

PETER JONKERS

Als een roepende in de woestijn? Over God spreken in onze tijd.

Mensen die in onze tijd geroepen worden om over God te spreken, verkeren vaak in een weinig benijdenswaardige positie. Op intellectueel vlak lijkt het spreken over de religie nog steeds beheerst te worden door de zogenaamde meesters van het wantrouwen. Zij hebben de afgelopen eeuw de discussie grondig bepaald en hun stellingen zijn algemeen bekend: volgens Marx is de religie een uiting van een vervreemd bewustzijn, volgens Freud is zij de vrucht van een infantiele illusie, en in de ogen van Nietzsche is het christelijke monotheïsme een bedenkelijk monotontheïsme dat de oneindige rijkdom van het leven verstart en mumificeert. Op die manier hebben zij aan het niet-gelovige standpunt een bepaalde intellectuele plausibiliteit gegeven.¹ Als gevolg daarvan is ongelovig zijn tot de maatschappelijke en intellectuele norm geworden, en een gelovig perspectief op mens en wereld veeleer de uitzondering. De man of vrouw die in deze situatie geroepen wordt om over God te spreken moet zich wel voelen als een roepende in de woestijn.

1. Vragen bij het project van de Verlichting

Zijn deze overbekende interpretatieschema's nog steeds richtingsgevend voor de (on)mogelijkheid om te spreken over God of klinken er inmiddels ook andere stemmen? Ik denk dat er goede argumenten voor te geven zijn dat dit laatste inderdaad het geval is, ook al moeten we die nieuwe geluiden met kritische oren beluisteren en interpreteren. Hun gemeenschappelijke grondtoon is die van een kritische bevraging van het project van de Verlichting. Om dit punt te illustreren wil ik vertrekken van een citaat van Gianni Vattimo, een Italiaans filosoof die, naar eigen zeggen, denkt in het spoor van Nietzsche en Heidegger. Onlangs verscheen van zijn hand het boekje *Ik geloof dat ik geloof (credere di credere)*. De titel alleen al is significant. Hij doet mij denken een typering van de manier waarop veel jongeren vandaag de dag bidden: 'Ik bid tot God in wie ik niet geloof, dat hij mijn vriend die wel in hem gelooft, zal helpen als hij bestaat'.¹ In dit boekje zegt Vattimo het volgende:

1. J. Janssen, 'De uitstelgeneratie', in: *De uitstelgeneratie. Jongeren in Neverland*, Tilburg 2000, 43.

Dr. P.H.A.I. Jonkers is als hoogleraar wijbegeerte verbonden aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht.

Er zijn vandaag de dag geen aannemelijke, krachtige filosofische redenen meer om atheïst te zijn, of in ieder geval om de godsdienst af te wijzen. Het atheïstisch rationalisme had in de moderne tijd twee vormen aangenomen: het geloof in de exclusieve waarheid van de experimentele natuurwetenschap en het vertrouwen dat de geschiedenis zich zou ontwikkelen naar een volledige emancipatie van de mens tegenover elke transcendente autoriteit. Heden ten dage lijken echter zowel het geloof in de 'objectieve' waarheid van de experimentele wetenschappen, als het vertrouwen in de vooruitgang van de rede tot haar volle verlichting, juist achterhaalde opvattingen.²

Wat wil deze uitspraak zeggen? Vattimo verwoordt hiermee zijn fundamentele sceptis, om niet te zeggen wantrouwen, ten aanzien van het ideaal van rationele beheersing en planning van de natuur en de geschiedenis, dat sinds de Verlichting dominant is. Nogal wat mensen hebben hun geloof in de objectieve waarheid van de experimentele wetenschappen verloren. In de lijn van het Verlichtingsoptimisme voorspelden het positivisme en het scientisme een uitermate zonnige toekomst voor de mensheid. De wetenschappen zouden op een objectieve, wetenschappelijke manier in principe alle problemen van de mensheid kunnen oplossen. Inmiddels weten we wel beter. De complexiteit van de morele dilemma's in verband met vragen over leven en dood is alleen maar toegenomen; en het is maar de vraag of de wetenschap de belangrijkste wereldproblemen, zoals de kwaliteit van ons natuurlijk leefmilieu, oorlog en vrede, en de honger en armoede in de wereld, dichterbij een oplossing heeft gebracht. Een ander aspect van het Verlichtingsgeloof, namelijk het vertrouwen dat de mens met zijn planmatige rede de loop van de geschiedenis in een goede richting zou kunnen sturen, is eveneens ongeloofwaardig geworden. De beide wereldoorlogen hebben ons hardhandig met onze neus op het feit gedrukt dat het verloop van de geschiedenis geen positieve, maar misschien wel een negatieve dialectiek vertoont.

De Franse filosoof Alain Finkielkraut gaat in zijn boek, *L'humanité perdue: Essai du vingtième siècle*, eveneens dieper in op deze vragen. Zijn boek is een poging om filosofisch een balans op te maken van de twintigste eeuw. De titel geeft de kern van dit boek goed weer: ondanks zijn dominante geloof in de vooruitgang van de mensheid en de menselijkheid, heeft de twintigste eeuw in feite veeleer de ondergang van die mensheid en die menselijkheid te zien gegeven. In die lijn denkt Finkielkraut na over de gevolgen van het Verlichtingsoptimisme voor de menselijke beschaving en dan met name over de meest traumatische ervaringen van de twintigste eeuw, de beide wereldoorlogen. Zij hebben de on-

2. Vgl. G. Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, Amsterdam 1998, 16-17.

geloofwaardigheid van het vooruitgangsoptimisme van de Verlichting met een afschrikwekkende helderheid zichtbaar gemaakt. Aan het einde van die eeuw

kan men niet meer in alle rust beweren: de werkelijkheid is altijd rationeel, want het irrationele is zelf noodzakelijk voor de verwetkelijking van de Rede. De dialectiek loopt vast of slaat zelfs wartaal uit. Er is namelijk niet alleen geen enkele zichtbare of verborgen rede aan het werk als de nationale hartstochten op hol slaan, maar de Rede zelf lijkt haar verstand te zijn kwijtgeraakt. ... Het optimisme van de Verlichting is niet meer acceptabel. De gebeurtenis die heeft plaatsgevonden [de eerste en tweede wereldoorlog] maakt het onmogelijk de fantastische vlucht die de capaciteiten en de kennis van de mensen hebben genomen, als vooruitgang van de mensheid te kwalificeren³.

