

## FILOSOFIE EN GELOOF

*Désiré Scheltens*

"To know without knowing in the mode of objectivation, it is *incomprehensibiler comprehendere incomprehensibile*... But this comprehension of and by the incomprehensible is not nothing."\*

"When I say we read in the dark, I do not mean that we have to read without seeing anything, but that the essential feature of reading implies darkness"\*.

Het christelijk geloof stelt een uitdaging aan het filosofisch denken. Het wil immers geen onredelijk geloof zijn dat louter op gevoel en traditie zou berusten. Het wil dus de confrontatie aangaan met de filosofie en het geloof in God verantwoorden. Het wil niet beweren dat er 'ergens' een 'hoger iemand' toeziet op alles wat er gebeurt. Het laat zich ook niet storen door de kritiek op de ontotheologie, omdat het denkt er aan te ontsnappen: het ziet God niet als de 'eerste oorzaak' van de hele wereld. Het wil wel betogen dat de wereld waarin we leven niet een louter menselijke, maar wel een goddelijke wereld is: de sfeer waarin we leven is niet te herleiden tot techniek en economie en ook niet tot de vergankelijkheid van de tijd. Het geloof in God ervaart de wereld als omvat door het goddelijke 'alles Umgreifende'.

De vraag die hier wordt gesteld is: hoe kan het geloof zich verantwoorden binnen het filosofisch denken. Het is er niet om te doen het traditionele godsgeloof van de christelijke wereld zonder meer opnieuw tegen de heersende kritiek in te bevestigen. Het traditionele godsgeloof leed aan het dualisme van platoonse oorsprong dat trouwens de hele westerse filosofie heeft gedomineerd. In de moderne tijd is dat dualisme herhaaldelijk bekritiseerd. De eerste filosoof die dat grondig heeft gedaan is Hegel, wellicht de grootste denker van de laatste eeuwen. Hij heeft er op gewezen dat de oneindige werkelijkheid van God niet naast, boven of buiten de wereld kan staan. Als God oneindig is, dan bestaat er niets buiten Hem en is Hij uiteraard allesomvattend. Hegel had helemaal niet de bedoeling het godsgeloof van de christelijke traditie af te wijzen. Hij was veeleer overtuigd te blijven binnen de christelijke orthodoxie, die hij eerder dacht te verdedigen dan aan te tasten. Hij meende echter wel dat de dualistische visie van de traditionele godsvoorstelling onhoudbaar was. Zijn kritiek op de godsvoorstelling van het verleden liet van toen af het traditionele geloof niet meer met rust. Dezelfde kritiek heeft de bekende 'God-is-dood'-theologie van de zestiger jaren geïnspireerd. Niet alleen de filosofische en de intellectuele wereld is door dezelfde kritiek aangetast, ook de wereld van de gelovigen staat onder druk.

## De traditionele godsbewijzen

De vroegere filosofie-handboeken die de scholastische traditie volgden – ze werden meestal gebruikt in de katholieke seminaries – lieten niet na het bestaan van God met een veelheid van argumenten aan te tonen. Vertrekkend vanuit onze menselijke ervaring werd geconcludeerd dat de hele werkelijkheid niet uit zichzelf kon bestaan maar een almachtige oorzaak veronderstelde. Dergelijke bewijzen konden de kritiek niet doorstaan.

Thans wordt vaak beweerd dat het bestaan van God niet te bewijzen valt. Gelovige filosofen aanvaarden dat niet gemakkelijk omdat ze menen dat de redelijkheid van hun geloof erdoor wordt aangetast. In zekere zin is die negatieve opvatting echter enigszins in haar recht. Vooreerst moeten wij er echter op wijzen dat men niet heeft aangetoond dat God *niet* bestaat door het feit dat men voor zijn bestaan geen bewijzen heeft: uit de ontstentenis van elk mogelijk bewijs voor het bestaan van God kan niet tot het atheïsme besloten worden. Bovendien moeten we nog nagaan wat men met die onbewijsbaarheid bedoelt. Vanuit de wetenschappen kunnen we inderdaad het godsgeloof niet verdedigen. De verdedigingspoging werkt veeleer een misvorming van dit geloof in de hand.

Dat betekent nu niet dat elke redelijke argumentatie onmogelijk is. Ze is soms aanwezig bij filosofen die zich eerder negatief over een onmogelijke bewijsvoering uitlaten. Een voorbeeld hiervan is de uitspraak van Leszek Kolakowski in een interview met het Nederlandse dagblad *Trouw* (20 mei, 1998). Hij verzet er zich tegen de mogelijkheid om het bestaan van God te bewijzen:

Wie worstelt met vragen als 'bestaat God?'... dient te rade te gaan bij priesters en theologen, niet bij filosofen. De wijsbegeerte is nimmer in staat geloof te produceren, te vervangen of zelfs maar aan te moedigen.

