

**BIJBELSE RELIGIE EN DE VRAAG NAAR HET ZIJN**

Serie Paul Tillich Genootschap Nederland/België

redactie: Teije Brattinga en Wessel Stoker

1. Teije Brattinga, Paul Tillich over verkondiging
2. Wessel Stoker, Zingeving en plurale samenleving
3. Paul Tillich, Bijbelse religie en de vraag naar het zijn,  
vertaald en van commentaar voorzien door Fake Schonewille  
en Aad Woudenberg.

**PAUL TILLICH**

**BIJBELSE RELIGIE EN DE VRAAG NAAR HET ZIJN**

vertaald en van commentaar voorzien door  
Fake Schonewille en Aad Woudenberg

## INHOUDSOPGAVE

INLEIDING	vii
VOORWOORD	1
I GRONDBEGIPPEN	2
1 De betekenis van het begrip 'bijbelse religie'	2
2 De betekenis van de filosofie	4
II HET MENSELIJK BESTAAN EN DE VRAAG NAAR HET ZIJN	9
1 De mens en de vraag naar het zijn	9
2 Filosofische bezwaren	11
3 De filosofische houding	13
III DE FUNDERING VAN HET BIJBELS PERSONALISME	16
1 Het persoonlijk karakter van de ervaring van het heilige	16
2 Het speciale karakter van het bijbels personalisme	19
IV PERSONALISME EN DE RELATIE VAN GOD EN MENS	21
1 De wederkerigheid in de relatie van God en mens	21
2 Bijbels personalisme en het Woord	22
V PERSONALISME EN DE MANIFESTATIE VAN GOD	25
1 Personalisme en schepping	25
2 Personalisme en Christologie	26
3 Personalisme, geschiedenis en eschatologie	28

VI	DE MENS IN HET LICHT VAN HET BIJBELS PERSONALISME	31
1	Bijbels personalisme en de ethische existentie van de mens	31
2	Bijbels personalisme en de sociale existentie van de mens	33
3	Geloof en zonde in de bijbelse religie	36
4	Geloof, twijfel en de ontologische vraag	40
VII	DE ONTOLOGISCHE PROBLEMEN AAN DE SUBJECTIEVE KANT VAN DE BIJBELSE RELIGIE	44
1	Bekering in de religie en in de filo- sophie	44
2	De ethiek van de genade en de ethiek van de beslissing	46
3	Eenzaamheid en liefde in de bijbelse religie en in de ontologie	48
VIII	DE ONTOLOGISCHE PROBLEMEN AAN DE OBJECTIEVE KANT VAN DE BIJBELSE RELIGIE	51
1	De goddelijke manifestaties en de vraag naar het zijn	51
2	De betrekking tussen God en mens en de vraag naar het zijn	54
3	God als de grond van het zijn in de on- tologie en in de bijbelse religie	56
	COMMENTAAR	60

## INLEIDING

Paul Tillich werd geboren op 20 aug. 1886 in Starzeddel (nabij Berlijn) en overleed op 22 okt. 1965 te Chicago. Hij behoort tot die theologen in onze eeuw, die 'school gemaakt' hebben. Kenmerkend voor zijn denken is de niet aflatende poging om theologie en filosofie, geloof en wetenschap, kerk en cultuur met elkaar te verbinden.

Na zijn studie theologie en filosofie wordt Tillich predikant. Als veldprediker maakt hij bij Verdun de verschrikkingen mee van WO I. Die ervaringen zijn van grote betekenis geworden voor zijn denken. Na de oorlog werkt Tillich aan een academische loopbaan en is hij een van de voormannen van het Religieus Socialisme. Belangrijke inspiratiebronnen zijn voor hem de mystiek van Jacob Böhme, de idealistische filosofie uit de negentiende eeuw (Schelling) en de existentiële filosofie.

In 1919 wordt Tillich privaat-docent in Berlijn. Leerstoelen voor theologie en filosofie volgen in Marburg, Dresden, Leipzig en Frankfurt. Door de publicatie van 'Die sozialistische Entscheidung' brengt Tillich zichzelf in een kwade reuk bij de nationaal-socialistische regering. Als eerste niet-Joodse hoogleraar wordt hij daarop uit zijn ambt ontzet en wijkt uit naar de Verenigde Staten van Amerika (1933).

Tillich's denk-methode kan als volgt kort worden samengevat: De filosofie (ontologie/menswetenschappen) stelt de vragen en de theologie (bijbel/christelijke symbolen) geeft daarop de antwoorden. Er is een constante wisselwerking (correlatie) tussen de filosofische vragen en de theologische antwoorden. Als vanzelf is deze methode niet onweersproken gebleven: Wordt Gods openbaring zo niet afhankelijk gemaakt van onze vragen? Het verstand van de mens is zo verduisterd, dat hij niet eens in staat is om de juiste vragen te stellen! Niettemin hebben velen in onze eeuw de correlatie-methode omarmd als een vruchtbare en begaanbare denkweg, niet in de laatste plaats omdat daarin de menswetenschappen zo serieus worden genomen.

Het werkje dat nu in vertaling verschijnt, vormt de

neerslag van een aantal voordrachten die door Tillich gehouden werden in de herfst van 1951 op uitnodiging van de universiteit van Virginia U.S.A. (James W. Richard Lectures). De voordrachten werden in 1955 uitgegeven in Chicago onder de titel 'Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality.' In 1956 verscheen het boek in een Duitse vertaling en werd later opgenomen in de Gesammelte Werke (Band V, Stuttgart 1964). In de nieuwe uitgave van Tillichs werken (Mainworks/Hauptwerke, De Gruyter, Berlin) kwam het boek weer beschikbaar in de oorspronkelijke Engelse versie (Bd. IV, 1987).

'Bijbelse religie en de vraag naar het zijn' is een in meerdere opzichten interessant boek. In zijn eigen voorwoord stelt Tillich dat een theologie, die zich niet wil inlaten met filosofie, leidt tot primitivisme of zelfbedrog. Dit is een hard oordeel, maar dat had dan ook zijn achtergronden! In 1951 had Tillich het eerste deel van zijn hoofdwerk 'Systematic Theology' gepubliceerd (het jaar waarin hij 65 jaar werd!). Hij oogstte daarmee grote bijval, maar ook felle kritiek. Dit eerste deel handelt over 'God en het zijn'. De critici stelden echter terstond de vraag of er binnen dit concept nog wel van een persoonlijke God gesproken kon worden. Het moet Tillich geraakt hebben, dat er ook aan het thuisfront (Union Theological Seminary, New York) tegengas gegeven werd. Collega's als Muilenburg en tot op zekere hoogte ook Niebuhr pleitten voor een bijbels onderbouwde theologie met daarin een persoonlijke God. Zij vroegen zich openlijk af 'wat Athene met Jeruzalem van doen heeft'. De James W. Richard Lectures (Herfst 1951) mogen dan ook gezien worden als een 'apologie' van Tillich, waarin hij kort en bondig en voor eens en altijd afrekent met het misverstand, dat filosofie en theologie elkaar uitsluiten. Dit geeft aan het boek iets boeiends, iets van een zelfverantwoording.

Methodisch gaat Tillich in 'Bijbelse religie en de vraag naar het zijn' consequent zijn weg. Steeds opnieuw speelt hij een bijbels personalisme uit tegen een ontologisch a-personalisme. Aan het eind van ieder hoofdstuk komen zij tegenover elkaar te staan als grootheden die onverenigbaar schijnen. Om enkele voorbeelden te noemen: de vrije ontmoeting van persoon tot

persoon (Ich-Du) tegenover de subject-object-overstijgende macht van het zijn; het middellijk karakter van het (openbarings)woord tegenover de onmiddellijkheid van het zijn; het vleesgeworden Woord tegenover de Logos als wereld-rede enz. Uit de aldus opgebouwde spanning wordt dan aan het einde van hoofdstuk VI het antwoord geboren: "De filosoof heeft niet en heeft; de gelovige heeft en heeft niet." In de aanhef van hoofdstuk VII brengt Tillich dit levensgevoel dan op formule: Er is een 'structurele identiteit' tussen ontologie en bijbelse religie. De hoofdstukken VII en VIII vormen de uitwerking van dit antwoord.

Technisch gezien was het vertaalwerk niet zonder problemen. Volgens een oud spreekwoord is de vertaler een verrader en dat is tot op zekere hoogte juist. Telkens word je als vertaler gesteld voor keuzes die de oorspronkelijke bedoeling van de auteur ingrijpend kunnen veranderen, ofwel verraden. Bij het vertalen van een tekst van Tillich doet dit probleem zich echter in verhevigde mate voor. Na een verblijf van enkele jaren in Amerika schreef hij weliswaar in het Engels, maar hij voelde zich in die taal eigenlijk nooit thuis. Toen hij namelijk in 1933 op 47-jarige leeftijd vertrok naar de U.S.A., kenden hij en zijn vrouw Hannah nauwelijks een woord Engels en al spande hij zich nog zo in, het bleef voor hem altijd een vreemde taal. Vandaar dat R. Hensen in zijn monografie over Tillich er al in 1967 op wees dat het bij het lezen van Tillichs werk steeds nodig is om de corresponderende Duitse versie te raadplegen. Vooral als een zin, of soms zelfs een hele alinea moeilijk te begrijpen viel, hebben wij dus naast de oorspronkelijke Engelse tekst van 'Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality' gebruik gemaakt van de geautoriseerde vertaling: 'Biblische Religion und die Frage nach dem Sein' (zie boven p. viii).

Nog een enkel woord over de keuzes die gemaakt moesten worden. Er zou een aantal voorbeelden te noemen zijn, maar we kiezen er drie. Tillich stemde ermee in, dat het Engelse woord *destiny* in het Duits vertaald werd met *Schicksal*. Wat moet dat nu worden in het Nederlands? De gevoelswaarde van beide woorden verschilt nogal. Gebruiken we *lot*, *noodlot*, *bestemming* of *lotsbeschikking*? Wij meenden dat *noodlot* meestal toch wel



de beste keus was.

Dan gebruikt Tillich het begrip *ultimate concern*. Wordt dat *van ultiem belang, van het allerhoogste belang* of evenals bij enkele andere vertalers misschien *datgene wat ons onvoorwaardelijk aangaat*? Het zal de lezer niet verbazen, dat wij kozen voor de laatste oplossing.

Tenslotte, het Engels kent twee woorden voor geloof, te weten *faith* en *belief*. Tillich gebruikt in de oorspronkelijke versie het woord *faith* voor: een toestand van gegrepen zijn door de macht van het zijn (p. 55 van deze tekst) en het woord *belief* voor: het voor waar houden van een aantal uitspraken (ibidem). Wij hebben steeds het woord *geloof* gebruikt, omdat *geloof* in de zin van *belief* slechts een enkele keer voorkomt en bovendien in die gevallen onmiddellijk begrepen zal worden.

Wij hopen met deze vertaling een nieuwe impuls te geven aan de Tillich-studie in Nederland. We denken daarbij aan zelfstudie of leeskringen van lezers die enige ervaring hebben met theologische/ filosofische teksten. Het voordeel van 'Bijbelse religie en de vraag naar het zijn' is, dat expliciet gehandeld wordt over de methode. Die behoeft dus niet eerst als voorvraag behandeld te worden.

De vertaling van de tekst kwam in nauwe samenwerking tot stand. Daarbij had Fake Schonewille (leraar Engels M.O.-B) zijn inbreng als taalkundige en Aad Woudenberg zijn inbreng als theoloog. De laatste schreef tevens de eindnoten. Daarin wordt op enige belangrijke plaatsen in de tekst uitleg gegeven met literatuurverwijzingen voor eventuele verdere studie.

Onze dank gaat uit naar het Paul Tillich Genootschap voor Nederland en België dat ons de mogelijkheid bood tot publicatie in deze PTG-serie.

Fake. Schonewille  
Dr. Aad S.L. Woudenberg

## VOORWOORD

Dit boek is een enigszins uitgebreide versie van de James W. Richard Lectures, die ik gehouden heb op de Universiteit van Virginia in de herfst van 1951. Het onderwerp van het boek vormt een centraal probleem van de systematische theologie en het is vooral een zaak van belang in mijn eigen theologisch denken. De filosofische taal die ik in mijn theologisch werk gebruik, is vaak kritisch gecontrasteerd met de concrete beelden van de bijbelse taal. Het grootste deel van dit boek beschrijft dit contrast in zijn meest radicale vorm. Maar ik verbind er niet de consequentie aan, uitgedrukt door sommigen van mijn critici, dat de theologie zich moet onthouden van het gebruik van filosofische termen. Het is mijn overtuiging, dat dit noch mogelijk, noch wenselijk is en dat de poging om het wel te doen, leidt tot zelfbedrog of tot primitivisme. In tegenstelling tot zulke pogingen, probeer ik te laten zien dat elk van de bijbelse symbolen ons onontkoombaar drijft tot de ontologische vraag en dat de antwoorden die gegeven worden door de theologie noodzakelijkerwijs ontologische elementen bevatten. Een uitwerking van de antwoorden zou de omvang van deze colleges natuurlijk te boven zijn gegaan; een volledige uitwerking kan slechts plaatsvinden in een theologisch systeem. Dit verklaart waarom de laatste hoofdstukken betrekkelijk kort zijn.

