

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

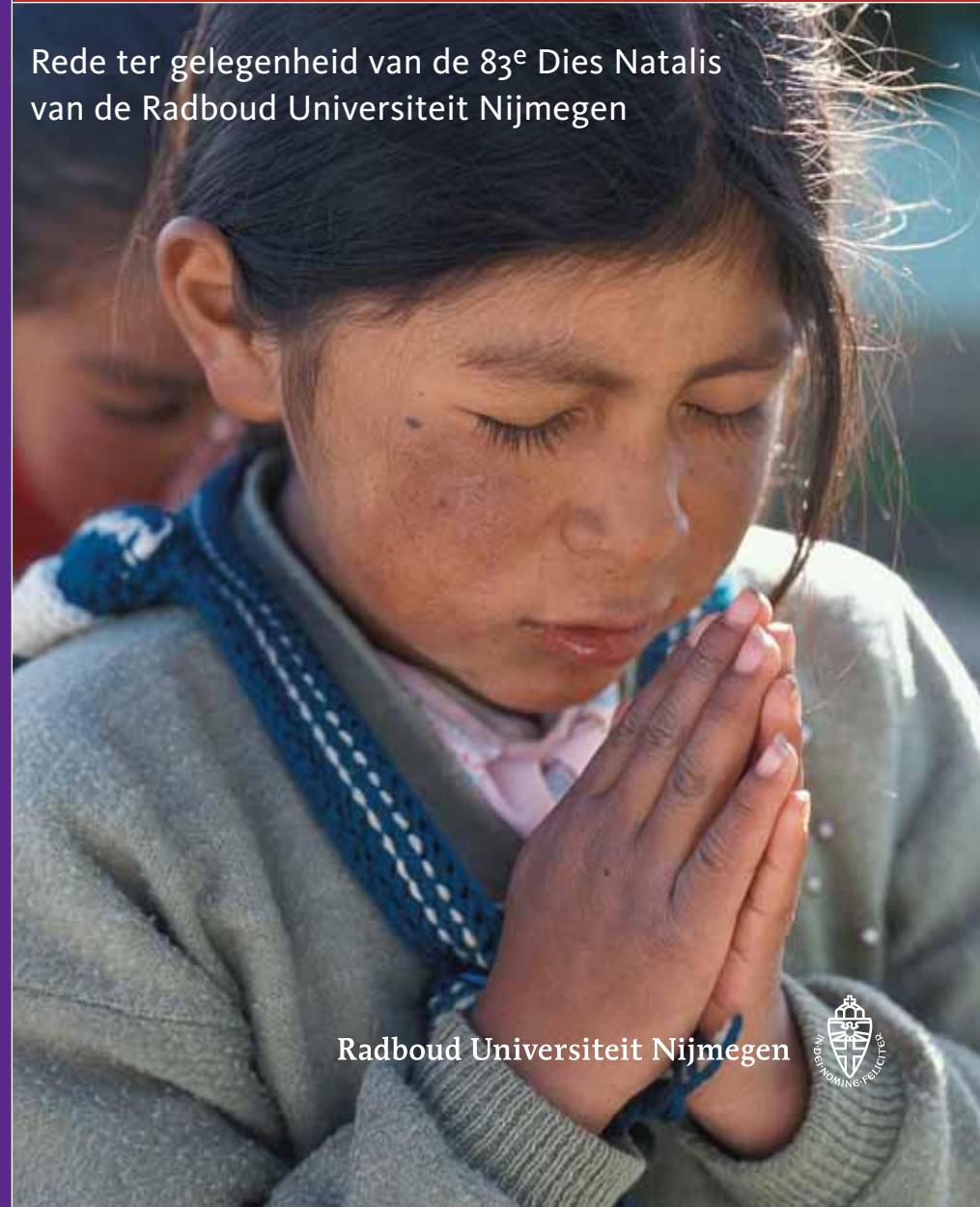
<http://hdl.handle.net/2066/27443>

Please be advised that this information was generated on 2021-09-21 and may be subject to change.

Diesrede 2006 Ben Vedder

Hoe godsdienst te begrijpen

Rede ter gelegenheid van de 83^e Dies Natalis
van de Radboud Universiteit Nijmegen



Radboud Universiteit Nijmegen



SAMENVATTING

De vraag hoe wij over godsdienst denken wordt in hoge mate bepaald door de begrippen die ons van oudsher ter beschikking staan. Wanneer deze begrippen niet langer functioneren, hoeft dat niet te betekenen dat daarmee het fenomeen van de godsdienst ook verdwijnt. Wij kunnen het fenomeen van de godsdienst niet buigen naar onze begrippen. Wij moeten juist om recht te doen aan de fenomenen onze begrippen afstemmen op de fenomenen. Daarom wordt de godsdienst niet uitgelegd als een manifestatie van de hoogste en eerste oorzaak van de werkelijkheid, maar als een omgangsvorm met de contingentie of toevalligheid waarmee het heil de mens overkomt.

HOE GODSDIENST TE BEGRIJPEN

Hoe godsdienst te begrijpen

*Rede uitgesproken ter gelegenheid van de 83e dies natalis van de
Radboud Universiteit Nijmegen, op donderdag 18 mei 2006*

door Ben Vedder

Vormgeving en opmaak: Nies en Partners bno, Nijmegen
Drukwerk: Thieme MediaCenter Nijmegen

ISBN 90-78221-02-X

© Ben Vedder, Nijmegen, 2006

Niets uit deze uitgave mag worden vermenigvuldigd en/of openbaar worden gemaakt middels druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de copyrighthouder.