Deze woorden zijn ten dele waar. De wijsbegeerte of de rede produceert geen geloof. Maar dat betekent niet dat elke redelijke argumentatie is uitgesloten. Gaf Kolakowski niet zelf een redelijke argumentatie toen hij verder ging:

Feit is dat de ervaring ons leert dat het absolute zich niet blijvend uit het menselijk bestaan laat verbannen. Die hele 'God is dood'-theologie lijkt achteraf gezien ridicuul. Als we God inderdaad 'kalt' gesteld hebben, waarom praten we dan over Hem?

Hij zei bovendien nog:

Zonder het christendom dreigt in Europa een samenleving te ontstaan waarin scheidslijnen van goed en kwaad, waarheid en leugen de speelbal worden van politieke, economische en wetenschappelijke ideologieën.

Zijn dergelijke overwegingen dan geen redelijke verantwoording van het bestaan van God? Is het geloof in God, in die gedachtegang, dan niet evenzeer gefundeerd als het bestaan van waarheid en zin? Is het geen redelijke verantwoording van het geloof wanneer wordt getoond hoe wezenlijk het met het bestaan van de mens en de mensheid is verbonden. Deze vragen laten zien dat onze eerste taak erin bestaat te tonen op welke manier we ons God of het goddelijke moeten 'voorstellen'. Immers zoals Kolakowski zelf zegt: als we God eerst 'kalt' stellen, kunnen we ook niet meer geloven. Ons geloven wordt mede bepaald door de manier waarop we over God denken.

### **De godskennis volgens Thomas van Aquino**

Het kan wel verbazen dat de godsgedachte die we willen verdedigen niet helemaal vreemd is aan de middeleeuwse traditie. Er bestaat een duidelijke verwantschap tussen de opvatting die we verdedigen en de mystieke traditie van 'De wolk van het niet-weten', de ideeën van Eckehardt, Cusanus en anderen. Het was niet zonder reden dat de orthodoxie van de meeste mystici werd verdacht. Ze dachten over God inderdaad anders en beter dan de traditionele voorstellingen. Maar ook in het meer technische filosofische denken van Thomas van Aquino en Bonaventura vinden we duidelijke aanduidingen om over God anders te denken dan de gangbare godsvoorstelling. Laten we daarom nagaan hoe Thomas van Aquino dacht over de manier waarop wij God kennen.

Wat kunnen we volgens Thomas over God zeggen, of in zijn formulering: welke predikaten kunnen we over God uitspreken? Het antwoord van Thomas op deze vraag luidt: aangezien God oneindig is kunnen we enkel die begrippen van Hem uitspreken die met zijn oneindigheid verenigbaar zijn. Daarmee valt enorm veel weg. Alle woorden die tijd of ruimte in hun betekenis insluiten, moeten we zonder meer weren. Daarmee worden alle werkwoorden afgewezen, die uiteraard tijd insluiten, het zijn, zoals de Duitse term voor werkwoord zegt: 'Zeitwörter'. We kunnen dus van God niet in eigenlijke zin zeggen 'hij is', 'hij was' of 'hij zal zijn'. Echter niet alleen tijdelijke en ruimtelijke aanduidingen, maar zelfs alle begrippen zijn ongeschikt om uit te spreken wat God is. Immers al de begrippen die we kennen hebben een beperkte inhoud, waardoor ze van elkaar verschillen. Daardoor hebben ze voor ons een precieze betekenis, maar evenzeer daardoor zijn ze ongeschikt om aan God te worden toegekend, aangezien ze met de oneindigheid van God in strijd zijn. Ze kunnen enkel worden gebruikt in analoge zin, dit wil zeggen, in zover ze boven zich, boven alle beperktheid uit naar de oneindigheid van God wijzen. Wanneer woorden met een beperkte betekenis toch aan God worden toegekend, dan wordt ons spreken metaforisch. Dat wil zeggen dat het in de letterlijke zin niet uitdrukt wat God werkelijk is. Zulk een spreken is daarom niet onbelangrijk. Het kan ons dingen laten zien die we langs een andere weg nooit zouden begrijpen. Al de parabels van het evangelie bevatten zulk een metaforisch

spreeken en in de religieuze taal zijn uitspraken als: God is mijn vader, mijn herder, mijn lied, mijn rots, mijn schild heel courant. We weten daarbij heel goed dat ze beeldspraak zijn en niet in eigenlijke zin bedoeld. In die uitspraken wordt doorheen beelden iets verduidelijkt wat wij in begrippen nooit zouden kunnen verwoorden. Dergelijke taal is veel meer dan verbleekte abstracties, geschikt om de mens in zijn gemoed en verbeelding op een aangrijpende manier aan te spreken. Ze heeft daarom een uitnemend religieuze betekenis.

