. En ondertussen zat dit verstand geklemd in de bijzondere denk-kaders en maatschappijvormen van de 18de eeuw⁵.

Welnu, in het idealisme brak al spoedig het inzicht door dat je de mens wel kunt verwijzen naar zijn verstand en herinneren aan zijn mondigheid, maar dat hij hiermee nog allesbehalve vrij en mondig is. Wat redelijkheid inhoudt en wat vrijheid in concreto is, dat moet eerst blijken in het om-

G.E. Meuleman, 'Herleving van een natuurlijke theologie in Amerika', in: GTT 74 (1974) 49; W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt, 1972, p. 75; A. Flew and A. Macintyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, London⁵, 1966; J.B. Cobb, *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia, 1965; S.M. Ogden, 'Theology and Objectivity', in: *The Reality of God and Other Essays*, London, 1967, p. 94.

⁴ Troeltsch spreekt bij voorkeur van 'Religionsphilosophie' (GS II 223), Pannenberg daarentegen van een 'Theologie der Religionsgeschichte' (GT 76 sq. 252 sq) of van een 'Theologie der Religionen' (WT 370).

⁵ Door het verstand of de rede absoluut te stellen, deed men eigenlijk niet anders dan bepaalde, eigentijdse rede-idealen te verabsoluteren. (In de formele zedelijkheidskategorie van Kant bijv., als een absolute norm geïntroduceerd, kwam eigenlijk niets anders tot uitdrukking dan het eigentijdse burgerlijke plichtsbef van de 18de eeuw).

vattende proces van de geschiedenis. Deze idee van een omvattende en onthullende geschiedenis – deze wending naar wat ik het ‘historisme’ noem – heeft sedertdien de vrijheidsproblematiek bepaald⁶. Vanaf Herder, Hegel, Comte en Marx tot op de dag van vandaag is vrijheid geen gegeven maar een opgave, geen vertrekpunt maar een eindpunt. Wat het vrije zelf van de mens is, kan slechts blijken in een moeizaam proces van zelfbevrijding en zelfverwerkelijking.

Heel de geschiedenis moet verstaan worden als een emancipatiestreven, open, gericht op de toekomst, gericht op het rijk der vrijheid.

In hoeverre kan nu in een dergelijke visie (welke Troeltsch en Pannenberg delen!) plaats zijn voor de christelijke geloofsopvatting en heilsverwachting? Uiteraard is het heil hier niet de bovennatuurlijke aanvulling en bekroning van de menselijke natuur. Dat zou weer het oude liedje zijn van de duplex ordo. Neen, de menselijke werkelijkheid is te vatten als één geheel, één omvattend historisch proces. Niet alleen de menselijke vrijheid realiseert zich in dit proces. Ook Gods openbaring treedt in en door dit proces aan het licht. Zijn heil daagt aan het einde van de geschiedenis.

Rede en geloof, autonomie en heil liggen dus niet boven elkaar, doch in elkaars verlengde. Toch is deze benadering nog te oppervlakkig. Ze doet ook te weinig recht aan de christelijke intenties van betrokkenen, vooral van Pannenberg. Wij kennen het autonomie-ideaal van de verlichting vooral in de grove anti-godsdienstige vorm van menselijke eigenmachtigheid, zoals dit tot uitdrukking kwam in de Franse revolutie: ‘ni Dieu ni maître’. Maar reeds Hegel heeft deze opvatting in de scherpste bewoordingen veroordeeld als opstand tegen God, als oerzonde, als onwaarheid, onverstand en leugen⁷. Naar haar eigenlijke strekking zou autonomie zien op het beginsel van de subjectieve vrijheid van de mens als zodanig, die volgens Hegel in Christus verworven werd en in de reformatie weer aan het licht is gebracht en die zich t.t.v. de Aufklärung in wereldse verhoudingen is gaan realiseren.

Pannenberg heeft zich te dezen doelbewust aangesloten bij de door Hegel gewezen richting (GF 113) en de Aufklärung met het hierop volgende emancipatiestreven in heel de Westerse kultuur aangemerkt als een vrucht van de reformatie. De sindsdien ingetreden sekularisering betitelt hij dan ook als een fase in de christelijke geschiedenis: ‘ihr genuiner Sinn ist durchaus christlich motiviert’⁸. Het is duidelijk, dat een dergelijk uitgangspunt verreikende gevolgen heeft voor Pannenburgs visie op een Westerse kultuur, zijn taxatie van de huidige sekularisatie, zijn zicht ook op de moderne ongodsdienstigheid, die zich kennelijk vergist in eigen bestaansbodem⁹.

⁶ J. Klapwijk, ‘Over verschuiving van normen en historicistische filosofie’, in: PhR 37 (1972) 28 sq.

⁷ Zie b.v. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg⁶, 1952, p. 389.

⁸ GF 127. De Westerse sekularisatie heet hier een konsekwentie van de reformatie en ‘Ausdruck der Mündigkeit der christlichen Laien’, hoewel Pannenberg ook weet heeft van haar negatieve zijden. Uiteindelijk is ze echter positief te beoordelen als gegrond in het geloof in de inkarnatie, de menswording van God, p. 121, 128.

Veel scherper en schrijnender wordt de probleemstelling bij Troeltsch. Voor Troeltsch is de Aufklärung geen kind van de reformatie. De reformatie heeft z.i. niet dan een zijdelingse, indirecte bijdrage tot het ontstaan van de verlichtingscultuur en tot de nieuwe tijd i.h.a. geleverd¹⁰. De grondslagen van de Aufklärung weet hij aan te wijzen in het 17de eeuwse rationalisme van Descartes c.s. en nog verder terug in de renaissance (GS IV 339). Troeltsch huldigt het autonomie-ideaal dan ook niet omdat hij christen is, maar omdat hij naast christen ook nog een modern mens wil zijn. Worden bij Pannenberg moderne cultuur en religieuze verwachting schijnbaar onproblematisch ineengeschoven, bij Troeltsch blijkt telkens weer het levendig besef aanwezig, dat de trots, de eigenwaarde en kompetitiedrang van onze moderne cultuur niet strookt met de ootmoed, de overgave en zelfverloochening waartoe de religie en waartoe m.n. de boodschap van Jezus ons oproept, reden waarom hij ook alle verzoe-ningstheorieën in de geest van Hegel, Schleiermacher, Richard Rothe e.a. gekunsteld acht en aandringt op wat hopelijk wel haalbaar is, nl. een telkens nieuw te bevechten compromis, 'eine neue, schöpferische Kultursynthese': sleutelwoord van heel zijn cultuurfilosofie.

Ondertussen heeft deze hoe ook gemotiveerde keuze van Troeltsch en Pannenberg *beide* om in de wetenschap het mondigheidsbeginsel van de verlichting tot uitgangspunt te nemen en elk dogmatisme, elk beroep op de autoriteit van God, kerk of bijbel uit te bannen, zijn terugslag op de fundamentering van het christelijk geloof. Ik ben weer terug bij de kernvraag: Hoe kunnen wij – hetzij als christenen, hetzij als moderne mensen – met redelijke, wetenschappelijke middelen rekenschap afleggen van de christelijke geloofs- en heilsverwachting?

Geen theologisch rationalisme

De zojuist geformuleerde vraag is geen uiting van *theologisch rationalis-*

⁹ Ondertussen heb ik mijn vragen! Een *methodologische* vraag: Is deze hegeliaanse visie op de Aufklärung, die Hegel zich als logisch noodzakelijk uit de reformatie zag ontwikkelen over te nemen zonder Hegels principe van een dialektische teleologie? Een *historische* vraag: Hoe is het mogelijk om de Aufklärung als 'durchaus christlich motiviert' te zien, waar op historicistisch standpunt de essentie van een historisch verschijnsel eerst ten volle blijkt in haar 'Wirkungsgeschichte' en de 'Wirkungsgeschichte' van de Aufklärung een ongehoorde afval en ongodsdienstigheid heeft teweeg gebracht? Een *theologische* vraag: Strookt de verlichting met haar idee van de mondig mens en de zichzelf bepalende rede met het bijbels getuigenis, dat de verlost, bevrijde mens juist ook met zijn verstand dienstbaar wordt aan de wet van God, (Rom. 7: 26). Theologische exegese kan hier helaas niet tot een eenduidig antwoord komen, omdat ze mede bepaald wordt door uiteenlopende *wijsgerige* vooronderstellingen. Vanuit het standpunt der Verlichting zal geen rechtstreeks beroep op het gezag van de bijbel worden aanvaard, ja, vanuit hegeliaans-historistische onderstellingen zal het bijbels getuigenis zelf geheel historisch bepaald heten en het actuele religieuze beginsel dat men eraan ten grondslag ziet liggen, zal men willen verstaan vanuit de overleveringsgeschiedenis van het christendom, waartoe dan het emancipatie-streven van de Aufklärung kan worden gerekend. Hiermee is de cirkel gesloten.

¹⁰ GS IV 843. Troeltsch heeft dan ook uitdagend gesteld, dat de nieuwe tijd niet met de reformatie, doch eerst met de Aufklärung begonnen is. De reformatie zou in grote lijn nog een uitloper van de middeleeuwen zijn (GS IV 207).

me. Troeltsch (GS II 195) en Pannenberg (GT 295) wenden *niet* voor in volstrekt neutrale onbevangenheid en 'Voraussetzungslosigkeit' theoretische argumenten te hebben ontdekt die het hun mogelijk zouden hebben gemaakt zich te stellen op christelijk standpunt. Veeleer is het omgekeerde het geval. Men stelt zich om te beginnen op christelijk standpunt en meent dan van hieruit de mogelijkheid te zien om met redelijke middelen het atheïsme als een vergissing aan te merken en de boodschap van Jezus voor ieder die maar luisteren wil als eminente waarheid inzichtelijk te maken. Kortom, men poogt wel de redelijkheid van het christelijk geloof aan te tonen en het christendom plausibel te maken, zonder nochtans een gesloten rationeel bewijs te willen leveren¹¹.