Ik wil graag mijn dank betuigen aan de Universiteit van Virginia en aan het Richard Lecture Fonds voor de uitnodiging om deze colleges te komen geven; en aan de University of Chicago Press, die deze publicatie mogelijk maakte; en aan mijn vriend en collega John Dillenburger (aan wie het boek is opgedragen), die - als zovaak in het verleden - de tekst van mijn manuscript op zeer behulpzame manier heeft herzien.

New York, juni 1955.

## HOOFDSTUK I

### GRONDBEGRIPPEN

#### 1. De betekenis van het begrip 'bijbelse religie'

De titel 'bijbelse religie en de vraag naar het zijn' kan zelf al een aantal sceptische vragen oproepen hebben. Deze twijfel kan nog toenemen als ik zeg dat, ondanks de geweldige spanning tussen bijbelse religie en ontologie, er een uiteindelijke eenheid en een diepe afhankelijkheid tussen die beide bestaat. In reactie op zo'n bewering zullen sommigen stellig vragen: Is de aard van de bijbelse religie zelf niet tegengesteld aan de filosofie? Werpt de bijbelse religie de bolwerken van het menselijk denken niet omver door de macht van de goddelijke openbaring waarvan zij getuigt? Was het profetisch protest van Karl Barth tegen de synthese van Christendom en humanisme niet de grote gebeurtenis van de laatste decennia? Heeft Barth het radicale onderscheid tussen Christendom en filosofie, zoals men dat al een eeuw geleden bij Kierkegaard kon aantreffen voor onze tijd niet opnieuw geformuleerd? Is de overtuiging dat de verkondiging van het evangelie gediend is met de poging om filosofie en bijbelse religie met elkaar te verbinden geen ongelukkige terugkeer naar de theologische situatie bij de eeuwwisseling? Dit zijn o.a. de vragen die ons gedurende deze hele analyse voortdurend zullen bezighouden.<sup>1</sup>

Het begrip 'bijbelse religie' stelt ons voor enige problemen. Als de bijbel gezien wordt als de uiteindelijke zelfopenbaring van God, in welke zin kan men dan spreken over bijbelse religie? Religie is een functie van de menselijke geest; volgens eigentijdse theologen, is zij de vergeefse poging van de mens om God te bereiken. Religie beweegt zich van de mens uit naar God, terwijl openbaring uitgaat van God naar de mens en het eerste gevolg ervan is, dat de religieuze aspiraties van de mens in een crisis geraken. Veel van degenen die theologie studeren, vooral op het vasteland van Europa, stellen niet alleen de filosofie, maar ook de religie tegenover Gods openbaring. Voor hen vallen religie en filosofie onder hetzelfde oordeel, daar beide pogingen

zijn van de mens om te zijn als God. Beide vormen zijn demonische pogingen van de mens om zich te verheffen boven zijn creatuurlijkheid en zijn eindigheid. En van die twee is de religie de gevaarlijkste, omdat de filosofie tenminste in principe beperkt kan worden tot de technische problemen van de logica en de epistemologie. Als dit waar was, zou een confrontatie van filosofie en bijbelse religie onmogelijk zijn, omdat er niet zo iets als bijbelse religie zou bestaan. En filosofie zou niets meer zijn dan onschuldig logisch onderzoek, of demonische *hybris*. Het bijvoeglijk naamwoord 'bijbels' zou dan uitsluitend 'openbaring' en niet 'religie' als zelfstandig naamwoord toelaten.

We moeten dit argument heel serieus nemen. Amerikanen zouden zich erover kunnen verwonderen, dat ik scherp gekritiseerd ben door Duitse lezers van mijn boeken omdat het woord 'religie' er zo vaak in voor komt. Hoewel deze critici sympathiseren met mijn opvatting in het algemeen, kunnen zij niet begrijpen dat een modern theoloog het woord 'religie' in positieve zin zou gebruiken.<sup>2</sup> Voor hen is het grootste deel van wat wij 'religie' noemen het werk van de duivel. Spreken over 'bijbelse religie' komt er op neer dat de Bijbel beroofd wordt van zijn openbaringskarakter en dat men hem beschouwt als mensenwerk of, erger nog, als een demonische schepping.

Maar door dit te zeggen, tonen deze mensen dat zij ook een religie hebben. Zij vergeten dat openbaring ontvangen moet worden en dat de naam voor de ontvangst van de openbaring niets anders is dan religie. Zij vergeten dat openbaring meer werkt als openbaring naarmate ze de mens in zijn concrete situatie aanspreekt, in de speciale ontvankelijkheid van zijn geest, de speciale conditionering van zijn gemeenschap en van die speciale historische periode. Openbaring is nooit openbaring in het algemeen, hoe universeel de claim ervan ook mag zijn. Het is altijd openbaring voor iemand en voor een groep in een bepaalde omgeving, onder unieke omstandigheden. Daarom getuigt degene die een openbaring ontvangt daarvan overeenkomstig en afhankelijk van de sociale en geestelijke situatie, waarin die openbaring hem ten deel is gevallen. Met andere woorden, hij doet dat in de terminologie van zijn religie. Dit maakt het begrip 'bijbelse religie' zinvol. Elke passage van

het Oude en het Nieuwe Testament is zowel openbaring als religie. De Bijbel is een document van de goddelijke zelf-openbaring en van de wijze waarop mensen die ontvangen hebben. En het is niet zo dat sommige woorden en zinnen behoren tot de eerste categorie en andere tot de laatste, maar dat in één en dezelfde passage openbaring en de ontvangst daarvan een niet te scheiden eenheid vormen. Degene die getuigt van goddelijke openbaring, doet tegelijkertijd verslag van zijn eigen religie. De grondfout van het fundamentalisme is, dat het de bijdrage van de zijde van de ontvangers in de openbaring(s-situatie) over het hoofd ziet en dus een individuele en geconditioneerde vorm van ontvangst van het goddelijke identificeren met het goddelijke zelf. Er zijn echter andere vormen. Zelfs in de Bijbel vinden we verschillen tussen de geschriften van priesters en profeten, tussen vroege en late tradities in de vier evangeliën. We treffen ze ook aan in de klassieken van de kerkgeschiedenis en in de confessionele interpretaties van de Bijbel tot nu toe. Deze verschillen kenmerken de religieuze kant van de bijbelse en kerktraditie; zij vormen de 'vaten' waarin de openbaring ontvangen wordt.

De openbaring kan er niet van worden gescheiden. Wie dit negeert, moet de verschillen aan de ontvangende kant wel ontkennen en de eigen vorm van ontvangst gelijkstellen met een vermeende onveranderlijke openbaring. Waar het goddelijke zich ook manifesteert, manifesteert het zich in het 'vlees', d.w.z. in een concrete, fysieke en historische realiteit, zoals in de religieuze ontvankelijkheid van de bijbelschrijvers. Dit is de betekenis van bijbelse religie. Het is een zeer dialectisch begrip.

## 2. De betekenis van de filosofie

De aard van de bijbelse literatuur zelf maakt de confrontatie van de bijbelse religie met de filosofie mogelijk en noodzakelijk. Maar zo'n confrontatie zou onmogelijk zijn als de filosofie alleen bestond uit logische analyse en epistemologisch onderzoek, hoe belangrijk de ontwikkeling van dit gereedschap ook mag zijn voor het filosofisch denken. Maar filosofie, 'liefde voor de wijsheid' betekent veel meer dan dit. Het komt mij voor

dat de oudste definitie ooit aan de filosofie gegeven tegelijk ook de nieuwste is - een definitie, die altijd geldig was en zal zijn nl.: Filosofie is die cognitieve inspanning waarin de vraag naar het zijn gesteld wordt. Overeenkomstig deze definitie, vatte Aristoteles de ontwikkeling van de Griekse filosofie samen en liep vooruit op de daaropvolgende periodes tot aan de Renaissance en bereidde zo de weg voor om op moderne wijze dezelfde vraag te stellen. De vraag naar het zijn is niet de vraag naar een speciaal zijnde en het bestaan en de aard daarvan, maar het is de vraag wat het betekent te *zijn*. Het is de eenvoudigste, diepste en absoluut onuitputtelijke vraag - de vraag wat het betekent als we zeggen dat iets *is*. Dit woord 'is' verbergt het raadsel der raadselen, het mysterie dat er überhaupt iets is. Elke filosofie, of ze de vraag naar het zijn openlijk stelt of niet, cirkelt om dit mysterie, heeft er een gedeeltelijk antwoord op, of dat nu erkend wordt of niet, maar is er altijd weer verlegen mee haar volledig te beantwoorden. De filosofie verkeert altijd in een toestand van wat de Grieken *aporia* (zonder uitweg) noemen, d.w.z., in een toestand van verwarring over de aard van het zijn. Voor dit onderzoek gebruik ik graag het woord 'ontologie', afgeleid van *logos* (het woord) en *on* (zijn); dat wil dus zeggen, het woord van het zijn, het woord dat het zijn omvat, zijn wezen manifest maakt, uit zijn verborgenheid drijft in het licht van de kennis. De ontologie is het centrum van alle filosofie. Het is, zoals Aristoteles het genoemd heeft, 'eerste filosofie', of zoals ze ongelukkigerwijze ook wel genoemd werd, 'metafysica', dat wat volgt op de boeken over fysica in de verzameling Aristotelische geschriften. Deze naam was en is ongelukkig, omdat ze de misvatting bevordert dat de ontologie handelt over boven-empirische werkelijkheden, over een wereld achter de wereld, die alleen bestaat in de speculatieve fantasie. Op alle terreinen van de theologie - de historische, praktische, systematische - zijn er theologen die geloven dat zij de confrontatie van de filosofie en bijbelse religie kunnen vermijden door de filosofie te identificeren met wat zij 'metafysische speculatie' noemen en die kunnen ze vervolgens op de afvalhoop van voorbije intellectuele en morele vergissingen gooien. Ik wil al degenen die dit soort taal gebruiken in de sterkst mogelijke termen uitdagen om ons te

vertellen wat zij bedoelen met metafysica en speculatie en dan zou ik hun definitie graag willen vergelijken met die van de klassieke filosofen van Anaximander tot Whitehead. *Speculari*, de oorsprong van het woord 'speculatie', betekent 'iets bekijken'. Het heeft helemaal niets van doen met het scheppen van denkbeeldige werelden, een beschuldiging die de filosofen met evenveel recht zouden kunnen richten aan het adres van de theologen. Het stemt een mens bitter om te zien hoe bijbelse theologen, als ze de begrippen van de Oud- of Nieuwtestamentische schrijvers uitleggen, gebruik maken van de terminologie die met moeite gesmeed is door filosofen en de vindingrijkheid van de speculatieve geest en vervolgens met goedkope veroordelingen het werk afdoen waardoor hun taal geweldig verrijkt is. Geen enkele theoloog zou als theoloog serieus genomen moeten worden, zelfs al is hij een groot christen en een groot geleerde, als zijn werkt toont dat hij de filosofie niet serieus neemt.

Laten we daarom, ten einde de 'zwarte magie' van woorden zoals 'metafysische speculatie' te vermijden, spreken over ontologie als het fundamentele werk van degenen die streven naar wijsheid (*sophia* in het Grieks, *sapientia* in het Latijn), in de betekenis van de kennis der eerste beginselen. En laten we, meer in het bijzonder spreken over ontologische *analyse* om aan te tonen dat men de dingen bekijken moet zoals ze gegeven zijn, als men de beginselen en structuren en de aard van het zijn wil ontdekken, zoals het belichaamd is in alles wat is.

Op basis van zo'n ontologische analyse, tracht de filosofie de aanwezigheid van het zijn en de structuren ervan aan te wijzen op de verschillende terreinen van het zijn, in de natuur en in de mens, in de geschiedenis en in de wereld van de waarden, in de kennis en in de religie. Dit is echter niet het belangrijkste streven van de filosofie; zij is vooral geïnteresseerd in de structuren en het Zijn-Zelf, dat wat altijd aanwezig is als iets participeert aan de Macht van het zijn - aan de Macht, die het niet-zijn weerstaat.

Filosofie is geen liefhebberij; het gaat om de mens als mens, want de mens is het wezen dat de vraag naar het zijn stelt. Daarom, ieder mens filosofeert, net als ieder mens moraliseert

en handelt op politieke, artistieke, wetenschappelijke en religieuze wijze. Er zijn geweldige verschillen in graad, educatie en creativiteit tussen verschillende mensen bij het uitoefenen van deze functies, maar er is geen verschil in de aard van de functie zelf. Het rusteloos vragen van het kind, "Waarom is dit zo; waarom is dat niet zo?" en de grandioze beschrijving van Kant, in zijn kritiek op het kosmologisch Godsbewijs<sup>3</sup>, van de God die zichzelf afvraagt, "Waarom ben ik?" zijn van dezelfde aard, hoewel oneindig verschillend in vorm. De mens is van nature filosoof, omdat hij het niet kan laten de vraag naar het zijn te stellen. Hij doet dat in mythen en epen, in drama en poëzie, in de structuur en de woordenschat van elke taal.