Wat we in eigenlijke zin van God kunnen zeggen, is daarmee al heel sterk gereduceerd. Het metaforische spreken dat we even hebben vermeld speelt weliswaar een wezenlijke rol wanneer we verder de aard van de *christelijke godsgedachte* zullen bepalen. Maar als we ons beperken tot wat we langs filosofische weg over God kunnen zeggen, stellen we vast dat onze kennis wel wezenlijk, maar tegelijk gering is. In deze toedracht vindt Thomas de reden om zelfs de uitspraak 'die is' als de meest adequate uitspraak over God te zien, niet omdat die uitdrukking perfect zou weergeven wat God werkelijk is, maar omdat ze de minst gebrekkige is van al wat we kunnen zeggen. Dit verregaande agnosticisme van Thomas heeft er hem toe gebracht te stellen dat ons spreken over God in zwijgen moet uitmonden<sup>1</sup>. Hij zegt uitdrukkelijk dat het beste wat we over God kunnen zeggen is: de bekendenis dat wij Hem niet kennen. De 'docta ignorantia' is onze hoogste godskennis.

Hoe gering onze kennis van God ook mag zijn, ze is echter volgens Thomas van volstrekt wezenlijke betekenis. Thomas beweert dat we God nooit kunnen ontwijken. De idee van God, de idee van dat onuitspreekbare mysterie ligt in elke waarheid die we denken, in elke kennis, in elk oordeel, ja in elk woord besloten: in elk oordeel, zo zegt hij, wordt God mee - gekend, ligt de kennis van God of van het oneindige impliciet besloten. Die idee is het licht van de menselijke geest. Wanneer we de betekenis van een of ander begrip zouden vergeten, dan kan dat een opvallende leemte uitmaken in ons persoonlijk vocabulaire, een leemte die gemakkelijk te herstellen is, door het woordenboek te raadplegen. Het is echter onmogelijk dat het begrip van het oneindige of het begrip van God uit ons bewustzijn zou verdwijnen, want dat zou de uitdoving van onze geest betekenen. Het begrip van het oneindige is niet zo maar 'een' begrip, het is het wezen van de menselijke geest.

Hierbij moeten we niettemin een vraag stellen: mogen we de idee van het oneindige zo direct God noemen en met de christelijke godsgedachte vereenzelvigen, zoals Thomas doet? Op dat punt willen we nog terugkomen. Ik meen dat niet enkel Thomas, maar de hele traditie van de christelijk georiënteerde filosofie op dit punt te gemakkelijk de sprong maakt van een filosofische reflectie naar het christelijk geloof.

## De Godskennis bij Bonaventura

Ook bij Thomas' belangrijke tijdgenoot, Bonaventura, treffen wij dezelfde gedachte aan dat God in elke kennis wordt mee-gekend. De goddelijke oneindigheid is wat wij het eerst 'kennen', omdat ze de voorwaarde van elke andere kennis is. Zoals het oog alleen maar dingen en kleuren opmerkt, maar geen aandacht heeft voor het licht, dat nochtans de voorwaarde is om de kleuren te zien, zo is ook de openheid van de geest voor het oneindige de voorwaarde van al ons kennen. Maar de mens merkt niet wat hij – zij het heel impliciet – het eerste ziet. Hij is als het ware met een ingeboren blindheid geslagen waardoor hij wel ziet al wat zich binnen zijn gezichtsveld voordoet zonder te beseffen welke de oneindige ruimte is waarin zijn geest zich beweegt.<sup>2</sup>

Net zoals bij Thomas speelt bij Bonaventura de hele menselijke kennis zich af tegen de altijd al aanwezige achtergrond van het oneindige. Maar net zoals Thomas zal Bonaventura deze oneindigheid onmiddellijk God noemen. Ik meen dat de middeleeuwse denkers dat wel niet helemaal ten onrechte zeggen. Wat de geest bereikt is, zoals ik zelf zal betogen, inderdaad het goddelijke, de oneindige werkelijkheid die we op een eerste impliciete en duistere manier, zij het direct benaderen.

## Het wezenlijke besef van het oneindige

De belangrijke stelling die we erkennen als een gemeenschappelijke opvatting van de twee grote middeleeuwse denkers, kan ons misschien bevreemden. We kunnen ons ook de bedenking maken: wat hebben we aan die oneindige achtergrond waarin we niets concreets kunnen erkennen, niets nieuws kunnen vernemen? Immers het oneindige verschijnt ons ook als een lege ruimte, een lege oneindigheid. We vernemen er niets nieuws mee. Maar is het daarmee anders dan met het feit dat wij verstand hebben? Daarmee op zichzelf weten we ook nog niets, maar het is wel de mogelijkheid om überhaupt iets te vernemen, bewust te zijn van iets, ontvankelijk te zijn voor waarheid, morele waarden en plichten, schoonheid. Het is omdat we open staan voor de horizon van het oneindige dat wij geestelijke wezens zijn. Kunnen we ons zelf daarvan vergewissen? Veronderstelt de bevestiging van de eenvoudigste waarheid, bijvoorbeeld het 'je suis' van Descartes, niet dat we impliciet beweren dat niemand ons ooit terecht kan tegenspreken? Doen we dan niet een uitspraak, waarin we a priori met alle mogelijkheden rekening houden? Plaatsen we onszelf dan niet in een oneindige ruimte? Ik ben toch overtuigd dat niemand of niets mij terecht kan tegenspreken wanneer ik iets met absolute zekerheid bevestig. Die openheid en de mogelijkheid die ze ons biedt, is niet *een* eigenschap van de geest, het is de geest zelf.