Komt dit dan niet neer op de gangbare apologetiek in orthodox-protestantse kringen? Het christelijk uitgangspunt ligt vast in het geloof, redelijke argumenten worden ter staving toegevoegd? Ook dat is niet het geval. Een mondig mens mag zich nl. niet vastleggen op een gelovig uitgangspunt. Psychologisch en historisch gesproken ontkomt geen enkel mens aan het innemen van een standpunt. Een standpunt moet de mens nu eenmaal hebben, maar men mag er zich niet op vastleggen¹². Men wordt onkritisch zodra men het gegeven standpunt principieel onopgeefbaar acht en het bv. gaat gronden op het Woord van God, op eigen geloofsovertuiging of op kerkelijke autoriteit. Een standpunt is onmisbaar, maar het behoort zich in onze moderne tijd wetenschappelijk te legitimeren. Het moet dus ook vatbaar zijn voor revisie¹³.

¹¹ Pannenberg's theologie loopt strikt genomen uit op een 'indrukwekkend bewijs van het christendom', aldus H.M. Kuitert, *Om en om. Een bundel theologie en geloofsbezinning*, Kampen, 1972, p. 201. Dit is m.i. teveel gezegd. Pannenberg spreekt niet van een bewijs, maar b.v. van een 'Bewahrheitung' (GT 365) of van een 'Legitimierung' van het christelijk geloof (WT 325). Hij zegt ook graag, dat God op deze of gene wijze 'sich erweist' (OG 100, 106, TR 71, GF 26) of dat Hij in de geschiedenis van Jezus 'definitiv erschienen' of 'offenbar geworden ist' (GT 294). De mogelijkheid van een strikte bewijsvoering wordt daarentegen ontkend (WM 11, 27, GF 24, 25, 46).

¹² Ook Troeltsch is op dit punt soms misverstaan. Hoezeer ook gebrand op een redelijke verantwoording van het christelijk geloof, heeft hij de idee van een standpuntvrije wetenschappelijke bewijsvoering zonder enige vooronderstelling onmogelijk, een dogmatische uitgangsstelling daarentegen verwerpelijk geacht. Het gaat hem om 'die autonome Erringung der Voraussetzung, nicht eine einfache Unterwerfung' (GS II 223). D.w.z. vooronderstellingen moeten open blijven voor een kritiek en revisie vanuit de meest algemene uitgangspunten van wetenschap en wijsbegeerte. De moeilijkheid is echter, dat deze hunnerzijds meebepaald worden door de 'im praktischen Leben sich bildenden axiomatische Gehalte'. Daarom stelt Troeltsch dat uiteindelijk de persoonlijke overtuiging doorslaggevend is. Meer nog dan voor Pannenberg is dus voor hem een strikt rationele bewijsvoering uitgesloten (GS II 192, 195). Zie ook noot 48.

¹³ M.b.v. het door H. Albert en G. Sauter gehanteerde onderscheid van 'Entdeckungs-' en 'Begründungszusammenhang' aksepteert Pannenberg de persoonlijke geloofsbinding van de theoloog als 'Entdeckungszusammenhang', van waaruit eventueel een rationele 'Begründung' moet oplichten (WT 323 sq). Voorheen onderscheidde hij 'die Logik des Glaubens und seine Psychologie' (GT 226). Kortom, Pannenberg en Troeltsch beseffen beide dat hun adhesie aan het christendom geen resultaat is van wetenschappelijke overleggingen. De papieren van de wetenschap moeten echter vroeg of laat wel op tafel komen.

Hier ligt een kenmerkend verschil tussen de historische theologie van de 19de en die van de 20ste eeuw. Het is het verschil tussen een Hegel en een Schleiermacher enerzijds en een Troeltsch en een Pannenberg anderzijds.

Hegel en Schleiermacher gingen in feite nog uit van de axiomatische gelding van het christendom. Troeltsch en Pannenberg zijn daarentegen van mening, dat alle axioma's, zelfs die van de christelijke waarheid, in de smeltkroes moeten gaan van de wetenschappelijke kritiek. Om die reden wil Troeltsch het niet uitsluiten, dat de christelijke waarheid nog eens door een andere, hogere religieuze waarheid overtroffen wordt, hoewel daar zijns inziens praktisch weinig uitzicht op is. Om diezelfde reden kan Pannenberg stellen, dat zelfs de boodschap van Jezus onderworpen dient te worden aan een kritisch-wetenschappelijke 'Prüfung', hoewel deze zijns inziens de proef ook metterdaad kan doorstaan (TR 53). Hoewel de 'kritische Prüfung' veel radikalere konsekventies had bij Troeltsch dan bij Pannenberg (Troeltsch loochende de opstanding van Christus!), moeten we bedenken, dat beide in dezen principieel gelijk staan. Beiden meten de religie aan de toets van de rede.

Waar het in dit verband op aankomt is dit, dat de rede niet zonder meer wordt opgevoerd als een presente kritische grootheid. De rede wordt verstaan als historische rede, het denken is onderweg in de geschiedenis. Dit houdt voor de christen in, dat deze zich in zijn denken niet zomaar kan distantiëren van Gods openbaring in het gebeuren met Jezus of van een christelijk perspectief op de geschiedenis¹⁴. Ondertussen blijft een 'Bewahrheitung' van dit christelijk perspectief noodzakelijk. 'Die Bewahrheitung des christlichen Redens von Gott kann nur so stattfinden, dass erst die Offenbarung Gottes selbst am Menschen und seiner Welt das aufdeckt, woran sie ihre Wahrheit erweist', aldus Pannenberg¹⁵.

Sporen van God in anthropologie en wijsbegeerte?

Nu terzake! Hoe kunnen we met redelijke, wetenschappelijke middelen rekenschap geven van de christelijke waarheid? Bij het zoeken naar een antwoord op deze vraag voltrekken Troeltsch en Pannenberg een wending naar de *anthropologie*. De sporen die redelijkerwijs verwijzen naar

¹⁴ Voorwaarde is slechts, dat deze christelijke optiek niet anderen, bv. in de dialoog met de niet-christelijke godsdiensten, dogmatisch-dwingend wordt voorhouden (GT 294).

¹⁵ GT 365. J.W. van Huyssteen heeft hier gesproken van 'twee onversoembare lyne' (omdat Pannenberg de christelijke waarheid rationeel wil maken, maar haar toch ook weer in geloof wil aangrijpen) en van een 'sirkelredenering' (omdat Pannenberg uit de geschiedenis konkludeert tot iets wat reeds in het geloof voorondersteld wordt), *Teologie van die rede. Die funksie van die rasonale in die denke van Wolfhart Pannenberg*, Kampen, 1970, p. 144, 229, 162. Pannenburgs opstelling is echter typisch voor het historistische denken, dat noch een abstrakt rationalisme, noch een axiomatisch dogmatisme wil aanvaarden, of – anders gezegd – dat een dogmatische gebondenheid onaanvaardbaar, een historische gebondenheid daarentegen onontkoombaar, maar wel toetsbaar acht. De vraag of het historistisch denken met zijn standpunt in de geschiedenis niet tot relativisme vervalt, komt nader aan de orde.

God in Christus moeten worden aangetoond in het menselijk subjeet. Niet in de kosmologie en ontologie (denk aan de scholastieke Godsbewijzen) maar in de anthropologie, d.w.z. op het terrein van de menselijke bestaanservaring moet over het bestaan van God en over zijn openbaring in Christus redelijk-wetenschappelijk geoordeeld worden. Troeltsch wijst er telkens op, dat het uitgangspunt van het moderne denken sedert Descartes en Kant nu eenmaal schuilt in de menselijke subjectiviteit en in de menselijke bewustzijnssfeer (GS III 105). Zo ook Pannenberg. Hij herinnert er telkens aan, dat de moderne atheïstische godsdienstkritiek juist ook hier, in de sfeer van de subjectiviteit, haar wapens gesmeed heeft en het Godsbesef aan de kaak heeft gesteld als produkt van menselijke projectie, intermenselijk onrecht, psychologische verdringing enz. (GF 18, 35, WT 128).

In deze wending naar de anthropologie rijst echter een probleem van de eerste orde. Waarop in de mens moet de wijsgerige bezinning (Pannenberg zal spreken van theologische bezinning, maar ook dan gaat het om wijsgerige theologie) – waarop moet de wijsgerige bezinning zich terzake van de mens beroepen? Spreekt *alles* in de mens van God of spreekt *iets* in de mens van God? Wordt God openbaar in heel de menselijke bestaanservaring of maakt God zich kenbaar in een specifieke ervaringswijze van de mens? Hier wijken de opvattingen van Pannenberg en Troeltsch voorlopig uiteen.

Pannenberg is de mening toegedaan, dat *in heel de menselijke werkelijkheid* een spoor van het goddelijke ontdekt kan worden (WT 305). Zijn opzet is derhalve om bij alle studie van de mens en dus in allerlei *empirisch-anthropologische vakken* de impliciete onderstelling van een goddelijke werkelijkheid aan het licht te brengen. Hij kan hiertoe aanknopen bij de biologie van de mens en de idee van zijn 'Weltoffenheit': z.i. eigenlijk te verstaan als 'Gotttoffenheit' (WM 5 sqq, GF 21). Hij kan ook aanknopen bij de psychologie, bij het fenomeen van het oervertrouwen binnen de persoonlijkheidsvorming: z.i. een vertrouwen in de richting van God (WM 26 sq, GF 21). Hij kan ook aanknopen bij de sociologie of kulturele anthropologie en dan wijzen op de legitimeringsbehoefte van sociale instituten: z.i. de vraag naar een religieuze legitimering (GF 21, EZ 142 sq).

