

## OVER PESSIMISME EN ORTHODOXIE

*Jaak Vandenbulcke*

Herman De Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid?* Kapellen. Pelckmans & Kampen, Kok Agora, 1993, 143 blz., 490 Bfr., ISBN 90 289 1820 5

In zijn boek *Hoe overleven we de vrijheid?*<sup>1</sup> probeert Herman De Dijn een uitweg te vinden uit de nefaste tegenstelling tussen pessimisme en optimisme. Het boek lijkt eerder gedragen door een pessimistische ondertoon. Zijn zware klemtoon op orthodoxie is daar getuige van, ook al komt hij op voor een niet-autoritair omgaan met orthodoxie. En wat nog het meest verontrust, is het feit dat hij alle middelen om soepel met orthodoxie te kunnen omgaan discrediteert.

In dit artikel willen we vooreerst De Dijns beroep op orthodoxie binnen zijn eigen vooronderstellingen situeren, om daarna een aantal bezwaren te formuleren.

### **De grens van de waarden en de nood aan orthodoxie**

Vertrouwdheid met waarden is voor De Dijn slechts mogelijk in het besef dat we een onderdeel zijn van een soort verbond, in het behoren tot een mystiek lichaam (95). Deze aan Frans Kellendonk<sup>2</sup> ontleende metafoor staat voor een grillig weefsel van familieverhoudingen en de opeenvolging van de geslachten (9). De Dijn noemt het een 'sterfelijke godheid' (12, 35) en verbindt het wegens zijn grote weerstandsvermogen met de hoop en het vertrouwen dat het oude weefsel zich op onvermoede wijze zal weten te handhaven en door te zetten, ook in nieuwe ongunstige omstandigheden, ook wanneer de zichtbare 'stof' voor de vorming van het mystieke lichaam daartoe zo weinig geschikt lijkt (14). Dat weerstandsvermogen impliceert dat tradities en hun ingebiede redelijkheid de mensen behoeden voor de waanzin van de rede of de leegheid van het relativistisch individualisme (30) en dat het verdwijnen van tradities onverenigbaar is met de menselijke natuur (19, 33)<sup>3</sup>.

Onze fundamentele waarden scheppen we niet zelf. Ze worden ons aangereikt vanuit een traditie en kunnen alleen dankzij een innige vertrouwdheid met allerlei relaties en praktijken vat op ons krijgen (40). Kennis op dit gebied vooronderstelt dan ook welbepaalde capaciteiten, zoals een grondige vertrouwdheid met een

ganse context van waarden, en de bereidheid het eigen oordeel te toetsen vooral aan het oordeel van meesters, dat wil zeggen van degenen die van een bijzondere vertrouwdheid blijk hebben gegeven (96/97). Het zijn allereerst de anderen, vooral sommige anderen, die ons leren wat vertrouwen betekent: zij kunnen een in principe oneindige diversiteit van gedragingen zien als vertrouwen. Doorheen een leerproces leren op onze beurt ook wijzelf zo te kunnen zien, allereerst door imitatie, maar ook door participatie aan vormen van conversatie over het handelen (gaande van alledaagse gesprekken en literatuur tot zelfs filosofie) (109). Het mag duidelijk zijn dat zoals voor de fundamentele waarden zelf, er ook geen objectieve criteria bestaan om te weten wie er meesters zijn. Het vertrekpunt kan ook hier alleen een soort overgave zijn, vooral wanneer het erop aankomt in contact met de meesters nieuwe waarden te ontdekken en te beleven (97). De Dijn vindt het dan ook onbegonnen werk datgene waarvan men werkelijk overtuigd is op het gebied van de waardenbeleving strikt argumentatief over te brengen of zelfs maar de betekenis ervan op een neutrale manier te verduidelijken. Men is immers te diep verbonden met het hele netwerk van overtuigingen, attitudes en aanvoelen (94).