De indringende vraag die zowel Finkielkraut als Vattimo naar aanleiding van deze en andere, even geweldadige gebeurtenissen stellen, is of zij als een toevallige, tijdelijke terugval van de moderne beschaving begrepen moeten worden dan wel als de noodzakelijke schaduwzijde van die beschaving zelf. Hun analyses geven hen voldoende reden om het laatste te stellen. De ontzetting daarover leidt onvermijdelijk tot een kritische bevraging van het project van de Verlichting. Het Verlichte geloof van de mens in zijn onbegrensde technisch-rationele capaciteiten om een hemel op aarde te realiseren, en vooral ook in zijn oneindige morele vervolmaking, dit geloof is ongelooftwaardig geworden. Zoals de psychoanalyse ons leert, keert datgene wat de mens stelselmatig probeerde te verdringen, namelijk zijn morele en intellectuele eindigheid, langs een omweg terug: naarmate de wil om alles te beheersen steeds grootsere vormen aanneemt, werpt ook de keerzijde daarvan, het onbeheersbare en onberekenbare, een steeds donkerdere schaduw over onze cultuur; naarmate de overtuiging dat de geschiedenis zich door de rede laat plannen sterker wordt, staat de mens steeds machtelozer tegenover de inbreuk daarop door zijn eigen barbaarsheid.

Voorstanders van het project van de Verlichting en, breder nog, van de moderniteit zullen bij deze stellingen van Vattimo en Finkielkraut wellicht wat geërgerd opkijken. Wordt hier niet voor de zoveelste keer opnieuw het oude, verouderde liedje gezongen door twee denkers die geen raad weten met de moderniteit? En is hun reactie daarop niet een heruitgave van het klassieke deuntje, namelijk om de moderniteit radicaal van de hand te wijzen en de mensen vervolgens een radicaal anti-modern alternatief aan te bieden? Laten we deze conclusie niet te snel trekken. Het moet immers mogelijk zijn om bepaalde aspecten

3 A. Finkielkraut, *De verloren beschaving*, Amsterdam 1997, 91-92.

ten van het project van de Verlichting te bekritisieren zonder daarmee ipso facto terug te moeten grijpen op de premoderniteit of te moeten vluchten in de vage notie van de postmoderniteit. Zodoende kunnen we ook de positieve verworvenheden van Verlichting en moderniteit naar waarde blijven schatten. In de tweede plaats komt de hierboven geanalyseerde kritiek op het project van de Verlichting uit relatief onverwachte en onverdachte hoek. Zij is afkomstig van filosofen die in dezelfde traditie staan als de meesters van het wantrouwen. Deze filosofen stellen echter tegelijk kritische vragen bij allerlei nieuwe vormen van dogmatisme, waartoe dit wantrouwen, in zekere zin ondanks zichzelf, aanleiding heeft gegeven.

Op grond hiervan komt een eerste voorwaarde waaraan het spreken over God in onze tijd moet voldoen aan het licht. Dit spreken moet de Scylla van een kritiekloze aanvaarding en vertheerlijking van het project van de Verlichting omzeilen, zonder op de klippen te lopen van de Charibdis van een defensieve afwijzing van die Verlichting en, breder nog, van de moderniteit als zodanig. Als het religieuze spreken de eerste rots niet weet te omzeilen, heeft ze in wezen niets te melden aan de hedendaagse mens. Hierboven hebben we immers gezien dat de buitengewoon indringende, existentiële vraag die de twintigste eeuw ons heeft nagelaten, betrekking heeft op de ongelooftwaardigheid van het vooruitgangsoptimisme van de Verlichting. Die vraag in al haar scherpte moet de christelijke religie tot de haren maken om zodoende aan de hedendaagse mens een geloofwaardig perspectief op zijn tijd te bieden. Als het religieuze spreken evenwel de andere rots, een massieve afwijzing van de moderniteit als zodanig, niet weet te vermijden, plaatst het zich eveneens buiten spel. Dan heeft de religie evenmin iets te melden aan de hedendaagse mens; wiens taal, denken en handelen nu eenmaal doordrongen zijn van die moderniteit.

2. *Hoe te spreken over God in onze tijd?*

Er is evenwel nog een tweede voorwaarde waaraan het spreken over God in onze tijd heeft te voldoen, en waar ik kort bij wil blijven stilstaan. In het verlengde van de teleurstelling van de hedendaagse mens over het vooruitgangsoptimisme van de Verlichting heeft ook een bepaald soort militant atheïsme, volgens hetwelk de erkenning van een God noodzakelijkerwijze ten koste gaat van de zelfachting van de mens, veel van zijn geloofwaardigheid verloren. Uit deze constatering kunnen we wellicht, samen met Vattimo, de conclusie trekken dat er in onze tijd inderdaad geen aannemelijke, krachtige filosofische redenen meer zijn om atheïst te zijn, of in ieder geval om de godsdienst af te wijzen. Dit moge misschien zo zijn, maar biedt deze situatie op zich voldoende aanknopingspunten om (opnieuw) over God te spreken?

Als we kijken naar de stortvloed aan reacties die het thema van de boeken-reeke van enkele jaren geleden, *'Mijn God'*, teweeg heeft gebracht, lijkt deze conclusie inderdaad gewettigd te zijn. Ook in de media is er opnieuw meer aandacht voor religieuze en levensbeschouwelijke vragen. We kunnen dit alles interpreteren als een inhaalbeweging van een onttoverde, volledig gerationaliseerde samenleving, die op zoek gaat naar datgene wat zij sinds de Verlichting is kwijtgeraakt, de zin voor het transcendente, voor het wonder, voor de kwetsbaarheid in ieder mens, kortom voor datgene wat aan de macht van de beheersende rede itsnapt.

Wettigen deze observaties en interpretaties evenwel werkelijk de conclusie uit er vandaag de dag tal van nieuwe mogelijkheden zouden zijn om over God te rekenen? Eerlijk gezegd denk ik van niet. Via het genoemde thema van de boerenweek valt dit gemakkelijk te illustreren. Het ging hierin wel degelijk om *mijn* God, niet om die van u, en zeker niet om de God van de geïnstitutionaliseerde religies. De uitdrukking 'mijn God' laat zo de steeds verder voortschrijdende prietisering van de religie zien. De religie heeft zich niet alleen voor een belangrijk deel uit het openbare leven teruggetrokken in de privé-sfeer, maar ook het spreken over religie en levensbeschouwing is tot een puur subjectieve aangelegenheid geworden, een kwestie van individuele smaak en subjectieve voorkeur, van gevoel het nu eenmaal zo'. En zoals bekend valt over smaken en voorkeuren niet te twisten. In deze situatie wordt het als een uiting van bedenkelijke religieuze intolerantie beschouwd als iemand belijdt dat zijn of haar geloof waar is, bij voorbeeld door een onderscheid te maken tussen God en afgod, geloof bij geloof. 'Iedereen heeft recht op zijn eigen waarheid en op zijn eigen geloof' is in zo'n situatie de meest gebruikelijke reactie. De onmiskenbaar toegesloten belangstelling voor de religie heeft dus iets dubbelzinnigs. Zij gaat namelijk gepaard met een even onmiskenbare onverschilligheid ten aanzien van de aanspraak op waarheid of waarachtigheid van het geloof. In zoverre het spreken over God dus verder gaat dan de expressie van een individuele overtuiging voor een groep gelijkgezinden, indien we meer willen doen dan alleen maar preken voor eigen parochie, lijkt de zin daarvan problematischer dan ooit.