Zo ontwerpt Pannenberg een zg. theologische anthropologie, die de resultaten van de empirisch-anthropologische wetenschappen aftast op hun 'theologische Relevanz' (GF 21), op hun impliciete verwijzingen naar een oneindige goddelijke realiteit¹⁶. De door Pannenberg beoogde redelijke fundamentering van de christelijke waarheid brengt hem er ondertussen ook toe de discussie aan te gaan met de *wijsbegeerte*. Want niet alleen de empirische anthropologie, ook de moderne filosofie is doende met de

¹⁶ Pannenberg sluit tot op zekere hoogte aan bij de problematiek en het vraagkarakter van de menselijke existentie, zoals gevonden in allerlei vormen van kerugmatische, personalistische en existentialistische theologie, m.n. in Paul Tillich's idee van de vraag-antwoord korrelatie. Pannenberg is echter van mening, dat diens gedachte van een 'ultimate concern' een te smalle basis vormt om er het christelijk geloof op te bouwen (GF 19). Bovendien zijn bij Pannenberg theologie en filosofie veel inniger verbonden dan bij Tillich. Zie vervolg.

mens en heeft een religieuze basis (GT 152). Dus moet ook worden ingegaan op de argumentatie van de wijsbegeerte en moet in allerlei wijsgerig getinte theorieën het religieuze perspectief aan het licht worden gebracht: in de hermeneutiek, in de wijsgerige ethiek, in de geschiedenisfilosofie en wat dies meer zij.

Het meest bekend is Pannenberg's aansluiting bij de *hermeneutiek* en de menselijke ervaring van zin. De redenering is hier deels afhankelijk van Dilthey en Heidegger, deels afhankelijk van Hegel en verloopt – zeer gekomprimeerd – als volgt. Bij het verstaan van een geschreven document moet de samenhang van de tekst met het verband, de kontekst, nauwlettend worden vastgehouden. Welnu, ook in de hermeneutische situatie van het leven hangen tekst en kontekst, deel en geheel, onverbreekelijk samen. De betekenis van een deelgebeuren, van een enkel ding of belevenis, kan eerst recht gevat worden vanuit het geheel¹⁷.

Ondertussen is dit geheel voor Pannenberg niet maar het levensgeheel van de enkele mens, zoals hij Dilthey en m.n. bij Heidegger, maar het totaal van de wereldgeschiedenis. De wezenlijke betekenis van een ding of feit kan eigenlijk eerst goed begrepen worden, wanneer de wereldgeschiedenis voltooid zou zijn en wij het geheel zouden kunnen overzien, zo stelt Pannenberg met Hegel¹⁸. Zover is het ondertussen nog niet, – populair gezegd – er zijn al wel teksten, maar de kontekst is nog niet volgeschreven, het boek van de geschiedenis is nog niet voltooid. Het gevolg hiervan is, dat ieder zin-verstaan, iedere betekenis die we aan de dingen plegen toe te kennen, voorlopig moet heten en een vooruitgrijpen is op 'das Ganze', op de voltooide geschiedenis en op God die de werkelijkheid tot voltooiing brengt. In beeldtaal gesproken: Wij lezen voortdurend in het boek van de wereldgeschiedenis, maar elke tekstinterpretatie grijpt onvermijdelijk vooruit op de nog te voltooien kontekst en de zich hierin ter sprake brengende Auteur. Ziehier de religieuze dimensie in alle hermeneutiek (GT 142 sqq, EZ 140 sqq).

Een soortgelijke gedachtengang wordt opgebouwd ten opzichte van de wijsgerige *ethiek* als Pannenberg het streven naar het goede uitlegt als het streven naar iets dat kennelijk nog niet voorhanden is, maar dat ons toch reeds bepaalt. Deze niet voorhanden maar toch reeds ons bepalende werkelijkheid laat zich z.i. niet anders denken dan als de op ons toekomende God. Voor Pannenberg is God er nl. in zekere zin nog niet, evenmin als het goede. Hij is nog in wording, aangezien zijn zijn niet losgedacht kan worden van zijn heerschappij en de komst van zijn Koninkrijk (TR 14). God is niet objektief voorhanden. Hij is de God van de toekomst (GT 394 sqq) en als zodanig inspireert en bepaalt hij het menselijk handelen. Daarom ook is de theologie gerechtigd het goede in de wijsgerige ethiek te vereenzelvigen met God zelf (TR 69 sqq).

Van belang voor ons onderwerp is m.n. Pannenberg's theologische in-

¹⁷ Volgens W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart/Göttingen³, 1961, VII, p.233.

¹⁸ Volgens G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg⁶, 1952, p. 21 en J. Klapwijk, 'Over verschuiving van normen en historicistische filosofie', in: PhR 37 (1972) 31.

greep in de *geschiedenisfilosofie*. Hier worstelt hij met de kritiek dat Gods zijn, zijn almacht en alwetendheid de kontingente menselijke vrijheid en autonomie zou dooddrukken. Pannenberg vangt deze kritiek op door de verklaring, dat kontingentie toevalligheid is en toevalligheid niet anders kan zijn dan het ons van Godswege 'toevallende'¹⁹. En nog duidelijker wordt hij als hij verklaart, dat het Goddelijk zijn geen voorhanden zijn is, dat alles wil of weet, maar een op ons toekomende, vrijmachtig handelende persoon, die omdat Hij de toekomst scheppend ontsluit niet een bedreiging maar een 'Bedingung' van de menselijke vrijheid vormt. Kortom, vrijheid is niet anders dan religieus te verstaan, een van Godswege geschonken en geopende vrijheid²⁰.

Het is langs deze weg dat Pannenberg heel de wijsgerige zelfbezinning wil trekken in het blikveld van de op een anthropologie gekoncentreerde theologie. Deze 'Fundamentaltheologie' (GF 20) moet – om precies te zijn – niet zoeken naar een *Anknüpfung*, naar aanknopingspunten in de filosofie hier en daar, maar naar een *Aneignung*, een kritische toeëigening van heel de wijsgerig-wetenschappelijke problematiek inzake de mens (GF 22). De theologie moet worden tot 'de ware filosofie' (GF 60, WT 423, 305 sq). Zij onthult en ontsluit de religieuze implicaties van het wijsgerig denken, die voor de filosoof als filosoof verborgen zijn²¹.

Nu moet ik wijzen op iets opmerkelijks. Pannenberg heeft in latere jaren steeds duidelijker ingezien, dat je met het theologisch uitspitten van anthropologische struktuuruitspraken toch niet veel verder kunt komen dan de konstatering, dat de mens een religieuze aanleg heeft (GF 35), dat hem een religieuze dimensie eigen is, dat in hem leeft de vraag naar God (GF 27). 'Von einer allgemeinen theologischen Anthropologie kann nicht mehr erwartet werden als der Aufweis der religiösen Dimension des Menschen'²².

We zijn dus nog niet zo erg veel opgeschoten. Want het feit dat de mens van nature religieus is, zegt nog niet dat hij betrokken is op een goddelijke werkelijkheid. Het zou immers kunnen zijn – zo zegt Pannenberg zelf – dat de mens van nature is aangelegd en aangewezen op een grote, ondoordringbare *illusie*²³. Of – laat ik het zeggen in de taal van

¹⁹ GF 110. Hier brengt Pannenberg een belangrijke correctie op Hegel aan, waardoor hij ook distantie neemt van de teleologische geschiedenisconstructie van het Duitse idealisme. Zie noot 30.

²⁰ GT 396, GF 22 sqq, 37, CF 98 sqq. Achtergrond is hier – tegenover Hegel – de idee van een *creatio continua* als mogelijkheidsvoorwaarde voor het historisch handelen (CG 251). Zie ook noot 36. Voor de opvatting van God niet als een objectief wezen maar als in wording en als de grond van onze vrijheid en de opening van onze toekomst, zie A.D. Galloway, *Wolfhart Pannenberg*, London, 1973, 95 sqq.

²¹ Deze worden eerst in de godsdienstige taal uitdrukkelijk gethematiseerd, m.n. in het christelijk belijden van de inkarnatie (GF 123).

²² GF 24. Anthropologische struktuuruitspraken hebben slechts voorbereidende waarde, a) omdat in het historisme (ook in dat van Pannenberg) gelijkblijvende structuren (i.c. van de mens) problematisch worden genoemd (GT 262) en b) omdat ze als abstrakt en formeel worden beschouwd, losgemaakt uit de werkelijke geschiedenis (i.c. van de omgang met het goddelijke) (GT 283, WT 316).

²³ Deze illusie zou in het onderhavige geval – dat is dan het verschil met de atheïstische godsdienstkritiek – niet te ontsluiëren zijn (GF 25).

Kant –: Het zou kunnen zijn dat de theoretische wetenschap met dit soort redeneringen vanuit het menselijke in de richting van het goddelijke zich noodzakelijk verstrikt in 'transcendentele schijn'²⁴. Hier lag Kants bezwaar tegen alle – hoe goed ook bedoelde – pogingen van de theoretische *metafysika*.

Sporen van God in godsdienstpsychologie en godsdienstgeschiedenis?

Terug naar de oorspronkelijke vraagstelling. Onze vraag was zo geformuleerd: Maakt God zich in heel de menselijke bestaanservaring openbaar of in een specifieke ervaringswijze? Pannenberg is welbewust de eerste weg ingeslagen. Maar wellicht verstaan we thans enigmatischer, waarom Troeltsch een dergelijke weg niet heeft willen bewandelen. De reden hiervan is een *kantiaanse achterdocht* tegen de draagkracht van het theoretische denken²⁵.

Welke weg slaat Troeltsch dan in? Uiteraard wil ook Troeltsch – trouw aan de Aufklärung – zijn christelijke overtuiging niet zonder meer baseren op een persoonlijke overgave aan Christus, op de *bijzondere* openbaring van de Heer. Dat zou ook voor hem een 'sacrificium intellectus', een volstrekt irrationele keuze zijn. Ook hij wil uitgaan van het *algemene inzicht* van de wetenschap en de weg bewandelen *van het algemene naar het bijzondere* (GS II 342). Maar hij concentreert zich ondertussen wel op enkele zeer specifieke wetenschappen: op de godsdienstpsychologie en de godsdienstgeschiedenis, omdat we hierin rechtstreeks gekonfronteerd worden met het fenomeen van de religie.

De religie is – zo leert de godsdienstpsychologie – een algemeen menselijk verschijnsel, even algemeen als het zedelijk besef of het esthetisch gevoel (GS II 339), al kan ze z.i. door intellectueel raffinement en hyperkritiek (evenals de zedelijkheid e.d.) verschrompelen. Als zodanig is de religie een oergegeven van het menselijk bewustzijnsleven, 'eine eigne Provinz im Gemüte'²⁶. De religie is die diepte in het menselijk zieleleven waar het goddelijke op onbewuste wijze inwerkt op de mens (GS II 390). In de religie behoeft het goddelijke dan ook niet als impliciet aanwezig, gepostuleerd te worden. Het goddelijke wordt rechtstreeks ervaren (SR 406 sqq). De illusionistische godsdienstkritiek van Feuerbach c.s. weersprekt hij dan ook door te stellen dat ze zich vergist in de zelfstandige aard en in de transcendente grondslag van de godsdienstige beleving, zoals deze in de godsdienstpsychologie worden blootgelegd.

²⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 349 sqq.

²⁵ Slechts in zoverre heeft Troeltsch de theoretische metafysika, het denken in de richting van God, op rijpe leeftijd nog ruimte gegund, dat zij achteraf wellicht zou kunnen dienen als een mogelijke, theoretische bevestiging van een langs andere weg verkregen geloofsovertuiging. Anders gezegd: het 'spekulatieve rationalisme' met zijn aprioristische dedukties wijst hij van de hand, voor het 'regressieve rationalisme', dat vanuit de ervaring terugredeneert in de richting van 'metaphysische Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten', laat hij enige ruimte, hoewel deze hypothesen 'keine eigentliche Erkenntnis mehr gewähren' (PE 25, 28). Zie ook WL 51 en SR 432 sqq.

²⁶ F. Schleiermacher, *Über die Religion*, Hamburg, 1958, p. 20.

Ondertussen is hiermee weinig of niets gezegd t.a.v. de positie van het christelijk geloof, behalve dan dat het zeer nadrukkelijk als één van de vele religies wordt aanvaard. De bijzondere waarde van het christendom kan slechts worden vastgesteld vanuit een algemene, historische vergelijking van de godsdiensten. Zo gaat Troeltsch dus het christendom benaderen: een sterk analytische godsdienstpsychologie, die de zelfstandigheid en de goddelijke, transcendente grondslag van alle religie blootlegt (SR 38 sqq, 416, GM 28) wordt verbonden met een sterk konstruktieve godsdienstgeschiedenis, die de teleologische ontwikkelingsgang en hoogste uitdrukkingsvormen van de religie probeert aan te wijzen²⁷.

Op dit punt aangekomen, zijn we plotseling in staat de nauwe geestesverwantschap van Troeltsch en Pannenberg in het oog te vatten. Voor Troeltsch vallen de werkelijke beslissingen niet in de godsdienstpsychologie, maar in de *godsdienstgeschiedenis*. Maar – zo moet ik hier nu aan toevoegen – iets soortgelijks geldt t.a.v. Pannenberg. De door hem ontworpen theologische anthropologie is voorbereidend en toont uiteindelijk slechts de religieuze ‘hang’ van de mens naar een alles bepalende, Goddelijke werkelijkheid²⁸. Maar deze werkelijkheid zelf manifesteert zich eerst in de geschiedenis in konkreet-historische ervaringen van de mens met zijn ‘Umwelt’. God uit zich niet rechtstreeks in bijbel of Woordverkondiging, maar indirekt in de taal van alom waarneembare feiten, via allerlei historische voorvallen waarmee godsdienstige verwachtingen worden uitgelokt en ook bestaande godsdienstige verwachtingspatronen worden tegemoet getreden of doorbroken. Door de feiten, verwachtingen en overleveringen der volkeren heen wordt God op telkens nieuwe wijze herkend (OG 91, 100).

Troeltsch tilt ondertussen veel zwaarder aan het konkrete verloop van de godsdienstgeschiedenis dan Pannenberg. Op basis van zeer brede vergelijkingen toont Troeltsch in de godsdienstgeschiedenis een geleidelijke opklimming van het religieuze besef, een teleologische ontwikkeling van de religieuze idee vanuit het meest primitieve animisme, via de beperkte geldingskracht van allerlei stam- en staatsgodsdiensten tot de meest univer-

²⁷ SR 71 sqq, 176 sqq. Ik moet hier volledigheidshalve aan toevoegen, dat Troeltsch in zijn neokantiaanse jaren tussen de godsdienstpsychologie en de geschiedfilosofie van de religie de kentheorie van de religie heeft ingevoegd met de leer van het religieuze apriori, welke echter als bewustzijnsimmanent apriori moeilijk te verenigen viel met de transcendente grondslag van de religie. Zie J. Klapwijk, *Tussen Historisme en Relativisme, Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang van Ernst Troeltsch*, Assen 1970, p. 217 sqq. Het encyclopedisch sluitstuk van alles wordt dan de metafysika der religie, waarover Troeltsch echter – zoals ik tevoren opmerkte – uiterst terughoudend is, J. Klapwijk, *ibidem*, p. 239 sqq.

²⁸ In WT van 1973 laat Pannenberg aan de godsdienstgeschiedenis, de godsdienstfilosofie ter voorbereiding voorafgaan (beide saamgevat als ‘Theologie der Religionen’, p. 371). De godsdienstfilosofie zou hier de idee van de religie en van God moeten introduceren en wel op basis van een algemene anthropologie. Met deze taakomschrijving blijkt de godsdienstfilosofie of anthropologie van Pannenberg hoe langer hoe meer overeen te komen met wat Troeltsch onder godsdienstpsychologie verstond.

sele religie met een heilsboodschap voor heel de wereld en ieder mens als zodanig: het christendom²⁹.

Terecht heeft Pannenberg deze teleologische ontwikkelingsidee gekritiseerd³⁰. Ondertussen benadert hij zelf de godsdienstgeschiedenis met een ander schema. Hierin neigt hij ertoe, alle godsdiensten van niet-joodse of niet-christelijke huize eenvormig te duiden als mythisch, georiënteerd aan een oerverleden of aan de idee van een eeuwige wederkeer der dingen. Daar tegenover zouden eigenlijk alleen de joodse en christelijke religie gericht zijn op het toekomstige, op de verrassende nieuwe daden van God. Deze gerichtheid op de toekomst zou wel op zeer exclusieve wijze aan het licht getreden zijn in de prediking van Jezus aangaande het komende Rijk van God (GT 291, TR 90).

Theologiseren tussen absolutisme en relativisme

Ik moet nu een filosofisch grondprobleem aan de orde stellen waarmee Troeltsch en Pannenberg beiden geworsteld hebben, een probleem dat m.i. inherent is aan het historisme en dat dan ook in bovengenoemde geschiedbeschouwingen telkens weer opduikt.

Ik bedoel dit: Is het mogelijk, staande *in* die ons omvattende geschiedenis, te oordelen *over* de geschiedenis? Hoe en vanuit welk punt dien ik de godsdienstgeschiedenis inklusief het christendom te beoordelen?

Hegel had het vraagstuk aldus opgelost: Het eindpunt van de godsdienstgeschiedenis is het uitgangspunt van haar beoordeling. Alle godsdiensten zijn historisch-betrekkelijk, maar de godsdienst waarin de religieuze idee zich volledig verwerkelijkt heeft (volgens Hegel het christendom) is het definitieve einde en in die zin niet historisch-betrekkelijk maar historisch-absoluut. Dus kan vanuit dit 'archimedisch' eindpunt de uil van Minerva terugblikken en over de godsdienstgeschiedenis een defi-

²⁹ Zie uitvoerig AC. Deze teleologische konstruktie van de godsdienstgeschiedenis was in feite een erfenis van het hegeliaanse idealisme. Zie SR 79, GS II 450 noot.

Troeltsch heeft deze idealistische teleologie later losgelaten, maar dan ook het christendom hoe langer hoe meer gerelativeerd, J. Klapwijk, *Tussen Historisme en Relativisme*, p. 344 sqq en 443 sqq.

³⁰ GT 72, TR 88, 89. Wel kent Pannenberg een doel ('Zielbestimmung') van de geschiedenis: de (definitieve) openbaring van God (OG 96). Hoe moet echter de continuïteit en doelgerichtheid van een geschiedenis verstaan worden vanuit de contingentie van het historisch gebeuren? De samenhang van het historische is volgens Pannenberg gegrond in de transcendente eenheid en trouw van God. Hierdoor wordt de geschiedenis gekonstitueerd 'als rückgreifende Eingliederung des kontingent Neuen in das Gewesene, nicht aber umgekehrt als vorgreifende Lenkung und Wirkung'. 'Die in sich kontingenten Ereignisse werden gleichsam rückwärts angeknüpft, auf das Gewesene zurückbezogen' (GT 74 sq). Dat Pannenberg toch telkens weer een teleologische geschiedenis-visie wordt toegeschreven (GT 9, TG 332), komt m.i., omdat hij Christus ziet als definitieve anticipatie op het eschaton. Daardoor lukt het hem niet de geschiedenis geheel open te houden (zie vervolg). Vanuit het historisme is het m.i. ook ondoenlijk om de bovenhistorische dieptedimensie van de geschiedenis te erkennen, waarin Christus oplicht als centrum en zin van de geschiedenis. Vergelijk J. Klapwijk, 'Geloof en geschiedenis', in: *Het Leven Beschouwd. Facetten van het werk van Prof. Dr. K.J. Popma*, Amsterdam/Kampen, 1974, p. 66 sq. Zie ook noot 19.

nitief oordeel vellen. Hegels oplossing was dus een denken vanuit het einde. Maar Hegel veronderstelde dan ook – om bij een eerder genoemd voorbeeld te blijven – dat het boek van de geschiedenis was volgeschreven.

Ook Troeltsch heeft het christendom aanvankelijk wel eens gehouden voor het 'absolute einde', dat dan tevens als het archimedisch punt voor de ordening en evaluatie der religies zou kunnen dienen. Later heeft hij echter zo'n absolute betekenis van christendom of Christus onmogelijk geacht en gesteld, dat alle historische godsdiensten *eo ipso* relatieve godsdiensten zijn, ook het christendom. Hij beschouwde de christelijke godsdienst niet langer als onovertreffbaar eindpunt, wel nog als hoogtepunt van de religieuze ontwikkeling, van waaruit hij het afgelegde pad nog redelijk wel dacht te kunnen overzien. Maar de weg zou in principe nog hoger kunnen voeren en het zicht op de godsdienstgeschiedenis zou zich dan nog navenant kunnen wijzigen. Voortgaande in deze lijn heeft Troeltsch in zijn laatste jaren het christendom zelfs niet meer wereldgodsdienst of hoogste religie willen noemen, het werd een door en door relatieve gestalte, een brok Europees kultuurleven³¹.

