

menselijke eindigheid en goddelijke oneindigheid

een polemiek rond menselijk weten en ontmenslijkt handelen

j. de visscher - r. boehm - g. de schrijver - j. de visscher

Het nieuwe boek van de in Gent werkende Berlijnse filosoof Rudolf Boehm werd destijds uitvoerig bij het verschijnen van de oorspronkelijk Duitse uitgave besproken.

De recensent, Willy Coolsaet, kenner en bewonderaar van dit werk, is nu de vertaler van de Kritik der Grundlagen des Zeitalters (Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974). Naar aanleiding van de Nederlandse editie () komt nu geen nieuwe recensie (zie hiervoor Kultuurleven november 1975 : W. Coolsaet, Het einde van de objectiviteit, blz. 852-854), maar wordt in briefvorm en met enkele nabeschouwingen een polemiek met de auteur gevoerd.*

I.

Beste Rudolf,

Dit is niet onze eerste discussie over een aantal thema's uit je jongste boek, *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*. Naar aanleiding van de Nederlandse vertaling heb ik andermaal een aantal zaken herlezen en hierbij is mij nu sterker dan voordien opgevallen dat één en ander mij nog ver van duidelijk is en dat andere stellingen onaanvaardbaar lijken.

(*) Boehm, R. *Kritiek der grondslagen van onze tijd*. Baarn, Het Wereldvenster, 1977, 12.5 x 21, 312 blz., gen. 730 fr.

Ik blijf dus bezwaren hebben tegen je boek, hoewel ik het wel grondig met je eens ben als je stelt dat de mens onmenselijk wordt als hij zijn eindigheid niet aanvaardt. Nu wil ik je een aantal van mijn bezwaren in enkele vragen formuleren.

1. In § 14 van je boek splits je het christendom volledig af van het jodendom, waarbij je vooropstelt dat alleen het jodendom de mythe van de zondeval ernstig neemt en de menselijke eindigheid aanvaardt als onoverwinbaar. Daarentegen stel je dat het christendom die eindigheid niet aanvaardt. Om onsterfelijk te worden heeft de christen God zelfs in Christus tot een mensengestalte vernederd om zo het oorspronkelijke kwaad in de tuin van Eden, namelijk God gelijk te willen zijn, tot een goed te maken en als de finaliteit van de verlossing te beschouwen. Nu lijkt mij die hele § 14 een grove caricatuur, waarin de christen gelovige (ook de joods gelovige o.m. in andere §§) zich niet kan terugvinden. Is het nu werkelijk in de geloofsbeleving zo dat de christen gelovige aan God gelijk wil zijn? In ieder geval is dit niet gelijk aan de Theosis-gedachte van de Griekse kerkvaders. In dat verband moet ik je toch ook de vraag stellen of het jodendom en ook reeds het scheppingsverhaal elke verlossings- of bevrijdingsidee echt verwerpt? Zou de bevrijding in jodendom en christendom, afgezien van hun varianten en verschillpunten, er nu niet in bestaan dat na de straf van de dood voor zijn aanmatigend en zondig bestaan, de eindige maar berouwvolle mens door Gods genade in zijn oorspronkelijke staat van onschuld wordt hersteld, maar daarom niet zelf God wordt?

2. Is Aristoteles' godsbegrip identisch aan het joodse of het christelijke en ermee vergelijkbaar? Is het filosofisch geformuleerde godsbegrip vergelijkbaar met de beleefde God in een geloof? Hier mis ik de bijdrage van een historisch en hermeneutisch perspectief, alsook de approach van een godsdienstwijsbegeerte.

3. Ik vermoed met jou dat de mens vandaag in een paradoxale situatie zit waarin hij zich tegelijk aan de wetenschap onderwerpt en zich door zijn macht een onsterfelijke god waant die zinloze spelletjes uitvoert die men dan arbeid noemt. Maar is de menselijke onderworpenheid wel aan het wetenschapsideaal van het weten omwille van het weten zelf te wijten? Kan de kennis van de dingen in het perspectief van een kennis 'alsof die een zuiver objectief weten zou zijn' -maar elke ernstige wetenschapper weet dat dit slechts een 'alsof' is - niet slechts een fase zijn in de praktijk? Men kan misschien gewagen van een strategische onderworpenheid om de feiten te laten spreken ('alsof' ze objectief waren), waarna de mens in een volgend moment (niet strikt diachronisch bedoeld) onderwerp wordt, dat wil zeggen diegene om wie het gaat? Anders uitgedrukt: kan het 'objectieve' als slechts een fase in het subjectieve proces van doelmatig kennen (met doel) worden opgenomen, of brengt het onvermijdelijk en altijd onderworpenheid mee?