Een paradoxale constatering die vraagt om enige verklaring! Het wantrouwen van Marx, Freud en Nietzsche ten aanzien van de religie is een soort grondhouding van de hedendaagse mens geworden. Hij wil zich bovenal niets meer laten wijsmaken, teleurgesteld als hij is over de valsheid en leugenachtigheid waarmee de grote ideologische stelsels van de moderne tijd, zowel de religieuze als de niet-religieuze, het bezit van de waarheid en waarachtigheid voor zich op-

naar de werkelijkheid, maar als een set woorden, een vocabulaire dat dient om zijn diepste twijfels aan zichzelf en zijn meest verheven hoop uit te drukken. Het zijn de woorden waarmee we, soms vooruitkijkend en soms achteruitkijkend, het verhaal van ons leven vertellen⁴. De waarheid van die overtuigingen reikt echter niet verder dan de kring van gebruikers ervan, zij is radicaal contextueel, gebonden aan een bepaalde tijd en ruimte. Een discussie die boven de grenzen van deze context uit wil stijgen, bij voorbeeld een discussie tussen gelovigen en ongelovigen, loopt als gevolg hiervan vaak uit op een geïrriteerd zwijgen vanwege het wederzijdse onbegrip voor elkaars vocabulaire. Waarheid staat dus niet buiten een bepaalde context, zij is niet iets dat gevonden, aangetroffen wordt in een (objectieve) wereld, maar wordt veeleer gemaakt door de mensen in al hun tijdelijkheid en toevalligheid. Het heeft dus geen zin om te denken dat de ene overtuiging de waarheid meer recht zou doen dan de andere. Veeleer moeten we onze ervaringen van onszelf, van de wereld en van God op steeds nieuwe manieren en in steeds nieuwe vocabulaires herbeschrijven, zonder ons te committeren aan de eventuele waarheid daarvan en zeker zonder onszelf in dit proces al te serieus te nemen. Deze afstandelijke, ironische houding van de mens ten opzichte van zijn eigen overtuigingen is typisch voor onze tijd. Zij staat evenwel haaks op de waarheidspretenties van het geloof. Het christendom is immers, zowel historisch als principieel, een bekeringsgodsdienst. Het proces van religieuze bekering en ommekeer is geen neutrale en arbitraire keuze tussen verschillende vocabulaires, maar berust op de fundamentele overtuiging dat het een keuze voor waarheid en waarachtigheid is, omdat het christelijk geloof waar is; en deze waarheid geldt niet alleen binnen de context van het christendom, maar altijd en overal.

Hiermee lijken we in een complete impasse terecht te zijn gekomen. Iemand die 'geroepen' (in de religieuze zin van het woord) wordt om over zijn geloof in God te spreken, kan dit alleen maar op een geëngageerde wijze doen. Dit betekent dat hij in dit spreken hoe dan ook getuigt van de waarheid daarvan. Wanneer iemand in onze tijd echter over (de waarheid van) zijn geloof spreekt met mensen die buiten de kring van de eigen geloofsgenoten vallen, zal hij zich naar alle waarschijnlijkheid meer dan ooit als een roepende in de woestijn ervaren. De specifieke aard van zo'n getuigenis staat immers haaks op onze culturele situatie.

In een artikel over de religie in de toekomst, waarin de hierboven geschetste problematiek ook ter sprake komt, biedt A. Vergote een interessante handreiking om daarmee om te gaan. De kernvraag is of de gelovige, die geroepen is om over God te spreken, daarmee iets wezenlijks aan de mens te bieden heeft. Met deze

vraagstelling wordt een antropologisch, of sterker nog antropocentrisch standpunt ten aanzien van de religie ingenomen. De zin van de religie wordt hier dus gedacht vanuit de vraag of zij een wezenlijke bijdrage levert aan de menswording van de mens en zijn cultuur. Het innemen van een dergelijk standpunt ten aanzien van het geloof is op zich al veelbetekenend. Het weerspiegelt de breuk die de moderniteit in het spreken over God heeft aangebracht: de religie wordt niet langer waargenomen als gods-dienst, dienst van God, en niet als luisterberide geloofshouding, maar als een functie in de zelfwording van de mens. De op de mens betrokken *interesse* heeft de plaats ingenomen van de *theoria*, het gedecentreerde schouwen van een uitwendige, goddelijke werkelijkheid⁵. Deze onomkeerbare culturele verandering bepaalt hoe dan ook ons spreken over God, stelt het radicaal op de proef, maar opent ook nieuwe perspectieven. Welke zijn deze perspectieven? Zoals gezegd is de existentiële vraag die de twintigste eeuw ons heeft nagelaten, hoe we moeten omgaan met onze intellectuele en morele eindigheid, en met het geweld dat zij genereren. Wat heeft de christelijke religie hierover aan de hedendaagse mens voor wezenlijks te zeggen? Ik zal hieronder twee duidelijk uiteenlopende antwoorden op deze vraag kritisch bespreken. Zoals we zullen zien verschillen beide antwoorden met name ten aanzien van de plaats en betekenis die ze aan Gods transcendentie toekennen.

3. Kenosis en caritas als wezen van het christendom?

Voor een eerste antwoord op deze vraag wil ik terugrijpen op het genoemde boek van Gianni Vattimo. Om een halt toe te kunnen roepen aan de gewelddadigheid van de technisch-wetenschappelijke en politieke rede doet hij een beroep op zijn notie van 'het zwakke denken'. Filosofisch gezien is het een verder denken in het spoor van het nihilisme. Het nihilisme is in wezen de aankondiging van het definitieve verval van het geloof in het zijn en de werkelijkheid als 'objectieve gegevens', en van een wijze van (metafysisch) denken dat die werkelijkheid dacht te kunnen objectiveren, te berekenen en te manipuleren, omdat het meende over 'de' waarheid te beschikken. Dit nihilisme is echter niet alleen iets negatiefs, maar ook en vooral iets positiefs: het is de aankondiging van het zwakke denken dat genuyt van de ontbinding van al deze sterke structuren. Religieus gezien stelt Vattimo het zo begrepen nihilisme op één lijn met de transcriptie van de christelijke leer van de menswording van de zoon van God ofwel de *kenosis*: God heeft zichzelf verlaagd tot het niveau van de mens. Hij heeft afstand gedaan van zijn sacrale, transcendente karakter. Hiermee maakt Vattimo de secularisatie, het proces van afdrijven dat de moderne, seculiere beschaving losmaakt

5 A. Vergote, 'De religie in de toekomst: Antropologische evaluatie', in: *Idem, Het huis is nooit af: Gedachten over mens en religie*, Utrecht 1974, 227 e.v.

van haar sacrale oorsprong, tot de eigenlijke kern van het christendom en bestempelt haar als een emancipatie bij uitstek. De secularisatie 'bevrijdt de menselijke rede uit haar afhankelijkheid van een absolute God als een dreigende rechter die met betrekking tot onze ideeën over goed en kwaad een even transcendente, als wispelturige en bizarre vorst is'⁶. Deze secularisatie is eveneens een ontbinding van het sterke subject met zijn heldere en welonderscheiden ideeën over waarheid en waarde, ten behoeve van de verdediging van de eindigheid van het menselijk bestaan.