Pannenberg probeert naar mijn gevoel een ingenieuze tussenpositie te bereiken tussen het historisch absolutisme van Hegel en het historisch relativisme van Troeltsch. Enerzijds ziet hij alle godsdiensten als historisch-betrekkelijk en weet hij dat het definitieve einde, het eschaton, nog niet bereikt is. Anderzijds is voor hem 'das Geschick Jesu' toch in zekere zin het 'einde' en noemt hij haar letterlijk 'unüberholbar' en verleent hij haar een 'absolute Bedeutung' (OG 106). Hoe dit mogelijk is? In Jezus' optreden ziet hij een anticipatie op de grote eindtijd. Die eindtijd (de opstanding der doden, Gods uiteindelijke zelfopenbaring en de heerschappij van Zijn Koninkrijk) is hier in vervulling gegaan op een enkel punt: in het enkele geval van Jezus. In Jezus is God zelf en zijn heil definitief gearriveerd, voor ieder verifieerbaar³².

Hoe Pannenberg dit alles inkleedt en uitwerkt, laat ik terzijde. Ik wijs er echter op, dat de weg die de historische theologie vanaf het absolutisme van Hegel naar het relativisme van Troeltsch gegaan is, door Pannenberg slechts teruggelopen kon worden onder déze konditie, dat hij ten overstaan van de warrige godsdienstgeschiedenis een vaste uitgangspositie hervond. Enerzijds was het nodig met Hegel het archimedisch punt weer te leggen aan het 'einde' der geschiedenis. Anderzijds was het nodig met Troeltsch diezelfde geschiedenis toch ook open te houden. Welnu, de oplossing ziet hij in 'das Geschick Jesu'. Dit is voor hem in zekere zin het einde en toch ook weer niet helemaal het einde van de geschiedenis. Enerzijds betekent het nl. het aanbreken van het eschaton, anderzijds is het

³¹ J. Klapwijk, 'De absoluteheid van het christendom en zijn historische en sociologische gebondenheid (Ernst Troeltsch)', in: GTT 70 (1970) 19-33.

³² Dit is volgens Pannenberg niet zomaar een subjektieve geloofsuitspraak, zij moet verstaan worden vanuit de betuigde omgang van God met het volk Israël. In de samenhangen van Gods daden in de geschiedenis wordt zo'n uitspraak historisch verifieerbaar (GT 76). De vraag of Jezus al dan niet is opgewekt is een historische vraag en kan slechts door historische argumentatie beslist worden (TG 163)!

toch weer niet meer dan een anticipatie op het eschaton, omdat de voleinding zich hier nog slechts in een enkel mens gerealiseerd heeft: Jezus is niet meer dan de eersteling, de eerstgeborene der doden (Kol. 1 : 18; Opb. 1 : 5)³³.

Aan allerlei theologische vragen die hier rijzen moet ik voorbijgaan. Er zijn echter ook fundamentele vragen te stellen vanuit de filosofie. Het grondbezwaar dat tegen de hegeliaanse konstruktie van het christendom als 'absolute' religie telkens weer is ingebracht, nl. dat zo in het christendom de geschiedenis tot stilstand wordt gebracht, moet ook worden aan-gevoerd tegen Pannenberg. Ik doel hier niet alleen op wat Moltmann heeft opgemerkt, dat – als Jezus 'das Ende' is (zij het ook bij wijze van anticipatie) – er voor hem, de levende Heer, geen geschiedenis, geen toekomst meer is weggelegd³⁴. Ik doel op iets veel algemener, nl. dat het eschaton zelf, de voleinding der wereld, in deze visie geduid wordt als het einde van de geschiedenis, als het einde van de tijd, ja, eigenlijk ook als het einde van het mens-zijn van de mens. De eindbestemming van de mens – zo luidt het – is een participeren aan de eeuwigheid Gods, een deel hebben aan diens eigen onsterfelijk leven (WM 54, TR 29, 91). Tupper heeft in dit verband m.i. met recht gesproken van een 'eschatologisch panentheïsme'³⁵. Ik moet eraan toevoegen dat ook Troeltsch, die de aardse geschiedenis zozeer open wilde houden, uiteindelijk uitkomt bij een soortge-lijk panentheïsme in het hiernamaals (GL §8). Ik zie in dit alles de blijvende ban van de hegeliaanse metafysika. De toekomst zal wel heil, maar het heil zal geen toekomst hebben. De geschiedenis is wezenlijk helings-geschiedenis: heeft de mens eenmaal zijn heling, zijn heil bereikt, dan valt de geschiedenis weg. K.J. Popma zou hier tegenover stellen: Op de nieuwe aarde onder de nieuwe hemel begint de geschiedenis eerst goed³⁶. Popma is van mening dat, indien de geschiedenis behoort tot de intrinsieke structuur van de geschapen werkelijkheid, zij niet vernietigd kan worden in de nieuwe (= hernieuwde!) schepping.

³³ Pannenberg onderkent zijn eigen positie, als hij stelt, dat dankzij de anticipatorische structuur van het 'Geschick Jesu' een sleutel gevonden is voor de 'nachhegelschen Problemsituation', omdat vanuit de geschiedenis van Jezus 'das Ganze der Wirklichkeit und ihrer Bedeutung gedacht werden kann unbeschadet der Vorläufigkeit und geschichtlichen Relativität alles Denkens, sowie der Offenheit der Zukunft für den Denkenden, der sich auf dem Wege und noch nicht am Ziel weiss (GT 158).

³⁴ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München⁸, 1969, p. 73; zie ook *Der gekreuzigte Gott*, München, 1972, p. 158 sqq.

³⁵ E. F. Tupper, *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, London, 1974, p. 249, 297.

³⁶ K.J. Popma, *Evangelie en geschiedenis*, Amsterdam, 1972, p. 117. Zie ook J. Klapwijk, 'Geloof en geschiedenis', in: *Het Leven Beschouwd*, p. 56, 63. Pannenberg's idee van het einde der geschiedenis hangt samen met de (in het licht van Gen. 2 : 1 enz.) spekulatieve theologische idee van de schepping als *creatio continua*, welke de grond zou vormen voor het nieuwe en onherhaalbare van de geschiedenis (GG 277). Popma is van mening dat, indien de geschiedenis behoort tot de interne structuur van de geschapen werkelijkheid, zij niet teniet gedaan kan worden in de nieuwe (= vernieuwde!) schepping. Zie ook noot 20.

Van Hegel wil ik graag terugkeren tot de Aufklärung en tot het algemene door de Aufklärung ingegeven program van een autonoom-redelijke verantwoording van het geloof en het heil in Christus. Loopt er metterdaad een weg van de rede naar de geloofsverwachting of moeten we uitgaan van een *duplex ordo*, een dubbele ken- en werkelijkheidsorde?³⁷ Is het geloof rationeel verifieerbaar (vanuit de theologie als 'echte wetenschap') of is het een irrationele keuze, een daad van willekeur, een *blind* vertrouwen op gezag (waardoor de theoloog zichzelf buiten het spel van de wetenschappelijke argumentatie zet)? Ziehier het dilemma dat Pannenberg c.s. ons telkens voorhoudt – om niet te zeggen: opdringt –. Toch lijkt het me voor kerk en christenheid en ook voor de theologie van levensbelang om niet voor dit dilemma te kapituleren. Een derde weg dient overwogen te worden. Ik wil deze hier aan de orde stellen, maar niet zonder nogmaals serieus op de problemen en waardevolle bijdragen van Troeltsch en Pannenberg in te gaan, hoe kort en kortaf ik in dit bestek ook zal moeten zijn. In bovengenoemd dilemma zijn m.i. verschillende probleemstellingen in het geding. Ik wil er een zestal ter tafel brengen.

1. Allereerst is er m.i. een *godsdienstfilosofische* kwestie aan de orde, nl. die inzake de aard van het godsdienstig geloven. Niet ongelijk aan Troeltsch en Pannenberg ben ik van mening, dat godsdienstig geloof als zodanig een ervaring is die konstitutief is voor het mens-zijn van de mens en universeel van aard. Het is tevens een ervaring welke zich met vrees en vertrouwen richt op een 'Gegenüber', dat zich aan de mens door openbaring kenbaar maakt (WM 11 sq). Om die reden ben ik ook van mening dat de idee van een korrelatie tussen geloof en openbaring, althans in de godsdienstfilosofie, een onmisbare uitgangsstelling is³⁸. Deze opmerkingen zijn ook van toepassing op het christelijk geloof. Het christelijke geloof is *als godsdienstige ervaring* geen exclusivum, geen bovennatuurlijke inplanting in het wedergeboren hart. Met het laatste immers zou de intermenselijke solidariteit verbroken zijn, de fenomenologische structuurver-

³⁷ Dat het hier in geen geval kan gaan om twee gescheiden werelden, wordt dunkt me reeds feitelijk zichtbaar uit de lessen van het verleden. Telkens blijkt, dat als de ratio op zich wordt gesteld, ze uit zichzelf een eigen heilsverwachting, een rijk der vrijheid, een heilsstaat schept (positivisme, neokantianisme, marxisme).

Ook het omgekeerde doet zich voor. Als Karl Barth zijn theologie opbouwt als een eksklusieve openbaringstheologie met centraal het heil in Christus, dan blijken er naderhand vanuit de verbondsgedachte en de christologie toch weer lijnen getrokken te worden naar het leven van deze wereld met staat, cultuur en wetenschap, zie m.n. *Kirchliche Dogmatik* III, Zürich, 1945-1951, en IV, 3, Zürich, 1959.