De overgave waarover sprake wordt opgeroepen door het feit dat waarden zoals het schone, het goede, het verhevene eigenlijk niet denkbaar zijn zonder incarnatie in de concreetheid van symbolische goederen: het schone *in* een landschap of een schilderij, het goede *in* een bepaalde daad, een bepaald karakter. Het schone of het goede op zichzelf zijn lege abstracties. Zelfs de contacten met het goddelijke verlopen altijd langs incarnaties, gekenmerkt door tijd- en plaatsbepalingen, bemiddeld door concrete personen (99). De Dijn breekt dan ook een lans voor het particularisme. Hij vindt dat particularisme zich niet vastklampt aan knusse, enge tradities (73). Integendeel, voortdurende kritiek op particuliere waarden brengt een vervlakkend liberalisme teweeg, waarvoor alles om het even is (74). Hij kant zich daarom tegen Alain Finkielkraut<sup>4</sup>, die vindt dat tolerantie niet in dienst moet staan van de promotie van naast elkaar levende particularistische tradities, maar van de promotie van universele, algemeen-menselijke waarden. Van dit universele hebben we volgens Finkielkraut geen precies criterium, maar we moeten toch pogen te onderscheiden wat tot het algemeen menselijke behoort, en dit op een manier die zelf niet weer door particularisme is besmet (73v.). Hiertegenover vindt De Dijn dat de poging, te bepalen wat door iedereen eens en voorgoed als universeel geldend (bijvoorbeeld als universeel geldende 'grote literatuur') erkend moet worden, tot verstarring, dogmatisme en intolerantie moet leiden. Alles wat niet strookt met deze universele waarden en hun rangorde kan in dit perspectief hoogstens getolereerd worden. Tegenover het universele zou aldus het particuliere in het niets verdwijnen (74).

Het bestaan van traditionele onderscheidingen en particulariteit en de instandhouding ervan is nu volgens De Dijn verbonden met autoriteit. Het handhaven van een traditie vraagt immers bewaarders van een traditie, vooral van niet te overschrijden grenzen die samenhangen met het eerbiedigen van waarden. Denk aan fundamentele ethische verboden in verband met seksualiteit en huwelijk, aan fundamentele religieuze verboden (pornografie, incest, pederastie, blasfemie) (46). Aldus wordt autoriteit nauw verbonden met de rol van het fatum in de werkelijkheid. Hij maakt een onderscheid tussen 'fatum' en 'factum'. Het fatum is het lot, het echt toevallige, het onbeheersbare dat van buitenaf onze verlangens en denkbeelden doorbreekt, ons fascineert, maar ons ook confronteert met onze eindigheid. Het factum is daarentegen de tendens om het leven in al zijn aspecten — ook de echt menselijke — beheersbaar en fabriceerbaar (factum) te maken. In de hedendaagse cultuur moet het factum het fatum uitsluiten en vervangen (26). Autoriteit echter houdt wezenlijk verband met de kaders waarbinnen het fatum zich aan ons voordoet. Zij is zelf intern bepaald door dit fatum in die zin dat zij zich zelf aan de waarden moet onderwerpen die zij in eerbied en dankbaarheid moet bewaren. Autoriteit is bijgevolg nooit een kwestie van pure deskundigheid of expertendom, de eigenlijke tegenhanger van autoriteit (46). In het mystiek lichaam moet er dan ook noodzakelijk een of andere vorm van orthodoxie zijn die waakt over die grenzen (13, 92), want geen enkele traditie kan bestaan zonder een of andere vorm van orthodoxie (93).