*Mijnheer de rector magnificus,
dames en heren*

Zijn wij in onze tijd niet in verlegenheid geraakt met betrekking tot de vraag hoe wij ons moeten verhouden tot de godsdienst? Geldt deze verlegenheid niet in het bijzonder voor degenen die een wetenschappelijke vorming hebben genoten, voor de intellectuelen onder ons?¹ Immers de religie is meer dan ooit vanaf de moderne tijd een aangelegenheid geworden van de subjectiviteit.² En precies deze subjectiviteit moet beroepshalve achterwege blijven in de ontwikkeling van de wetenschappelijke attitude. De wetenschappelijke intellectueel komt er steeds meer uit te zien als een mens zonder eigenschappen, die alle bijzonderheden van zichzelf moet onderdrukken en achterwege moet laten.

Kan een wetenschappelijke vorming ons wel leren hoe wij ons zouden kunnen verhouden tot de godsdienst? Een universiteit is geen plaats voor religieuze vorming, wel kan zij een plaats zijn voor onderzoek en reflectie op datgene wat zich als godsdienst voordoet. Zo kan ook de filosoof stilstaan bij het fenomeen van de godsdienst en dit trachten te begrijpen en te verstaan en dat vervolgens aan zijn publiek uitleggen.

Dat is ook wat ik vandaag wil doen. Ik wil u uitleggen wat de betekenis is van de godsdienst. Op de eerste plaats wil ik aangeven waarom deze vraag opkomt, vervolgens wat het dominante paradigma is waarmee wij de godsdienst doorgaans verstaan, daarna zal ik aan de hand van een drietal voorbeelden uit de godsdienst aangeven dat dit paradigma niet geschikt is om de godsdienst te verstaan. Ik zal eindigen met enkele beschouwingen over de godsdienst als omgangsvorm met de contingentie van het heil.

WAAROM DE VRAAG NAAR DE GODSDIENST?

Wij begrijpen doorgaans iets als wij de zin en de betekenis van iets verstaan. Als ik vraag wat de zin van een bepaald gebaar of van een uitspraak is, kan ik dat uitleggen voor een bepaald publiek, een collegezaal vol met studenten of een ander gehoor. Zo kunnen wij ons afvragen wat de zin is van een bepaalde bijeenkomst of van een bepaalde handeling. Wij vragen daar naar als de vanzelfsprekendheid of verstaanbaarheid van een handeling of gebeurtenis ons ontgaat. Wanneer de vraag naar de betekenis uitdrukkelijk wordt gesteld dan wordt zij tot de kunst van de uitleg, die wij hermeneutiek noemen. Hermeneutiek zoekt naar de betekenis van de dingen en als wijsgerige discipline, als wijsgerige hermeneutiek zoekt ze naar de daarbij behorende vooronderstellingen. Wanneer wij de zin van iets inzien dan is iets verstaanbaar voor ons, wij begrijpen het.

Wanneer men uitleg geeft van iemands handelen, of wanneer iemand zijn handelen wil verduidelijken, spreekt hij doorgaans vanuit een gedistantieerde betrokkenheid. In zekere zin moet het handelen er zelfs voor opgeschort worden om tot de uiteenzetting te komen. De uitleg is een andere activiteit, een andere handeling, dan het handelen (in dit geval het religieuze handelen) waarop deze reflectie betrekking heeft.

Met andere woorden: vragen naar de zin van een fenomeen betekent dat de zinvolheid van een fenomeen verdwenen is. Wanneer wij niet weten wat de zin is van het godsdienstig handelen, dan hoeft dat niet per se aan het fenomeen te liggen; het kan ook liggen aan onze manier van uitleggen en verstaan van dat fenomeen. Het kader waarin wij de godsdienst verstaan, kan zelf aan slijtage onderhevig zijn en daarom zijn wij niet meer in staat het godsdienstige te begrijpen. Immers wanneer wij een fenomeen willen uitleggen, dan willen wij dat doen met behulp van begrippen die recht doen aan dat fenomeen. De begrippen zullen zich moeten buigen naar de fenomenen en niet omgekeerd. In dat laatste geval worden de fenomenen afhankelijk gemaakt van de begrippen. De gedachte die ik voorstel is dat het niet begrijpen van de godsdienst voortkomt uit, dan wel samenhangt met de manier waarop wij de godsdienst begrijpen.

In de filosofie van vandaag, en niet alleen daar, ook in delen van het publieke debat is er een intense discussie over de vraag naar de zin van de godsdienst. Zij wordt gevoerd in de vorm van de vraag naar het bestaan van God. Het publieke standpunt lijkt te zijn dat wij intussen als verlichte geesten wel weten dat God niet bestaat en dat daarom de godsdienst en het godsdienstige handelen zinloos zijn. Ook filosofen die het bestaan van God niet bewijsbaar achten, kunnen niet anders dan godsdienst en religieus gedrag, zoals ritens, beschouwen als zonder zin en betekenis en daarom als overbodig.³

Het verwerpen van een onbruikbaar geworden conceptueel schema betekent echter niet dat men daarmee het fenomeen ook kan verwerpen; men zou dan kunnen zoeken naar conceptuele vooronderstellingen die het fenomeen meer recht doen. De filosofische taak is hier veeleer: te begrijpen wat zich als fenomeen voordoet en de concepten daaraan aan te passen.