³⁸ In de dogmatische theologie acht ik deze korrelatie-gedachte, die door Albrecht Ritschl vanuit een neokantinaanse kennistheorie in de theologie werd geïntroduceerd en daar sedertdien een hardnekkig leven leidt, verwerpelijk. Geloof en openbaring zijn in hun godsdiensthistorische en godsdienstfilosofische algemeenheid weliswaar in wederkerigheid op elkaar betrokken, maar zodra het gaat om geloof in de pregnante, bijbelse zin van het woord (als staande tegenover ongelooft), moet deze gezien worden als eenzijdig afhankelijk van de leven-wekkende heilsopenbaring van God in Jezus Christus. De korrelatie-gedachte als grondkategorie van de christelijke dogmatiek zou de idee van de *gratia praeveniens* doorkruisen.

wantschap der religies genegeerd en een scholastiek dualisme in huis gehaald. In deze godsdienstfilosofische aangelegenheid ga ik dus naast Troeltsch en Pannenberg en tegenover iedere vorm van scholastieke of dialektische theologie staan.

2. Er is ook een *kennistheoretische* kwestie in het spel, nl. de klassieke vraag naar de verhouding van 'Glaube und Vernunft', van godsdienstig geloven enerzijds en redelijk inzicht anderzijds. Pannenberg en Troeltsch denken hier niet gelijk. Pannenberg knoopt zijn redelijke verantwoording van het christelijk geloof vast aan filosofie en anthropologie, omdat hij in allerlei menselijk ervaringsmogelijkheden de geloofservaring latent aanwezig ziet. Het geloof is voor hem geen specifieke ervaringswijze; veelmeer het verlengstuk van elders opgedane ervaringen en inzichten. Deze inzichten monden als vanzelf uit in een houding van vertrouwen, in geloof. Troeltsch daarentegen concentreert zijn redelijke verantwoording van het christendom in godsdienstpsychologie en godsdienstgeschiedenis, omdat voor hem de religieuze ervaring wel *sui generis* is, totaal verschillend van logisch denken of redelijk inzicht, sterk 'jenseitig' georiënteerd. In deze kontroverse lijkt Pannenberg op het eerste gezicht het sterkst te staan. Zijn hoofdargument is, dat – zoals reeds in de reformatie gezegd werd – het geloof (*fides*) niet alleen een akt van vertrouwen bevat (*fiducia*), maar ook berust op kennis en inzicht (*notitia*). Logische kennis en godsdienstig geloven *moeten* derhalve wel een twee-eenheid vormen (GT 225 sqq, 237 sqq). Het geloof is eigenlijk een geëxpliciteerd vertrouwen, dat in impliciete vorm reeds in het kennen aanwezig is en het kenproces leidt. En het kennen geeft omgekeerd aan het geloof de nodige grond onder de voeten (OG 102). Omdat nu redelijk kennen algemeen-menselijk is en het christelijk geloof hierop gegrond mag zijn, is dit geloof – en dus niet slechts de godsdienstige ervaring als zodanig (zie boven) – te beschouwen als een redelijke, algemeen-menselijke aangelegenheid³⁹.

Toch is Pannenberg's idee van de twee-eenheid van geloof en rede niet geheel consistent. Elders wijst hij er nl. zelf op, dat de geloofservaring en de geloofstaal anders is dan de alledaagse ervaring en de omgangstaal. Hij zegt dan zeer terecht, dat als de gelovige spreekt over Gods 'vaderschap' of over Gods 'handelen' wij hier te maken hebben met 'eine Analogie des Sprachgebrauchs'⁴⁰.

Welbeschouwd is Pannenberg in een dergelijke analyse boven de positie van Troeltsch, maar ook boven zijn eigen oorspronkelijke beweringen uitgestegen. Want juist de ontdekking van het analoog en over-drachtelijk karakter van de geloofstaal bevat enerzijds de erkenning, dat de geloofs-

³⁹ Hier zou dus met ieder over doorgesproken moeten kunnen worden zonder de claim dat iemand eerst op bijzondere wijze verlicht dient te zijn door Gods Geest om recht van spreken te hebben. De vraag rijst echter, of de rede ons brengen kan daar waar de Geest ons in geloof brengen wil en of de weg van zonde naar genade de weg is van 'Unvernunft' tot 'Vernunft'.

⁴⁰ GT 201. Deze analogie zal eschatologisch worden opgeheven, zo veronderstelt Pannenberg. Vgl. ook het spreken over Jezus' opstanding en de eschatologische opstanding der doden als 'Metapher'. (GC 70, 189, TG 149).

ervaring (het godsdienstig kennen en spreken) *sui generis* is, principieel verschillend van andere menselijke ervaringswijzen; zij bevat anderzijds de erkenning van een samenhang, welke het over-dragen mogelijk maakt en welke ruimte geeft voor de erkenning van een typisch religieus bepaalde taal en kennis⁴¹ of zoals Pascal gezegd heeft: 'Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas'. Al met al kom ik vanuit deze samenhangsgedachte niet klaar met Pannenberg's idee van een oorspronkelijke verwevenheid van inzicht en geloof, noch met Troeltsch' idee van een diskrepantie tussen beide. Op de konsekventies van deze dubbele afwijzing kom ik zo meteen terug.

3. In het geding is voorts een derde, laat ik zeggen een *wetenschapstheoretisch* probleem. Vanuit welke wetenschap zou de zojuist gereleveerde verhouding van 'Einsicht und Glaube' bepaald moeten worden? Pannenberg stelt, dat de 'Zuordnung' van geloof en overige ervaringskennis uiteindelijk dient te geschieden vanuit de theologie (GF 61). Met Troeltsch ben ik echter van mening, dat deze centrale taak voorbehouden moet worden aan de filosofie⁴². Het gaat hier nl. om een algemeen encyclopedische opgave, om de integratie van allerlei ervaringswetenschappen, die gerelateerd zijn aan verschillende ervaringswijzen en ervaringswerelden. Niet alleen logisch inzicht en geloof, ook de zintuiglijke ervaring, kunst, recht en zedelijkheid b.v. vormen zulke ervaringswerelden. Allerlei disciplines en niet alleen de theologie hebben terzake een onmisbare inbreng omdat ze elk voor zich haar eigen ervaringswereld doorstruktureren. In afhankelijkheid hiervan zal de filosofie in meta-positie haar ordenende functie moeten vervullen⁴³.

4. Met dit al staan we nu ineens voor een vierde, een specifiek *theologisch* probleemgebied. Bij een pertinente afwijzing van de theologie als

⁴¹ *Notitia* is hier een kenmoment binnen de geloofshorizont, die juist vanwege haar overdrachtelijk karakter zich onderscheidt van en samenhangend verwijst naar een ervaringshorizont waarin ze op een meer oorspronkelijke, niet-analoge wijze naar voren komt, die van de logische kennis. Ook in de esthetische ervaring b.v. is een dergelijke stand van zaken aanwezig. Een kunstwerk vraagt eveneens om inzicht en onderscheiding. Dit is een logisch element binnen de horizon van de esthetische ervaring. Het hangt samen met logisch inzicht in de oorspronkelijke zin van het woord en toch is dit inzicht van een eigen geaardheid. Zo'n analyse mag zeer abstrakt zijn (zie H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* II, Amsterdam/Philadelphia 1955) maar het heeft belangrijke konsekventies. Net zo min als het inzicht van de kunstenaar kan het inzicht van de gelovige worden vereenzelvigd met dat van de wetenschapper, desondanks is het aanwezig. Zeer terecht zegt Paul Althaus, dat het geloof een openbarings-kennis (die van de 'natuurlijke' kennis te onderscheiden is) 'begründet und einschliesst' (GT 224). Zie ook G.C. Berkouwers protest tegen het dilemma van een *sacrificium intellectus* versus een rationeel verifiërende theologie. Gods openbaring – aldus Berkouwer – eist geen blinde onderwerping, maar vraagt om een geloof dat werkelijk weet van en uitzicht biedt op Gods barmhartigheid, 'Sacrificium intellectus?', in: GTT 68 (1968) 198.

⁴² GS II 192. Het bovenstaande houdt natuurlijk niet in, dat ik Troeltsch' filosofische opvattingen voor het overige onderschrijf.

⁴³ Uiteraard kan de filosofie zich niet de heerserspositie aanmatigen die de theologie zich vroeger toedacht. Haar ordenende functie t.a.v. de overige wetenschappen betekent geen dwingende werkverdeling, wel een kritische arbeidsanalyse.

ultimatief orderingsorgaan is nl. niet alleen de filosofie gebaat, maar minstens evenzeer de theologie. Een theologie die de toeëigening ('Aneignung') beoogt van heel de wijsgerige discussie, die zich aandient als '*vera philosophia*' en als een christelijk alternatief van de wijsbegeerte ('christliche Philosophie' heet onbestaanbaar!) betekent naar mijn bescheiden mening niet alleen een belasting maar tevens een bederf van de theologische studie⁴⁴. Zij moet m.i. onherroepelijk tot metafysika vervallen. Een theologie die – hetzij vanuit de kosmologie, zoals de scholastiek gedaan heeft, hetzij vanuit de anthropologie en godsdienstgeschiedenis, zoals Pannenberg graag wil – denkend haar weg zoekt naar God en zijn heil, is naar mijn gevoelen metafysisch, d.w.z. onkritisch in het gebruik van de rede.

God is slechts kenbaar in zijn openbaring en zijn openbaring is slechts kenbaar in de ervaring van het geloof, zo was onze eerste konstatering. En dit geloof bleek *sui generis*, niet maar een uitvloeisel van redelijk inzicht. Dus kan de theologie alleen en uitsluitend binnen de ervaringshorizont van het geloof handelen over de openbaring van God. Ze kan alleen wetenschap zijn in reflexie op het geloof, op de geloofskeuze en het geloofsbezit van de christelijke gemeente (op dit enkele punt deel ik de theologische uitgangspositie van Albrecht Ritschl). Dat deze geloofskeuze irrationeel zou zijn en een *sacrificium intellectus* zou betekenen is een ongemotiveerde uitspraak, als het geloof inderdaad haar eigen *notitia*, inzichtelijkheid met zich meebrengt.