Verzwakking van sterke structuren en ontbinding van het sterke subject vormen samen de kern van het nihilisme. De gesecculariseerde christelijke boodschap houdt eveneens een nihilisme in. Concreter geformuleerd: de verlaging van God tot het niveau van de mens (de *kenosis*) betekent dat we ons niet meer als dienstknechten van God, maar als zijn vrienden moeten beschouwen. Het element van de christelijke traditie dat in het zwakke denken terugkeert is de *caritas*. Zij is het kritisch principe dat als oriëntatiepunt dient ten aanzien van het lezen van de tekenen des tijds, de Schrift en de christelijke traditie. Zij is ook de grens van de secularisatie, dat wil zeggen van het proces van vereindiging en historisering van waarheid en waarde. De liefde voor de ander is dus het enige uitme in de geschiedenis. Omdat deze liefde evenwel een binnenwerelds principe is, is er geen plaats meer voor Gods transcendentie. Samengevat en in de lijn van het bovenstaande geformuleerd is Vattimo er dus van overtuigd dat het christendom aan de moderne mens en zijn cultuur iets wezenlijks te bieden heeft indien het de mens oriënteert op het binnenwereldse gebod van de liefde en tegelijk een radicale onttovering en secularisering van het sacrale en transcendente doorvoert.

Om te begrijpen op welke wijze het christendom een antwoord kan geven op de crisis van de Verlichting geeft Vattimo eerst een aantal voorbeelden van haar gewelddadig en onderdrukkend karakter. Het manifesteert zich op allerlei plaatsen en in de meest verscheiden gedaanten: eerst en vooral natuurlijk in het geweld van de objectiverende rationaliteit van techniek en wetenschap en in de wil van de mens om de gang van de geschiedenis te beheersen, uitmondend in het totalitarisme. Deze onderdrukking staat op één lijn met vormen van geweld die voortvloeien uit de sacrale dimensie van het natuurlijk-heilige, het kerkelijke autoritarisme etc. Deze laatste zijn natuurlijk niet typisch modern, maar hebben zich wel doorgezet in de loop van de moderniteit; zij hebben zich bij voorbeeld gemanifesteerd in de godsdienstoorlogen en andere vormen van religieuze intolerantie, in de onderdrukking van bepaalde groepen gelovigen, zoals vrouwen en homoseksuelen. Aan de basis van al deze uitingen van geweld ligt de illusie dat

6 Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, 31.

de ware aard van de werkelijkheid, de zin van de geschiedenis en de wil van God objectief, voor alle tijden en voor iedereen vastgesteld zou kunnen worden. Zo'n geloof leidt onvermijdelijk tot geweld, meer bepaald tot een onderdrukking van de subjectieve, historische, contingente en kwetsbare mens.

Op basis van deze voorbeelden van het geweld van de rede stelt Vattimo de vraag hoe het christendom daarmee kan en moet omgaan. Uiteenlopende denkbeelden, zoals het nihilisme, het zwakke denken, de secularisatie, de *kenosis* etc., zijn pogingen om het noodlottige geloof in de beheersende rede, de geschiedenis en de transcendentie God te ontmaskeren en het geweld en de onderdrukking die daaruit voortvloeien tegen te gaan. Mens en geschiedenis kunnen nooit definitief vastgelegd of afgesloten worden. In het verlengde hiervan moeten we de gefixeerde moraal en de vaststaande dogma's ontmythologiseren en ze als historische constructies behandelen. Tenslotte moeten we God niet langer zien als transcendent heerser, maar als vriend. Positief geformuleerd leiden deze gedachten tot een ethiek van de geweldloze liefde, die een grens stelt aan de secularisatie en de mens een oriëntatiepunt in de geschiedenis biedt. Met deze zienwijze verwoordt Vattimo op theoretisch niveau een aantal vaak gegeven antwoorden op de hedendaagse ontgoocheling ten aanzien van de moderniteit.

Mijn voornaamste bezwaar tegen Vattimo's poging om de beheersing door de objectiverende en planmatige rede te doorbreken met behulp van het zwakke denken en de secularisatie is dat ze geen einde maakt aan het geweld. Het zwakke denken kan het geweld niet opheffen of zelfs maar verminderen. Hierboven hebben we gezien dat in er het spoor van de Verlichting een geweldadigheid van de objectiverende, beheersende rede is opgekomen. Maar is er ook geen geweldadigheid van de subjectiverende rede? Ik doel hiermee op de niets ontziende wil van het contingentie, historische subject om elke substantialiteit, alles wat inhoud geeft aan het leven, wat echt van waarde is en waar mensen hun leven aan geven, te ontbinden door het als een constructie van het eindige en locale subject te beschouwen. Is de evidentie waarmee dit geponoerd wordt niet eveneens een vorm van geweld? We zien dat begrippen als subjectivering en ontbinding van sterke structuren een gelijkaardige allesomvattende status krijgen als objectivering en vaststelling van objectieve waarheid en waarde. Op grond hiervan is het weinig inzichtelijk waarom het omvattende karakter van de objectivering gewelddadig zou zijn en het even omvattende karakter van de subjectivering dit geweld juist zou opheffen. De werkwijze van de subjectiverende rede om substantiële inhoud tot subjectieve constructies te reduceren is uiteindelijk niet minder gewelddadig dan die van de objectiverende rede om diezelfde inhoud te herleiden tot vaststaande en beheersbare objecten. Omdat Vattimo elke objectivering *per definitie* gelijk stelt met geweldadigheid en onderdrukking, is hij ervan overtuigd

dat met de opheffing van die objectivering meteen ook alle geweld uit de wereld is. Daardoor is hij blind voor het geweld dat in het subjectiverende denken zelf huist.