Vanuit het standpunt van een uitleggende benadering van de godsdienst, proberen wij te verstaan wat iemand doet als hij of zij zich religieus gedraagt. Wij willen dan iets verstaanbaar maken voor onszelf of voor iemand anders. Met andere woorden: de vraag naar de zin of de betekenis van de godsdienst brengt ons naar een uitleg van de godsdienst die tot doel heeft het fenomeen van de godsdienst begrijpelijk te maken voor iemand die dat zelf niet begrijpt. Dat noem ik een hermeneutiek van de godsdienst.⁴

De hermeneutiek van de godsdienst is op de eerste plaats een uitleg van datgene wat er in de godsdienst wordt gezegd. Dat kan geen simpele herhaling van het gezegde zijn, anders zou er niets worden uitgelegd. Om tot verstaan te komen moet het uitgelegd worden in een verwoording die duidelijk is voor degene aan wie wordt uitgelegd en ook aan degene die uitlegt. De uitleg is te begrijpen als een vertaalprobleem; er moet een vertaalslag worden gemaakt. De niet begrepen taal moet verwoord worden in een taal die wel begrepen wordt. Daarom heeft de hermeneutiek ook altijd te maken met een verhouding tussen vreemdheid en vertrouwdheid. Het vreemde is begrepen wanneer het vertaald is in begrippen die vertrouwd zijn.

De vanzelfsprekendheid van de godsdienst is verdwenen. Vragen naar de zin en betekenis van de godsdienst betekent dat de zin ervan verdwenen is. Tegenwoordig is het religieuze gedrag zo weinig vertrouwd en zo vreemd voor veel mensen dat men veel uitleg nodig heeft om de godsdienst verstaanbaar te maken. De hermeneutiek of de uitleg van de godsdienst moet zichzelf rechtvaardigen voor een publiek dat de godsdienst wil verstaan om deze te accepteren. De vraag is echter wanneer en onder welke voorwaarden iets wordt verstaan.

WAT IS REDELIJK VERSTAAN?

Wanneer wij teruggaan naar het filosofisch verstaan van de religie dan valt op dat wij in het bijzonder in de filosofie zeer vele reductionistische benaderingen met betrekking tot de religie zien. De redelijkheid brengt de religie terug tot iets waarin zij zich niet herkent. Door Kant (1724-1804) wordt de godsdienst geplaatst binnen de grenzen van de rede en gereduceerd tot ethiek.⁵ Volgens Hegel (1770-1831) moet de godsdienst vertaald worden naar filosofische begrippen. Voor de filosoof in het algemeen wordt de verstaanbaarheid van een fenomeen verkregen door te vragen naar de wijsgerige vooronderstellingen. Hij vraagt als het ware naar de fundamenteën en de stellingen waarop en waarmee een huis wordt gebouwd.

Een van de belangrijkste vooronderstellingen ten aanzien van de godsdienst schijnt te zijn dat iemand bidt of zijn godsdienstige praktijken uitvoert in relatie tot een God die bestaat. Deze God wordt tegelijk beschouwd als het enige, hoogste en almachtig alles veroorzakend wezen. Dit Godsbegrip wordt zozeer door de idee van oorzakelijkheid bepaald, dat het niet slechts als eerste oorzaak wordt gedacht, maar uiteindelijk ook als een God die door zichzelf veroorzaakt is. Hier komt de idee van de *causa sui* op. Alles wat is, is veroorzaakt, wat niet veroorzaakt is, is niet. Dus is God als eerste zaak (*causa prima*) ook veroorzaakt en wel door zichzelf.⁶ Deze denkende toegang tot de godsdienst beleefde zijn glorieus hoogtepunt in de filosofie van Hegel waarin het godsdienstig hoogste ook als het hoogste gedacht wordt. De God van het christelijk geloof bereikt daar zijn voltooiing in de God van het denken. Bij Hegel vallen daarom filosofie en theologie uiteindelijk samen.⁷

Dit wordt het ontotheologische paradigma genoemd dat doorgaans gebruikt wordt als het fundament van waaruit de godsdienst begrepen wordt. Dat is een dominante vooronderstelling in veel hedendaagse benaderingen. Als deze vooronderstelling, namelijk het bestaan van God als oorzaak van alles, dat wil zeggen deze eerst gegeven stelling, niet gegeven is, dan valt het hele gebouw van de godsdienst in duigen. Maar juist deze vooronderstelling lijkt niet in staat het fenomeen van de godsdienst voldoende verstaanbaar te maken. Veeleer gaat het om de vraag of deze benaderingen volstaan voor een filosofische uitleg van het fenomeen van de godsdienst.⁸

Daarom kan men een hermeneutische benadering als fenomenologisch aanmerken, voor zover zij reductionistische constructies wantrouwt. Een hermeneutische benadering besteedt aandacht aan de weerstand van de dingen, zodat wij over bepaalde benaderingswijzen moeten zeggen dat ze onzinnig zijn, om de reden dat zij de betekenis van de dingen zelf geweld aandoen. Liever dan bovenop het fenomeen een kader of een raamwerk te leggen, dat alleen maar het werk van het verstand kan zijn, laat de hermeneutiek een benadering toe die de fenomenen juist zelf wil laten spreken. Het gaat om de orde van de fenomenen zelf en wat ze ons te vertellen hebben.⁹ Het vreemde fenomeen moet uitgelegd worden en teruggebracht worden naar een vertrouwd historisch niveau van verstaan van waaruit een levende gemeenschap leeft en zichzelf en zijn wereld verstaat. Immers dat wat voor een iemand of een groep begrijpelijk is, is gegrond in datgene waar die groep of dat individu vertrouwd mee is. Datgene wat niet naar een dergelijke vertrouwdheid teruggebracht kan worden, zal vreemd blijven voor degene die wil verstaan. Hier dreigt het begrijpelijk kader waarmee men iets begrijpt de overhand te krijgen op de zaak of het fenomeen dat begrepen wordt. Juist de verzelfstandiging van dergelijke begrippen staat onder kritiek en dat is naar mijn oordeel terecht, vanuit een filosofie die ook Nietzsche, met de dood van God, de fenomenologie en de hermeneutisering van het denken ernstig wil nemen.¹⁰