4. Is het geloof en de onderworpenheid in het schouwend weten wel onze ergste kwaal ? Is het manipulerend-doelmatig kennen in de technologie vandaag niet nog meer verwoestend ? Is het niet zo dat we in onze houding ten aanzien van de wereld de esthetische dimensie, die geen andere uitsluit, veronachtzamen ? Waant de mens, die slechts het grijpende en beheersende kennen hanteert, zich niet veeleer onsterfelijk dan wie schouwt en zich hierin van zijn eindigheid bewust wordt ?

5. Bestaat volgens jou binnen een eindigheidsvisie een mogelijke zingeving van de dood ?

Hartelijk, je

Jacques de Visscher



II.

Beste Jacques,

Hartelijk dank voor je brief en je vragen, die mij de gelegenheid geven enkele hoofdpunten uit mijn 'Kritiek der Grondslagen van onze Tijd' nog eens, vereenvoudigd, duidelijker te stellen. Blijkbaar is dit nodig want op het eerste gezicht laten zich je vragen aan de hand van mijn boek min of meer vanzelf beantwoorden. Het feit dat je mij deze vragen toch meent te moeten stellen, wijst erop dat bij jou - en dan misschien ook bij anderen - nog een principieel misverstand heerst omtrent de centrale stelling van mijn 'Kritiek', zodat een debat over de juistheid of opjuistheid van deze stelling nog moeilijk van de grond kan komen. Bij het beantwoorden van je vragen wil ik er mij ook voornamelijk op toeleggen, dit misverstand op te helderen.

1. jodendom en christendom

Ik heb in mijn boek getracht het essentiële verschil tussen christendom en jodendom naar voren te brengen. Daarmee heb ik niet betwist dat er natuurlijk ook gemeenschappelijke elementen zijn. Ik heb zelfs nadrukkelijk onderstreept : het feit dat in de joodse mythe van de zondeval verteld wordt dat reeds de eerste mensen de verleiding kenden, godgeleijk te willen worden, wijst erop dat deze verleiding ook de Joden geenszins vreemd was. Sommigen hebben daarmee dan ook een "verlossings- of bevrijdingsidee" in de aard van het christendom verbonden.

Je zegt dat de "gelovige christen zich niet kan terugvinden" in mijn voorstelling van de christelijke verlossingsleer. Nochtans steunt mijn betoog op centrale teksten uit het Nieuwe Testament. Feit is dat vele gelovige christenen van onze tijd inderdaad nauwelijks nog iets weten te beginnen met christelijke leerstellingen zoals die van de dood als "het loon van de zonde" of de bevrijding "van de wet der zonde en des doods". De vraag moet toegelaten zijn of dan niet eerder het geloof van vele christenen van onze tijd als een "caricatuur" van de eenvoudige, oorspronkelijke christelijke leer beschouwd moet worden.

In mijn boek heb ik ook iets over de decadentiegeschiedenis van het christendom gezegd (§ 8,15,18). Vanaf de theologie van de XIIIe eeuw heeft het christendom zich verregaand in filosofie ontbonden. In reactie daartegen heeft het vanaf de Reformatie teruggegrepen naar joodse elementen (bijv. ook Pascal). Het wordt nu ook belangrijker te onderstrepen dat de mens alléén door Gods genade, niet uit eigen vermogen - langs de weg van het weten om - godgelijk kan worden, dan dat het precies dit is wat ook de christelijke verlossingsleer in uitzicht stelt (godgelijk worden in schouwen en eeuwig leven).

2. filosofisch en joods-christelijk godsbegrip

Ik ben het niet eens met de tegenstelling tussen het "in geloof beleefde" en het "filosofisch ('rationeel') geformuleerde". Een gelovige wordt niet ongelovig door filosofische formuleringen voor zijn geloof te zoeken en ook filosofen hebben hun belevenissen. - De vraag of het aristotelisch-filosofische godsbegrip "vergelijkbaar" is met het joodse of het christelijke, kan niet a priori beslecht worden maar slechts door een poging om deze begrippen daadwerkelijk met elkaar te vergelijken zoals ik die in mijn boek ondernomen heb. Ik kom tot het resultaat : alle Westerse godsbegrippen houden de voorstelling in van een vereniging van de meest kenmerkende eigenschappen van de *mens* - weten, willen, persoonlijkheid en nog enkele andere - met de meest kenmerkende eigenschappen van de *natuur* - eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, onverwoestbaarheid, oneindigheid. Wát door Joden, christenen en filosofen als 'goddelijk' voorgesteld wordt - nl. als de meest volmaakte bestaanswijze - is in de kern hetzelfde ; onafhankelijk nog van de vraag of deze bestaanswijze al dan niet als voorbeeldig, wenselijk of bereikbaar ook voor de mens beschouwd wordt.