Het is de speciale taak van de filosofie om deze vraag bewust te maken en de antwoorden methodisch uit te werken. De voor-filosofische wijze waarop de vraag naar het zijn gesteld en beantwoord wordt, bereidt de filosofische benadering voor. Als de filosofie als wetenschap zelfstandig wordt, is dat niet zonder een lange voorgeschiedenis. Zonder de poëzie van Homerus, de Dionysische feesten en de wetten van Solon, en, bovenal, zonder de geest van de Griekse taal, zou zich geen westerse filosofie zoals we die nu kennen, ontwikkeld hebben. En iedereen die deelneemt aan de taal en de kunst en de cultus en het sociale leven van een cultuur is een medewerker in de schepping van de filosofie ervan. Hij is een voor-filosofische filosoof en de meeste mensen verkeren in deze situatie zelfs nadat de methodische filosofie geboren is. Eén ding is echter sedert deze geboorte veranderd: Niet alleen bepaalt het voor-filosofische denken de filosofie, maar de filosofie bepaalt ook het voor-filosofische denken. De taal in niet-filosofische literatuur en algemeen gebruik (en ook dat is een vorm van voor-filosofisch denken), wordt bepaald door voorafgaand filosofisch gebruik. Ook de tegenstanders van de filosofie ontkomen hier niet aan. Zelfs de verachter van de filosofie is niet maar medewerker aan, maar ook leerling van wat hij veracht. Deze wederzijdse afhankelijkheid tussen voor-filosofisch denken en filosofie is ook waar wat betreft de bijbelse en alle andere religieuze en theologische literatuur, zelfs als die geschreven werd onder invloed van een sterk anti-filosofische



vooringenomenheid. De fundamentalistische dominee die tegen me zei, "Waarom hebben we filosofie nodig, als we alle waarheid bezitten door openbaring?", besepte niet dat hij door het gebruik van de woorden 'waarheid' en 'openbaring', bepaald was door een lange geschiedenis van filosofisch denken, die deze woorden de betekenis gaf waarin hij ze gebruikte. We kunnen de filosofie niet ontlopen, omdat de wegen die we nemen om haar te vermijden gebaad en geplaveid zijn door de filosofie zelf.

## HOOFDSTUK II

### HET MENSELIJK BESTAAN EN DE VRAAG NAAR HET ZIJN

#### 1. De mens en de vraag naar het zijn.

Men zegt terecht dat de mens het wezen is dat vragen kan stellen. Laten we er een ogenblik over nadenken wat het betekent om een vraag te stellen. Het impliceert om te beginnen, dat we datgene waarom we vragen niet hebben. Als we het hadden, zouden we er niet om vragen. Maar om ergens om te kunnen vragen, moeten we het ten dele hebben; anders zou het niet het object van een vraag kunnen zijn. Hij die vraagt heeft en heeft-niet tegelijkertijd. Als de mens het wezen is dat de vraag naar het zijn stelt, heeft hij het zijn waar hij naar vraagt en tegelijk heeft hij het niet. Hij is ervan gescheiden terwijl hij ertoe behoort. Wij behoren stellig tot het zijn - de macht ervan woont in ons - anders zouden we niet bestaan. Maar we zijn er ook van gescheiden; we bezitten het niet ten volle. Onze macht om te zijn is beperkt. Wij zijn een vermenging van zijn en niet-zijn. Dit is nu precies wat bedoeld wordt als we zeggen dat wij eindig zijn. Het is de mens die vanuit zijn eindigheid de vraag naar het zijn stelt. Degene die oneindig is, stelt de vraag naar het zijn niet, want als Oneindige beschikt Hij volledig over het zijn. Hij is er identiek mee<sup>4</sup>; Hij is God. En een wezen dat zich niet realiseert dat het eindig is (en voor zover wij dat kunnen overzien is dat elk wezen behalve de mens), kan de vraag niet stellen, omdat het zichzelf en zijn grenzen niet kan overschrijden. De mens echter kan en moet vragen; hij kan het niet laten te vragen omdat hij behoort tot de macht van het zijn waarvan hij gescheiden is, en hij heeft er weet van dat hij ertoe behoort en dat hij ervan gescheiden is.

We hebben ons onderwerp getiteld 'Bijbelse religie en de vraag naar het zijn'. In plaats daarvan kunnen we ook zeggen 'Bijbelse Religie en het zoeken naar een laatste werkelijkheid'. Deze titel vormt een uitstekende interpretatie van wat bedoeld wordt met zijn in de zin van de ontologische vraag. Het woord

'laatste' verwijst tegelijk ook naar een realiteit, die slechts voorlopig is. Deze beide woorden, 'laatste' en 'voorlopig', zijn metaforen van tijd, maar zij brengen de wijze waarop wij onze wereld ontmoeten tot uitdrukking. Alles wat we ontmoeten, verschijnt ons als werkelijk, als echt zijn. Toch merken we al spoedig, dat de werkelijkheid ervan slechts van voorbijgaande aard is. Het bestond, maar nu niet meer. Het niet-zijn heeft het a.h.w. verslonden. Of we merken op dat het anders is dan het scheen te zijn, en we maken een onderscheid tussen de oppervlakte en het dieper gelegen, werkelijker niveau ervan. Weldra blijkt echter ook dit niveau oppervlakkig te zijn en we trachten tot nog dieper lagen door te dringen, tot de uiteindelijke werkelijkheid van de dingen. Niets is evenwel volledig van alle andere gescheiden. Hoe dieper de lagen die we binnendringen zich bevinden, hoe onmogelijker het is om ze gescheiden van elkaar en van het geheel van de werkelijkheid te beschouwen. In de gewone ontmoeting van mensen onderling, verschijnt elk van hen als een onderscheiden individu. Maar als we de lagen van het persoonlijk bestaan betreden die door de dieptepsychologie opnieuw ontdekt zijn, dan ontmoeten we het verleden, de voorouders, het collectief onbewuste, de levende substantie, waaraan alle levende wezens deel hebben. Bij ons zoeken naar een laatste werkelijkheid worden we van het ene naar het andere niveau voortgedreven tot het punt waarop we niet meer over niveau kunnen spreken, waar we moeten vragen naar dat wat de grond van alle niveaus is en daaraan structuur verleent en macht om te zijn. Het zoeken naar de uiteindelijke werkelijkheid voorbij alles wat werkelijk schijnt te zijn, is de vraag naar het Zijn-Zelf, naar de Macht van het zijn in alles wat is. Het is de ontologische vraag, de beginvraag van elke filosofie.

De voorgaande overwegingen vergroten ons begrip van de menselijke situatie. Wij filosoferen omdat we eindig zijn en omdat we weten dat we eindig zijn. Wij zijn een vermenging van zijn en niet-zijn<sup>5</sup>, en we zijn ons daarvan bewust. We hebben gezien dat we een wereld ontmoeten waartoe we behoren en die, in onze ontmoeting daarmee, diezelfde vermenging van zijn en niet-zijn toont als onze menselijke toestand. Daarom moeten we zeggen: Het is onze eindigheid in

wederzijdse afhankelijkheid met de eindigheid van onze wereld die ons drijft tot de vraag naar het zijn. Deze vraag is het gevolg van onze ontmoeting als eindige wezens met een eindige wereld. Omdat wij staan tussen zijn en niet-zijn en verlangen naar een vorm van zijn die de overhand heeft over het niet-zijn in onszelf en in onze wereld, filosoferen we. Als dit een ware beschrijving is van de menselijke situatie, dan kan er geen twijfel over bestaan dat de filosofische vraag even echt en onontkoombaar is als de religieuze vraag en dat de confrontatie van ontologie en religie een noodzakelijkheid is.

## 2. Filosofische bezwaren

Voordat we ons wenden tot die kenmerken van de bijbelse religie die relevant zijn voor zo'n confrontatie, moeten we eventuele bezwaren tegen onze opvatting van filosofie behandelen. Iedereen zal het ermee eens zijn dat alleen de filosofie kan bepalen wat filosofie is, daar er geen kennisniveau boven haar uitgaat waar die beslissing genomen zou kunnen worden. Het is echter noch fair t.o.v. andere filosofieën, noch gepast wat betreft de confrontatie van de filosofie en de bijbelse religie als er maar één wijze van filosoferen in die confrontatie wordt meegenomen. De kernvraag is of de definitie van de ontologische vraag het kenmerk is van slechts één soort filosofie dan wel of er iets universeel menselijks en in de methodische uitwerking ervan iets universeel filosofisch schuilt. Voor we deze vraag beantwoorden, moeten we twee problemen oplossen. Het eerste is de vraag of het zinvol is een begrip, dat een heel lange en rijke geschiedenis heeft, te definiëren op een manier die deze geschiedenis volslagen tegenspreekt. Enige vertegenwoordigers van de moderne logica zijn niettemin, terwijl ze de hele filosofie vóór de opkomst van het logisch positivisme en de taalfilosofie verwerpen, bereid de term 'filosofie' voor hun eigen inspanningen te gebruiken. Voor hen is de ontologische vraag zinloos en zonder enige cognitieve waarde. Ze hoort thuis in het rijk der emoties en kan, in het gunstigste geval, slechts leiden tot een aesthetisch verantwoorde uitdrukking van gevoelens. Als zij gelijk hebben, zou de

confrontatie van wat zij filosofie noemen met de bijbelse religie even absurd zijn als de confrontatie van de elektrologie met de bijbelse religie. Sommigen van hun vertegenwoordigers zijn zich echter bewust geworden van de beperkingen van hun werk en hebben toegegeven, dat er betekenisvolle beweringen bestaan buiten het terrein van de zuivere en toegepaste logica. Sommigen van hen zouden misschien zelfs willen toegeven, dat een ontologische bewering zinvol is. Zij moeten het wel toegeven, want hun eigen beweringen over de relatie tussen kennis en werkelijkheid zijn zinvolle ontologische beweringen, zelfs als zij niet waar zijn. Als ontologische beweringen ook maar enigszins van betekenis geacht worden, dan is hun relatie tot religieuze uitspraken een echt probleem.

Het tweede probleem wordt opgeworpen door de beoefenaren van de ontologie zelf. Zij stellen de vraag naar het zijn vanuit het standpunt van de proces-filosofie. Het zijn lijkt te wijzen op een statische wereld, een blok werkelijkheid, terwijl de werkelijkheid onweerlegbaar het kenmerk van het worden draagt. Men moet toegeven, dat een definitie van de ontologie die de statische elementen van de werkelijkheid meer benadrukt dan de dynamische niet alleen bevooroordeeld en fout is, maar ook ernstige consequenties heeft voor de confrontatie van filosofie en bijbelse religie. Een statisch zijn en de levende God zijn duidelijk onverenigbaar. Het zijn-als-zodanig heeft echter noch statische noch dynamische trekken. Het gaat vooraf aan elke speciale kwalificatie. Het wijst heen naar het oorspronkelijke feit, dat er iets is en niet niets en op de macht van datgene dat zich verzet tegen het niet-zijn. Het is duidelijk, dat dit verzet een dynamisch karakter draagt en dat de macht van het zijn effectief is in vele centra van macht. Zij nemen echter alle deel aan de macht van het zijn - aan het Zijn-Zelf.

Dit is tevens het antwoord op een derde tegenwerping, afkomstig van de empiristische filosofie. Hier wordt de ontologische vraag niet ontkend, maar ze wordt uitgelegd als de vraag naar de meest algemene structuren en relaties van de werkelijkheid en de onderzoeksmethoden daarvan. Begrippen als het zijn-zelf of de macht van het zijn schijnen idealistisch of mystiek te zijn - en vallen in elk geval buiten de bevestiging

door de empirie. Het is mijn doel hier te laten zien dat de ontologische vraag zelfs ten grondslag ligt aan dit type filosofie. Zoals in beide voorgaande argumenten is dit ook hier het geval. In de begrippen van de geschiedenis van de filosofie is het de nominalistische ontologie<sup>6</sup>, die het filosofisch empirisme heeft bepaald vanaf de Hoge Middeleeuwen tot nu toe. Het zijn wordt volgens deze kijk op de werkelijkheid gekenmerkt door individualisatie en niet door participatie. Alle individuele dingen, mensen en hun geest inclusief, staan naast elkaar, bekijken elkaar in het geheel van de werkelijkheid en trachten stap voor stap door te dringen van de omtrek naar het centrum, maar hebben daar niet onmiddellijk toegang toe - hebben niet direct deel aan andere individuen en ook niet aan de universele macht van het zijn die leidt tot individualisering. De geweldige historische betekenis van deze filosofie en de beperkingen ervan wat betreft haar kijk op de werkelijkheid kunnen hier niet besproken worden. Eén ding moet echter benadrukt worden. Het is een kijk op de werkelijkheid als geheel. Het veronderstelt een bepaalde structuur van het zijn, hoewel die verschilt van andere mogelijke veronderstellingen aangaande het zijn, zoals die van het middeleeuwse realisme, dat wij tegenwoordig 'idealisme' noemen. Het is een ontologie van een speciaal soort, maar het verandert het groundbegrip van de filosofie niet. Zelfs als ze zich verzet tegen de ontologie, veronderstelt ze een antwoord op de ontologische vraag - de vraag naar het zijn.