Nu is het zo dat voor De Dijn orthodoxie zeker niet bij definitie dwang en machtswellust betekent (13). Hij vraagt zich echter wel af of de bescherming en verdediging van de grens door de orthodoxie niet onvermijdelijk tot een intolerante en totalitaire houding leidt, dat wil zeggen of er wel een niet-totalitaire orthodoxie kan bestaan? Maar hij antwoordt hierop onmiddellijk dat dat afhangt van het feit of er een omgang mogelijk is met de arbitrariteit en de kwetsbaarheid van de waarden (meer bepaald van hun grens) die aan twee voorwaarden voldoet. Die omgang moet zo zijn dat de arbitrariteit en kwetsbaarheid van de waarden niet onbewust ontkend worden en dat anderzijds het duidelijk besef van die eigenschappen van de waarden niet tot negatie van de waarden leidt (101). Onder arbitrariteit van de waarden verstaat De Dijn het feit dat ze in eerste instantie toch altijd de waarden van onze traditie zijn en dat we er dus rekening moeten mee houden dat anderen 'in goede trouw' de zaken niet zien zoals wij ze zien (102/103). De kwetsbaarheid betekent dat de grens, die bijvoorbeeld het huwelijk stelt en die de wederzijdse trouw is, gemakkelijk kan overschreden worden (100). Zijn antwoord op de gestelde vraag is positief en hij denkt dan ook dat er een religie mogelijk is, die niet zozeer de ontkenning van de kwetsbaarheid van de fundamentele waarden zou zijn, maar een zelf weer kwetsbare manier om zich te verhouden tot die kwetsbaarheid en zelfs gekwetstheid (103). Trouw mag dan

ook niet gelijk gesteld worden met rigide vasthouden aan verstarde gewoonten. Anderzijds vraagt trouw een blijvende toewijding aan het toevertrouwde. Als trouw geen verstarring mag zijn, is soms een vertrouwvolle 'ontrouw' nodig om juist trouw te kunnen blijven (82). De uiteindelijke basis daarvan is dat niemand met hoogste waarden samenvalt. We hebben de transcendente waarde niet in bezit. Dergelijke houding maakt dat er toekomst is, die niet van onszelf maar van elders komt en waarin men waarden au sérieux kan blijven nemen (86). Transcendente waarden overstijgen immers de willekeur en de eigengereidheid van het individu en het behoort tot het wezen van zinvolheid of geluk dat het ons toekomt als het ware ondanks onszelf — als een geschenk (40). De overgave aan de meester mag bovendien geen blinde overgave zijn (97). Tenslotte mag men niet proberen de particuliere, geïncarneerde waarde als absoluut onaangetast te bewaren (101).

De Dijn stelt consequent hiermee dat we wel in principe bereid moeten zijn ons met het oordeel van anderen te confronteren, maar dat we ons toch ook niet slaafs aan dit oordeel moeten onderwerpen. Zijn fundering lijkt mij interessant : we moeten immers ook gehoorzamen aan het appel van de waarde. Hij noemt dat zelfs een driehoeksrelatie : ik — de ander — de waarde (94). Aansluitend bij Chesterton<sup>5</sup> legt hij eenmaal het zwaartepunt van onze verhouding tot de waarde niet in de traditie en het verleden, maar in het heden (96). Waardenbeleving moet gekenmerkt zijn door schroomvolle oppervlakkigheid, dit is door de onwil de essentie te zoeken achter de schijn, zowel als door de onwil de essentie te laten samenvallen met de schijn (95). Eigenlijk wil dit zeggen — denk ik — dat de waarde ligt in haar traditionele gestalte (je moet niet verder gaan zoeken naar De waarde) en dat anderzijds die traditonele gestalte toch ook weer niet rigoureuus mag gehanteerd worden.

Positief kan ook ingeschat worden dat De Dijn opkomt voor het parlementair-democratisch ideaal en dat hij de twee gevaren ziet voor een echte democratie, waarin individuen samenwonen die hun diepste waarden enigszins tot uitdrukking willen brengen. Die gevaren zijn : 1. een liberaalpragmatische aanpak die alle *redelijke* democratische praktijken eigenlijk zou willen vervangen door een combinatie van 'rationele' informatie en efficiënte en 'doorzichtige' beslissingsprocedures; 2. de onverdraagzaamheid van wie zich absoluut met de rede zelf of de opperste waarden zelf vereenzelvigen en menen dat zelfs de democratie daarvoor eventueel moet wijken (86v.). Wat hij zegt over de eerbied voor de wet is zelfs zeer mooi. "Deze eerbied houdt *onder meer* verband met dit besef : dat wij in de verdediging van wat wij belangrijk of heilig achten, deze verdediging niet zomaar naar eigen goeddunken mogen doorvoeren, als waren wij de eigengereide bezitters of instrumenten van het heilige of echt belangrijke. De eerbied voor de majesteit van de wetten hangt samen met het besef van de ultieme *transcendentie* van de meest fundamentele waarden ten opzichte van *elke*