Toch blijft staan dat, als ik het godsdienstig handelen dat onverstaanbaar is geworden verstaanbaar wil maken, ik het moet uitleggen op basis van een algemene, dat wil zeggen redelijke verstaanbaarheid. De eis die een filosofische hermeneutiek aan de godsdienst stelt, is dat religieus geloof verstaanbaar moet zijn. Iets is voor ons verstaanbaar als wij de betekenis van iets begrijpen. Immers door het betekenisvolle van iemands handelen zichtbaar te maken of de zinstructuur ervan aan te tonen maak ik dat zichtbaar voor een bredere gemeenschap.

Welke rede houden wij dan over? Van de onto-theologische structuur van de rede heb ik juist gezegd dat zij onrecht doet aan het fenomeen van de godsdienst. Dit leidt ertoe dat ik de godsdienst moet begrijpen vanuit een hermeneutische rede.¹¹ Wij maken gebruik van deze hermeneutische rede als wij naar de betekenis of zin van iets vragen. De eis van algemene verstaanbaarheid doet ook de vraag opkomen of een filosofisch hermeneutisch verstaan van de godsdienst impliceert dat die godsdienst niet langer godsdienst is, maar geneutraliseerde formele filosofische concepten? Als ik naar de betekenis vraag van de godsdienst verliest deze dan zijn godsdienstige betekenis?

Indedaad, de filosofische concepten zijn neutraal met betrekking tot het al of niet instemmen met de gepresenteerde religieuze inhoud. Een filosofische hermeneutiek die vraagt naar de vooronderstellingen van de godsdienst kan naar mijn oordeel een dergelijke instemmende positie niet innemen. De vraag naar de vooronderstellingen blijft met betrekking tot de instemming neutraal en extern. Maar juist omdat de filosofie verstaanbaar wil uitleggen, en op het niveau van de vooronderstellingen iets begrijpelijk

wil maken, kan zij die subjectieve instemming niet geven. Zij zou zich dan met het fenomeen zelf inlaten, terwijl haar taak is het fenomeen te begrijpen, zonder zich er aan op te dringen. Daarom blijft de wijsgerige uitleg met betrekking tot de godsdienst formeel en neutraal in wat zij verstaanbaar maakt.

Waarom gaat het dan in een verstaan van de godsdienst? Het verstaan en het uitleggen is iets verstaan in het geheel.¹² Filosofen willen iets in zijn geheel begrijpen en dat beschouwen zij als het ware als hun heil. Hier komt de godsdienst met een eigen positie die zegt dat het kennen van dat geheel, dat zich aankondigt als heil, niet tot het menselijke vermogen behoort. Dit geheel kan de mens zich niet als heil uit eigen kracht eigen maken.

DE CONTINGENTIE VAN HET HEIL

Met betrekking tot het verstaan van iets in zijn geheel zegt de religie iets dat zich onttrekt aan de menselijke rede. De godsdienst spreekt zich over dit geheel uit als het heil van de mens. En het zegt daarover dat de mens zich dit geheel niet eigenmachtig kan toe-eigenen maar dat dit hem of haar toevallig te beurt valt. Het heil is contingent.¹³

Ik wil dit verduidelijken aan de hand van een drietal voorbeelden uit het Christendom, hoewel dezelfde analyses te maken zijn van de Islam.¹⁴ Het betreft: de brieven van Paulus aan de Thessalonicen, Thomas van Aquino (1224-1274) en de doorwerking Thomas à Kempis (1380-1471) in de roman van Jan Siebelink *Knielen op een bed violen*.

Paulus roept in zijn brieven aan de Thessalonicen op tot een leven dat in staat is om met de contingentie van het heil om te gaan. Paulus schrijft dat de gelovigen moeten waken en op hun hoede moeten zijn: "Want u weet zelf maar al te goed dat de dag van de Heer komt als een dief in de nacht" (1 Thess. 5,2).¹⁵ Het betreft hier geen verkondiging van een bepaald geloofsdogma of geloofswaarheid. Het gaat om een oproep tot een bepaalde manier van leven waarin de omgang met de onvoorspelbaarheid van het heil is voorondersteld. Het gaat om iets dat gedaan moet worden.

Het vroegchristelijke leven wordt aldus zichtbaar als een omgangsvorm met het feitelijke historische leven waarin naar heil wordt verlangd. Hierboven heb ik gezegd dat de uitleg niet de woorden van de godsdienst zelf moet herhalen om verstaanbaar te zijn. Daarom wordt dit fenomeen verstaan als een expressie of een ontvouwing van de niet beheersbare contingentie waarmee het heil aan de mens toevalt. Het godsdienstige leven is de uitdrukking van de omgang met het toevallen van het heil.¹⁶

Voor Paulus betreft het hier dan ook geen kentheoretisch probleem, omdat zijn bekommernis niet gericht is op iets dat op een zeker moment zal gebeuren. Zijn zorg is op een houding gericht. Wat hij weet, verwijst naar de onvoorspelbaarheid en onvoorzienbaarheid van de komst, dat is juist een element van de contingentie van het feitelijke leven.