### 3. De filosofische houding

Een laatste overweging mag het sluitstuk vormen van deze discussie over de betekenis van de filosofie. Het is de vraag naar de filosofische houding. Een beschrijving van de manier waarop het ontologisch probleem opkomt uit de menselijke situatie impliceert dat in elke echte filosofie twee functies van de menselijke geest werkzaam zijn. Eén ervan noemt men gewoonlijk 'de theoretische' functie; de andere, 'de existentiële'. De filosoof beziet de werkelijkheid met die verwondering, die het begin van alle kennis is. Hij doet ontdekkingen, verwerkt ze en verwerpt ze op grond van nieuwe ontdekkingen. Hij gaat gesprekken aan met

anderen die gegrepen zijn door hetzelfde verlangen naar kennis. Door een proces van 'ja' en 'nee' heen, worden vergissingen overwonnen en onthult de werkelijkheid zich aan de geest. Geslaagd onderzoek leidt tot het vaststellen van methodes en criteria, die gebruikt kunnen worden voor vele onderzoeksdoelen. Men zoekt en vindt middelen ter verificatie. Enige alles doordringende principes worden ontdekt en onderscheiden in de voortdurende stroom van dingen en gebeurtenissen. Duizenden jaren lang heeft elke filosoof geprobeerd deze principes (gewoonlijk 'categorieën' genoemd) en hun relatie met geest en werkelijkheid te definiëren.<sup>7</sup> En tenslotte gaat hij daar zelfs boven uit en tracht het Zijn-Zelf te bereiken, het uiteindelijke doel van het denken. Hij doet dit niet om het zijn te definiëren - wat onmogelijk is, omdat het de vooronderstelling is van elke definitie - maar om te wijzen naar datgene wat altijd aanwezig is en tegelijk verborgen. Dit alles wordt gedaan met dezelfde nauwgezetheid, dezelfde logische en methodische rationaliteit, waarmee een wiskundige of een natuurkundige of een historicus werkt. De filosoof wordt echter van stap tot stap gedreven door iets anders, te weten door het existentiële element. Dit 'andere' kan men met Plato de hunkering naar de ideeën noemen, of met Augustinus het verlangen naar de waarheid-zelf, of met Spinoza de intellectuele liefde voor de substantie, of met Hegel de hartstocht voor het absolute, of met Hume de bevrijding van vooroordeel, of met Nietzsche de wil om deel te hebben aan de scheppende en vernietigende levensprocessen. Het is altijd een drijvende kracht in de diepte van zijn wezen, die de filosoof tot filosoof maakt. De vraag naar het zijn wordt niet voortgebracht door een theoretische interesse, geabstraheerd uit de totaliteit van het wezen van de mens, maar door deze zeldzame eenheid van hartstocht en rede. Deze combinatie maakt de filosoof groot. Zijn existentie is in deze vraag verwickeld; daarom stelt hij de vraag naar het zijn - de vraag naar het zijn-zelf. Aan de andere kant, verdringt het existentiële element het theoretische niet. In tegenstelling tot de heilige, de profeet en de dichter stroomt de hartstocht van de filosoof voor het oneindige uit in zijn ken-vermogen. Hij wil *weten*; hij wil weten wat het zijn betekent, wat de structuren ervan zijn en hoe

men kan binnendringen in het mysterie daarvan. Hij is filosoof.



## HOOFDSTUK III

### DE FUNDERING VAN HET BIJBELS PERSONALISME

#### 1. Het persoonlijke karakter van de ervaring van het heilige

In het eerste hoofdstuk hebben we geprobeerd twee grondbegrippen, ontologie en bijbelse religie, te verhelderen en we hebben de aard en de noodzaak van de vraag naar het zijn besproken. We beginnen nu aan een analyse van het karakter van de bijbelse religie en aan de vragen die opkomen als ze met de ontologie geconfronteerd wordt. Terwijl we dat doen, zijn we ons bewust van wat in het eerste hoofdstuk besproken is - nl. dat het begrip 'bijbelse religie' staat voor twee dingen: goddelijke openbaring en menselijke ontvankelijkheid.

Voor zover de bijbelse religie een zaak is van ontvankelijkheid, heeft zij haar plaats binnen het geheel van de godsdienstgeschiedenis. Iedereen die iets afweet van de historische achtergrond van de bijbelse religie weet, hoezeer die beïnvloed is door de omringende religies en hoeveel overeenkomsten er bestaan tussen de bijbelse en de andere religies. Dit tast echter het christelijk inzicht niet aan, dat in de bijbelse vormen van menselijke ontvankelijkheid die behoren tot de geschiedenis van de religie, *openbaring* aanwezig is niet slechts als een openbaring temidden van andere, maar als het criterium van alle andere openbaringen uit het verleden en in de toekomst.

Het is mijn bedoeling om enkele trekken van de bijbelse religie (en impliciet van openbaring) weer te geven naar hun radicale en onbuigzame aard. Wij zullen ze niet zover laten verwateren, dat ze gemakkelijk verenigd kunnen worden met de vraag naar het zijn. In feite wil ik een beeld geven van die trekken van een bijbelse religie die onontkoombaar afsteveneren op een conflict met de ontologie. Het centrum van het anti-ontologische vooroordeel van de bijbelse religie is haar personalisme. Volgens elk woord van de Bijbel openbaart God zich als persoon. De ontmoeting met Hem en de begrippen die deze ontmoeting beschrijven zijn door en door persoonlijk. Hoe

kunnen deze begrippen tot een synthese gebracht worden met de vraag naar het zijn? Dit is de centrale vraag.

Er is geen enkele soort religie die het heilige, dat door de mens ontmoet wordt, in zijn religieuze ervaring niet personifiëert. Alles kan het medium van openbaring worden, drager van de goddelijke macht. 'Alles' omvat niet alleen alle dingen in de natuur en in de cultuur, in de ziel en in de geschiedenis; het omvat ook principes, categorieën, essenties en waarden. Door middel van sterren en stenen, bomen en dieren, groei en ramp; d.m.v. gereedschappen en huizen, beeldhouwwerk en melodie, poëzie en proza, wetten en gewoonten; d.m.v. lichaamsdelen en functies van de geest, familierelaties en gemeenschappen, historische leiders en de verhevenheid van de natie; d.m.v. tijd en ruimte, zijn en niet-zijn, idealen en deugden, kan het heilige ons ontmoeten. Alles wat bestaat, in werkelijkheid of als idee, is te eniger tijd in de loop van de geschiedenis van de religie het medium geweest van het goddelijk mysterie. Op het moment waarop iets deze rol op zich nam, kreeg het ook een persoonlijk gezicht. Zelfs gereedschappen en stenen en categorieën werden in de religieuze ontmoeting, de ontmoeting met het heilige, persoonlijk. *Persona*, evenals het Griekse *prosopon*, verwijst naar het individuele en tegelijk naar het universeel, betekenisvolle karakter van de acteur op het toneel. Want 'persoon' is meer dan individualiteit. 'Persoon' betekent individualiteit op het menselijk vlak, met zelfbewustzijn en bewustzijn van de wereld en dus met rationaliteit, vrijheid en verantwoordelijkheid. Persoonlijkheid komt tot stand in de ontmoeting van een 'ik' met een ander zelf. We noemen dit vaak de 'ik-gij' relatie en deze bestaat alleen maar in gemeenschap met andere personen. Deze grondkenmerken omvatten nog andere, zoals de mogelijkheid om antwoorden te vragen en te ontvangen, zoals hierboven beschreven. Als we in de religieuze ervaring over 'personificatie' spreken, schrijven we al deze kenmerken toe aan de dragers van het heilige, hoewel ze die niet werkelijk hebben. Een steen of een deugd heeft geen zelfbewustzijn, vrijheid of verantwoordelijkheid. In welke zin kunnen we dan persoonlijke eigenschappen toeschrijven aan niet-persoonlijke zijnden? We

kunnen dit als we ze niet beschouwen als voorwerpen van een benadering door onze kennis, maar als elementen van een ontmoeting nl. de ontmoeting met het heilige. Zij hebben deel aan deze ontmoeting, niet als dingen of waarden, maar als dragers van iets dat boven henzelf uitgaat. Dit iets dat boven henzelf uitgaat is het heilige, de numineuze<sup>8</sup> aanwezigheid van datgene wat ons onvoorwaardelijk aangaat. De mens kan het heilige in en door alles ervaren, maar als het heilige kan het niet minder zijn dan hijzelf is; het kan niet niet-persoonlijk zijn. Niets dat minder is dan wij, niets dat ons niet raakt in het centrum van onze persoonlijkheid, kan ons onvoorwaardelijk aangaan. Het is zinloos om te vragen of het heilige persoonlijk *is*, dan wel of de dragers ervan persoonlijk *zijn*. Als 'is' en 'zijn' een objectieve, cognitieve bewering vormen, dan zijn ze zeker *niet* persoonlijk. Maar dat is de vraag niet. De vraag is, wat gebeurt ermee als elementen van de religieuze ontmoeting? En dan is het antwoord duidelijk dat ze persoonlijk worden. Misschien zou men niet moeten spreken over 'personificatie', wat letterlijk betekent 'persoonlijk maken', omdat dit het maken van iets onwaars en kunstmatig schijnt te impliceren als noodzakelijke concessie aan de primitieve geest. De persoonlijke ontmoeting in de religieuze ervaring is even echt als de ontmoeting van subject en object in de cognitieve ervaring of de ontmoeting van visie en betekenis in de artistieke ervaring. In deze zin geeft het religieus personalisme uitdrukking aan werkelijkheid, nl. werkelijkheid in de religieuze ontmoeting.

Waar het heilige ook ervaren wordt, heeft die ervaring duidelijk het karakter van een persoonlijke ontmoeting. Het is gemakkelijk om aan te tonen dat dit het geval is in de zogenaamde 'primitieve religies' en hun persoonlijke goden, hoe minder dan menselijk ze ook mogen zijn. Men gaat met ze om, zoals men omgaat met personen. Het is even gemakkelijk om de persoonlijke aard van de ontmoeting met het heilige aan te tonen in de grote mythologische religies. Alle goden van de mythen zijn persoonlijk; zij functioneren allemaal als een 'gij' voor een menselijk 'ik'. De mens kan ze aanbidden en ze beïnvloeden d.m.v. offers of zedelijk gedrag. De mystiek tracht de 'ik-gij' relatie tussen God en mens te transcenderen en de grote mystici

doen dat ook met succes, tenminste in ogenblikken van extase. Maar de religies waarin de mystiek is ontstaan, in India, China, Perzië en Europa zijn personalistisch van aard. Zij hebben persoonlijke goden die aanbeden worden, zelfs als men weet dat achter hen het boven-persoonlijke *Ene* schuilgaat, de grond en de afgrond van al het persoonlijke. Een Bramaan uit India met wie ik juist over dit punt een gesprek had, maakte mij heel duidelijk dat hij stond in het bovenpersoonlijke denken van de klassieke traditie van India, maar dat hij, als religieuze Hindoe, zou zeggen dat de macht van Brahma ten behoeve van ons persoonlijke trekken aanneemt. Hij schreef het persoonlijke element in de religie niet alleen toe aan de subjectiviteit van de mens. Hij noemde het geen illusie; hij beschreef het als een innerlijke kwaliteit van de bovenpersoonlijke macht van Brahma. In elke religie wordt het heilige ontmoet in persoonlijke beelden.

## 2. Het speciale karakter van het Bijbels personalisme.

Het personalisme van de bijbelse religie moet gezien worden tegen de achtergrond van de religie in het algemeen, het verwijst ernaar en tegelijk ontkent het die op een unieke manier. In de 'ik-gij' structuur van de religieuze ontmoeting is het personalisme van de bijbel gelijk aan het personalisme van elke andere religie. Maar het is anders dan het personalisme van elke andere religie in het scheppen van een idee van een persoonlijke relatie die exclusief en totaal is. Elke religie noemt zijn God 'Gij', bijvoorbeeld in een gebed. De bijbelse religie doet hetzelfde, maar houdt bepaalde elementen buiten het gebed die het zouden vervormen tot een persoon-ding relatie; bijvoorbeeld de 'do-ut-des' of 'voor-wat hoort-wat' relatie, die het goddelijk 'Gij' benut voor eigen doeleinden. In het gevecht tegen zo'n houding heeft de bijbelse religie de volle betekenis ontdekt van het persoonlijke. Het is het onvoorwaardelijk karakter van de bijbelse God die de relatie tot Hem maakt tot een radikaal persoonlijke relatie. Want alleen dat wat ons raakt in het centrum van onze persoonlijke existentie gaat ons onvoorwaardelijk aan. De God die onvoorwaardelijk is in macht, in zijn eis en belofte

is de God die ons volledig tot persoon maakt en die, dus, persoonlijk is in de volle betekenis van dat woord in onze ontmoeting met Hem. Het is niet zo dat we eerst weten wat een persoon is en dan dit begrip op God toepassen. In de ontmoeting met God ervaren we voor het eerst wat persoon-zijn moet betekenen en hoe het onderscheiden is van, en beschermd moet worden tegen alles wat niet-persoonlijk is.