menselijke aanspraak daarop. Dit betekent niet dat we, zoals het liberale denken voorstelt, beter sceptisch-pragmatisch zijn, maar dat we ons in de kamp om de erkenning van de waarden uiteindelijk moeten onderwerpen aan een beslissing die niet zuiver de onze kan zijn, hoe hard we ook ons best deden om de beslissing te beïnvloeden en hoezeer we ook bereid zouden zijn eventueel ons leven in te zetten voor de waarden waar het om gaat" (85/86). We moeten dan ook de uiteindelijke beslissing van de parlementaire discussie aannemen, die altijd enigszins een uitspraak is van het lot (fatum) (83), om aldus uit te drukken dat we de transcendente waarde niet in het bezit hebben (86). Het lijkt mij alleen jammer dat De Dijn enkel spreekt over de rol van het lot in de parlementaire discussie en dat hij daarbij alleen spreekt over tijdstip en afwezigheden (84). Het zou toch ook kunnen zijn dat er een ongrijpbaar nieuw inzicht groeit — wat toch ook een factor van fatum kan zijn. Bovendien ontkomt men niet aan de indruk dat de mogelijkheden van de parlementaire discussie toch hoofdzakelijk in conservatieve zin ingeroepen worden. De 'verliezer' die binnen bepaalde procedurele grenzen de hoop bewaart de wet later eventueel toch in zijn voordeel te wijzigen, lijkt toch wel hoofdzakelijk de bewaarder van de traditionele waarden te zijn (vgl. 83).

Het is ook toe te juichen dat De Dijn ethische discussie niet wil beperken tot de mensenrechten, racisme, intolerantie tegenover minderheden of zwakke groepen, het milieu en terrorisme, maar dat hij haar ook betrokken wil zien op seksuele relaties, op trouw en eerlijkheid, zelfs ten opzichte van zichzelf (vgl. 58). Maar hier wordt het dan zeer belangrijk dat een discussie over de echte betekenis van de seksualiteit, die niet enkel met traditionele elementen gevoerd kan worden, open aangegaan wordt. Dat hoeft niet noodzakelijk libertinisme te zijn, maar kan ook getrouwheid aan de werkelijkheid zijn.

### **De grens van de orthodoxie en het lijden om te harde wetten**

Maar hoewel De Dijn geen intolerant traditionalisme wil toch opteert hij voor een waardengetrouw en toch tolerant conservatisme (87). Hoewel de orthodoxie niet totalitair mag zijn, toch hebben we orthodoxie broodnodig (101 en 92). Dat laat een vrij deprimerende globale indruk achter. Vooral omdat hij de middelen om soepel met de orthodoxie om te gaan discrediteert. De rede die zoekt naar openheid op de problemen van de werkelijkheid onderscheidt hij te weinig van een vrij negatief bepaald individualisme dat samengaat met subjectivisme, waarvoor de eigen beleving het criterium is, en met relativisme, dat ieder laat beslissen wat voor hem het beste is en enkel een grens ziet in de tolerantie van andermans zelfbeschikkingsrecht (37). Nu onderscheidt hij wel redelijkheid van

rationaliteit (107) en erkent hij met Pieper<sup>6</sup> de grote rol van de verstandigheid (118v.). Maar redelijkheid en verstandigheid blijken toch vooral te functioneren als ondersteuning van de traditionele waarden (81, 87). Zo gaat De Dijn akkoord met kardinaal Newman<sup>7</sup> dat de verstandige persoon discussie niet moet weigeren, maar er toch ook niet teveel belang aan kan hechten (118).