Juist met betrekking tot de vraag hoe om te gaan met de contingentie van het heil, deze neutraliseren of er voor open staan, dáár gaan de manieren van leven uiteen. De afvalligen accepteren die manier van leven niet: zij zien de komst van het heil als iets dat zal gebeuren in de te verwachten toekomst. Zij verbinden de inhoud van de boodschap met een theoretisch en te berekenen punt in de toekomst en wenden zich aldus af van de feitelijkheid van het leven. De afvalligen denken dat zij kunnen wachten. De werkelijk gelovigen zijn echter open voor de onzekerheid van de komst, zij begrijpen het als een aanwijzing over de manier van leven. Het maakt ze wakker en open voor het onverwachte. In deze situatie is de contingentie niet geneutraliseerd.

Het openhouden van de contingentie en daartoe een verhouding ontwikkelen, gebeurt ook in de theologale deugden, zeker op de wijze zoals Thomas van Aquino deze heeft geïnterpreteerd. De theologale deugden zijn die deugden die onmiddellijk op God zijn betrokken: geloof hoop en liefde. In Thomas' werk wordt slechts weinig aandacht besteed aan de zogenaamde godsbewijzen die iedereen kent. Veel meer aandacht gaat uit naar afzonderlijke theologale deugden.¹⁷ De theologale deugden zijn in het bijzonder gericht op het ultieme heil van de mens, dat niet gerealiseerd kan worden door de mens zelf. In tegenstelling tot de theologale deugden zijn de verworven deugden als het ware een product van de mens zelf; het zijn kwaliteiten die vervolmaakt kunnen worden door menselijke activiteit. Dit geldt niet voor het uiteindelijke heil, hiervoor heeft de mens Gods genade nodig (S.Th. 1a2ae q. 62 art. 1).¹⁸

Met het onderscheid tussen verworven en geschonken deugden bepaalt Thomas de mens als een eindig wezen.¹⁹ De mens is niet in staat zijn eigen heil af te ronden, terwijl hij er wel op gericht is. Uit zichzelf kan hij wel een aards heil bereiken, zoals het geluk van de theoretische schouwing, dat het hoogste is voor de filosoof en voor de mens als redelijk wezen. De redelijkheid is echter niet het uiteindelijke. Met dit begrip van geloof bedoelt Thomas geen voorstadium van redelijkheid. Immers geloof zou kunnen worden begrepen als een voorwetenschappelijke aanname of als een hypothese. Het gaat hier niet om een epistemologische act. Het gaat om religieus geloof als een deugd en wel de eerste van alle deugden. (S. Th. II.II. 4,7). Daarom is geloof dan ook geen geïsoleerde kenhouding. Het is verbonden met andere deugdelijke gewoontes zoals hoop en liefde. Geloof zonder liefde wordt gezien als een incomplete deugd (S.Th. II. II. 6, 2, ad 1).

Daarbij hoort ook dat de theologale deugden niet van nature in de mens zijn, maar dat zij geheel en al van buiten zijn: *'totaliter ab extrinseco'* (S Th. I. II. 63, 1). De menselijke rede is hier te eindig, de calculatie van de menselijke rede moet overwonnen worden door te luisteren naar het woord van de Godheid. Maar dat iets is geopenbaard door de Godheid is opnieuw een object van geloof. De toegang daartoe is steeds weer via de weg van het geloof (S. Th. II. II. 2,4). Theologie kan filosofisch argumenteren, maar deze argumenten bewijzen niet de geloofwaardigheid van het geloof, men kan alleen iets over God geloven (*credere Deum*) als men God gelooft (*credere Deo*) (S. Th. II.II. 1,1).

Welke redenen heeft een gelovige om te geloven dat het uiteindelijke heil gegeven zal worden door God? Thomas verwijst hiervoor naar het gezag van degene aan wie de openbaring was gegeven (S. Th. I. 1,8 ad 2). En als men vraagt naar de criteria van dit gezag, verwijst hij naar de wonderen en de overtuigingskracht van zijn verkondiging (S. Th. II.II. 2, 9 ad 3; II.II. 6,1). Het feit van de openbaring moet begrepen worden en geaccepteerd worden vanuit de contingente geschiedenis. Deze gronden zijn onvoldoende om het intellect aan te zetten tot acceptatie, geloof blijft steeds een min of meer toevallige gift. Thomas bevestigt dit wanneer hij zegt: de ene mens gelooft en de ander niet, ook al hebben beiden hetzelfde wonder gezien en dezelfde preek gehoord (S. Th. II.II. 6, 1). Met andere woorden gezien vanuit het standpunt van de menselijke rede blijft geloven in het uiteindelijke heil een contingent toeval.

Tot een goed begrip van het hier voorgestelde probleem behoort ook de positie van het Pelagianisme²⁰, dat beweert dat het verwerven van het heil uiteindelijk in de menselijke wil berust. De reden om te geloven is dan gesitueerd in de wil van de mens, dat is wat de Pelagianen vooronderstellen, maar volgens Thomas is het initiatief om te geloven gesitueerd in God die de mens beweegt door zijn genade (S. Th. II. II. 6, 1).