Tegen mijn kritische opmerkingen zou ingebracht kunnen worden dat Vattimo de *caritas*, het gebod van de liefde, juist ziet als een begrenzing van de secularisatie en het nihilisme. Zijn afwijzing van de gefixeerde, objectieve waarheid mondt geenszins uit in een nihilistische afwijzing van elke religie en ethiek, maar resulteert in een vurig heilshistorisch pleidooi voor een redding, die door Christus' menswording definitief in gang is gezet. Het lijkt me van belang om deze tegenwerping ernstig te nemen door na te gaan of de *caritas* inderdaad een grens stelt aan de secularisatie, het nihilisme en de subjectivering. Hiermee wil ik niet alleen recht doen aan de intentie van Vattimo's boek, maar ook de begaanbaarheid van een denkspoor onderzoeken dat door heel wat overtuigde christenen wordt gevolgd⁷. De inhoud van het gebod van de liefde kan het beste worden samengevat met Augustinus' voorschrift '*Dilige, et quod vis fac*'⁸. Vattimo verwijst ook regelmatig naar de vriendschapsband die God en de mensheid sament, en die in de plaats moet komen van de oude relatie van dienstbaarheid. Mijn kritische vraag hierbij betreft nog niet zozeer de inhoud, maar wel de aard van dit gebod: wat is het statuut van het gebod van de liefde in de context van het zwakke denken? 'Dit gebod kan niet gesecculariseerd worden, juist omdat het als een "formeel" gebod moet worden gezien, bijna als de kantiaanse categorische imperatief. Het beveelt niet iets wat voor eens en altijd vastligt, maar het geeft toepassingen aan die we moeten ontdekken in dialoog met specifieke omstandigheden, in het licht van wat de Heilige Schrift "geopenbaard" heeft'⁹. Mijns inziens introduceert Vattimo hiermee echter een vreemdsoortig element dat zijn zwakke denken volledig ontregelt. Hij stelt dat het statuut van het gebod van de liefde te vergelijken is met Kants categorische imperatief. Maar hoe kunnen we dit categorische wezen van het christendom denken? Hierboven hebben we gezien dat het zwakke denken elke vaste betekenis van mens en wereld ontbindt in een volstrekt contingent, historisch en lokaal gebeuren. In een dergelijke wereld is alles hypothetisch, dat wil zeggen afhankelijk van de omstandigheden, van plaats en tijd. Hoe kan er uit zo'n wereld iets categorisch oprijzen, iets dat juist boven de eindigheid en de gebondenheid aan tijd en ruimte uitsijgt? Dit lijkt te verwijzen naar een transcendent sfeer. Maar die heeft Vattimo juist gebrandmerkt als een sacrale vorm van geweld; hierdoor zou de heerschapsrelatie

7 Ik zie hierbij dus af van een kritische bespreking van de ernstige problemen die Vattimo's radicale oppositie van waarheid en heilsgeschiedenis met zich meebrengen.

8 Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, 60.

9 Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, 60.

ussen God en mens opnieuw ingesteld worden en zou het project zelf van een secularisering van het christendom mislukken. Bijgevolg is de begrenzing van de secularisering door het gebod van de liefde niets anders dan een contingente beslissing van het individu Vattimo. Wanneer de geseclariseerde rede moraal en dogma eenmaal heeft geontmythologiseerd als historische constructies et cetera, kan het denken geen halt meer houden vóór het gebod van de liefde als iets dat onaantastbaar zou zijn. Doet men dit toch, dan verschijnt een dergelijke bevlissing in de optiek van een radicaal nihilisme als een uiting van gewelddadige willekeur. Het is onmogelijk om, zoals Vattimo doet, slechts een beetje nihilistisch te zijn en bij de aanblik van bepaalde noodlottige consequenties snel en ongemerkt van kamp te veranderen.

1. *De religie als behoudster van het intrinsiek ware en goede?*

De Canadese filosoof Charles Taylor is het met Vattimo eens dat de moderniteit een malaise verkeert¹⁰. Na een brede historische analyse van 'the making of the modern identity' stelt hij in het slothoofdstuk van zijn boek *Sources of the Self* de systematische vraag naar die malaise centraal. Zij wordt veroorzaakt door de structurele spanning tussen het Verlichtingsideaal van autonome, rationale zelfbeschikking en instrumentele rationaliteit enerzijds en het besef dat dit ideaal belangrijke dimensies van het persoonlijke en maatschappelijke leven van de mens verdrongen heeft anderzijds¹¹. Uit deze algemene opmerking blijkt eens te meer dat de malaise van de moderniteit geen toevallige samenloop van omstandigheden is, maar het onvermijdelijke gevolg van het mislukken van het project van de Verlichting. Net zoals Vattimo ziet Taylor in het christendom een mogelijkheid om deze malaise te overwinnen¹².

Een eerste aspect van de malaise van de moderniteit is het gevolg van de afstandelijke (objectiverende) en instrumentele wijze van leven en redeneren van de Verlichting. Zij ontoeet het leven van zijn (diepere) betekenis. Onze instrumentalistisch georganiseerde maatschappij wordt gekenmerkt door een utilitaristische kijk op waarden en uiteindelijk ook op de mens. Als gevolg daarvan wordt het leven ontdaan van zijn rijkdom, diepte en betekenis; alles is in principe verhandelbaar, heeft een prijs, niets heeft nog intrinsieke, substantiële waarde. Door de instrumentele rede dreigt de mens gereduceerd te worden tot een productie-

en consumptiefactor, tot een object van medische zorg, tot een aangrijpingspunt van maatschappelijke normalisering en disciplinerende etc. Er is geen plaats meer voor heroïsme, aristocratische waarden, ideële levensdoelen. Kortom, niets is nog de moeite waard om zijn leven voor te geven, omdat alles in principe vervangbaar is.

De moderniteit is echter niet alleen schatplichtig aan het universele, rationale 'zelf' van de Verlichting, maar minstens evenzeer aan het creatieve, individuele 'zelf' van de romantiek. Vanaf het einde van de achttiende eeuw ontstaat de overtuiging dat ieder van ons een oorspronkelijke manier van menszijn bezit; elke persoon heeft zijn of haar eigen maat. Iedereen moet bijgevolg voor zichzelf ontdekken wat het betekent zichzelf te zijn. Die ontdekking kan niet worden gedaan door reeds bestaande modellen te raadplegen, maar is alleen door de persoon zelf op een volstrekt originele wijze in te vullen en uit te drukken. Het proces van zelfontdekking kan vergeleken worden met een artistieke creatie. Deze creatie wordt niet langer hoofdzakelijk gedefinieerd als imitatie, mimèsis van eeuwige voorbeelden, maar veeleer in termen van originele scheppingskracht. Trouw zijn aan mezelf betekent dus trouw zijn aan mijn eigen originaliteit, en dat is iets wat alleen ik onder woorden kan brengen en ontdekken. Als ik niet op die manier trouw ben, mis ik het doel van mijn leven, mis ik wat mens-zijn voor mij betekent. Het authenticiteitsideaal kent dus een wezenlijk moreel belang toe aan een soort contact met mijzelf, met mijn inwendige natuur.