Deze indruk wordt versterkt door De Dijns reactie op het verlichtingsideaal. In de verlichting moesten de concrete waarden, doeleinden en banden van de traditie waarin men leefde getoetst worden aan de kritische idee van wat eenieder, in rationeel overleg met anderen, van zijn leven wilde maken. Maar terwijl in de wetenschap dit ideaal van vrij onderzoek en experimenteren tot fantastische vooruitgang leidde, was dit uiteindelijk niet het geval met het ideaal van zelfbeschikking in de andere levenssferen. Er volgde uiteindelijk geen transformatie van alle waarden, maar een algemene devaluatie ervan. Het ideaal was aanvankelijk zeer machtig vooral in negatieve zin, als hulpmiddel om zich te ontdoen van als beperkend, of als dof en muf aanvoelde waarden en kaders. De pogingen om een nieuwe aarde en een nieuwe mens te creëren, liepen echter steevast uit op een mislukking (16). Het verlangen van de Verlichting zou zijn aan de oorsprong te staan van zichzelf (25, 45). Maar hierbij zou ik willen vragen of de echte verlichting niet trachtte door te stoten tot een grotere werkelijkheidsnabijheid juist in trouw aan de werkelijkheid.

Ook de godsdienst komt er bij De Dijn vrij minimaal uit. Religie lijkt toch wel vooral te maken te hebben met orthodoxie en bewaking van grenzen. De functie van godsdienst die in het licht gesteld wordt is die van bescherming en verdediging van de kwetsbaarheid en vergankelijkheid van wat ons het meest dierbaar en eerbiedwaardig is, zodat we niet compleet in wanhoop verzinken (103). De Dijn eist van de buitenstaanders — maar zeker van de geloofsgenoten — een ont-zien, een terughoudendheid tegenover de kwetsbare incarnatiepunten, die de tradities zijn (99). Aan kritische exegese en theologie, die een omvormende kracht aan de godsdienst willen geven, wordt dan ook verweten dat ze de kampioenen willen worden van een doorgedreven demystificatie in een concentratie op een perfectionistisch moralisme (52). Maar is godsdienst niet op de eerste plaats het zoeken van het nog niet gerealiseerde rijk Gods in de verwarrende veelvormigheid van de realiteit die ons omgeeft en die naast dragende toch ook een serie verknechtende tradities bevat? Maar hier verbouwt De Dijn de weg door onvoldoende incarnatie van de godsdienst te onderscheiden van traditie. Natuurlijk zijn er geen waarden zonder incarnatie. Er is geen schoonheid dan schoonheid in een schilderij, in een landschap. Er is geen goedheid dan in een bepaalde daad, in een bepaald karakter (98/99). Maar hier moeten we erop wijzen dat het schone landschap en het schone schilderij, de concrete goede mens realiteiten zijn, die ik NU ontmoet, onder wier tover ik direct kom. De incarnatie in het schone

landschap en in de concrete goede mens is niet een incarnatie in tradities. Alle traditionele interpretaties van schoonheid en goedheid staan onder het beoordelend verdict van het concrete schone landschap en de concrete goede daad, die ik ontmoet. Hier zou structureel moeten ingepast worden wat De Dijn zegt over het feit dat niemand met hoogste waarden samenvalt (86). Dat wij er nooit in slagen de hoogste waarden volledig in het vizier te krijgen, kan onze verhouding tot de waarden niet beperken tot een conserverende bewaring van de waarden in hun traditionele gestalte. Het roept verwondering op dat De Dijn zo weinig rekening houdt met de hermeneutiek van de verdenking die Marx, Nietzsche en Freud ontwikkeld hebben<sup>8</sup>.