Mijn kritiek houdt zich dan bezig met de vraag of de aangeduide bestaanswijze inderdaad als goddelijk, als volmaakte, als mogelijke, als wenselijke bestaanswijze (ook voor de mens) aanvaard kan worden. Mijn eigenlijke stelling is dan deze : zo'n bestaanswijze is geen goddelijke, geen volmaakte, maar een onmogelijke. De mens die, volgens

de aanbevelingen van filosofen of godsdiensten, een dergelijke bestaanswijze nastreeft, zal in feite de voor het niet-menselijke kenmerkende eigenschappen slechts kunnen verwerven in de mate dat hij de specifieke humane kenmerken van zijn bestaan afbreekt. Juist daarin lijkt me de gehele geschiedenis van onze Westerse beschaving te bestaan (de Indische godsdienst en filosofie bijv. heeft daarentegen deze consequentie van meet af aan aanvaard).

3. objectieve wetenschap en haar humane doelstelling

Die 'strategie' waarover je het hebt, beantwoordt precies aan de filosofische - platonisch-aristotelische - grondidee die volgens mijn stelling nog steeds aan de grondslag ligt van onze moderne wetenschappelijk-technologische beschaving. De stelling van Aristoteles is dat het streven naar weten alléén ter wille van het weten, zonder enige andere uiterlijke doelstelling, de beste weg is om, door middel van zo'n weten, de belangen en doelstellingen van de mens te dienen. Deze stelling wordt gefundeerd door de idee dat de mens zich door het verkrijgen van een weten-ter-wille-van-het-weten verheft tot een godgelijk bestaan. Inmiddels werd echter reeds begrepen dat een dergelijk weten niets anders kan zijn dan een *objectief* weten, d.w.z. een weten dat slechts verkregen wordt ten koste van een principiële zelfverloochening van de mens, die hierbij zijn eigen bestaan reduceert tot dat van een louter 'subject' (een 'onderworpen'), dat zichzelf, zijn gedragingen en zijn vermeende kennis volstrekt ondergeschikt maakt aan en laat overheersen door objectieve wetmatigheden die de niet-menselijke wereld bepalen. In feite heeft onze moderne geschiedenis de voorstelling weerlegd dat door objectieve wetenschap volgens het ideaal van het weten-ter-wille-van-het-weten het menselijke bevorderd zou worden. Samen met de ontwikkeling van de moderne wetenschap heeft zich een economisch systeem gevestigd waarvan verwacht werd dat het door "de onvoorwaardelijke ontwikkeling van de produktie om de produktie" (Marx' definitie van het kapitalisme) per slot van rekening het best geschikte zou zijn om de behoeften van de mensen te bevredigen. Ook op dit gebied werden en worden de verwachtingen niet ingelost. Velen hebben inmiddels begrepen of tenminste aangevoeld dat de antieke motivering van ons ideaal van weten en handelen prijsgegeven moet worden. De meesten van hen gaan er echter rustig mee door, verder te bedrijven wat volgens hun eigen inzicht elk motief en elke zin verloren heeft.

4. schouwend weten en doelmatig kennen

Je hanteert de tegenstelling tussen 'manipulerend-doelmatig kennen, technologie, grijpend en beheersend kennen' en 'onderworpenheid,

schouwend weten, de esthetische dimensie' : die lijkt mij op een vergissing te berusten die ik juist in mijn boek heb willen ontmaskeren. Ik heb getracht aan te tonen dat onze moderne technologie in feite juist *niet* doelmatig is, omdat ze zelf op een louter schouwend (theoretisch) weten en de daarmee samengaande onderworpenheid t.o.v. de 'natuur' berust. Bijgevolg komen ook haar 'manipulaties' en haar schijnbaar 'grijpend en beheersend kennen' in feite eerder neer op een laten gaan en, voor de mens, op een zich laten overheersen.

Ik zie er geen klein gevaar in dat we ter wille van de noodlottige uitwerkingen van de moderne wetenschap en technologie, en omdat we ten onrechte nog altijd een daarop gegronde praktijk als voorbeeld van een doelmatige bevordering van een 'grijpend en beheersend kennen' beschouwen, ons opnieuw zouden willen terugtrekken in een louter schouwend weten (of ook in een louter esthetische gedraging). Dat zou maar tot gevolg kunnen hebben dat we de gehele geschiedenis van het Westen nog maar eens moesten overdoen, ofwel - indien we ook nog de humanistische doelstelling laten varen die met het Griekse ideaal van een louter theoretisch weten dan toch verbonden was - dat we in een nihilisme van het Oosterse type zouden belanden. (1)

Wat de 'esthetische dimensie' betreft, vrees ik dat ook onze verhouding tot het schone en tot de kunst eerder bedorven is door de louter schouwende houding die we daartegenover menen te moeten aannemen. Ik denk dat de kunst haar rol in het belang van de mensen slechts kan vervullen als we inzien dat wij haar nodig hebben en bijgevolg ertoe bereid zijn, ons van haar te bedienen. Als men daarvoor terugdeinst en de kunst heilig verklaart als een hoogste waarde op zichzelf, dan loochent men precies daardoor dat wij haar nodig hebben en niet zij ons.