Aanvankelijk waren de romantici ervan overtuigd dat de intieme natuur in de mens, de natuur buiten de mens en de van oorsprong christelijke, geïnstitutionaliseerde moraal een harmonische eenheid vormden. Maar in de loop van de negentiende eeuw komt deze harmoniegedachte steeds sterker onder druk te staan. Zij wordt beschouwd als een restant van de premoderne, sacrale ordo, die de originaliteit en creativiteit van het individuele zelf onderdrukt. Onder invloed van denkers als Schopenhauer en Nietzsche wint de overtuiging veld dat de mens alleen dan trouw is aan zijn diepste wezen en bestemming indien hij elk conformisme afwijst, en uiteindelijk de (geïnstitutionaliseerde) moraal verwerpt als een onderdrukking van zijn unieke authenticiteit. Deze emotieve, strikt individuele opvatting over het 'zelf' is in onze tijd minstens even dominant als het ideaal van rationale zelfbeschikking.

Deze reactie op de dominantie van de instrumentele rede roept op haar beurt echter de keerzijde van de malaise van de moderniteit op, de impasse van het subjectivisme. In onze tijd neemt het ideaal van het individuele 'zelf' de gestalte aan van de ideologie van de zelfontplooiing. Hierin staan waarden centraal zo-

¹⁰ Ch. Taylor, *De malaise van de moderniteit*, Kampen 1994. Voor een overzicht van het werk van Taylor vgl. S.E. Cuypers & W. Lemmens (red.), *Charles Taylor: Een mozaïek van zijn denken*, Kampen 1997.

¹¹ Ik laat mij hierbij leiden door Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989, 499 e.v.

gen al deze waarden exclusief de nadruk op het zelf, op het geïsoleerde individu. Hoogste criterium om in onze tijd iets als waar of goed te aanvaarden is dat ik er 'mezelf in moet kunnen herkennen'. Als gevolg daarvan zinkt de taal van de moraal en de politiek die op die waarden gebaseerd is af tot een nogal kleurloos, subjectivistisch spreken over iemands strikt particuliere of privé-waarden. Alle waarden die niet volledig tot het eigen ik teruggeleid kunnen worden, worden als een illusie van de hand gewezen. Morele en intellectuele standpunten zijn doorgaans niet gebaseerd op de rede of op de natuur der dingen, maar worden uiteindelijk door ieder van ons alleen maar ingenomen omdat wij onszelf als individuen daartoe aangetrokken voelen, omdat zij een adequate expressie zijn van ons oorspronkelijk zelfgevoel. Als gevolg daarvan verliezen zij elke vastheid en substantialiteit.

Het probleem is echter dat een volstrekt subjectieve opvatting van zelfverwerklijking zichzelf teniet doet. Zelfverwerklijking veronderstelt dat er zaken van belang zijn die boven het zelf uitstijgen, dat er opvattingen over het goede en levensdoelen zijn die op zich de moeite waard zijn en een intrinsieke levensvervulling bieden. Een consequent volgehouden subjectivisme neigt naar leegheid: in een wereld waar enkel en alleen de subjectieve zelfvervulling zou tellen, verliest elke vervulling haar belang. Hiermee is niet gezegd dat het subjectivisme op zichzelf slecht is, wel dat het verbonden moet worden met een opvatting van het leven die gericht is op een notie van het goede die boven het ik uitstijgt.

Een ander aspect van de malaise van de moderniteit vloeit voort uit de spanning tussen de universele, morele normen en maatstaven enerzijds en de opvattingen over het goede als bron van het morele anderzijds. Onder de algemene overeenstemming over morele normen en maatstaven gaat een diepe onzekerheid en verdeeldheid schuil over datgene wat constitutief is voor het goede. De moderne samenleving vertoont over altherhande godsdienstige, politieke en ideologische grenzen heen een opvallend grote eensgezindheid met betrekking tot belangrijke algemene morele maatstaven en normen; men is het er doorgaans over eens dat de mensheid zorg moet dragen voor het leven en het welzijn van alle mensen, dat de rechtvaardigheid tussen de volkeren bevorderd dient te worden, de mensheid belijdt de mensenrechtenverklaring als haar universele morele credo etc. Dat het feitelijke handelen vaak niet of onvoldoende beantwoordt aan de gestelde normen, dat er een hoop schijnheiligheid is bij het onderschrijven daarvan, doet niets af aan het feit dat ze toch algemeen aanvaard zijn. Tezelfdertijd bestaat er bij de moderne mens echter een diepe onzekerheid over de bronnen die nodig zijn om zijn inzet voor deze verstrekkende eisen van moraliteit en rechtvaardigheid te ondersteunen. Deze morele bronnen zijn positieve waarden, zij verwijzen naar het goede dat we in ons handelen nastreven. Voor elke vorm

van moreel handelen is het essentieel dat we ervaren dat het 'de moeite waard is' om mensen te helpen of hen rechtvaardig te behandelen, dat we ervaren wat menselijke waardigheid inhoudt, wat het betekent dat Gods liefde zich uitstrekt over alle mensen etcetera.

Hier is de verhouding tussen normen en waarden in het geding. In het dagelijks taalgebruik worden deze begrippen vaak gedachteloos naast elkaar geplaatst en door elkaar gebruikt. Toch is het voor het morele handelen van groot belang om hun onderlinge verhouding precies te bepalen. Normen verschijnen doorgaans als negatief geformuleerde verplichtingen: gij zult niet doden, gij zult geen vals getuigenis afleggen etc. Hun grondkenmerk is dat van een werkzame negativiteit; in die zin roepen zij een halt toe aan bepaalde menselijke verlangens. Als deze morele normen echter alleen maar verschijnen als verplichtingen, als algemene eisen van de moraal, lopen zij het gevaar dode letter te blijven, dan is hun negativiteit niet langer 'werkzaam'. Dan ontstaat er een verplichtingsmoraal die alleen maar repressief is. Een dergelijke negatieve verplichtingsmoraal houdt evenwel niet lang stand en neigt tot allerlei vormen van perversivering. Het is dus belangrijk dat normen steeds worden gevoeld en ondersteund door waarden, door concrete ervaringen van het goede. Mensen hebben dergelijke waarden of morele bronnen nodig om zich in te kunnen zetten voor morele normen. Het probleem van de moderne tijd bestaat er nu juist in dat er tussen deze twee dimensies van het morele een structureel onevenwicht bestaat. De moderne procedure opvatting van ethiek bevordert sterk een formele verplichtingsmoraal. Maar tegelijk daarmee doet zij het bewustzijn van het belang van morele bronnen uit het zicht verdwijnen. De procedurele ethiek wil immers vóór alles levensbeschouwelijk neutraal zijn, zij wil de mensen geen waarden 'opdringen'. Deze neutraliteit heeft tot gevolg dat deze waarden, ervaringen van het goede, worden gesubjectiveerd en teruggedrongen naar de privé-sfeer, dat er nauwelijks nog communicatie over is. Op die manier dreigen deze morele bronnen echter op te drogen.