Hier moeten we even op een gedachte van Hans-Georg Gadamer wijzen. We kunnen hem niet verdenken van vijandigheid tegenover traditie en autoriteit. Van hem stamt trouwens het begrip van legitieme vooroordelen. Toch legt hij veel sterker de nadruk op het verband tussen autoriteit en inzicht dan De Dijn het doet. In de paragraaf over 'De herwaardering van autoriteit en traditie' uit *Wahrheit und Methode* schrijft hij dat autoriteit eigenlijk niet verleend wordt, maar verworven wordt en moet verworven worden, als iemand op haar aanspraak maakt. Zij berust op erkenning en in zoverre op een daad van de rede zelf, die zich van haar grenzen bewust is en anderen daarom een beter inzicht kan toekennen...In eerste instantie heeft autoriteit niets met gehoorzaamheid, maar met kennis te maken. Gadamer kritiseert dan ook consequent een begrip van traditie dat haar ziet als een historisch gegeven van de aard van de natuur<sup>9</sup>. Nu lijken bij De Dijn verschillende elementen van het mystiek lichaam toch te tenderen naar een natuuropvatting van de traditie.

Ook De Dijns pleidooi voor het particularisme geeft weinig ademruimte voor vernieuwing. Kritiek op particuliere waarden heeft in zijn visie een feitelijke band met het vervlakkend liberalisme waarvoor alles om het even is (74). We moeten toegeven dat we er wel nooit zullen in slagen het Schone en het Goede te bepalen, zodat ze universeel kunnen aangenomen worden. Maar dat sluit niet uit dat we bijvoorbeeld in verband met godsdiensten door een onderling gesprek van vele godsdiensten het eng particuliere van onze eigen benadering van God, die zich in concrete situaties en mensen van nu incarneert, stapvoets kunnen overstijgen. Eigenlijk weten we nog niet wie God is : we zijn nog altijd op zoek naar God. Eigenlijk weten we nog niet wie de mens is : we zijn nog altijd op zoek naar de mens. Eigenlijk weten we nog niet wat het huwelijk is : we zijn er nog altijd naar aan het zoeken, ook al weten we dat fundamenteel vertrouwen en trouw een grote rol spelen. De vele mislukkingen in het huwelijk — die toch niet allemaal het gevolg van libertinisme zijn — wijzen erop dat we eigenlijk nog geen bevredigend zicht hebben op de totale realiteit van het huwelijk en het geseksueerd zijn van

de mensen. Een louter beroep op de traditie laat de mensen die zogezegd mislukten of het 'ideaal' niet haalden in de kou staan.

Maar als we niet kunnen praten over het huwelijk tenzij binnen het licht van de traditie, als we niet direct door de realiteit van het huwelijk — los van tradities — kunnen uitgedaagd worden, dan is er weinig ademruimte. 'Los van tradities' wil natuurlijk niet zeggen 'los van taal'. Nu heeft taal ook een traditie, maar die is in ieder geval ruimer dan de particuliere tradities die groepsstandpunten uitdrukken. Bovendien kan het concrete spreken in contact met de werkelijkheid van nu de begrenzing van het eigen verleden van de taal doorbreken. Taal is er niet om de taal, maar is wezenlijk op werkelijkheid gericht — niet om haar af te beelden maar om haar aan het woord te laten komen.

Zoals we weten uit zijn artikel 'Religie en waarheid'<sup>10</sup> is De Dijn zeer karig met het spreken over waarheid in verband met religie. Religie zou eigenlijk niets met waarheid te maken hebben. In het hier besproken boek lijkt hij iets meer ruimte aan de waarheid te laten. Als we in een niet-autoritaire houding tegenover de waarden staan, die we willen bewaren en beschermen, dan mogen we hopen dat *onze* waarden en waarheid zullen bewaard worden in *elke* waarde en waarheid (cursiveringen van De Dijn) (103). Natuurlijk gaat het niet om waarheid als pure leer, maar om een levenswaarheid die in een juiste levenswijze ingebed is (vgl. 98). Het lijkt mij toch wel belangrijk dat De Dijn reeds in dergelijke zin over waarheid spreekt. Bovendien beweert hij dat we de eigen waarden niet als puur subjectieve preferenties moeten beschouwen, omdat niemand zich op *het* (cursivering van De Dijn) absolute standpunt kan stellen (79). Met Kolakowski ziet hij nu ook dat een goed overtuigingsstelsel dat in ons de energie van de liefde kan opwekken en de voorraad haat weet te verminderen of te vernietigen, *niet anders kan* (cursivering van De Dijn) dan te participeren in de waarheid, wat ook de inhoud van die overtuiging mag zijn (113). Dat laat vermoeden dat gesprek over het particuliere heen toch een kans heeft. Wat zo bereikt wordt, zal dan geen triomfantelijk zelfbezit zijn, maar een vorm van dankbaarheid (vgl. 119).