In de samenhangen van de bijbelse verkondiging betekent de 'gehoorzaamheid van het geloof' (Rom. 1:5, 16:26) geen blinde onderwerping, integendeel, dit gehoorzamen (gehoor geven) wordt door de apostel Paulus juist in verband gebracht met het 'horen' en 'verstaan' van de goede boodschap (Rom. 11:15 sq). Gronden kunnen worden aangevoerd voor het geloof in de God van Israël, omdat het metterdaad aantoonbaar goed is nabij deze God te zijn (Ps. 73:28). Maar het zijn gronden die appelleren op het geloof(sinzicht), niet op het rationele intellect. *Credo ut intelligam*, dat is de weg van het evangelie en niet andersom. 'Geloof Mijn werken, opdat gij weten en erkennen moogt . . .' (Joh. 10:38). Eerst vanuit het standpunt van het geloof worden theologische argumenten konkludent, wordt een theologische verifikatie meer dan een verbale kunstgreep. Eerst zo ook kan de theologische bezinning op het maatschappelijk gebeuren plaats vinden, omdat ook over de samenleving der volkeren het licht van de (in het geloof te grijpen!) openbaring valt. Eerst bij dit licht kan ook de discussie met de wereldgodsdiensten worden aangegaan. Kortom, de weg van de metafysika is de weg van het algemene naar het bijzondere, de weg van de theologie is de weg van het bijzondere naar het algemene. De eerste weg is een illusie en vermoedelijk nog meer een vermetele dan een vrome illusie.

⁴⁴ Inzake de theologische 'Aneignung', die meer wil zijn dan een 'Anknüpfung' aan enkele filosofische themata, die een 'kritische Assimilation' en 'kritische Umschmelzung' van heel de wijsgerige probleemgeschiedenis beoogt, zie GF 22 en uitgebreider: GT 308 sqq, 312 sqq, 343 sqq. Inzake de idee van theologie als 'wahre Philosophie' en de afwijzing van 'christliche Philosophie' GF 60 sqq.

5. Hier rijst echter een nieuwe vraag, een *transcendenteel-kritisch* grondprobleem. Vervalt een filosofie die zich gesteld ziet voor de taak van de 'Zuordnung' van rede en religie niet eveneens tot metafysika? Dat is helaas maar al te zeer en al te vaak het geval. Wat dan? Ik ben van mening, dat uitsluitend een strikt transcendentele filosofie tegen de bedoelde taak is opgewassen. Het is bekend, dat Kant een aantal transcendentele grondideeën in zijn *Kritik der reinen Vernunft* introduceerde, die van de eenheid, de totaliteit en de grond van alle theoretische voorstellingen. Elders blijkt ook het eschaton, 'das Ende aller Dinge', de eindbestemming, voor Kant een transcendentele grondidee te zijn⁴⁵. Dat ik deze door Kant over zijn theoretische en praktische filosofie verdeelde transcendentele ideeën hier samenneem, komt omdat ik ze niet zie als integratiefactoren deels van theoretische voorstellingen, deels van praktisch-zedelijke ervaringen, maar als integratiefactoren van de *verschillende* ervaringshorizonten waarbinnen de mens zich pleegt te oriënteren.

Welnu, een strikt transcendentele filosofie zal m.i. dergelijke transcendentele kaders van heel de menselijke ervaring en levensoriëntatie moeten opsporen en aantonen, *zonder* er zelf een inhoudelijke vulling aan te geven. Zelfs de duiding die Kant aan de idee van de grond als Godsidee verleend heeft, gaat me – strikt wijsgerig gesproken – te ver. Filosofisch kan men hooguit stellen, dat in de menselijke zinervaring grensideeën inzake samenhang, eenheid, grond en bestemming voorondersteld zijn en dat waar deze gaan ontbreken de ervaring desintegreert. Konkreet betekent dit, dat een kritisch wijsgerig-wetenschappelijk denken *niet* kan uitmaken, *waarin* nu inhoudelijk de samenhang, eenheid, grond en bestemming van de menselijke ervaring gelegen is, ja, dat dit voor alle mensen ook niet gelijk, maar zaak van diepste levensovertuiging is. Het is een zaak die reeds bij voorbaat vaststaat, voordat een mens deze ideeën denkend geartikuleerd heeft.

Laat ik hier Pannenberg nogmaals ter adstruktie aanvoeren. Als hij in zijn verhandelingen over de hermeneutiek omstandig aantoonst, dat in de menselijke zinervaring de idee van 'das Ende', 'das Ganze' en van 'der

⁴⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 390 sqq; *Das Ende aller Dinge*, A 507. Wat Kants transcendentele idee van de bestemming betreft, zie ook J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München, 1964, p. 39 sqq en P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, 3de druk, p. 17. Mogelijk moet in een transcendentele filosofie ook een idee van de oorsprong – naast die van de grond – worden opgenomen. Zulke ideeën dienen overigens afgeleid te worden uit een transcendentele kritiek van het theoretische denken; zie H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought I*, Amsterdam/Philadelphia, 1953. De hier genoemde idee van de bestemming (en van de oorsprong) zal eerst op soortgelijke wijze kunnen worden afgeleid, indien – geheel anders dan bij Dooyeweerd – het historische niet als een specifieke ervaringsmodus *naast* die van het geloof, het esthetische, het logische enz. wordt geplaatst, doch wordt erkend als een unieke dimensie, die zich binnen deze modi telkens presenteert. Alleen op deze wijze zijn wij ook in staat de principiële saamhorigheid te erkennen van de systematische en historische wetenschappen terzake, b.v. van dogmatiek en dogmageschiedenis, van kunsttheorie en kunstgeschiedenis enz., vakken die ondanks een verschillende benadering toch op eenzelfde ervaringswijze en -wereld betrekking kunnen hebben. Dat deze erkenning mogelijk is zonder tot historicisme te vervallen, heb ik proberen aan te geven in 'Verschuiving van normen en historicistische filosofie', in: PhR 37 (1972) 39.

Ursprung des Ganzen' geïmpliceerd is, dan waardeer ik zulke redeneringen als vrucht van transcendenteel-kritische reflectie. Maar als hij vervolgens hieruit konkludeert, dat *dus* in de menselijke ervaring verwezen wordt naar een persoonlijke God als 'Ursprung' of naar een menselijke heilsbestemming als eschatologisch einde, dan kan ik dit best aksepteren als uiting van christelijk geloof, maar als redelijke uitspraak lijkt het me je reinste metafysika⁴⁶. Want nogmaals, God is slechts kenbaar in het geloof. Dat Hij de 'Ursprung' van onze ervaringswerkelijkheid is en dat Hij in Christus of in het definitieve 'Ende' zijn heil ons openbaart, is voor dezen een vraag, voor genen een vergissing, voor derden een zekerheid, maar voor allen een zaak van geloof, geworteld in een existentiële levens-overtuiging. Het kan nooit geventileerd worden als een algemene, redelijke, verifieerbare konstatering⁴⁷. De transcendentale grondideeën blijven grens-ideeën van het denken, haar inhoudelijke vulling geschiedt vanuit de mens zelf, d.w.z. vanuit de mens in zijn existentiële houding tegenover God. Deze centrale overtuiging, die op de bodem van het menselijk hart ligt gaat aan alle ervaring vooraf, ook al drukt zij zich uit in en wordt zij gevoed door het geloof.

6. Ik kom tenslotte bij de basisproblematiek, de problematiek van de autonome/zelfgenoegzame rede. Men zou mij de vraag kunnen voorleggen: Als men alleen in het geloof over God en zijn heil kan spreken, wordt dan niet het wijsgerig-wetenschappelijk spreken, ja, heel de overige werkelijkheidservaring in de letterlijke zin god-deloos en heil-loos? Zijn we dan toch niet uitgekomen bij een *duplex ordo*, d.w.z. bij een openbarings-positivisme, dat zich verschanst in een bolwerk van geloof en openbaring en bij een rede die buiten dit bolwerk om zich breed kan maken in volgestrekte zelfgenoegzaamheid?

Ik moet u zeggen, dat dit wel het laatste is wat mij voor ogen staat. Als de genoemde transcendentale ideeën werkelijk regulatief zijn, zoals Kant bedoeld heeft, als ze werkelijk de beslissende integratie-factoren van heel de menselijke ervaring zijn, dan vindt er een doorverbinding plaats⁴⁸. Dan doordringt mijn door het geloof gevoede grondovertuiging via deze transcendentale kaders de wereld van mijn ervaring en logisch inzicht: dan kijk ik anders tegen de dingen aan, dan til ik anders aan de proble-

46 Pannenberg heeft de vraag naar de legitimiteit van metafysika vooralsnog open willen laten (GF 62, 66), terwijl heel zijn betoog hiervan afhankelijk is! Ondertussen geeft hij zelf toe, dat de idee van de zin-totaliteit 'keine bloss regulative Idee der Einheit alles Inhaltes der Erfahrung (ist), da vielmehr das jeweilige Bedeutungs-ganze immer schon konstitutiv ist für die Bedeutsamkeit des einzelnen und Besonderen' (GF 65).

47 Zie ook W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, p. 86 sq. Dat mensen die Gods heilsopenbaring in 'das Geschick Jesu' niet opmerken, 'zur Vernunft gebracht werden müssen', is een van een meest konsekwente, doch ook een van de meest extravagante metafysische proposities die ik ooit gelezen heb (OG 100). In de middeleeuwse en oud-protestantse scholastiek diende de filosofische theologie slechts ter ondersteuning van het geloof. Doch wat wil men, als hier voor 'moderne' mensen de enige akseptabele toegangsweg tot God gelegen is?

48 Al met al is het nodig te erkennen, dat er in de mens een centrale dieptelaag is

men, dan heroriënteert zich de rede. Een christen gaat zich dan niet verstoppen om te redeneren en te filosoferen over God. Wat moet men in vredesnaam doen met 'die philosophische Gottesgedanke'? Maar hij wordt wel bevrijd van de *kramp* om *eigen* denk-kaders denkend te duiden. Een christen-filosoof, een christen-wetenschapper, doet niets buitennissigs, werkt geduldig aan algemeen-wetenschappelijke problemen, maar weet zich ondertussen 'in de ruimte gesteld', een ruimte die door God is uitgetekend en reikt tot aan de nieuwe aarde, waar de geschiedenis eerst goed begint. Binnen zulke kaders is het Goddank mogelijk, dat de rede wordt verlost van haar vermeende zelfgenoegzaamheid.