Dat geloof een deugd is, betekent dat het een houding is die het leven van de mens modelleert. Het gaat om een deugd die onderscheiden is van het als waar beschouwen van metafysische ideeën of dogma's.²¹ De theologale deugd van geloof is dus niet op de eerste plaats een epistemologische act. Geloof is eerder een gewoonte en houding van vertrouwen die als zodanig een gift is van de Godheid. Het is geen metafysische of ken-theoretische act maar een houding van vertrouwen met betrekking tot wat gebeurt met iemand in zijn historische contingentie. Daarom is het geplaatst buiten de metafysica. Daarom is religieus geloof een specifiek domein sui generis. Het vooronderstelt geen metafysica als zijn basis. Dit betekent ook dat men voor de hermeneutische ontvouwing of uitleg van dit religieus geloof geen beroep kan doen op het conceptuele raamwerk van de ontotheologische metafysica, want daardoor zou het zijn contingente karakter verliezen.²² Immers dat de mens wordt getroffen door het toeval van het geloof blijft vanuit menselijk perspectief onbepaalbaar.

In zijn *Navolging van Christus*, verbindt Thomas à Kempis ook deze twee elementen die op het eerste gezicht weinig gemeenschappelijk lijken te hebben: contingentie en heil. Hij schrijft: 'Wees altijd bereid, een leef op zo 'n manier dat de dood je nooit onvoorbereid vindt. Velen sterven onverwacht en plotseling, want op een tijdstip waarop men het niet verwacht zal de zoon van de mensen komen.'²³ Het contingente en onverwachte moment van de dood wordt verbonden met het grootste Christelijke heil, de ontmoeting met de mensenzoon.

Ook de hoofdpersoon uit de roman van Jan Siebelink *Knielen op een bed violen* heeft in zijn geheime boekenvoorraad Thomas à Kempis' *Navolging van Christus*. Wij zien dan ook deze contingentie van het heil terug in deze roman. Het moment dat voor

veel lezers van dat boek het meest afschuwelijk is, namelijk het sterven van de hoofdpersoon, waarbij zijn vrouw niet aanwezig mag zijn, wordt als volgt beschreven: *‘Wij zitten hier maar’, smeeke Margje, ‘we doen niets, we mogen niets. Mag ik nu even naar hem toe?’ ‘Mevrouw, ik heb het u al eerder gezegd, ik kan geen toestemming geven. Een woord van u op het moment van sterven kan hem zijn heil kosten. Wij weten zo weinig. Daarom kunnen we geen risico nemen.’*²⁴ De vraag is natuurlijk: met betrekking tot wat kan men geen risico nemen? Dat is het heilbrengende ingrijpen van God. Dat moet zijn werking doen als zuivere genadegave waarbij geen enkele menselijke bemoeienis is toegelaten. Kortom de omgang met de contingentie van het heil betekent niet dat deze omgang altijd op een naar menselijke maatstaven gemeten behoorlijke manier gebeurt.

Thomas à Kempis grijpt terug op de oudste christelijke omgang met de contingentie van het heil. Het is niet een loutere contingentie, het is een contingentie die wijst op de onvoorspelbaarheid en onvoorzienbaarheid van de komst van Christus, die staat voor heil. Wil men recht doen aan dat fenomeen dan moet men geen filosofische concepten ontwikkelen die deze contingentie wegdefiniëren, door achter dit contingentie gebeuren een definitieve calculatie van de kant van de Godheid te plaatsen. Het gaat er om recht te doen aan deze ervaring van contingentie die eigen is aan de menselijke eindigheid.

In het bijzonder de contingentie, die ons vanuit de toekomst overkomt, maakt het leven onvoorspelbaar. Doorgaans verbergen wij dat door het leven te zien tegen de achtergrond van een overkoepelende levenszin. Maar hier gaat het erom dat de echte gelovigen zich er op moeten toeleggen een manier van leven te ontwikkelen die openstaat voor dit contingentie moment. Het is deze openheid die bewaard wordt in het zich afstemmen op de wederkomst van Christus. Natuurlijk is het in de beleving voor de gelovige een religieus gebeuren, voor de uitleggende filosoof wordt dit begrepen en uitgelegd als een omgang met de feitelijke onvoorspelbaarheid van het leven dat naar heil verlangt.²⁵ Wil de uitleggende filosoof recht doen aan deze ervaring dan projecteert hij daar niet een alles overziende godheid achter. Immers het ontotheologisch paradigma stelt ons niet in staat het religieuze handelen te begrijpen. Zij dreigt eerder de contingentie en de openheid voor de contingentie te sluiten. De contingentie van het feitelijke leven wordt niet zichtbaar zolang men vasthoudt aan een leven dat a priori is opgenomen in een overzienbare totaliteit waarin alles uiteindelijk zinvol is en niets toevallig. De feitelijke contingentie wordt maar zichtbaar buiten onze gebruikelijke oriëntatie op betekenis en zin en redelijke fundering om.

SLOTBESCHOUWING

Uit het voorgaande leid ik af dat het in de godsdienst gaat om een omgang met de contingentie. Hiertoe kan men een onderscheid maken tussen het willekeurig contingentie en het lotsmatig contingentie.²⁶ Het eerste kan door menselijk ingrijpen worden gecorrigeerd. Het tweede blijft buiten de menselijke beheersbaarheid. Het probleem met de

lotsmatige contingentie in de huidige tijd is dat het teruggebracht wordt tot het willekeurig toevallige, dat door menselijk handelen ongedaan gemaakt kan worden. Wij leven in een tijd van maakbaarheid, hetgeen betekent dat wij zo veel als mogelijk het lotsmatige contingentie trachten te vermijden.