5. de dood en de zin van ons bestaan

Het is onze sterfelijkheid die ons in de werkelijkheid van onze wereld engageert en ons tot een actief engagement in deze werkelijkheid noopt. De dood zelf heeft geen zin noch is hij zinloos ; of hij is zo zinloos als het blauw van de hemel, als het donker van de aarde, als de glans van de zon, als het groen van een boom, als het spinnen van een kat. Maar de dood zelf is de grote zingever. Al wat we doen en al het leed dat we op ons nemen (er is ook zinloos lijden) heeft zijn zin door onze sterfelijkheid en had geen zin als we er niet toe bestemd waren te sterven.

Ook de doctrines van het jodendom en het christendom hadden gewoon geen zin indien we niet sterfelijk waren.

Alles samen genomen, beste Jacques, lijkt het mij dat we er twee zeer verschillende meningen op nahouden m.b.t. de eindigheid van ons bestaan. Voor jou betekent die eindigheid dat onze menselijke mogelijkheden beperkt zijn ; voor mij scheidt de eindigheid al onze mogelijkheden.

Hartelijke groeten :

Rudolf Boehm



III.

Er werd mij gevraagd om, in aansluiting bij het gesprek tussen Jacques de Visscher en Rudolf Boehm, een reactie te verwoorden vanuit de hoek van de theologie. Deze vraag lijkt in zover verantwoord als ook de theologie niet onberoerd blijft door een werk dat zich bezig houdt met de 'Kritiek der grondslagen van onze tijd'. Iets anders is of het hiermee tot een enigszins aanvaardbare gedachtenuitwisseling kan komen tussen filosofie en theologie. In het werk van Rudolf Boehm wordt er in hoofdzaak gefilosofeerd, terwijl de verwijzingen naar de godsdienst eerder terloops optreden of als illustratie dienen voor de gedachtenontplooiing van het geheel. Toch is datgene wat hierbij wordt aangeraakt van die aard dat het ook de gelovige mens direct aangaat.

1. subjectie aan de dwang van het weten

Als aanloop wil ik de hoofdgedachte weergeven die in de brede cultuuranalyse van de 'Kritiek der grondslagen' wordt uiteengezet. Wie enigmatische bewust tracht te leven in deze tijd zal ongetwijfeld de juistheid van Boehm's visie onderschrijven. De auteur ontleedt kritisch hoe de huidige maatschappij is gaan lijden onder de bijna fatale onderwerping van het menselijke individu aan de quasi-absolute mechanismen van vooruitgang en produktie. Datgene wat niet méér mocht zijn dan een middel voor het menselijk welzijn, zoals produktiviteit, bureaucratische organisatie en communicatieve informatie, heeft zulke monsterachtige afmetingen aangenomen dat het alles en ook de menselijkheid van de mens aan zich onderwerpt. Het menselijke in de mens wordt verstikt door de 'objectieve' druk van wetenschap en technologie, die - eens door het genie van de mens in het leven geroepen - zich nu in woekering tegen hem keert. De mens wordt meer en meer van zichzelf vervreemd doordat hij zich hoe dan ook moet inschakelen in een gigantisch pro-

duktie-proces, dat hij blijkbaar niet langer beheerst of kan afremmen. Hiermee keert Boehm zich, terecht, tegen het onkritische cultuuroptimisme dat een paar jaren terug werd gehuldigd. Is het werkelijk waar dat de moderne welvaartmaatschappij met haar mateloze hang naar groei de vruchten afwerpt die zij in het vooruitzicht stelt ?

2. de verzelfstandiging van het weten sedert de Renaissance

Bijzonder interessant is hoe Boehm deze verknechting onder de technologie reeds voorbereid ziet in het wetenschapsideaal dat in het denken van Aristoteles voorkomt en dat nadien, in de filosofie van de Renaissance en de Aufklärung, naar een verdere zelfstandigheid toegaat. Deze vaststelling is ook vanuit een theologisch standpunt belangrijk. Op zijn wijze maakt Boehm ons nl. attent op de 'secularisatie' van de mens en zijn beschaving, die - voornamelijk sedert de Renaissance - een aanvang heeft genomen. Wij beperken ons hier tot de weergave van Boehm's analyse.