Als bijbelse religie niet alleen persoonlijk is, maar ook de bron van de volle betekenis van wat *persoon-zijn* eigen is, hoe kan het niet-persoonlijke begrip van het 'zijn' dan van het allergrootste belang zijn en een zaak van oneindige hartstocht? Is deze eerste confrontatie niet meteen ook de laatste, nl. het einde van elke poging om een synthese tot stand te brengen tussen ontologie en bijbelse religie? Is God in de religieuze ontmoeting niet *een* persoon temidden van andere, met hen in relatie als een 'Ik' met een 'gij' en omgekeerd. En als dat zo is, is Hij dan niet een zijnde, terwijl de ontologische vraag, de vraag stelt naar het zijn zelf, naar de macht van het zijn in en boven alle zijnden? Wordt in de ontologische vraag God Zelf niet getranscendeerd?

Hier zullen we de vraag in deze radicale vorm laten staan en ons wenden tot een speciale uitdrukkingvorm van het personalisme in de bijbelse religie.

## HOOFDSTUK IV

### PERSONALISME EN DE RELATIE VAN GOD EN MENS

#### 1. De wederkerigheid in de relatie van God en mens.

Elke relatie tussen personen is gebaseerd op vrije wederkerigheid. Als één van beiden in een relatie niet kan handelen als *persoon*, dan komt er een ik-ding relatie in de plaats van een ik-gij correlatie. Hoewel in de bijbelse religie God degene is die geeft en de mens degene is die ontvangt, is er altijd sprake van wederkerigheid in de relatie tussen God en mens en wordt ze onder woorden gebracht zonder vrees dat daardoor de goddelijke oppermacht zou kunnen worden beperkt. God reageert verschillend op verschillende menselijke daden. Logisch betekent dit dat Hij er gedeeltelijk afhankelijk van is. Hij zou anders gereageerd hebben als de mens anders gehandeld had dan hij deed. Dit kan niet anders, omdat in een persoonlijke relatie een handeling van de ene kant een reactie aan de andere kant uitlokt. Een reactie is persoonlijk als ze haar oorsprong vindt in het vrije, verantwoordelijke en beslissende centrum van de persoon. Op het terrein van de niet-persoonlijke objecten wordt elke reactie bepaald door de handeling die haar veroorzaakte, door de aard van het object en door de algemene context waarin de handeling plaatsvindt. Dit is ten dele ook het geval als het over personen gaat. Maar er komt één nieuwe factor bij: Het object dat beïnvloed wordt, is niet volslagen gedetermineerd omdat het in wezen een subject is. Het is vrij om te beslissen wat het zal doen; het is een persoon. Daarom is zijn reactie maar ten dele berekenbaar en uiteindelijk niet vastgelegd. Dit scheidt de levende wederkerigheid van een relatie tussen personen. We handelen of spreken, maar we weten van te voren nooit met zekerheid hoe we zullen reageren op het handelen van de ander. Elk ogenblik van een levende relatie wordt gekenmerkt door een element van onbepaaldheid. Deze vrije wederkerigheid tussen God en mens is de wortel van het dynamisch karakter van de bijbelse religie. God beveelt; de mens gehoorzaamt of niet. God maakt plannen; de mens werkt

mee of spreekt tegen. God belooft; de mens gelooft of gelooft niet. God dreigt; de mens reageert met vrees, met arrogantie of met bekering en de houding van God verandert overeenkomstig. De dreigende, toornige God wordt een liefhebbende, genadige God. De oordelende en veroordelende God wordt een vergevende, reddende God. De mens bidt en God verhoort hem of verhoort hem niet. De mens doet erg zijn best en God verwerpt hem. De mens wacht en God neemt hem aan. De mens haat, en God antwoordt met liefde. Het is een vrije, persoonlijke wederkerigheid, niet aan een tevoren vastgestelde regel onderworpen. Het is echt leven met alle onverwachte, irrationele, intieme hoedanigheden van een levende relatie.

Niets schijnt in groter tegenspraak met het ontologische begrip van het 'zijn' dan deze wederkerigheid tussen God en mens. Hoe kan een zijnde invloed uitoefenen op het zijn-zelf, hoe kan het zijn-zelf een wederkerige relatie onderhouden met een bepaald zijnde? Hoe kan een zijnde de grond van het zijn waarin en waaruit hij leeft beïnvloeden? Hoe kan het zijn-zelf veranderen als het, per definitie, de categorieën van de verandering, zoals tijd, ruimte, oorzakelijkheid en substantie transcendeert? Is de God van de vrije wederkerigheid dan onderworpen aan de categorieën die het zijn-zelf te boven moet gaan? Heft de ontologie niet alle relaties van vrije wederkerigheid op, waarin de God van de bijbel staat? Is dit niet de genadeslag voor levende religie en vooral voor de bijbelse religie?

## 2. Bijbels personalisme en het Woord

Een relatie tussen personen wordt verwerkelijk door het woord. Men staat in betrekking met een persoon door met hem te spreken, en men blijft slechts met hem in betrekking als hij antwoordt. Onder bepaalde omstandigheden kan het gesproken woord vervangen worden door tekens en gebaren. Die hebben echter alleen maar betekenis met betrekking tot woorden, tot de spreektaal. Het bijbels personalisme wordt het duidelijkst zichtbaar in de betekenis van het woord in de bijbelse literatuur. Het Woord van God, de woorden van de profeten, de woorden

van Jezus en de woorden van de apostelen en predikers verschijnen op elke bladzijde van de Bijbel. Theologisch biblicisme krijgt gewoonlijk de vorm van een 'theologie van het woord'. Het kreeg deze vorm in de Reformatie en opnieuw in de neo-reformatorische theologie van nu. In het licht van het bijbels personalisme is dit gemakkelijk te begrijpen. Het woord richt zich op datgene in de mens dat hem een persoon maakt - op het centrum van zijn bestaan, dat gekenmerkt wordt door rationaliteit, verantwoordelijkheid en keuze-vrijheid. Het woord brengt een bedoeling over, die moet worden begrepen, beoordeeld, aanvaard of afgewezen in een vrije interpretatie en een vrije beslissing. Dit alles wordt gedaan door de mens als persoon. Het woord richt zich tot het centrum van de persoon. Openbaring door middel van het woord respecteert de vrijheid van de mens en zijn persoonlijk zelf-bewustzijn. De mens wordt gevraagd om te luisteren, maar het staat hem vrij om daarvoor te bedanken. Hij wordt niet verondersteld overweldigd te worden door het woord, zoals bij tovenarij, waar het woord gebruikt wordt als een fysieke oorzaak, of zoals in de magie, waar het woord gebruikt wordt als een psychische oorzaak, of in suggestief spraakgebruik, waar het woord gebruikt wordt als een emotionele oorzaak. Zo'n omgang met het woord is mogelijk, maar dat elimineert het wezen van het woord, zijn eigenschap als drager van betekenis. Dit komt voor in de Bijbel evenals in de hele geschiedenis van de religie, maar het wordt bestreden, gereduceerd in belang en bijna vernietigd in de bijbelse religie. Het woord als drager van betekenis heeft invloed op alle kanten van het geestelijk leven van de mens, op de hele persoonlijkheid. Het is gericht op het intellect; het informeert de mens over zijn situatie, zijn werkelijke en ideale relatie tot God, de wereld en zichzelf. Het is gericht op de wil, en dit staat voorop in het Oude Testament en is van beslissend belang in het Nieuwe. Het Woord van God is, bovenal, het bevel van God, de uitdrukking van zijn wil en bedoeling, het middel om het universum te scheppen en te ordenen, om naties en individuen wetten te geven en te leiden, om over de geschiedenis als geheel te regeren en die te voleindigen. Het woord is gericht op het hart van de mens met dreiging en belofte, in toorn en liefde, in verwerping en



aanneming. Het woord spreekt tot de persoon als geheel, tot het centrum van de persoonlijkheid: zijn vrijheid, verantwoordelijkheid en mogelijkheid tot kiezen.

De ontologie denkt in andere categorieën. Het zijn-zelf is aanwezig in alles wat is, en alles wat is, neemt deel aan het zijn. We spreken *tegen* iemand, maar we nemen deel *aan* iets. Ontologische deelname geeft een *on-middel*-lijk bewustzijn van iets waarvan wij deel uitmaken of dat een deel is van onszelf. Luisteren naar het gesproken woord is het *middel* waardoor wij kennis krijgen van de verborgen gedachten en wil van een persoon van wiens eigenlijke zelf wij buitengesloten zijn. Terwijl openbaring door het woord hem die zich openbaart gescheiden houdt van hem die de openbaring ontvangt, tracht de ontologie door te dringen in de macht van het zijn dat we ontmoeten als we onszelf ontmoeten. Subject en object bevinden zich in het ontologisch onderzoek om zo te zeggen op één en dezelfde plaats. Zij spreken niet met elkaar. Het lijkt alsof de ontologie de God van de openbaring het woord ontnemt en Hem het zwijgen oplegt. Hier laten we opnieuw de vraag in zijn meest radicale vorm staan en wenden ons tot andere elementen van de bijbelse religie.

## HOOFDSTUK V

### PERSONALISME EN DE MANIFESTATIE VAN GOD

#### 1. Personalisme en schepping.

Volgens de bijbelse religie zijn alle manifestaties van God, manifestaties door het woord. Dit geldt allereerst voor de schepping. Het bijbels personalisme onderscheidt zich duidelijk van het personalisme van andere religies door de leer van de schepping. Dit leerstuk was het punt waarop de vroege kerk een strijd op leven en dood leverde tegen de religieuze bewegingen van de laat-antieke wereld. Het was het punt waarop de kerk zich hield aan het Oude Testament als haar eigen vooronderstelling. Het leerstuk van de schepping is juist dat dogma, waarvan de dogma's van de Christus, de verlossing en de voleindiging afhankelijk zijn. Zonder deze leer zou het Christendom opgehouden zijn te bestaan als onafhankelijke beweging. Het leerstuk van de schepping heeft twee hoofdfuncties. In de eerste plaats benadrukt het, dat al het geschapene afhankelijk is van God en dus in essentie goed is. Het beschermt de christelijke interpretatie van het bestaan tegen het dualisme van een goede en een kwade god. Het beschermt de persoonlijke eenheid van de ene God. Ten tweede benadrukt het de oneindige afstand tussen Schepper en schepsel. Het plaatst het geschapene buiten de scheppende grond. Het ontkent elke participatie van het schepsel aan de scheppende substantie waar het uit voortkomt. Het is het leerstuk van de schepping door het woord dat vooral de afstand tussen Schepper en schepping aanscherpt. Het was juist en passend dat latere Joodse en Christelijke theologen spraken over schepping uit het niets.<sup>9</sup> Dit is een implicatie van schepping door het woord. Het betekent dat er geen substantie is, goddelijk of anti-goddelijk, waaruit eindige wezens hun zijn ontvangen. Zij ontvangen het door het woord, de wil van God en zijn scheppingskracht. Het leerstuk van de schepping door het woord ontkent elke substantiële deelname van de mens in God. Het vervangt substantiële identiteit door persoonlijke distantie.

De ontologie spreekt over het zijn-zelf als de grond van

alles wat is. Zij spreekt over de ene substantie, waaruit alle eindige dingen gemaakt zijn. Zij spreekt over de identiteit van het oneindige met het eindige. Zij spreekt over de eindige geest waardoor de Absolute Geest zichzelf wil en herkent. Het lijkt alsof de ontologie het oneindige oplost in het eindige of het eindige in het oneindige. De ontologie lijkt God van zijn scheppingswoord te beroven. Zij vervalt of tot metafysisch dualisme of tot metafysisch monisme. In beide gevallen wordt de afstand tussen God en mens opgeheven, die in de bijbelse religie zo machtig tot uitdrukking komt.