Deze zelfde opvatting komt niet enkel voor bij middeleeuwse filosofen, we kunnen ze nagenoeg bij alle grote filosofen aantreffen, zij het met varianten. Bij

Plato is de hoogste idee het licht van de geest. Bij Aristoteles is de geest enigszins alles, gericht op de totaliteit van al wat is. Bij Descartes bevat elk begrip de idee van het oneindige. Hegel schrijft uitdrukkelijk dat wij het oneindige nooit zouden bereiken, als het niet vanaf het eerste moment in de geest aanwezig was. En de meest karakteristieke stelling van de laatste filosoof die de aandacht trekt, Derrida, is: dat de openheid op het onbegrensde dat alle begrip te boven gaat, het wezen uitmaakt van de geest. Hij noemt het 'Khora', een term ontleend aan Plato, en die hij zelf bepaalt als "de absoluut universele plaats die onherleidbaar is tot wat we noemen openbaring, mogelijkheid tot openbaring, religie, filosofie, Bijbel, Europa, enzovoort"<sup>3</sup>. Het is de diepste achtergrond van alle filosofieën en godsdiensten "die eerder is en dezelfde voor alle theologieën, revelaties en culturen."<sup>4</sup>.

### **De ethische dimensie**

De universele openheid heeft ook een ethische dimensie. Ze vindt haar uitdrukking in de idee der mensenrechten. Bij die idee gaat het om de mens als zodanig, de mens van alle tijden, los van alles wat mensen van elkaar kan onderscheiden of tegenover elkaar kan stellen. Het gaat er niet alleen om de mens van nu, maar evenzeer om de mens van de toekomst, het gaat bovendien niet alleen om de westerse mens, maar ook om de mens van alle continenten. Die idee van de mens wordt erkend als norm van alle ethiek. Het is de universeel bindende norm van de hele mensheid en de weg waarlangs de mensheid zich kan en moet verwezenlijken. Ofschoon die idee op het praktische vlak vrij inefficiënt blijft, wordt zij op theoretisch vlak vrij algemeen erkend. Ze is de onbereikbare, maar richtende utopie van de hele geschiedenis. De universaliteit is hier de bindende dimensie waarin de mens thuis hoort. Daarin wordt de oneindigheid van de ruimte waarin we leven nog gemakkelijker erkend dan in de absolute horizon van de waarheid.

### **Kan het oneindige veroorzaakt zijn?**

De vraag of het oneindige kan veroorzaakt zijn, lijkt absurd. Ze is dat wellicht minder als ik verwijs naar de context waar ze uit voortkomt. De vraag is of die oneindigheid, waar we over spraken in de vorige paragraaf, God als oorzaak veronderstelt.

Om de problematiek die hier in het geding is te schetsen, kan ik best verwijzen naar het godsbewijs uit één van de *Meditationes* van Descartes. Ook bij Descartes wordt er, zoals reeds vermeld, met nadruk op gewezen dat onze geest, in de sfeer van het oneindige leeft. De 'idée de l'infini' die volgens hem geldt als het 'marque de Dieu sur son ouvrage'<sup>5</sup>, ligt, naar hij zeer uitdrukkelijk verdedigt, in elke kennis, in elk begrip besloten en wordt in elke kennis van wat dan ook, mede gekend. Dat stemt allemaal overeen met het middeleeuwse denken dat we hebben vermeld. De vraag is dan of die oneindigheid de oorzakelijkheid van God

veronderstelt. Volgens Descartes is dat het geval. Maar moeten we dan Descartes niet vragen of hij meent dat we *achter* het oneindige nog iets anders kunnen zoeken?

Ik vermeld deze gedachtegang van Descartes' derde *Meditatio*, omdat ze, naar ik meen, exemplarisch is voor een manier van denken die vooral in de scholastisch georiënteerde filosofie vaak voorkomt of voorkwam. Kenmerkend is daarin dat de oneindigheid die de geest het eerst bereikt niet God zelf kan zijn, maar iets louter menselijks, iets van de geest dat niet het product van de geest zelf is, maar enkel God als oorzaak kan hebben<sup>6</sup>. Hierop slaat nu de titel van deze paragraaf: kan er achter het oneindige nog iets anders worden gezocht? Kan het oneindige veroorzaakt zijn? Zouden we niet de volgende bedenking mogen en moeten maken? Ofwel is die oneindigheid van de geest een louter begrip, een creatie of een inbeelding van de geest zonder meer, een begrip waaraan niet direct realiteit beantwoordt. In dat geval vraagt dat begrip geen enkele verdere verklaring. De activiteit van de geest zelf brengt het voort. Het hoeft dan ook niet naar God als oorzaak te verwijzen. Maar is in dat geval de vermeende absoluteheid van de waarheid – om het even welke waarheid – en de morele plicht – ook de meest elementaire verplichting – niet een lege pretentie waar niets aan beantwoordt. Is dat niet een situatie die we ons zelfs niet kunnen indenken als we er even willen bij stil staan? De mening dat al ons denken en spreken, onze wetenschap, onze moraal, filosofie en geloof een product zouden zijn dat de geest zelf voortbrengt in de lege horizon van het oneindige, is een spookbeeld dat we ons niet kunnen indenken.