Reeds Aristoteles stelde, aldus Boehm, het ideaal van een weten-terwille-van-het-weten centraal. Maar vanwege de antieke context van de participatie aan het goddelijke omgaf hij dit ideaal van het weten met een religieus aureool. Indien de mens (de filosoof) zich losmaakt van een slechts wankel zekerheid en opstijgt tot een weten dat vastheid bezit in zichzelf, dan wordt hij hierdoor aan het louter tijdelijke en sterfelijke onttrokken. Het weten omwille van zichzelf opent de toegang tot een zijns- en gelukstoestand, die de mens op God doet gelijken. Want ook voor God bestaat de gelukzaligheid in de toestand van een vast en onbeperkt weten, waarin er geweten wordt omwille van zichzelf.

Welke gedaante zal deze grondwaarheid aannemen, eens dat wij het antieke wereldbeeld verlaten hebben voor de moderne tijd ? Met deze vraag houdt Boehm zich uitvoerig bezig. In de moderne, gesecculariseerde tijd wordt het aristotelische ideaal van het weten-terwille-van-het-weten onverminderd hoog gehouden. Maar daarenboven krijgt het, eens losgehaakt uit de antieke religiositeit, een autarkisch en onafhankelijk bestaan. In zekere zin moeten wij hier spreken van een usurpatie. Het weten-terwille-van-zichzelf haalt de 'goddelijke' prerogatieven van onbeperkte almacht naar zich toe. Het werpt zich op tot een nieuwsoortig (pseudo-) absolutum dat in zijn gesloten cirkelgang van logicititeit genoeg heeft aan zichzelf. Een dergelijke daad van usurpatie en zelfverheerlijking kan dan echter niet lang ongestraft blijven. Naarmate het weten-omwille-van-het-weten zich verzelfstandigt tot een aangelegenheid van (menselijk goddelijke) absolute logicititeit, wordt het tevens in de ban van een groeiende mateloosheid, die ofwel in despotisme zich tegen het mensenras doorzet ofwel tragi-komisch met

zichzelf gaat spotten omwille van de lichtzinnige speelsheid van haar ondernemen.

Hiermee is dan de ontsporing van onze huidige cultuur getekend. Deze schommelt inderdaad tussen de houding van een onderworpen moeten-meegaan met de mateloosheid van de vooruitgang (zoeer dat de enkeling hierdoor verknecht wordt), én een groeiende scepsis, die dit alles als zinloos spel doorziet. Om uit deze ontsporing te ontsnappen pleit Boehm voor een weten dat zich niet langer op het mateloze richt. Mateloosheid betekent immers dood en ondergang. Hij zal aandringen op een steeds hernieuwde zelfbeperking van het weten, dat uit zichzelf naar groeiende zelfoverstijging neigt. Slechts zo wordt er een weten ontwikkeld dat heel nuchter en concreet-doelmatig is : in dienst van de ware welzijnsbevordering van de mens in zijn humaniteit.

3. de waarheid van de verdwenen dimensie

Wij hebben de uiteenzetting van Boehm zo weergegeven dat ze kan vergeleken worden of althans in toenadering kan gebracht worden tot de cultuur-analyses die ook reeds door andere auteurs werden opgesteld. Dit zal ons toelaten enigszins dieper in te gaan op de waarheid van de religieuze dimensie, die met de verzelfstandiging van het weten, in groeiende mate uit het gezichtsveld is verdwenen.

Ook vanuit de theologie werd er reeds gewezen op de ontsporing van de hedendaagse cultuur op grond van het feit dat de mens zich in zijn denken en ontwerpen tot mateloosheid toe zelfstandig heeft gemaakt. Wij denken hier slechts aan de cultuur-analyses van de Thomas-kenner Gustav Siewerth en aan de theologische cultuurschetsen van Hans Urs von Balthasar (2). Hierbij laten wij momenteel terzijde dat hun analyse zich minder direct op de sociaal-economische aspecten van de cultuur-ontsporing richt. Ook bij hen wordt het beeld opgehangen van een beschaving die in radeloosheid verstrikt geraakt, omdat ze zich ten gevolge van de verzelfstandiging van het leven uitgeleverd weet aan een totalitaire verknechting, waarin de enkeling ten onder gaat. De enkeling wordt tot speelbal van structuren en mechanismen die hem boven het hoofd groeien. In zijn onderwerping kan de mens slechts de schijn van vrijheid hoog houden. En ook deze schijn wordt doorgeprikt eens dat men de zinloosheid doorheeft van het vergeefse spel waarin men zijn rol moet spelen. De eigenlijke reden voor deze teleurgang is volgens hen cultuurhistorisch te zoeken in de loskoppeling van (aristotelische) filosofie en (neoplatoonse) religiositeit, die sedert de late middeleeuwen en de Renaissance een feit is.