5. *Besluit*

Ik keer terug naar mijn uitgangsvraag. Heeft de christelijke religie iets wezenlijks te zeggen over de mens en zijn tijd en kan zij op die manier een oplossing bieden voor de malaise van de moderniteit? In de lijn van Taylor sprak ik hierboven regelmatig van het intrinsiek goede, van datgene wat op zich waar en waardevol is, kortom van begrippen die verwijzen naar een sfeer die boven de instrumentele rede en het in zichzelf besloten subject uitstijgt. Het bleek noodzakelijk deze noties te introduceren als punten van weerstand om niet overrompeld te worden door de instrumentele rede en de moderne notie van individuele zelfexpressie.

Zoals bekend heeft de christelijke religie een lange traditie van aandacht voor het intrinsiek ware en goede. De transcendentia, om het in termen van de middeleeuwse theologie te zeggen, zijn onttrokken aan het instrumentele en reducerende denken en doen van onze tijd, omdat ze uiteindelijk eigennamen van God zijn en op eminente wijze aan Hem toekomen. De verhalen van de Bijbel en de christelijke geloofstraditie brengen de hedendaagse mens in aanraking met wat deze ideeën concreet inhouden, en reiken hem rituelen aan waarin hij zijn dankbaarheid voor deze gaven van God kan uitdrukken en vieren. Op dit punt hebben mensen die in onze tijd geroepen worden om over God te spreken inderdaad iets wezenlijks te zeggen aan en over mens en maatschappij. In een tijd die tot de ontdekking is gekomen welke verschrikkelijke gevolgen het project van een eigenmachtige, technisch-beheersende en raciaal plannende rede heeft gehad voor de beschaving, erkennen heel wat mensen het belang van de christelijke religie als (een van de) behoedsters van het intrinsiek ware en goede.

Desalniettemin zou het nogal gemakkelijk zijn om de malaise van de moderniteit exclusief op rekening van het vastlopen van het project van de Verlichting te brengen. Een elementair inzicht in de geschiedenis laat zien dat de christelijke idealen van waarheid en goedheid even zeer verweven zijn met vormen van uitsluiting en relaties van overheersing als in het spoor van de Verlichting gebeurd is. De hoogste spirituele idealen en aspiraties van de geschiedenis hebben de mensheid ook regelmatig de meest verpletterende lasten opgelegd. Zij zijn vaak bekiers gevuld met gif gebleken, de oorzaken van onnoemelijk leed en zelfs van wreedheid¹³. Als we ons echter de vele miljoenen doden voor de geest halen, die ter meerdere eer en glorie van deze spirituele idealen zijn gevallen, is het dan per saldo toch niet het veiligste om te kiezen voor een seculier en nuchter humanisme? Zoals bekend ligt hier juist de kracht van het Verlichtingsdenken. Ook voor Vattimo was de geweldadigheid van de sacrale religie de belangrijkste reden om voor een secularisering van het christendom te pleiten.

Het lijkt me van belang om deze tegenwerpingen eertlijk onder ogen te zien. Zij stellen mijns inziens de geloofwaardigheid van elk spreken over God in onze tijd radicaal op de proef, maar zijn geenszins een definitieve veroordeling van de mogelijkheid van dat spreken. Het christendom is immers historisch gezien zeker niet alleen en zelfs niet in de eerste plaats, de bron geweest van tijden en onderdrukking, maar ook van sommige van onze diepste en krachtigste spirituele aspiraties. De religie heeft mensen aangezet tot de meest verheven uitingen van onze beschaving op moreel, spiritueel en cultureel gebied. Alleen al om historische redenen is het dus de moeite waard om de uitdaging die Vattimo aan het

13 Taylor, *Sources of the Self*, 518 e.v.

christendom stelde aan te nemen en ons af te vragen of een geweldloos christendom op zijn minst een minder geweldadige religie mogelijk is. Laten we eerst even stilstaan bij de vraag die hier filosofisch gezien in het geding is. Het hedendaagse denken over God wordt in belangrijke mate beheerst door de consequenties van Heideggers kritiek op de ontotheologie. Deze kritiek houdt onder andere in dat de metafysica God tot het hoogste zijnde heeft gemaakt. God (gedacht als grond) wordt op die manier binnen de voorstellingswereld van de mens getrokken en tot object van het beheersende denken gemaakt. Voor Heidegger is dit een ontoelaatbare machtsgreep van het denken en bijgevolg een vorm van geweld. In deze situatie vraagt hij of het niet beter is om in de filosofie over God te zwijgen¹⁴. Ik denk dat een dergelijk spreekverbod (hoe voorzichtig ook geformuleerd) uitermate onfilosofisch is. Zelfs een niet-spreken over God kan voorwerp zijn van een zinnige en vernieuwende filosofische reflectie¹⁵. Datgene waar het Heidegger (met in zijn spoor andere vooraanstaande filosofen als Levinas en Derrida) inhoudelijk om gaat, is echter wel degelijk relevant voor mensen die in onze tijd over God spreken, ook wanneer zij dat op een filosofische wijze willen doen. Wanneer het denken God binnen zijn beschikkingsmacht trekt, pleegt het de hoogste vorm van geweld, en dat niet alleen op God, maar ook op de mens zelf. Niet alleen wordt God hiermee immers van zijn transcendentie beroofd, maar tezelfdertijd maakt het menselijk denken zichzelf tot iets goddelijks. Het denken geeft zo een sacrale rechtvaardiging aan het geweld van zijn manipulerende (technische of politieke) rede. Het maakt zichzelf en datgene wat het denkt tot iets absoluuts, iets dat elk weerwoord doodslaat. In het bovenstaande heb ik laten zien tot wat voor verschrompelde gevolgen die hybride van het denken heeft geleid. Om dit geweld te keren wil ik, filosofisch gezien, de gedachte van een onherleidbare transcendentie, met andere woorden van een radicale 'onbeschikbaarheid', naar voren schuiven. Het gaat hierbij om de erkenning van een radicale uitwendigheid (exterioriteit), om de ervaring van iets dat steeds van buiten op de mens toekomt vanuit een absolute hoogte (Levinas). Die ervaring confronteert het denken met een grens die niet te overschrijden is. Zij beschermt de mens tegen zijn diep gewortelde bekorning van de almacht, van de vrije, autonome beschikking van zijn denken over waarheid en waarde. De ervaring van onherleidbare transcendentie is ook een punt van weerstand tegen het geweld van de subjectiverende rede, die alle waarheid en elke waarde tot een subjectieve constructie reduceert en op die manier eveneens een machtsgreep pleegt.