### **In de geest komt het absolute aan het licht**

Wanneer we deze veronderstelling niet kunnen aanvaarden omdat zij het dualisme van geest en wereld insluit waartussen God als bemiddelaar moet optreden, dan moeten we erkennen dat de openheid van de mens op het oneindige niet de gerichtheid op een lege horizon is, maar veeleer het contact met – of de openheid op – de totale werkelijkheid. We zien dan de geest als het wezenlijke kenmerk van het mensdom; of we stemmen in met de woorden van Eugen Fink: "Het mensdom is de plaats in de wereld waar het zijn zich als denken verhoudt tot zichzelf"<sup>7</sup>. Hier wordt de openheid van de geest niet gericht op een lege horizon, maar op een werkelijke wereld. Het bewustzijn is zelf 'een functie' van de totale werkelijkheid, het is de werkelijkheid die in de mens tot het bewustzijn van zichzelf komt.

In deze opvatting krijgen we te maken met een duister woord: 'de werkelijkheid'. In dat woord wordt alles in een eenheidsgreep samengevat. Het is datgene waarover altijd en onvermijdelijk wordt gesproken en waarover de hele mensheid nooit uitgesproken geraakt. Het is het 'waarover' van alle menselijk spreken, van alle wetenschappen, filosofieën, kunsten, moralen en godsdiensten, van het spreken van alle generaties en culturen. Het is uiteraard onuitputtelijk, onbepaald en onbepaalbaar. Alles wat reeds is gezegd gaat erover, maar er blijft een

onuitgesproken diepte. God buiten die werkelijkheid plaatsen als oorzaak, als schepper van alles, heeft geen zin. Als God bestaat, dan kan hij niet bestaan buiten de totaliteit van de werkelijkheid, maar valt er mee samen en het zal afhangen van onze visie op de werkelijkheid of aan het woord God betekenis kan worden toegekend. Onze vraag naar God krijgt daarmee een andere wending. De totaliteit van al wat is zal voor de mens, hoe wezenlijk hij er ook op afgestemd is, altijd een duistere achtergrond blijven. Ze zal nooit worden opgehelderd door ze God te noemen of God erbij te betrekken. Maar toch kunnen we ons de vraag stellen of wij er helemaal niets kunnen over zeggen. Kunnen we niet de vraag stellen of we de werkelijkheid in haar oneindige totaliteit niet goddelijk mogen noemen, wanneer we daarbij elke particularisatie afwijzen?

### Oorzaak van de plicht

Laten we hetzelfde vanuit een ander perspectief benaderen. De oneindige achtergrond van het bewustzijn manifesteert zich ook sterk in de ervaring van de plicht. De morele plicht is een onloochenbaar gegeven en ze bezit – niettegenstaande de actuele neiging tot een individualistische normloosheid – een universele en boventijdelijke geldigheid. Slechts een radicaal nihilisme kan dit ontkennen. Het is bovendien een wijd verspreide opvatting dat de morele plicht, het geweten te maken heeft met God, precies vanwege het absolute karakter waarmee het zich vertoont. Mocht God niet bestaan, zo wordt soms beweerd, dan is de plicht niet denkbaar, dan is alles toegelaten. Sartre verdedigde die opvatting zeer uitdrukkelijk, zij het in de vroege publicatie: *L'existentialisme est un humanisme* en hij citeert daarbij Dostoiëvsky als getuige:

Dostoiëvsky had geschreven: als God niet bestond, zou alles toegelaten zijn. Dat is het vertrekpunt van het existentialisme. Inderdaad, alles is toegelaten als God niet bestaat. Bijgevolg is de mens aan zichzelf overgelaten omdat hij noch in zichzelf noch buiten zich een mogelijkheid vindt om zich aan vast te klampen<sup>3</sup>.

De vraag die we daarbij moeten stellen is hoe de ethische plicht en de godsgedachte zich tot elkaar verhouden. Is de ethische plicht niet een ervaring die nog niet direct naar God verwijst, waarvoor we achteraf, nadat we ons van haar absoluut karakter hebben vergewist, een verklaring zoeken in een transcendente wetgever? Het zal voor iedereen duidelijk zijn dat hier het gevaar van een dualistische godsvoorstelling zich herhaalt. Moeten we echter niet de vraag stellen of de plicht ons absoluut kan verschijnen wanneer ze niet het absolute zelf is? Kunnen we in eerste instantie spreken van een hypothetische absoluutheid die achteraf door het geloof in God wordt bekrachtigd? Zou een hypothetische absoluutheid wel volstaan om het absolute karakter waarmee de plicht verschijnt te verklaren? Is het niet zoals



Fichte schreef in zijn beruchte artikel: *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*:

Dat ik 'moet' (soll) is het eerste en onmiddellijkste. Dat heeft geen verdere verklaring, rechtvaardiging of autorisatie nodig. Het is uit zichzelf bekend en uit zichzelf waar. Het wordt niet door een andere waarheid gefundeerd of bepaald, maar veeleer omgekeerd, alle waarheid wordt door deze eerste bepaald<sup>9</sup>.