In dit kader zullen zij vooral de waarheid van het christelijk neoplatonisme naar voren halen, die in onze tijd - met uitzondering van mystieke

revivals - is verloren gegaan. Neoplatonisme vatten zij dan echter niet op als wereldvlucht, maar wel als deelname aan het goddelijke te midden van de eindigheid en sterfelijkheid. Dit wordt concreet als volgt verstaan. De enkeling mag en moet de overtuiging koesteren dat hij *heel persoonlijk* door God is gewild, en dat hij van hieruit met heel zijn menselijkheid wordt opgeroepen om - als het ware boven zichzelf uit - de representant te zijn van God in de eindigheid. Elk mens heeft een heel persoonlijke levensopdracht en zending (die niet noodzakelijk samenvalt met de louter functionele rol die hij op maatschappelijk vlak vervult). Wanneer hij aan deze zending beantwoordt, zal hij in de mate van zijn beantwoording ook uitgroeien tot een mensengestalte, waarin God zelf in onthulling en verhulling in verschijning treedt.

Hiermee is het mysterie uitgesproken van de *Theosis* die vooral in de Griekse patristiek in het licht wordt gesteld. De enkeling wordt inderdaad meer en meer het transparante 'beeld' van God naargelang hij zijn menselijkheid meer en meer laat assumeren door de levenskwaliteiten van God zelf, die zich - door hem - in de wereld wil incarneren. Deze gedachte is sterk johanneïsch. In het Johannes-evangelie wordt Jezus gezien als het transparante 'beeld' van God (waarin God tot uitdrukking komt), omdat hij met de grondlijn van zijn leven volkomen beantwoordt aan zijn zending van Godswege. Op grond van een dergelijke overgave in de liefde zegt Jezus dat hij de Vader kent en dat hij door Hem gekend wordt. Juist deze intieme uitwisseling geeft aan de mens een goddelijke glans en een uiterst persoonlijke wijze van bestaan.

4. kennis van god of weten zoals god ?

Wij komen nu tot een punt dat o.i. niet volledig tot zijn recht is gekomen in de uiteenzetting van Boehm. De cultuur-analyse van de 'Kritiek der grondslagen' beweegt zich hoofdzakelijk binnen de gedachtenstroming van het antieke (en moderne) Aristotelisme. Dit brengt mee dat bepaalde, terloops uitgebrachte bemerkingen tegen de christelijke idee van de 'vergoddelijking' eerder vanuit de strakke lijn van de aristotelische wetenschapsidee werden geïllustreerd dan vanuit het religieuze erfgoed van het neoplatonisme. Boehm zal nl. stellen dat ook de christelijke antieke vroomheid, met haar verlangen naar vergoddelijking (*Theosis*), hoe dan ook behept is geweest met de drang om te 'weten zoals God'. Zo zou dan reeds vanuit de eersten eeuwen van het christendom de hand worden gereikt aan de idolatrie van het weten-terwille-van-het-weten, waarvan wij de desastreuze gevolgen hebben gezien in onze huidige cultuur.

Hiertegen moet opgemerkt worden dat generaties van christenen hun intieme 'kennis van God' bij voorkeur hebben vertolkt in de schema's

van het religieuze neoplatonisme. God kennen betekent niet dat men zich, onder de mom van het religieuze, een alomvattend en mateloos weten toeëigent, ten einde zo in zelfverheffing te 'zijn zoals God'. Een dergelijke houding wordt juist als zelfverheerlijking en dus als zonde gebrandmerkt. Zij is onverzoenbaar zowel met de joodse context als met elke authentieke religiositeit. De christelijke 'kennis van God' is niet zozeer een theoretisch-speculatief weten dan wel een kennis met het hart. Daarom is zij steeds verweven met de ethische houding van een zaveloze dienst en van een gratuiteit die wegstijgt van zichzelf. De enkeling 'kent' God omdat hij zich zonder voorbehoud in beslag laat nemen door een zaveloos handelen, dat hem heel persoonlijk opeist. Hij wordt verheven tot 'beeld' en 'uitdrukking' van God te midden van de eindigheid : in de mate dat hij vrijkomt van zijn eigen kleinheid en zich laat voortstuwten door de over-rijkdom van een goddelijke gratuiteit die in hem gestalte wil krijgen.

Het is duidelijk dat de typische religieuze categorieën van gratuiteit en niet-vasthouden-aan-zichzelf moeilijk kunnen weergegeven worden in het filosofische instrumentarium van een weten dat op gebiedsuitbreiding uit is. Wél worden zij tot uitdrukking gebracht in sommige esthetische begrippen van het antieke en moderne denken. Hierbij zal het echter niet gaan om een schoonheidsbeleving die zich van het ethische heeft losgemaakt. Het bewoond-worden door Gods mildheid (*charis*) haakt juist in op de ethische beleving, die hierdoor haar volle diepte krijgt. Uit dit alles blijkt alleszins het volgende : De christelijke 'vergoddelijking' (*Theosis*) is grondig verschillend van de pseudo-vergoddelijking die in het -aristotelische - absoluutheidsstreven van het weten wordt uitgesproken. In dit opzicht moeten wij aansluiten bij tal van bedenkingen, die door Jacques de Visscher in zijn eerste en tweede punt werden geformuleerd.