In de wijsgerige hermeneutiek gaat het om een ontvouwing van vooronderstellingen. Godsdienst wordt uitgelegd als de uitdrukking van het verlangen naar heil dat aan de mens toevalt. Waarbij dit heil zodanig wordt opgevat dat de mens dit heil niet als een vast bezit beheerst. Ik zeg hier uitdrukkelijk 'een verlangen naar heil' en niet een streven of willen, omdat heil vanuit godsdienstig perspectief niet tot de orde van de beheersing behoort. De afstemming erop heeft eerder te doen met een openstaan voor het onverwachte. Dat wil zeggen dat het een afstemming is op dat wat ons kan overkomen. Een cultuur die haar heil heeft gevonden in de maakbaarheid van het heil, heeft zich dit heil als het ware reeds toegeëigend en miskent daarbij dat deze heil juist iets is wat de mens overkomt en die structureel niet beheerst wordt. De godsdienst vooronderstelt een verlangen naar heil waarover de religieuze mens zegt dat de mens het constitutief niet tot zijn beschikking heeft. Filosofisch gezien ligt er aan de godsdienst een antropologie als vooronderstelling ten grondslag, die uitdrukt dat de mens vanuit zijn eigen vermogen zijn eigen heil niet kan bewerkstelligen.

Wat zou in dit verband de taak voor een hermeneutiek van de godsdienst zijn? Hier wordt niet geleerd hoe de mens zou moeten handelen. In een hermeneutiek van de godsdienst wordt het religieuze handelen uitgelegd als een ontvouwing of een expressie van de verhouding van weten en ontvangen, van natuur, wil en anticipatie enerzijds en van ontvangen, overkomen en geschenken krijgen anderzijds. Het religieuze handelen manifesteert zich als omgangsvorm met het toeval van het heil. Daarmee is de godsdienst een ontvouwing van iets dat op een algemener niveau verstaan kan worden door iemand die in eerste instantie vreemd staat tegenover dat fenomeen van de godsdienst.

Tegen deze achtergrond begrijp ik godsdienst en daarmee het religieuze handelen niet als 'Kontingenz Bewältigung'.²⁷ Immers in de godsdienst wordt de contingentie niet beheerst, zij blijft juist open, waardoor de contingentie zelf behouden blijft. Op dat wat ons overkomt kan men zich in zekere zin voorbereiden en zich er geschikt voor maken; men kan proberen zich erop af te stemmen, maar men kan het niet beheersen. Daarom is de godsdienst niet op de eerste plaats een beschikken over de contingentie, maar het is eerder een omgangsvorm waarin de contingentie wordt opengelaten. Die omgang kan bestaan in een afstemming.

De omgangsvorm kan zich echter ook uiten in een poging de contingentie te beheersen. Anders gezegd: de poging om de contingentie te neutraliseren is zo'n omgangsvorm. Metafysische of scientistische theorieën kunnen deze functie van neutralisering van de contingentie uitoefenen. Dat geldt ook voor de theorie van het "intelligent design", die de laatste tijd zo veel aandacht krijgt. Als omgangsvorm met de contingentie

is het eerder een neutralisering ervan, dan het openhouden ervan. De religieuze betekenis van dergelijke theorieën moet dan ook niet gezocht worden in de waarheidsaanspraken ervan maar in het neutraliseren van de omgang met de contingentie. Tegenover de godsdienst als omgangsvorm met de contingentie is de metafysica als ontotheologie, zeker wanneer zij een plaats krijgt in de godsdienst, eerder een poging om aan de contingentie te ontsnappen. De metafysica als ontotheologie wil aan de contingentie ontsnappen door de werkelijkheid te begrijpen binnen een overzienbaar en uiteindelijk te kennen geheel.

De concrete individuele invulling van deze afstemming kan gebaseerd zijn op iemands persoonlijke en intiemste ervaringen. Of het is bepaald vanuit de tot traditie geworden ervaring van de groep waartoe iemand behoort. Vanuit deze achtergrond zal men meer of minder activistisch, meer of minder ontvankelijk reageren op datgene wat iemand overkomt.

Met deze hier in alle voorlopigheid uitgewerkte gedachten, heb ik geprobeerd een formele begrijpelijkheid van de godsdienst te ontwikkelen. Binnen dit formele kader past naar mijn oordeel de Christelijke godsdienst. Immers: de belangrijkste kernwaarden van de Christelijke godsdiensten hebben betrekking op natuur en genade, als het domein waarin deze verhouding op religieuze wijze en in religieuze verwoording gestalte krijgt. Binnen dit formele kader kan eenieder zijn of haar religiositeit invullen als een leven dat totaal afhankelijk is van de genade van de Godheid.

Als filosoof kan ik dan tegen die mens zeggen: 'Ik begrijp je', maar op grond van mijn eigen verworteling in een traditie kan ik ook zeggen: 'Ik ben het niet met je eens'. Anderzijds, als hij of zij zegt: 'Ik zal en kan mijn eigen heil bewerken', dan zal ik ook kunnen zeggen: 'Ik begrijp je, maar ik ben het niet met je eens'. Ik begrijp immers op formele wijze dat een visie op het aangereikt krijgen van het heil in het leven tussen deze extremen zal staan. Het formele karakter van een wijsgerige benadering geeft op deze manier ruimte voor een individuele invulling. Daarom kan de filosofische uitlegger uiteindelijk zeggen: 'Ik begrijp je' (algemeen en formeel). Dat is echter iets anders dan het eens zijn met een concrete religieuze invulling. Als filosoof heb ik geprobeerd de betekenis van de godsdienst te verstaan en uit te leggen. Als filosoof begrijp ik de godsdienstige mens op een formele manier; ik begrijp hem of haar als religieus wezen en ik probeer daarin recht aan hem of haar te doen. Toch kan ik ook wel of niet met hem instemmen, juist vanuit mijn eigen subjectiviteit, maar die staat hier niet ter discussie. En die wil ik hier ook niet presenteren. Ik wilde een filosofische hermeneutiek van de godsdienst voorstellen. Dat betekent het religieuze handelen tot een algemene en formele verstaanbaarheid brengen, voor een tijdperk dat de betekenis van dat fenomeen is verloren en daarom naar de zin en de betekenis ervan moet vragen.