Als deze woorden weergeven wat de ethische plicht betekent, dan kan het niet zo zijn dat we *vanuit* de verplichting besluiten tot een transcendente oorzaak. Dan is de ethische ervaring zelf het absolute en moet de plicht worden gezien als een initiële ervaring van God zelf. Fichte formuleerde die mening heel treffend. Die uitspraken zijn hem wel duur te staan gekomen, want hij werd op grond daarvan beschuldigd van atheïsme, met de nadelige gevolgen voor zijn loopbaan. Maar kwam die beschuldiging niet voort uit de dualistische godsvoorstelling van de traditie? Fichte schreef nog het volgende:

Iedere levende en werkende morele orde is zelf God. We hebben geen andere God nodig en kunnen geen andere God begrijpen. Er bestaat geen grond in de rede om buiten de morele wereldorde te gaan en met behulp van een conclusie van het gefundeerde naar de grond, nog een ander wezen als oorzaak van het morele aan te nemen.

Dergelijke redeneringen, zo meent Fichte zouden slechts kunnen voortkomen uit een zich zelf niet begripende filosofie.

Zou de morele orde dan iets toevallig zijn, iets wat kan zijn of niet zijn of ook anders zou kunnen zijn?<sup>10</sup>

Kunnen we deze argumentatie ontwijken door te stellen dat het goddelijke niet in de ervaring zelf aanwezig is? We moeten hierbij echter dezelfde reserve maken waarmee we de vorige paragraaf hebben besloten. Het absolute in de morele ervaring is nog niet direct een ervaring van de persoonlijke God van het christendom. Het is echter wel een ervaring die de weg naar de openbaring voorbereidt.

### **Pantheïsme?**

Zijn we daarmee meteen in een pantheïstische visie verzeild geraakt? Dat is de verdenking die op vele mystici rust. Maar is daar wel reden toe? De absolute werkelijkheid die de werkelijkheid in haar geheel is, omsluit alle zijnden, alles wat op een of andere manier 'is'. Maar ze 'is' zelf niet omdat ze geen zijnde is zoals Heidegger en Derrida terecht met alle klem bevestigen. Hoe wezenlijk God ook met

de totaliteit is verbonden, hij is niet denkbaar als de som van alle zijnden. Alle zijnden zijn particulier en daardoor van het oneindige zelf onderscheiden. God is in elk zijnde aanwezig, maar wordt door geen enkel als exclusief bezit begrensd. De absoluutheid van God is veel meer omvattend dan alle particuliere zijnden, die door de totaliteit worden omgrepen, de totaliteit is veel meer omvattend dan alle mensen, generaties en culturen. Doorheen alle individuen en culturen realiseert zich de totaliteit, maar zo dat ze het eigen bestaan van de individuen en de generaties veronderstelt. De totaliteit is, zoals Hegel zich uitdrukt, de eenheid van de eenheid en de veelheid tegelijk, waarin de eenheid niet anders denkbaar is dan in de veelheid. Daarmee zijn we weliswaar nog niet bij de christelijke godsgedachte. Deze manier van denken komt ons ongetwijfeld vreemd voor omdat we zo diep doordrongen zijn van een dualistische visie die God buiten de wereld plaatst, een visie waarvan we door gewenning aannemen dat ze minder duister is.

### **Kritiek op de traditionele argumentatie**

Met zijn *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* wijst Hegel de weg naar een rationele verantwoording van het geloof in God. Ik volg hier hetzelfde spoor. In wat voorafgaat werd zijn kritiek op de traditionele godsbewijzen reeds in belangrijke mate geanticipeerd. Ik wil beginnen met een mooie uitspraak van Hegel die goed bij mijn betoog past. In zijn *Religionsphilosophie* maant hij ons aan dat we ons zelf niet in onze eindigheid zouden opsluiten om daarna hopeloze pogingen te doen om er onderuit te komen:

In de filosofie is het in wezen daarom te doen dat de geest zijn eigen inhoud erkent, zich die kennis waardig acht en zich niet uit deemoed erbuiten houdt<sup>11</sup>

Het godsbewijs van de traditie dat op alle andere de voorkeur verdient is het zogenaamde ontologische bewijs dat precies vertrekt van de menselijke openheid voor het oneindige. Het komt er echter niet op aan te begrijpen dat de mens een begrip 'heeft' van het oneindige, maar dat hij de openheid voor het oneindige 'is'.