5. private en maatschappelijke bevrijding

Er rest nog de vraag naar de interpretatie van de christelijke verlossing. Hier worden er, vanuit de analyse van Boehm, een paar dringende vragen aan het christendom gesteld. In aansluiting bij de paulijnse theologie wijst Boehm, terecht, op de voortschrijdende woekering van het kwaad, die in het leven wordt geroepen door de mateloze grijphouding van de mens. Wat méér is : in een moderne thematisering wordt ook de despotische verknechting onder de machten van vooruitgang en techniek door hem in dit teken gezien. De vraag die ons allen aangaat is dan : hoe worden wij bevrijd uit de groeiende woekering van het kwaad, te meer wanneer zij alomvattende trekken aanneemt ?

In de theologische geschiedenisvisie van Augustinus wordt het antwoord als volgt gegeven. Sedert het leven en sterven van Jezus Chris-

tus werd de woeking van het kwaad principieel overwonnen. Met hem is immers het startpunt gegeven van een groeiende tegenbeweging. De levenshouding van zelveoosheid en gratuïteit, die in Jezus Christus gestalte kreeg (en die niets anders is dan de aanwezigheid van God onder ons), zal in toenemende mate in al diegenen werkzaam worden, die zich voor zijn levenshouding openstellen. Zo zal uiteindelijk de woeking van het kwaad overwonnen worden door de nog grotere aanstekelijkheid van een liefde, die nergens vasthoudt aan zichzelf. Deze visie opent ongetwijfeld beloftevolle perspectieven, waaruit tal van christenen hun levenskracht putten. Maar toch roept zij, bij nader toezien, nieuwe bedenkingen op.

Het is een feit dat er heel wat mensen worden gevonden, die vanuit een christelijke inspiratie bewust kiezen voor een leven van radicale inzet en gratuïteit. Een dergelijk leven is heel zeker inspirerend en bevrijdend. Maar toch wordt het, in de meeste gevallen, overschaduwed door een beperktheid, die men niet graag onder ogen ziet. Er bestaat een gevaar dat de christen zijn wil tot bevrijdende gratuïteit gaat versmallen tot de private sfeer van familie, vrienden en kennissen - of tot het besloten cenakel van religieuze kransjes - ; op zo'n wijze dat er geen werkelijk impact ontstaat op de sociale en economische structuren, waarin men dan toch leeft. Indien dit zo is wordt er opnieuw een vraagteken geplaatst achter de wereldwijde bevrijding, die de christen voorheeft. Want wellicht zit hij, ondanks zijn subjectieve wil tot (private) zelveoosheid, met een groot deel van zijn bestaan op compromitterende wijze verstrikt in het bevorderen van een maatschappelijk machts-systeem, dat hij - al was het door loutere onderworpenheid - hoe dan ook helpt in stand houden. Hier kan de religieus voelende mens heel wat leren uit de cultuuranalyse die door Rudolf Boehm werd opgesteld. Hij wordt er nl. toe opgevorderd om zijn religieuze categorie van zelveoosheid te doen functioneren in de uitgesproken maatschappelijke context. De bevrijdende houding van zelveoosheid en gratuïteit moet, om voor zichzelf geloofwaardig te zijn, de hand reiken aan de ernstige wil tot matiging en zelfinperking, zoals die in de 'Kritiek der grondslagen van onze tijd' wordt voorgestaan.

Georges De Schrijver



IV.

slotcommentaar

Het ontgoochelende van deze discussie ligt in het feit dat Rudolf Boehm in de behandeling van mijn vragen nauwelijks uit zijn boek loskomt om

aan de vragen zelf tegemoet te kunnen komen. Zo krijg ik bij de *eerste vraag* geen antwoord op : 1) of het jodendom een verlossingsleer kent of niet (hebben Israël en Jerusalem dan geen mythische betekenis ?) ; en 2) welke de concrete inhoud van de *Theosis*gedachte is. Gelukkig is er de tekst van Georges De Schrijver die op deze tweede vraag een antwoord geeft.

In verband met de *tweede vraag* komt Rudolf Boehm ook niet tegemoet aan mijn methodologische suggesties. Ik blijf er dus bij dat de wijze waarop de christelijke geloofsinhoud met het aristotelisme vergeleken wordt gebrekkig en caricaturaal is. Natuurlijk kennen velen een aantal formuleringen niet. Maar het lijkt mij niet evident dat de geloofsbelevissen uit definities af te leiden zijn. Om de geloofsbelevissen te achterhalen, moet men niet terecht bij de meest gerationaliseerde uitdrukkingen van de geloofsbelijdenis zoals in de christelijke theologie of die van de christelijke filosofie. Dit is natuurlijk een aantrekkelijk uitgangspunt, omdat die gerationaliseerde uitdrukkingen juist om hun verklarend karakter het dichtst bij de filosofische taal staan. Moet een hermeneutische kritiek zich niet veeleer bezighouden met de spontane geloofsbelijdenissen dan met de speculatieve formules en concepties die een vergelijking met het aristotelisme mogelijk maken ?