14 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 45.

15 Vgl. bij voorbeeld J. Derrida, 'Comment ne pas parler: Dénégations', in: Idem, *Psyche. Invention de l'écriture*, Paris 1987. Nederlandse vertaling: J. Derrida, *Hoe niet te spreken: Dionysius, Eckhart en de paradigma's van negativiteit* (Ingeleid en vertaald door Rico Sneller), Kampen 1997.

De verwijzing naar transcendentie is dus niet per se iets geweldadigs of onderdrukkends, zoals Vattimo suggereert. Tegen Vattimo in zou ik juist willen stellen dat de erkenning van Gods onherleidbare transcendentie de mens juist een mogelijkheid aanreikt om het geweld te bedwingen dat diep in hemzelf huist.

Deze filosofische gedachte staat ook centraal in het christendom, meer bepaald waar het gaat om de belofte van een goddelijke bevestiging van de mens en zijn wereld; deze bevestiging ligt besloten in het geloof dat God bekommerd is om het heil van de mens en zijn wereld. De exemplarische uitdrukking hiervan is de menswording van Christus en de Geest die werkzaam is in de geschiedenis. Wezenlijk is echter tegelijk dat het gaat om een heil van godswege; de vrucht van Zijn genade is transcendent ten opzichte van deze wereld. Op grond van het geloof dat God God is, verzet de christelijke religie zich dus tegen elke aanspraak van de mens om zelf deze belofte van Gods heil in vervulling te doen gaan, tegen elke toe-eigening van de Geest door de mens, tegen elke vorm van menselijke manipulatie van het ware en goede. Religieus is hier de vitale kwestie van het eschatologisch voorbehoud in het geding.

Hiermee ben ik aan het eind gekomen van mijn analyse van de vraag hoe mensen die in onze cultuur geroepen zijn om over God te spreken, een dergelijk gesprek kunnen aangaan. Ik heb proberen aan te tonen dat een dergelijk gesprek alleen kans op slagen heeft indien duidelijk wordt dat de christelijke religie de moderne mens iets wezenlijks te bieden heeft bij het zoeken naar antwoorden op zijn existentiële vragen. Eén daarvan betreft de malaise van de moderniteit na het stuklopen van het project van de Verlichting op de gevolgen van de technisch-beheersende en radicaal planmatige rationaliteit. Via een bespreking van het gedachtegoed van Vattimo en Taylor heb ik twee heel verschillende christelijke antwoorden op deze vraag geschetst, evenals de problemen die zij oproepen. Het perspectief dat op grond hiervan rijst voor de mogelijkheden om in onze tijd over God te spreken lijkt me het volgende. Een spreken dat sterk de nadruk legt op de subjectivering van de christelijke heilsoodschap en op de secularisering van het transcendentie karakter daarvan, lijkt me de malaise van de moderniteit te bestendigen en te versterken. Het wezenlijke dat de christelijke religie aan de hedendaagse mens wel te bieden heeft is dat de verwijzing naar Gods onherleidbare transcendentie hem een bescherming kan bieden tegen de gevaarlijke bekoring van de almacht en de zelfgenoegzaamheid.

Summaries of the articles

H.J. van Rinsum, *'Honest to Jok': Okot p'Bitek and De-Hellenising God*

In the study of African religion Western discourse has been dominant both to Western and African scholars. Through this Western discourse, 'African Traditional Religion' was conceptualised and interpreted in terms of a Western vocabulary and conceptual scheme as a pyramid ranging from an all-pervading power at the base to the supreme being at the top with the spirits as intermediaries. The Ugandan scholar and poet Okot p'Bitek (1931-1982) launched a vehement and bitter attack in 1971 in his *African Religion in Western Scholarship* on this Western discourse stemming from missionaries and scholars of religion (Edwin W. Smith, Geoffrey Parrinder, Edward Evans-Pritchard). In the articulation of his critique on this Western discourse of 'African Traditional Religion' as a 'Hellenisation' of African religious deities and concepts, Okot appears to be influenced by yet another Western theological paradigm, i.e. the 'God-is-dead-theology', stimulated by the publication of *Honest to God* by John A.T. Robinson in 1963.

K. van Bekkum, *The Historiography of Israel's Settlement in Canaan: The Case of Judges 1:1-2:5*

This article deals with the first chapter of Judges as a part of the historiography of Israel's settlement in Canaan. Judges 1:1-2:5 has often been characterized as a heap of rubbish without sense, constructed around an ancient list of unconquered Canaanite cities. Current research, however, concentrates on the ideological rhetoric of historiographical compositions and questions their historical value. And indeed, detailed analysis from a historiographical point of view not only shows that the forementioned list did not exist, but also that Judges 1:1-2:5 is a well constructed historiographical composition with a specific meaning. But in spite of its tendentious nature, the text reflects antiquarian interest and respect for the theological traditions from the past.

M.G.K. van Veen, *'In allen gants suyver, ende ghenoechsaem':*

Dirk Volckertsz Coornhert (1522-1590) and the Bible

The Dutch author Dirk Volckertsz Coornhert (1522-1590) was an exponent of the large group in the low countries who did not join any church. He played an important role in the religious debates of his days. In one of these debates the reformed ministers accused him of using the bible in a libertinistic way. This article deals with the question whether Coornhert can indeed be identified with this so called libertines. Although his work clearly shows the influence of Sebastian Franck and of Erasmus he cannot be identified with them. In interpreting the bible Coornhert held a position between the reformation and the spiritualists.

P.H.A.I. Jonkers, *Bringing up the Issue of God in Philosophical Discourse*

This article offers a critical analysis of some contemporary attempts to bring up the issue of God and religion again in philosophical discourse, after the disenchantment of the project of Enlightenment. The author analyses G. Vattimo's recent book *Belief*, in which he repudiates the violence and oppression of technically manipulating and politically controlling reason. In order to put an end to this violence, Vattimo argues in favor of a complete historicization and secularization of Christianity, which has *caritas* as its boundary. Basing himself on Ch. Taylor's *Sources of the Self*, the author criticizes Vattimo on the point that his thinking leads to a subjectivation of religion and truth, and therefore is unable to stop the violence of reason. As a conclusion, the author stresses the importance of the religious idea of irreducible transcendence as confining the violence of self-willed thinking.