## 2. Personalisme en Christologie.

Het bijbelse personalisme komt tot vervulling in de boodschap dat het Woord van God vlees werd in een persoonlijk leven, in het leven van Jezus, die daarom de Christus genoemd wordt. De bijbelse religie in het Oude en Nieuwe Testament is een religie van personen die, door de kracht van de Geest van God, de wil van God verkondigen en het verbond tussen God en Israël, tussen God en de mensheid onderhouden. De God, die als persoon ontmoet wordt, handelt in de geschiedenis door personen en hun innerlijke ervaringen. Er zijn in de religie van het Oude zowel als van het Nieuwe Testament overigens veel niet-persoonlijke elementen: gemeenschapstradities, rituele wetten, wetsvoorschriften, sacramentele handelingen, geschriften en hiërarchieën. Zonder deze religieuze vormgeving had de bijbelse religie niet kunnen leven, overleven en een ononderbroken reeks van grote persoonlijkheden kunnen voortbrengen. Aan de andere kant is deze vormgeving afhankelijk van en wordt veranderd door die grote persoonlijkheden. Hun ervaringen en worstelingen en verkondiging schiepen de geest van de bijbelse religie. Hierin kan de openbaring die door hen wordt doorgegeven echter nog steeds gescheiden worden van hun persoon. Het is het woord van de openbaring, ontvangen door de profeet of de apostel, dat hem maakt tot het medium van de zelf-openbaring van God, hoewel hij het niet had kunnen ontvangen zonder een persoonlijk leven, dat openstond voor het Woord van God. Dit persoonlijke leven als zodanig

heeft echter geen openbaringskarakter; het is niet zijn wezen, maar iets dat door zijn wezen bemiddeld wordt. Jezus gebruikte de woorden van de profeten ook. Daarenboven zijn zijn woorden echter een uitdrukking van zijn wezen en vormen zij een eenheid met zijn daden en lijden. Dat alles samen, woorden, doen en lijden, wijst heen naar een persoonlijk centrum dat geheel bepaald wordt door de tegenwoordigheid van God, door de 'onbegrensde Geest'. Dit maakt Jezus tot de Christus. Het Woord verschijnt als persoon en pas in de tweede plaats in de woorden van een persoon. Het Woord, het principe van de zelfopenbaring van God, dat verschijnt als persoon, is de voltooiing van het bijbels personalisme. Het betekent dat God zo persoonlijk is, dat we slechts zien wat Hij is in een persoonlijk leven. God kan mens worden, omdat de mens een persoon is en omdat God persoonlijk is. En aan de andere kant, als God verschijnt in een persoon, wordt pas duidelijk wat een persoon moet zijn. De beperkingen van het persoonlijk bestaan van de mens worden overwonnen; de niet-persoonlijke elementen die trachten binnen te dringen en het persoonlijk bestaan te ontwrichten worden buitengesloten. Het persoonlijke centrum beheerst de hele mens, omdat het verenigd is met het persoonlijke centrum van het goddelijke leven.

De ontologische vraag, de vraag naar het zijn, in en boven alles wat is, lijkt de werkelijkheid onpersoonlijk te maken. De Logos, die voor de bijbelse religie het hart van God alleen maar kan openbaren in een concreet persoonlijk leven, is voor de ontologie in alles aanwezig. De ontologie generaliseert, terwijl de bijbelse religie individualiseert. De vraag naar het zijn lijkt die concrete realiteit, waarin het Onvoorwaardelijke persoonlijk aanwezig is, links te laten liggen. De universele Logos schijnt de Logos die verscheen in het vlees, d.w.z. historische realiteit werd in het persoonlijk leven van een individueel zelf, in zichzelf op te nemen en te verzwelgen. En de vraag rijst: Is het überhaupt mogelijk om ontologie en bijbelse religie met elkaar te verbinden, als de ontologie de centrale bewering van de bijbelse religie nl. dat Jezus de Christus is, niet zou kunnen aannemen?<sup>10</sup>

### 3. Personalisme, geschiedenis en eschatologie.

De bijbelse religie heeft een historische kijk op de werkelijkheid. De verhalen van het Oude Testament zijn niet alleen maar legenden uit de voorbije geschiedenis van Israël. Dat zijn ze ook; maar bovendien zijn het dragers van een boodschap over de daden van God die *toewerkt* op zijn uiteindelijke doel de vestiging van zijn heerschappij over Israël en over de mensheid. De ideeën over het verbond tussen Jahwe en zijn volk, de ideeën over 'de rest' en de messiaanse tijd, de verkondiging van Jezus dat het koninkrijk Gods op handen is, het gevoel van de eerste christenen, dat ze stonden tussen twee tijdperken (nl. tussen vervulde en onvervulde eschatologie) - dit alles is een historische interpretatie van de geschiedenis. En niet alleen van de geschiedenis, want het hele universum wordt in historisch perspectief geplaatst. Het symbool van het verbond wordt niet alleen toegepast op de relatie tussen God en de natie, maar ook op de relatie tussen God en de natuur. De orde van de natuur is analoog aan de orde van de zedewet. De natuur kan haar niet doorbreken en God wil haar niet doorbreken. Alleen de mens kan dat en hij heeft het verbond met God verbroken. Maar zelfs dan wil God het verbond niet verbreken; Hij wil het in de geschiedenis voltooiën. Het kosmisch begin en het kosmisch einde worden op deze manier in de historische kijk op de werkelijkheid opgenomen. Het zijn geen kosmologische noodzakelijkheden in de zin waarin de Stoïcijnen spreken over de wereldbrand aan het begin en het einde van elke periode.<sup>11</sup> Het zijn de prehistorische maar geen on-historische voorwaarden van de geschiedenis. De historische visie van de bijbelse religie maakt zelfs het universum historisch.

In dit kosmische raamwerk vindt de geschiedenis van de verlossing plaats. De geschiedenis is de geschiedenis van de verlossing in de bijbelse religie. Vanaf de prehistorische val van Adam tot de na-historische hereniging van alles in God loopt er één rechte lijn, die begint met Noach en Abraham en eindigt met de wederkomst van Christus. De geschiedenis is noch de uitdrukking van de natuurlijke mogelijkheden van de mens, noch de tragische kringloop van zijn wording en voorbijgaan; de

geschiedenis schept het nieuwe. In Christus is het Nieuwe Zijn verschenen in het wereldproces; de geschiedenis heeft een betekenis en een centrum gekregen.

Overeenkomstig het bovenhistorische-historische begin van het wereldproces, verwacht de bijbelse religie het historisch-bovenhistorisch einde daarvan. De bijbelse religie is eschatologisch. Zij denkt in termen van een totale omvorming van de structuur van de nieuwe aarde, de vernieuwing van de gehele werkelijkheid. En deze nieuwe werkelijkheid is het doel waar de geschiedenis op uitloopt en daarmee het hele universum, in een unieke, onomkeerbare beweging.

Opnieuw vragen wij: Hoe kan dit verenigd worden met de vraag naar het zijn? Is de ontologie niet de poging om de onveranderlijke structuren van de werkelijkheid te analyseren? En is het begrip van het Zijn-Zelf, waaraan alles wat is participeert, niet noodzakelijk onhistorisch? Sluit de ontologische interpretatie van de werkelijkheid het historisch nieuwe niet onontkoombaar uit? Legt zij [de ontologie] in het bijzonder menselijke zonde en goddelijke genade niet uit als ontologische noodzakelijkheden en berooft zij zodoende de zonde niet van haar karakter als een vrije, verantwoordelijke daad van het persoonlijke centrum van de mens, en de genade van haar karakter als de vrije, persoonlijke daad van goddelijke barmhartigheid? Zijn zonde en genade, als ze in een ontologisch referentiekader worden opgenomen, nog wel zonde en genade? En voorts, als het nieuwe in de geschiedenis uitgesloten wordt, kan men dan nog wel spreken over een doel van het wereldproces? Kan men de eschatologische visie op de wereld handhaven, de transcendente oorsprong en het transcendente einde van alles wat is? Ondermijnt de ontologie niet de betekenis van de hoop in de bijbelse religie?

Wij hebben het bijbels personalisme besproken in enkele belangrijke leerstellige uitspraken ervan, maar we hebben een hele belangrijke kant van de bijbelse religie weggelaten: haar begrip van de mens en zijn situatie. Dit zal de eerste opgave zijn van het volgende hoofdstuk. Als we echter kijken naar de uitkomsten van dit hoofdstuk, lijkt een volgend hoofdstuk onmogelijk. De confrontatie van de bijbelse religie en haar

personalisme met het onpersoonlijke van de ontologie lijkt elke poging tot synthese uit te sluiten. Het zal de opgave van een deel van het volgende en van het laatste hoofdstuk zijn om aan te tonen, dat dit niet zo is en dat elk van deze terreinen het andere nodig heeft om zich te realiseren. Deze relatie laat zich echter in geen geval aan de oppervlakte vaststellen. Het is noodzakelijk om diep door te dringen in zowel de aard van de bijbelse religie, als in die van de ontologie om hun diepe wederzijdse afhankelijkheid te ontdekken.

## HOOFDSTUK VI

### DE MENS IN HET LICHT VAN HET BIJBELS PERSONALISME

#### 1. Bijbels personalisme en de ethische existentie van de mens

De confrontatie van de bijbelse religie en de ontologie in ons tweede hoofdstuk beperkte zich tot de objectieve kant van de religie, tot de leerstellingen van de dogmatiek en tot de begrippen van de ontologie. Wij hebben nog niet geraakt aan de situatie van de mens in de staat van het geloof en, in overeenstemming daarmee, aan de situatie van de mens in de staat waarin hij vraagt naar het zijn. Het is nu noodzakelijk de subjectieve kant van de bijbelse religie te analyseren en die te confronteren met de subjectieve kant van de ontologische vraagstelling. Deze confrontatie zal ons op het punt brengen waar de positieve relatie tussen bijbelse religie en ontologie voor het eerst aan het licht komt. Het zal het keerpunt zijn van een voorlopige naar een definitieve confrontatie. Deze zal in tegenovergestelde richting uitgewerkt worden, te beginnen met de subjectieve kant van de bijbelse religie om in het laatste hoofdstuk terug te keren naar de objectieve kant, totdat we datgene bereikt hebben waarmee we zijn begonnen: de idee van God in haar relatie tot het 'zijn' waar de ontologie naar vraagt.

De existentie van de mens in zijn relatie tot God is, in het licht van de bijbelse religie, bovenal een ethische existentie. In de eerste hoofdstukken van Genesis wordt dit overvloedig en met geweldige nadruk verwoord. De mens wordt in het paradijs gesteld met een gebod en een verbod. Hij komt in verleiding en besluit tegen het goede in te gaan; hij verliest zijn onschuld en de eenheid met de natuur en met andere mensen. Er doen zich nieuwe verleidingen voor en de mens wordt de moordenaar van zijn broeder. De angst van de schuld drijft hem van de ene plaats naar de andere. Het zedelijke bederf breidt zich uit en brengt de zondvloed over de mensheid. Het verbond tussen God en het uitverkoren volk heeft zijn 'Magna Charta' in de Mozaïsche wet met daarin de Decaloog. De toorn van de profeten keert zich



tegen degenen die het verbond gebruiken om onrecht te plegen en de hele geschiedenis van Israël wordt bepaald door het probleem van gehoorzaamheid en ongehoorzaamheid van zowel leiders als volk. Johannes de Doper maakt de verwantschap met Abraham afhankelijk van de vervulling van de wet. Jezus geeft een nieuwe interpretatie van de wet, laat er de radicale implicaties van zien en vat haar samen in het gebod van de liefde. Alle boeken van het Nieuwe Testament, de brieven van Paulus en die van Jacobus staan vol ethische voorschriften. De schrijver van de Johanneïsche geschriften legt, ondanks zijn mystieke en ontologische inslag, speciaal de nadruk op de wet der liefde, waarvan de verontachtzaming de relatie met God vernietigt.

Dit alles is overbekend; maar soms moeten we ons blootstellen aan de overweldigende rijkdom aan ethische voorschriften in de bijbelse religie. Als we dat doen, moeten we ons bewust zijn van de wijze waarop het bijbels personalisme omgaat met de ethiek. De mens wordt steeds voor een beslissing geplaatst. Hij moet beslissen vóór of tegen Jahwe, vóór of tegen de Christus, vóór of tegen het Koninkrijk van God. De bijbelse ethiek is geen systeem van deugden en ondeugden, van wetten en raadgevingen, van beloningen en straffen. Dit alles ontbreekt niet, maar het komt voor in het raamwerk van concrete, persoonlijke beslissingen. Elke beslissing is urgent; ze moet nu genomen worden. Als de beslissing genomen is, heeft ze verstrekkende gevolgen. Het is altijd een ultieme beslissing - een beslissing van oneindig gewicht. Ze bepaalt het lot van de mens. Ze bepaalt het lot van de volkeren, van het uitverkoren volk evenzeer als dat van de andere. Elke generatie van elk volk moet vóór of tegen de gerechtigheid kiezen, vóór of tegen Hem die de God der gerechtigheid is. Voor elk volk, het uitverkoren volk inbegrepen, betekent de beslissing tegen de gerechtigheid zelfvernietiging. Geen enkele sacramentele handeling, ook al wordt ze verricht in de naam van God, kan degene die de wet van de gerechtigheid schendt, redden van de toorn van God. De ethische beslissing bepaalt het lot van het individu: Zijn eeuwig lot hangt af van zijn beslissing vóór of tegen de Christus. Die beslissing vóór of tegen de Christus wordt ook genomen door mensen die zijn naam zelfs niet kennen. Beslissend is alleen

maar of zij handelen vóór of tegen de wet der liefde waar de Christus voor staat. Voor wie naar die wet handelt, betekent het opgenomen te zijn in de eenheid van de vervulling. Voor wie tegen die wet handelt, betekent het uitgesloten worden van de vervulling en geworpen worden in de wanhoop van het niet-zijn. Dit is bijbelse ethiek. Het heeft weinig van doen met de burgermoraal van het nalaten van enkele dingen die verondersteld worden verkeerd te zijn en het doen van enkele dingen die verondersteld worden goed te zijn. Bijbelse ethiek betekent in laatste instantie staan voor de beslissing vóór of tegen God. De bijbelse ethiek maakt ons tot personen, omdat ze ons voor deze beslissing stelt.