Onbehaaglijk voel ik mij ook bij de behandeling van mijn *derde vraag*. Waarom gaat Rudolf Boehm nu niet in op de suggestie van een *dubbele beweging* in het kennisverwervend proces ? Hij maakt wel, overigens terecht, de kritiek op een soort weten dat uitsluitend passief en zelfverloochenend zou zijn. Maar die eenzijdigheid is in mijn vraag *niet gegeven*. Ik stelde dat het doel subjectief is, namelijk een activiteit waarin de mens onderwerp wordt en geen onderworpen ; een activiteit waarin het objectieve slechts een fase in het subjectieve proces van doelmatig kennen (*met* doel) is. Boehm herhaalt slechts zijn stelling die correct is *als* de genoemde eenzijdigheid bewezen wordt of als een universeel gegeven is aangetoond. Hij schenkt echter geen aandacht aan een andere hypothese waarin getwijfeld wordt aan de onvermijdelijke onderworpenheid door het tussenstadium van de objectieve fase.

In verband met de *vierde vraag* blijft een verschilpunt bestaan. Ik stel dat een beheersend-grijpend-manipulerend weten zonder de beschouwelijke afstandname tot verknechting leidt. Boehm stelt daarentegen dat de tegenstelling beheersend-grijpend-manipulerend weten enerzijds en het beschouwende anderzijds niet bestaat omdat de moderne technologie zelf beschouwend en niet-produktief is. Ik hou *geen* pleidooi voor een louter schouwend weten, zoals Rudolf Boehm suggereert, wel voor een cultuur die minder activistisch zou zijn en meer aandacht zou schenken aan de reflectie en de zelfreflectie. In een cultuur van de suprematie van het subject, waarin de mens door zijn

kennis en zijn arbeid zich de enige auteur van zijn evidenties waant, en waarin hij de feiten nooit 'laat spreken', is geen plaats voor besef van de eigen eindigheid. Een dergelijke cultuur creëert perfiede doorzetteren die over lijken gaan. (Niet alleen André Glucksmann, maar ook Leszek Kolakowski en vooral Cornelis Verhoeven wijzen op dit gevaar). Slechts in de beschouwing kan men de eindigheid onderkennen. Wat niet wil zeggen dat men uitsluitend moet schouwen !

Het onderscheid *eindigheid-beperkteid*. Door onze eindigheid zijn onze mogelijkheden begrensd en dus beperkt. Zonder dit inzicht is er geen inzicht in de eigen eindigheid. In een eindigheid waarbinnen alle menselijke mogelijkheden geschapen worden, vervalt men in de hubris van de mateloosheid - althans als het besef van eindigheid geen besef van beperkteid meebrengt. De eindigheid beleven betekent in feite dat de mens binnen zijn mogelijkheden in een zelfbeperking zijn eindigheid anticipeert. Daarenboven kennen we de uiterste grenzen van onze eindigheid niet - we weten wel dat we zullen sterven, maar niet wanneer - vandaar dat we bepaalde niet door onszelf verwekte evidenties zullen moeten aanvaarden. De wijsheid bestaat erin dat we alleen de zinvolle mogelijkheden trachten te verwerkelijken. Hierbij beseffen we dat het zinvolle karakter geen rationele verantwoording kan hebben of niet rationeel gefundeerd kan worden, maar dat dit zinvolle karakter slechts tot stand komt in een mengeling van ontdekking en aanvaarding - het reveleert zich. Opdat deze zin nooit een tyranniek absolutisme zou kunnen worden, mag het slechts beleefd worden in een besef van eindigheid met beperkteid.

Jacques de Visscher



• Aantekeningen :

(1) Een analoge reactie vinden we ook bij de 'nouveaux philosophes' in Frankrijk, zoals Benoît Angelet in het juni nummer van 'Kultuurleven' aangetoond heeft. Ter wille van de noodlottige gevolgen van de heden vigerende machtsvoorstellingen veroordelen ze de rol van macht in het maatschappelijk leven überhaupt en kanten zich daarmee in feite tegen het maatschappelijk bestaan van de mensen als zodanig.

(2) G.Siewerth, *Das Schicksal der Methaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959 ; H.U.v.Balthasar, *Herrlichkeit.Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, 1965 ; *Theodramatik.Prolegomena*, Einsiedeln, 1973.