Ik dank u voor uw aandacht.

NOTEN

- 1 Ik verwijs hier naar Friedrich Schleiermacher, *Over de Religie, Redevoeringen tot de ontwikkelden onder haar verachters*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door dr. A.A. Willems, Meinema, 's-Gravenhage, 1990.
- 2 Charles Taylor, *Wat betekent religie vandaag?*, vertaling en inleiding van Guido Vanheeswijck, Klement, Kampen, 2003.
- 3 Herman Philipse, *Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie*, Bert Bakker, Amsterdam, 2004.
- 4 Ben Vedder, *Wandelen met Woorden, Een weg van de filosofische hermeneutiek naar de hermeneutische filosofie, en terug*, Damon, Budel, 2003, 2^e druk,
- 5 Immanuel Kant, *De religie binnen de grenzen van de rede*, Boom, 2004, p. 223.
- 6 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, p. 64.
- 7 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Einleitung, Der Begriff der Religion*, Neu herausgegeben von Walter Jaeschke, Felix Meiner erlag, Hamburg, 1993, p. 4: "Die Philosophie ist daher Theologie und die Beschäftigung mit ihr oder vielmehr in ihr ist für sich Gottesdienst."
- 8 Ben Vedder, 'The question into meaning and the question of God. A hermeneutic approach'. in: *Transcendence in Philosophy and Religion*, edited by James E. Faulconer, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2003, p. 35-52.
- 9 Jean Grondin, *Over de zin van het leven*, Klement/Pelckmans, Kampen, 2005, p. 45
- 10 Ben Vedder, 'The Disappearance of Philosophical Theology in Hermeneutic Philosophy: Historicizing and Hermeneuticizing the Philosophical Idea of God' in: Jeff Bloechl (ed.), *Religious Experience and the End of Metaphysics* (Bloomington: Indiana University Press, 2003). p. 14-30.
- 11 Ben Vedder, 'Religion and hermeneutic philosophy', in: *International Journal for the Philosophy of Religion*. 51 (2002), p. 39-54.
- 12 Ben Vedder, 'Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag', in *Heidegger Studies*, 12 (1996), p. 95-107.
- 13 Kurt Wuchterl, *Philosophie und Religion, Zur Aktualität der Religionsphilosophie*, UTB 1199, Stuttgart, 1982, p. 29-47; Reinhold Esterbauer, *Kontingenz und Religion, Eine Phänomenologie des Zufalls und des Glücks*, VWGÖ, Wien, 1989.
- 14 Cfr. Richard Gramlich, 'Mystische Dimensionen des islamischen Monotheismus', in: A Falaturi und W Strolz (Hrsgb.), *Glauben an den einen Gott, Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam*, Herder, Freiburg, 1975, p. 188-202.
- 15 M. Heidegger, Gesamtausgabe, Band 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, 1995, p. 102-104.
- 16 Ibid., p. 82-83.
- 17 Ben Vedder, 'De theologale deugden', in R.A. te Velde, red. *De deugden van de mens, Thomas van Aquino: De virtutibus in communi*, Ambo, Baarn, 1995, p. 127-139.
- 18 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Latin text and English translation, Blackfriars, in conjunction with Eyre & Spottiswoode, London, and McGraw - Hill Book Company, New York, 1964-1975.

- 19 Voor de volgende interpretatie zie: Friedo Ricken, 'Der religiöse Glaube als Tugend', in *Religion - Metaphysik(kritik) - Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, ed. M. Knapp und Th Kobusch, (Berlin: W. de Gruyter, 2001), p. 127-144,
- 20 Het Pelagianisme verstaat de vrijheid van de mens als volledig autonome zelfbeschikking waarmee de mens de wet van God kan nakomen, en loochent zodoende de noodzaak van de genade.
- 21 G. van der Leeuw wijst op het verschil tussen rationele controle van de metafysicus en de theoloog die geleid wordt door gehoorzaamheid. Zie G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*. Mohr, Tübingen, 1956.
- 22 Zie F. Ricken, p. 141.
- 23 Thomas a Kempis. *De navolging van Christus*, 1^e Boek, Caput 23.
- 24 Jan Siebelink, *Knielen op een bed violen*, De Bezige Bij, Amsterdam, 2005, p. 434.
- 25 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 79-80.
- 26 Cfr. Odo Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Reclam, Stuttgart, 1986, p. 128.
- 27 H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986, p. 127-218.

OVER DE AUTEUR

Ben Vedder (1948) studeerde van 1968 tot 1974 theologie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht en van 1974 tot 1976 filosofie aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte te Leuven. In 1984 promoveerde hij aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte op een proefschrift over Scheler en Heidegger. Vanaf 1978 was hij universitair docent aan de Katholieke Theologische Universiteit Amsterdam. In 1986 werd hij bijzonder hoogleraar vanwege de Radboudstichting aan de Landbouw Universiteit Wageningen. Daarna was hij van 1990 tot 2001 hoogleraar systematische wijsbegeerte aan de Theologische Faculteit Tilburg. Sinds 2002 is hij hoogleraar Metafysica en Kenleer aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Vanaf februari 2006 is aan zijn leeropdracht toegevoegd: ‘met inbegrip van godsdienstfilosofie’.