De traditionele, zogeheten cosmologische godsbewijzen, vertonen een manco dat alles misvormt: zowel de ervaring die als vertrekpunt dient als de godsbevestiging waartoe wordt besloten. Hun grondfout is het dualisme. Binnen de traditioneel religieuze voorstellingen is het gangbaar God voor te stellen als 'Iemand' die 'van alle tijden' bestaat en uit 'keuzevrijheid' het universum heeft in het leven geroepen. De geschapen wereld had er dus even goed niet kunnen zijn en is in die zin contingent. De morele verplichting ontleent haar kracht aan de goddelijke autoriteit die als het ware achter de mens staat om volstreekte eerbied op te eisen.

De voorstellingen die in de filosofisch-theologische denkwereld heersen of heersten waren wel niet dezelfde, maar zijn toch in belangrijke mate schatplichtig aan dezelfde voorstellingswereld. God en wereld worden als zelfstandige realiteiten

naast elkaar gesteld: de waarheid en de plicht worden bevestigd los van God en van daaruit wordt besloten dat een hogere instantie de grond is van hun bestaan. Mocht de wereld echter zo zelfstandig zijn en op zichzelf kunnen gekend worden, dan was er geen God meer nodig als verklaring. De God die in de traditionele bewijzen wordt ter hulp geroepen, wordt dan ook gedacht als een uiterlijke oorzaak die buiten de wereld staat.

Hegel verklaart terecht dat het godsbewijs er niet in kan bestaan aan te tonen: "wanneer het eindige bestaat, moet *ook* het oneindige worden erkend". Aan de wereld zou een oorzaak worden toegevoegd. Het is eerder daarin gelegen dat "het zijn van het eindige niet slechts zijn eigen zijn is", maar ook "het zijn van het oneindige"<sup>12</sup>. We moeten de godsbewijzen dus niet voorstellen als zou het erop aankomen de kloof tussen de eindige wereld en God te overbruggen<sup>13</sup>. Het eindige kan noch bestaan noch gedacht worden zonder het oneindige mee te bevestigen. Het is dus geen bewijs in de gewone zin, omdat begin- en eindpunt hetzelfde zijn. Het denken maakt door het denken zelf uiteraard het verband<sup>14</sup>.

De recente beoefenaars van de metafysiek hebben dat ook wel goed begrepen. Ze verzetten zich daarom tegen de syllogistische structuur van het godsbewijs en stellen dat het eindige aan de oneindigheid 'participeert'. Ze willen daarmee het dualisme van de traditie vermijden. Ze kunnen klaarblijkelijk niet aanvaarden dat het denken uit zich zelf een directe zij het door het eindige bemiddelde kennis van God bezit. Kunnen ze echter het dualisme vermijden wanneer ze God de oorzaak van de wereld blijven noemen, waarbij de kennis van het eindige *voorafgaat* aan de kennis van God?

## Filosofie en Geloof

Een laatste belangrijke opmerking moet mijn betoog afsluiten. We verklaarden reeds dat er heel wat filosofen zijn die beweren dat het bestaan van God niet kan bewezen worden en enkel op traditie en gevoel kan berusten. Ik heb reeds erkend dat ze in zekere mate gelijk hebben. Heel de middeleeuwse filosofie van Thomas van Aquino en Bonaventura vereenzelvigde de oneindigheid van het denken te onmiddellijk met God zelf. Descartes doet hetzelfde: hij erkent God in de 'idée de l'infini'. De hedendaagse metafysici volgen dezelfde weg. Wanneer we het absolute zonder meer God noemen, dan zouden we kunnen zeggen, zoals Bonaventura, dat het bestaan van God niet kan worden geloofd zonder contradictie, omdat het zelfs in de loochening nog wordt bevestigd. "Wie het bestaan van God negeert, zegt nog altijd dat God bestaat"<sup>15</sup> meent Bonaventura. Inderdaad het absolute kan men niet loochenen, evenmin als de waarheid, maar hebben we met zulk een gedachtegang de christelijke godsgedachte bereikt? Die vraag moeten we ons toch stellen ook wanneer we het absolute hebben erkend in de waarheid en de ethische dimensie. Heeft Heidegger niet terecht gezegd dat de mens tot de God van de filosofen niet kan bidden, voor die God niet kan zingen of dansen? Inderdaad, zou

de mens zich geneigd voelen tot het absolute te bidden? Zijn we dan in de redelijke verantwoording van de christelijke godsvoorstelling niet tekort geschoten? In zekere zin moeten we dat erkennen. Onze filosofische verantwoording houdt halt vóór de laatste stap naar het gelovig aanvaarden wordt gezet. De filosofische argumentatie zet de mens op weg naar het geloof in God door ons bewust te maken dat we in een oneindige wereld leven. Ze kan voor de mens de toegang naar de christelijke aanvaarding van het geloof in God mogelijk en verantwoordbaar maken. Die erkenning blijft echter een persoonlijke daad van geloof die niet het gevolg kan zijn van een redenering.