Wat heeft de ontologische vraag, ook al zou ze van het allerhoogste belang zijn, van doen met de situatie van de ethische beslissing in de bijbelse religie? Is het niet-persoonlijke karakter van het ontologische principe niet tegengesteld aan het beroep op de mens om een ethische beslissing te nemen? Is de cognitieve *eros*<sup>12</sup> van de filosoof niet onverschillig voor de eis van de God der liefde? Laat het ultieme principe van de ontologie de tegenstelling tussen goed en kwaad niet buiten beschouwing? Is de religieuze achtergrond van de ontologie niet mystieke vereniging, terwijl de bijbelse religie afstand veronderstelt tussen het ethisch gebod en ethische gehoorzaamheid? Berooft de ontologie de bijbelse religie niet van haar onvoorwaardelijke ethische hartstocht? Heeft Kierkegaard niet gelijk als hij Hegel ervan beschuldigt, dat hij de ethische existentie opoffert aan de theoretische intuïtie?<sup>13</sup>

Betekent dit niet dat de confrontatie het punt bereikt heeft, waar een synthese tussen ontologisch denken en bijbelse religie gebleken is niet alleen onmogelijk te zijn, maar ook ethisch gezien gevaarlijk en verwerpelijk?

## 2. Bijbels personalisme en de sociale existentie van de mens

Wat over de ethische existentie van de mens gezegd is, geldt ook voor zijn sociale existentie. God roept families, volken, verschillende groepen in een volk en de groep die alle volken te boven gaat, de 'gemeente Gods', de kerk. En het doel

van God in de geschiedenis is om individuen te redden, niet als individuen, maar om ze als leden van zijn Koninkrijk op te nemen in de gemeenschap van alle zjnden in God. Daarom wordt de boodschap van de profeten en apostelen gericht aan groepen. Zij worden zelf persoonlijk geroepen, maar hun boodschap is bestemd voor het volk waartoe zij behoren of voor de kerk waar zij lid van zijn. Het zijn geen vreemden in de groep waaraan zij oordeel en belofte overbrengen. Zij leven en denken en spreken vanuit de ervaring en tradities van hun volk. Zij gebruiken hun symbolen en behandelen hun problemen. Vandaar de conservatieve houding van de profeten van het Oude Testament t.o.v. de religie van het verleden, de houding van Jezus en van de apostelen t.o.v. het Oude Testament en, om latere biblicistische bewegingen voor te zijn, van de Reformatoren t.o.v. de vroege kerk. De profeet verlaat de gemeenschap niet, al kan hij er uitgestoten worden; maar hij gebruikt een element van de traditie tegen een ontaarde traditie waarin dit element vergeten is. Het is niet de bedoeling van de profeet om een nieuwe gemeenschap te stichten, en juist daarom doet hij dat vaak tegen zijn zin. De profeet heeft de eenzaamheid nodig, niet het alleen-zijn van het gescheiden zijn van anderen, maar de eenzaamheid van degene die de groep naar de geest meeneemt in zijn eenzaamheid om er later als persoon weer in terug te keren. De bijbelse religie spreekt herhaaldelijk over de eenzaamheid van de 'mannen Gods', maar zelden over hun alleen-zijn en over hun gescheiden zijn van de groep die hen afwijst.

De ontologische vraag wordt in de eenzaamheid gesteld, zelfs als de eenzame denker als gewoon lid deelneemt aan het leven van de groep. De eenzaamheid van een filosoof is door velen van hen ervaren. Heraclitus heeft het ervaren en het dreef hem tot verbittering en arrogantie. Socrates heeft het ervaren en hij aanvaardde het en heeft een voorbeeld gegeven van de moed die zo'n eenzaamheid op zich neemt. De Stoïcijnen hebben het ervaren. Zij hebben zich temidden van de politieke activiteiten eenzaam gevoeld als dragers van wijsheid in een wereld vol dwazen. Spinoza heeft het ervaren en zijn filosofische eenzaamheid was verwant aan die van de mystici. De sceptici van

de antieke wereld die de woestijn ingingen om nooit terug te keren, hebben het ervaren. Het was ook de ervaring van die moderne sceptici die zich achter vele maskers verborgen voor de intolerantie in tijden van dogmatisme. Het kan niet anders, want de eerste stap voor de creatieve filosoof is de radicale twijfel. Hij stelt niet alleen vragen bij de tradities en symbolen van de gemeenschap waartoe hij behoort, maar ook bij wat men de 'natuurlijke wereldbeschouwing' noemt, de vooronderstellingen van het gezond verstand, van 'iedereen'. Wie serieus de vraag stelt: "Waarom is er iets en waarom niet niets?"<sup>14</sup> heeft de schok van het niet-zijn ervaren en heeft in zijn denken alles wat er is in de natuur en in de mensheid getranscendeerd. Hij heeft (gewoonlijk zonder dat te bedoelen) de banden met elke geloofsgemeenschap losgemaakt. Opnieuw kan men vragen: Is het niet onmogelijk de eenzaamheid van de profeet die hem verbindt met de gemeenschap te verenigen met de eenzaamheid van de filosoof, die hem van de gemeenschap scheidt? En ervaart niet ieder van ons, of hij nu met de bijbelse religie verbonden of tot de radicale twijfel gedreven is, iets van het lot van de profeet en de filosoof in zichzelf, zij het misschien ook in wat minder extreme vorm?

Dit conflict ligt ten grondslag aan de huidige discussie over *eros* en *agape*.<sup>15</sup> De bijbelse religie eist en geeft de soort liefde die het Nieuwe Testament *agape* noemt. De filosofie, vanaf Plato, prijst de *eros* die de ziel bij haar zoeken naar het zijn vleugels geeft. Als *agape* en *eros* elkaar uitsluiten, is het hopeloos te zoeken naar een synthese tussen bijbelse religie en ontologie. *Agape* zoekt naar datgene wat concreet, individueel, uniek, hier en nu is. *Agape* zoekt de persoon, de ander die niet verwisseld kan worden met iets of iemand anders. Hij kan niet in abstracte begrippen ondergebracht worden. Hij moet aanvaard worden ondanks de algemene begrippen, die zijn aanvaarding trachten te verhinderen, zoals een moreel oordeel gebaseerd op algemene normen, of sociale verschillen die onverschilligheid of vijandigheid rechtvaardigen, of psychologische eigenaardigheden die een echte gemeenschap met hem in de weg staan. *Agape* aanvaardt het concrete ondanks de macht van het algemene begrip dat het concrete tracht te vernietigen. *Eros* -

een woord dat door de bijbelse religie niet gebruikt wordt - kent intuïtief de algemene begrippen, de eeuwige essenties (ideeën), waarvan het concrete slechts een zwakke afschaduwing is. *Eros* streeft boven de individuele dingen en personen uit. Hij gebruikt het concrete als vertrekpunt. Maar vervolgens gaat hij dat te boven en lost het op in het algemene begrip. De vervulling van de *eros* is de mystieke vereniging met het ene, waarin alle concreetheid verdwenen is. De ontologische hartstocht heeft het karakter van de *eros*. De bevestiging van de ander in zijn concreetheid is *agape*. Is een vereniging van deze twee mogelijk? Spreekt het zoeken naar de laatste werkelijkheid, de vraag naar het zijn, niet alleen de hoop en het geloof maar ook de liefde tegen? En hoe kan iets dat de liefde ontkent, samengaan met de bijbelse religie?

### 3. Geloof en zonde in de bijbelse religie

De ethische en sociale existentie van de mens berust in de Bijbel op zijn religieuze existentie. Het bijbelse woord voor religieuze existentie is geloof. Alleen in deze betekenis zal het hier en in het vervolg gebruikt worden. Geloof is de toestand van gegrepen zijn door iets dat ons onvoorwaardelijk aangaat. En daar slechts dat wat de grond is van ons zijn en van onze betekenis ons onvoorwaardelijk aangaat, kunnen we ook zeggen: Geloof is het gegrepen zijn van onze existentie in haar laatste 'vanwaar' en 'waarheen'. Het is een gegrepen zijn van de hele persoon; het is het allerpersoonlijkste belang en dat waardoor alle andere bepaald worden. Het is niet iets dat ons opgedrongen kan worden; het is niet iets dat wij kunnen oproepen door de wil om te geloven, maar het is datgene waardoor wij gegrepen worden. Het is, in bijbelse begrippen, de Heilige Geest die in onze geest werkt en geloof scheidt. Zo'n begrip van geloof heeft weinig van doen met de populaire opvatting van geloof als het geloof in iets ongelooflijks, als onderwerping aan een autoriteit die we vertrouwen, of als het risico iets dat slechts waarschijnlijk is, voor wis en zeker te houden. Zulke opvattingen waarvoor de theologen evenzeer verantwoordelijk zijn als de populaire misvatting, liggen onder het vlak waarop de confrontatie van de

ontologie en de bijbelse religie moet plaatsvinden. Het zou goed zijn als filosofen en wetenschappers ophielden de religie te beschuldigen van iets dat de meest voorkomende misvorming ervan is - het intellectualistische en voluntaristische wanbegrip van het geloof.<sup>16</sup> Als echter het begrip geloof zo dikwijls en zo radicaal misvormd wordt en als zelfs theologen en, moet men daaraan toevoegen, veel preken en de leer van de kerk daar verantwoordelijk voor zijn, is er dan niet een element in het bijbelse begrip van het geloof, dat bijna onweerstaanbaar tot zo'n wanbegrip leidt? En is het persoonlijk karakter van het bijbelse begrip van geloof niet juist de oorzaak van deze moeilijkheid? En tenslotte, is het niet juist deze moeilijkheid die een synthese tussen bijbels geloof en de autonome rede definitief verhindert?

Geloof in de bijbelse opvatting is een daad van de hele persoon. Wil, kennis en emotie spelen er in mee. Het is een daad van zelfovergave, van gehoorzaamheid, van instemming. Elk van deze elementen moet er in aanwezig zijn. Emotionele overgave zonder instemming en gehoorzaamheid zou het centrum van de persoon uitschakelen. Het zou dwang betekenen en geen beslissing. Intellectuele instemming zonder emotionele betrokkenheid verandert de religieuze existentie in een onpersoonlijke cognitieve daad. Onderwerping van de wil zonder instemming en emotie leidt tot ontmenselijking en slavernij. Het geloof verenigt de onderscheiden functies van de menselijke geest en transcendeert ze; het is de meest persoonlijke daad van de mens. Maar elke functie van de menselijke geest is geneigd tot een soort imperialisme. Zij tracht onafhankelijk te worden en over de andere te heersen. Zelfs de bijbelse religie is niet vrij van symptomen in deze richting. Het geloof nadert soms het punt van de emotionele extase, soms het punt van louter emotionele gehoorzaamheid, soms het punt van cognitieve onderwerping aan een autoriteit.<sup>17</sup>

Bijbels geloof is het geloof van een gemeenschap, een natie, of een kerk. Wie aan dit geloof deelneemt, neemt ook deel aan zijn symbolen en riten. Het is onvermijdelijk dat de gemeenschap haar eigen grondslagen formuleert in uiteenzettingen die het onderscheid van andere groepen duidelijk maken en haar beschermen tegen misvormingen. Wie lid wordt

van een geloofsgemeenschap moet de uiteenzetting van het geloof, het credo van de gemeenschap aanvaarden. Hij moet ermee instemmen voor hij aangenomen wordt. Deze instemming kan de uitdrukking zijn van een echte persoonlijke overgave, maar ze kan een louter intellectuele instemming worden en de neiging versterken om het geloof tot een cognitieve daad te reduceren. Op datzelfde ogenblik zou het begrip 'geloof' zijn echte betekenis verliezen. In plaats van het gegrepen zijn door wat ons onvoorwaardelijk aangaat, kan het een aantal dogma's aanduiden zoals in uitdrukkingen als het 'Christelijk geloof', het 'geloof van de kerk', het 'bewaren van ons geloof', of met een klassieke formulering *fides quae creditur* (het geloof dat geloofd wordt). De bijbelse religie zijn neigingen in deze richting niet vreemd. Het kon niet anders, omdat het de religie was van een gemeenschap, nl. van de vroege kerk.