LITERATUUR TROELTSCH (met afkortingen):

- AC *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (1902), München/Hamburg, 1970.
- GL *Vorlesungen über „Glaubenslehre“*, München, 1925.
- GM „Geschichte und Metaphysik“, in: ZThK 8 (1898) 1-69.
- GS *Gesammelte Schriften I-IV* (1912-1925), Aalen, 1961-1966.
- PE *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft* (1905), Tübingen, 1922.
- SR „Die Selbständigkeit der Religion“, in: ZThK 5 (1895) 361-436, 6 (1896) 71-218.
- WL *Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie*, Tübingen, 1900.

LITERATUUR PANNENBERG (met afkortingen):

- CF „Het christologisch fundament van christelijke anthropologie“, in: *Concilium* 9 (1973) 88-105.
- CG „Christliche Glaube und menschliche Freiheit“, in: *Kerugma und Dogma*, 4 (1958) 251-280.
- EZ „Eschatologie en ervaring van zin“, in: *Toekomst van de religie: religie van de toekomst?* (Tijdschrift voor Theologie), 1972, p. 134-165.
- GC *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, 1964.
- GF *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 1972.
- GT *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen², 1971.
- OG *Offenbarung als Geschichte* (Her. W. Pannenberg), Göttingen⁴, 1970.
- TG *Theologie als Geschichte* (Her. J. M. Robinson, J. B. Cobb), Zürich/Stuttgart, 1967.
- TR *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh, 1971.
- WM *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen⁴, 1972.
- WT *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main, 1973.

voorondersteld, van waaruit de rede opereert. Troeltsch heeft hier iets van aanvoeld. Hij heeft erop gewezen, dat het redelijk beraad niet het eerste in een mensenleven is, ook niet het eerste in de wetenschap. De autonome rede kan zichzelf niet funderen. Wel wil hij vasthouden aan de autonome rede, maar daarachter gaat z.i. schuil de autonome wil, die in scheppende autonomie zou kiezen voor autonome redelijkheid (PE 40 sq). Troeltsch grijpt hier in feite terug op Fichte, die achter de rede het rede-geloof ontdekte: 'kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund . . . Der Glaube ist es, . . . der dem Wissen erst Beifall gibt, und das, was ohne ihn blosser Täuschung sein könnte, zur Gewissheit und Überzeugung erhebt. Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen', J.G. Fichte, *Werke* II, p. 253 (ed. I.H. Fichte). Of deze wilsdaad van het geloof echter zelf een vrije, autonome beslissing kan heten, valt m.i. met redelijke middelen niet meer te bepalen. De rede is hier aan het eind van haar latijn.

VERSLAG VAN DE DISKUSSIE MET DR. KLAPWIJK

Terzake van de 'Zuordnung' van het geloof en de overige ervaringskennis werd gevraagd of de inleider in feite hier toch ook niet ruimte had opengelaten voor een *theologische* visie. Als theologie een reflectie van het geloofsleven betekent – waarbinnen dus de transcendentale ideeën voorkomen – is er dan niet eerder sprake van een komplementariteit van filosofie en theologie? Komt deze komplementariteit bovendien niet daar naar voren waar gesteld wordt dat metafysika de weg van het algemene naar het bijzondere, theologie daarentegen de weg van het bijzondere naar het algemene gaat?

De geloofservaring waarover de theologie zich buigt, luidde het antwoord, mag niet vereenzelvigd worden met de 'grondovertuiging': deze laat zich slechts approximatief benaderen, in de wijsgerig-theoretische abstrahering van transcendentale ideeën; de existentiële grondhouding is – als men haar ernstig neemt – grondlegend en richtinggevend voor alle menselijke ervaring, dus ook voor het geloven en het logisch reflecteren. Hoe zou dan de theologie bij machte zijn deze grondovertuiging in haar reflectie op te nemen en daarover te oordelen? Hier vindt men dan ook geen komplementariteit. Bovendien ziet de referent de weg van de metafysika doodlopen. Hij heeft juist willen aantonen dat Gods openbaring niet kan worden opgevangen op de antenne van de rede. Wat de weg naar het algemene betreft: de algemene openbaring heeft het bittere raadsel opgeleverd van de vele godsdiensten, van schokkend bijgeloof en groeiend sekularisme, verschijnselen die in verband gebracht moeten worden met klein-menselijke beperktheid maar vooral ook met eigenwaan, zonde en schuld. Ook het christendom is hier telkens weer in verstrikt. De laatste onthulling van deze schuld maar ook haar radikale verzoening voltrekt zich eerst – zoals de christen belijdt – vanuit het kruis van Christus. Vanuit dit bijzondere punt valt dan ook eerst licht op Gods presentie in het wereldgebeuren. De weg van de christelijk-dogmatische theologie wordt erdoor gemarkeerd.

Als echter de filosofie uitmaakt wat de plaats van de theologie is, wordt dan niet ook voor de theologie uitgemaakt wat 'openbaring' en 'geloof' zijn? De vragen 'wat is openbaring', 'wat is geloven' zijn nu juist de kernvragen waarmee de theologie van vandaag zich bezighoudt. Kortom, wordt hier niet op een autoritaire wijze in het theologisch bedrijf ingegrepen?

De verscheidenheid van wetenschappen met al hun competentievragen en grensgeschillen vergt een encyklopedische doordenking, die volgens de referent alleen aan de filosofie kan worden voorbehouden. De filosofie kan in deze 'Zuordnung' niet autoritair zijn omdat zij met handen en voeten gebonden is aan de wetenschappen, die het eigenlijke werk verrichten. Deze wetenschappen worden geleid door een intuïtief besef van hun eigen studieveld, welk besef echter nader geartikuleerd en verdiskonteerd dient te worden. Zo gaat de theologische reflectie op het geloof over in een godsdienst-filosofische reflectie op de theologie, zo gaat de rechtswetenschap over in rechtsfilosofie, enz. enz. Slechts met behulp van deze en dergelijke vakfilosofieën kan de filosofie in het algemeen de integratie tussen de verschillende wetenschappen bevorderen. De theologie is hier toe niet uitgerust. Wil zij desondanks deze taak op zich nemen, en probeert zij dus doende God redelijk aan te wijzen binnen de ervaringshorizonten waarop de andere wetenschappen betrokken zijn, dan verlaagt zij zich tot metafysika. De referent was zich wel degelijk bewust van het feit dat de huidige theologie zich daarmee dikwijls bezighoudt, maar hij achtte dit geen argument, eerder een vergissing; het was juist zijn bedoeling om het theologische bedrijf daarvan te vrijwaren.

Het referaat gaf volgens een andere vraagsteller blijk van een voorkeur voor de transcendentale filosofie van Kant. Hij nodigde de referent uit reenschap te geven van de gehele Kant, aan de hand van de volgende drie punten:

- 1 de geschiedfilosofische gedachte van een organische ontwikkeling van de 'aufgeklärte' mondigheid van de mens, zoals die te vinden is in *Was ist Aufklärung?*
- 2 de godsdienstfilosofische gedachte van een 'Gott in uns' als criterium voor de waarheid van openbaring, zodat de weg van de theologie en de filosofie niet die is van het bijzondere naar het algemene, respectievelijk van het algemene naar het bijzondere, maar van *binnen naar buiten* en van *buiten naar binnen*.
- 3 De gedachte van een 'duplex ordo'.

Dr. Klapwijk wees op het volgende:

- 1 De geschiedfilosofie van Kant was zeker belangrijk voor de na-Kantiaanse geschiedsbeschouwingen, maar bleef bij Kant zelf transcendent. Zij kon volgens Kant wetenschappelijk niet hard gemaakt worden. De organische ontwikkelingsgedachte zoals deze naderhand vooral door Fichte en Hegel op de geschiedenis werd toegepast, voerde daarentegen wel wetenschappelijke pretenties. Deze visie is terecht door Pannenberg afgewezen omdat de teleologische idee van de geschiedenis een bedreiging vormt voor de zedelijke verantwoordelijkheid van de mens bij al zijn daden.
- 2 Bij Kant is er eigenlijk geen ruimte voor een weg van binnen naar buiten of van buiten naar binnen. Bij Kant blijven we 'binnen': zijn hele wijsgerige denkhouding is bewustzijns-immanent gebleven, kan geen recht doen aan een God die op het hart appelleert. Er is naar de me-

ning van de inleider bij Kant geen eigenlijk goddelijk 'Gegenüber' van de religieuze ervaring.

- 3 Hier ligt tenslotte ook de reden waarom de referent liever niet wil spreken van een 'duplex ordo' bij Kant. De 'duplex ordo' gedachte, bekend uit de scholastiek, alsmede en in een andere zin uit de eerste fase van de dialektische theologie, bevat in ieder geval dit positieve element dat er naast de redelijke kennis van het menselijk bewustzijn ruimte wordt gelaten voor een geloof dat gericht is op openbaring van Gods zijde. Het bezwaar tegen deze idee is dat de rede zelfgenoegzaam blijft en niet of slechts zijdelings door de religieuze grondhouding wordt bepaald. Deze 'supranaturalistische' oplossing, die ook door vele hedendaagse theologen nog wordt geliefkoosd, vrijwaart wel de geloofsbezinning van de lastige kritiek van de 'profane' wetenschap, maar baant tegelijkertijd de weg voor een volstrekte sekularisatie van wetenschap en maatschappij.

Een andere vraag raakte de betekenis van de transcendentale kritiek. Dr. Klapwijk merkt o.m. het volgende op. Transcendentale reflectie kan – zij het door middel van abstraktie en met een omtrekkende beweging – de formele kaders van de grondhouding traceren, die de konkrete mens ten aanzien van zichzelf, zijn medemens, de wereld en zelfs *coram Deo* inneemt. In afhankelijkheid van deze grondhouding kiest de rede haar weg. Vandaar de verscheidenheid aan wijsgerige stromingen, vandaar ook de noodzaak van een dialoog waarin steeds weer het hete hangijzer zal zijn, of de rede zichzelf gronden kan, óf in een – wijsgerig niet benoembare-grondhouding verworteld is. Door een transcendentale, kritische filosofie kunnen en moeten wij onszelf en elkaar aan het gekozen uitgangspunt herinneren. Dit kan de diepte en de openheid van de discussie alleen maar ten goede komen.