Van het absolute hebben we gezegd dat het 'absolute duisternis' is. Bonaventura noemt het 'ipsa caligo', de zwarte duisternis zelf. Heeft voor de gelovige dit mysterie plaats gemaakt voor het licht van het geloof? Dat is helemaal niet het geval. De christelijke boodschap doet niets af van de ondoorgrondelijke onnoembaarheid van God. Ze doet daarover geen ontologische uitspraken die zouden verduidelijken wat en hoe het absolute is. Ze zegt aan de gelovige wel hoe hij zich tot het absolute mag verhouden. De predikaten die vanuit het geloof aan God of het absolute worden toegekend, laten het mysterie van God intact. Het geloof zegt wel dat de gelovige tot dat ondoorgrondelijke mysterie in vertrouwen kan bidden.

## Noten

\*Jean-Luc Marion in John D. Caputo & Michael J. Scanlon (ed.), *God, The Gift and postmodernism*, 1999, p. 75 en Jacques Derrida, *ibid.*, p. 132.

<sup>1</sup>"Hoc ipsum quod est Dei substantia remanet nostrum intellectum excedens et ita an nobis ignoratur: et hoc est ultimum cognitionis humanae de Deo, quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit illud quod Deus est, omne illud quod de eo intelligimus excedere" De Potentia, q. 7, a 5, ad 14.

<sup>2</sup>Cfr Désiré Schellens, 'De metafysische grondslag van de kennis bij Bonaventura', in *Tijdschrift voor Filosofie*. Itinerarium; vertaling J.C. van Wilden, van Gorcum 1996.

<sup>3</sup>Jacques Derrida in gesprek met Jean-Luc Marion in: John D. Caputo & Michael J. Scanlon (uitg.), *God, The Gift and Postmodernism*, p. 67.

<sup>4</sup>*Ibid.*, p. 76.

<sup>5</sup>"Et sane non mirum est, deum me creando, ideam mihi indisse, ut esset tamquam nota artificis operi suo iimpressa." *Oeuvres*, (Tannery), p. 51-52.

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 76.

<sup>7</sup>"Das Menschentum ist die Stelle in der Welt, wo das Sein sich als Denken auf sich selbst bezieht." *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg i.Br. 1970, p. 67.

<sup>8</sup>Ed. Nagel, 1946 p. 36.

<sup>9</sup>"Das ich soll, ist das Erste, Unmittelbarste. Dies bedarf keiner weiteren Erklärung, Rechtfertigung, Autorisation: es ist für sich bekannt, und für sich wahr. Es ist durch keine andere Wahrheit begründet und bestimmt; sondern alle Wahrheit ist durch diese bestimmt." *Werke*, uitg. De Gruyter en co, vol. V, p. 183.

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 183.

<sup>11</sup>“In der Philosophie ist es aber wesentlich darum zu tun, dass der eigene Geist sich seinen Besitz und Inhalt erkennt, sich der Erkenntnis für würdig hält, und nicht demütig sich draussen hält”. Jaeschke t. 3, p. 44.

<sup>12</sup>“Wenn also von dem Zufälligen ausgegangen wird, so ist es von demselben nicht als einem, das festbleiben weil es ein Nichtsein, nur Erscheinung, sein Sein nicht wahrhafte Wirklichkeit ist, ist die absolute Notwendigkeit; diese ist sein Sein und seine Wahrheit.” Ibid., p. 195.

<sup>13</sup>“Vom Endlichen gibt es keinen Übergang zum Unendlichen”, Jaeschke, t. 1, p. 317.

<sup>14</sup>“Fragen wir: wie kommen wir zum ... zum wissen von Gott? So ist die Antwort schon gegeben: eben weil wir denkende sind. Gott ist das an und für sich Allgemeine, und das Denken macht das an und für sich Allgemeine zu seinem Gegenstand”. Ibid., p. 280-281.

<sup>15</sup>“Nullo modo contingit enuntiare, Deum non esse, quin cum hoc enuntietur, Deum esse. Et hoc patet sic: quia si nulla veritas est, verum est nullam veritatem; et si hoc est verum, aliquid est verum; et si aliquid est verum, primum verum est” De mysterio Trinitatis, q. 1, a. 1, (ed. Quarracchi, f. 26, p. 47).

## PERSONALIA

*Luc Anckaert* is de auteur van *Een kritiek van het oneindige. Rosenzweig en Levinas* (Leuven, Peeters, 1999), een studie die in 1998 door het Teylers Genootschap (Haarlem) 'met goud' werd bekroond.

*Raoul Bauer* publiceerde in 1994: *De lage landen. Een geschiedenis in de spiegel van Europa* (Tielt, Lannoo).

*Désiré Scheltens* was, tot zijn emeritaat, hoogleraar Rechtsfilosofie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen; in 1988 publiceerde hij *Hegels rechtsfilosofie* (Tilburg University Press)

*Maurice Weyembergh* is de auteur van *Albert Camus ou la mémoire des origines* (Parijs/Brussel, De Boeck, 1997).

### Binnenkort in de Uil van Minerva

Damiaan Denys, *Een fenomenologie voor de psychiatrie?*

Wilfried Goossens, *Het metafysische denken van Ludwig Heyde*

Bart Vandenabeele, *Schuren langs esthetische ideeën*

Hub Zwart, *Gaston Bachelard en Jan Hendrik van den Berg*