## Noten

<sup>1</sup>Naar dit boek verwijs ik door in de tekst zelf tussen haakjes de pagina aan te geven.

<sup>2</sup>F. Kellendonk, *Het mystiek lichaam. Een geschiedenis*, Amsterdam, Meulenhoff, 1986<sup>2</sup>.

<sup>3</sup>Het spreekt vanzelf dat deze opvatting van mystiek lichaam fel verschilt van de christelijk-theologische idee van het mystieke lichaam van Christus. In deze idee wordt het feit benadrukt dat de gedoopte christenen op een diep-persoonlijke manier verbonden zijn met Christus als persoon. Christus en de gedoopten vormen een lichaam, waarvan Christus het hoofd en de gedoopten de ledematen zijn. Christus en de gedoopten zijn verbonden door persoonlijke banden : Christus houdt het lichaam van de gedoopten in stand



door hen zijn eigen Geest te schenken. De liefde en de kennis van Christus omvangt de gedoopten en zijn Geest woont in de harten van de gelovigen. De gelovigen van hun kant zijn door geloof, hoop en liefde persoonlijk met Christus, hun Heer, verbonden. Deze onderlinge persoonlijke verbondenheid van Christus en de gedoopten wordt ten diepste belichaamd in de eucharistie of de heilige Mis. - In het gebruik dat De Dijn van de idee van mystiek lichaam maakt wordt de persoonlijke dimensie sterk verduisterd. Bovendien wekt het bevreemding op dat de auteur geen enkel expliciet verband legt naar de historische wortel van de idee van mystiek lichaam in de Paulusteksten van Kol. 1, 18 en Rom. 12, 5.

<sup>4</sup>A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Parijs, Gallimard, 1987.

<sup>5</sup>G.K. Chesterton, *Orthodoxy*, New York, Doubleday/Image Books, 1959. - Normaal gebruikt De Dijn de conservatieve stellingen van dit boek.

<sup>6</sup>J. Pieper, *Over de verstandigheid*, Hasselt, Heidelberg, 1960.

<sup>7</sup>J.H. Card. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, New York, Longmans, Green en Co, 1947.

<sup>8</sup>Zie hiervoor P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Parijs, Le Seuil, 1965, blz. 40-44.

<sup>9</sup>H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1972<sup>3</sup>, blz. 261-269; bepaald 264v.

<sup>10</sup>H. De Dijn, *Religie en waarheid*, in : *Tijdschrift voor Filosofie* 51 (1989), blz. 407-426; 407. - Op dit artikel antwoordde ik in de kritische studie *Geloofsverantwoording. Een discussie met 'Religie en waarheid' van H. De Dijn* in hetzelfde tijdschrift jaargang 52 (1990), blz. 121-132. - Op Arnold Burms en H. De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen. Kritiek en deconstructie*, Leuven, Universitaire Pers, Assen-Maastricht, Van Gorcum, 1990<sup>3</sup> repliceerde ik in *Een niet-kognitieve omschrijving van de godsdienst ? Vragen aan Arnold Burms en Herman De Dijn*, in : *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 50 (1989), 322-336 en in *Geloof en ervaring in Streven* 58 (1990), blz. 195-205.