Als dit echter het geval is, hoe kan het dan tot een synthese komen met de radicale twijfel en het radicale zoeken naar de waarheid, die de ontologie kenmerken? Is niet de vernietiging van het geloof, het zich onthouden van de gelovige instemming met welke georganiseerde leer ook, de voorwaarde van eerlijk filosoferen? En is de ontologie niet ontwikkeld door de macht van de menselijk rede, in een houding van kritiek en afstand die precies het tegendeel is van aanvaarding en persoonlijke overgave? Vereist de ontologie niet een houding van onpersoonlijke objectiviteit die het bijbels personalisme in dit en in alle andere opzichten tegenspreekt? En als de ontologie het geloof afwijst, wijst ze dan niet de hele bijbelse religie af? Eén centraal begrip van de bijbelse religie, de zonde, is door ons slechts kort genoemd. Het is een religieus begrip dat het tegendeel van geloof aanduidt. Het wezen van de zonde is ongeloof, de toestand van vervreemding van God, de vlucht van Hem weg, de opstand tegen Hem, het verheffen van voorlopige belangen tot de rang van het onvoorwaardelijke. De mens is met alle vezels van zijn wezen gebonden aan de zonde, omdat hij in het centrum van zijn persoon van God vervreemd is. Noch zijn emotie, zijn wil, noch zijn verstand is vrij van zonde en dus van ontaarding. Zijn intellectueel vermogen is even misvormd en verzwakt als zijn moraal. Zij kunnen geen van beide de here-

niging met God tot stand brengen. Volgens de bijbelse religie, kan intellectuele inspanning evenmin de uiteindelijke waarheid bereiken als zedelijke inspanning het uiteindelijk goede. Wie daar naar streeft, verdiept de vervreemding. Dit was de verkondiging van Paulus, Augustinus en Luther. Alleen degene die in geloof deelheeft aan het goede en het ware kan volgens de normen van de waarheid handelen. Deze participatie gaat vooraf aan het handelen en denken, want participatie maakt ons tot een nieuw wezen, waarin zonde of vervreemding overwonnen is. Dit participeren aan wat ons onvoorwaardelijke aangaat, noemen we geloof. Dit betekent dat het geloof dat de zonden overwint, door het ontvangen van vergeving en van een nieuw 'zijn', vooraf moet gaan aan de vraag naar het zijn, naar de waarheid zelf. Alleen in die nieuwe stand van zaken kan het zijn zelf bereikt worden.

De ontologie maakt gebruik van het rationele denken van de mens. Zij stelt de vraag naar zonde en verlossing niet. Zij maakt geen onderscheid tussen oorspronkelijke en vervreemde rede, ziet ook niet uit naar een wedergeboren rede. Zij begint waar ze is en streeft naar het zijn-zelf. De bijbel stelt de filosofie vaak onder kritiek, niet omdat ze de rede gebruikt voor de kennis van God, maar omdat ze er met een vervreemde rede naar vraagt. Het is echter alleen de Heilige Geest, die God kent en kennis geeft van God aan hen die door Hem gegrepen zijn, die in Hem geloven. Evenals aan het begin, moeten we ons aan het eind van deze confrontatie afvragen: Is het überhaupt mogelijk de tegengestelde wegen van de ontologie en de bijbelse religie samen te laten komen? Het antwoord schijnt te zijn dat het conflict onoplosbaar is. Het ene punt na het andere (eerst aan de objectieve en daarna aan de subjectieve kant van de bijbelse religie) toonde een schijnbare onverenigbaarheid met het wezen van de ontologie. Velen gaan nooit verder dan deze confrontatie en maken hun gevolgtrekkingen in de ene of de andere richting. Het is begrijpelijk dat sommigen de bijbelse religie helemaal afwijzen, omdat zij in de diepte van hun wezen, in hun intellectuele en morele geweten, zich geroepen weten om de radicale vraag te stellen - de vraag naar het zijn en naar het niet-zijn. Zij worden liever ketters of heidenen dan dat zij buigen voor een



religie die de ontologische vraag verbiedt. Het is even begrijpelijk dat veel trouwe Christenen terugschrikken voor de gevaren van de ontologische vraag die in twijfel trekt wat voor hen het heiligste is en van oneindige betekenis. Voor sommigen van ons is geen van deze twee wegen aanvaardbaar en ik geloof dat geen van beide mogelijkheden een dienst aan de waarheid en dus aan God is. Als we echter een derde weg zoeken, moeten we voorbereid zijn op de reactie van de mensen die betwijfelen dat een derde weg mogelijk is.

Sinds de ineenstorting van de grote synthese tussen Christendom en de moderne geest, zoals die is ondernomen door Schleiermacher, Hegel en het liberalisme van de negentiende eeuw, heeft een grote vermoeidheid de geest van die mensen bevangen, die geen van beide alternatieven kunnen accepteren. Zij zijn te zeer teleurgesteld om nog naar een nieuwe synthese te zoeken, nadat er zoveel pogingen mislukt zijn. Maar wij hebben geen keus. Wij moeten het opnieuw proberen.<sup>18</sup> En we willen dat doen door de vraag te stellen: Hebben de geesteshouding en de begrippen van de bijbelse religie implicaties die een synthese met de vraag naar het zijn niet alleen toelaten, maar zelfs eisen? En omgekeerd heeft het ontologisch denken geen implicaties die het ontvankelijk maken voor wat de bijbelse religie onvoorwaardelijk aangaat?

#### 4. Geloof, twijfel en de ontologische vraag

Met deze vragen voor ogen, beginnen we aan een analyse van de relatie tussen geloof en twijfel. Hier moet de eerste en in zekere zin alles bepalende beslissing worden gezocht.

Deze beslissing is al voorbereid in het eerste hoofdstuk in de discussie over de beide elementen in de houding van de filosoof: het theoretische en het existentiële element. We hebben gesproken over de eenheid van rede en hartstocht, van afstand en betrokkenheid. De mens staat tussen zijn en niet-zijn, hij realiseert zich zowel zijn eindigheid, als het oneindige waaraan hij deel heeft en hij stelt de vraag naar het zijn. Het zijn is voor hem van onvoorwaardelijk belang, omdat zijn eigen existentie in deze vraag besloten ligt. Het geloof is, zoals we gezien hebben,

ook een kwestie van oneindig belang; het is de toestand van gegrepen zijn door wat ons onvoorwaardelijk aangaat. De mens die de vraag naar het zijn stelt en de mens die in het geloof leeft, zijn elkaars gelijken voor wat betreft het onvoorwaardelijk karakter van wat hen ten diepste beweegt.

Maar we moeten een stap verdergaan. Twee zaken met een oneindig gewicht kunnen niet naast elkaar bestaan. Als dat wel zo was, zou de ene of de andere of zouden beide niet echt onvoorwaardelijk zijn. In feite omvatten ze elkaar. Wat de gelovige ten diepste raakt, is datgene wat werkelijk onvoorwaardelijk is en dus de grond van zijn *zin* en *zijn*. Hij stelt impliciet de vraag naar het zijn; hij moet wel aannemen, zoals elke gelovige Christen doet, dat in de symbolen van zijn geloof het antwoord op de vraag naar het zijn begrepen is. Als gelovige houdt hij zich niet bezig met ontologisch onderzoek, maar het gaat hem om de waarheid - om de laatste werkelijkheid. Slechts als God die laatste werkelijkheid is, kan Hij voor ons van onvoorwaardelijk belang zijn; dan alleen kan Hij het voorwerp zijn van overgave, gehoorzaamheid en instemming. Geloof in iets dat alleen maar voorwaardelijk is, is afgoderij. Het maakt van eindige werkelijkheid, laatste werkelijkheid. Het geloof sluit de ontologische vraag in, of die vraag nu expliciet gesteld wordt, of niet. De kerk was zich van de vroegste tijden af van dit feit bewust en maakte de vraag expliciet op het ogenblik waarop zij geconfronteerd werd met het ontologisch denken in de Hellenistische wereld. Daarom moeten wij de bijbelopvatting die uiteengezet is door Ritschl en Harnack<sup>19</sup> niet aanvaarden. Zij beschuldigden de vroege kerk ervan dat zij de bijbelse religie verraden had door haar op een positieve manier te verbinden met de vraag naar het zijn. Wat Harnack de Hellenisering van het evangelie heeft genoemd, was in feite het aanvaarden van de ontologische vraag op basis van de bijbelse religie. Dit was onvermijdelijk niet alleen vanwege de noodzaak om het evangelie in de Hellenistische wereld te introduceren, maar ook omdat de ontdekking van de ontologische vraag door de Griekse geest van universele betekenis is. Zij geeft uitdrukking aan de menselijke situatie als zodanig. Op dit punt had de vroege kerk gelijk, hoe twijfelachtig haar concrete oplossingen ook geweest

mogen zijn, en haar negentiende eeuwse critici hadden ongelijk, hoe groot onze erkentelijkheid ook mag zijn voor hun gedurfde en succesvolle analyse van het oud-kerkelijk dogma.

Het geloof sluit de ontologische vraag in. Is de ontologie echter geen 'Fremdkörper' in het geloof, en, als ze (de ontologie) expliciet gemaakt wordt, vernietigt ze dan het geloof niet met haar machtigste wapen nl. met de twijfel? Moet het geloof de ontologie niet in haar schoot houden en haar nooit geboren laten worden? Of, zonder beeldspraak, moet de kerk de vraag naar het zijn niet binnen de grenzen van haar eigen gezag houden - zoals de Rooms Katholieke Kerk dat in feite doet?

Dit is de fundamentele vraag aangaande de relatie tussen geloof en twijfel. Geloof en twijfel spreken elkaar in wezen niet tegen. Het geloof is de voortdurende spanning tussen zichzelf en de twijfel aan zichzelf. Deze spanning bereikt niet altijd het niveau van een worsteling, maar latent is ze altijd aanwezig. Dit onderscheidt het geloof van logisch bewijs, wetenschappelijke waarschijnlijkheid, traditionele zelfverzekerdheid en onbetwiste autoriteit. Het geloof omvat zowel het onmiddellijke bewustzijn van iets onvoorwaardelijks als de moed om het risico van de onzekerheid op zich te nemen. Het geloof zegt 'ja' ondanks de angst voor het 'nee'. Het geloof neemt het 'nee' en de angst van de twijfel niet weg; het bouwt geen kasteel van ontwijfelbare zekerheid - alleen een neurotisch misvormd geloof doet dat - maar het neemt het 'nee' van de twijfel en de angst van de onzekerheid in zich op. Het geloof omvat zichzelf en de twijfel aan zichzelf. Daarom omvat het zichzelf en de ontologische vraag, waarvan de radicale twijfel de onmisbare voorwaarde is. Zo'n geloof hoeft niet bang te zijn voor het vrije vragen naar het zijn. Het hoeft de ontologie niet in kerkelijke afzondering te houden. Het is naar zijn aard protestants, of het nu verschijnt in protestantse of in bijbelse religie.

De filosoof bevindt zich ook in een situatie waarin een 'nee' en een 'ja' verbonden zijn. Zoals we zeiden in het eerste hoofdstuk, veronderstelt vragen beide een 'hebben' en een 'niet-hebben'. Men kan de ontologische vraag niet stellen zonder tenminste een voor-filosofisch weet-hebben van wat 'zijn' betekent. Iedereen neemt deel aan het zijn, en iedereen ervaart

het zijn als hij zijnden ontmoet: personen, dingen, gebeurtenissen, essenties. En iedereen neemt deel aan het niet-zijn en ervaart het in scheiding en dood, in schuld en twijfel. Dit is de concrete situatie waarin de filosoof naar het zijn vraagt. Evenals de gelovige, leeft hij in een bepaalde wereld van ervaringen en symbolen. Hij is er niet aan gebonden, maar hij is er ook niet van gescheiden. Hij betwijfelt wat hij weet, maar hij doet dat op grond van iets anders dat hij weet; want er is geen 'nee' zonder een voorafgaand 'ja'. De filosoof heeft niet en heeft; de gelovige heeft en heeft niet. Dit is de basis waarop de ontologie en de bijbelse religie elkaar vinden. De laatste hoofdstukken zullen vanuit dit perspectief de verschillende elementen van de confrontatie belichten.

## HOOFDSTUK VII

### DE ONTOLOGISCHE PROBLEMEN AAN DE SUBJECTIEVE KANT VAN DE BIJBELSE RELIGIE

#### 1. Bekering in de religie en in de filosofie

Het voorgaande hoofdstuk voerde ons naar het keerpunt van dit hele boek: het probleem van geloof en twijfel in de bijbelse religie en in de ontologie. Het liet de structurele identiteit van beide zien, terwijl in de voorafgaande hoofdstukken alleen het conflict werd getoond naar zijn radicale en schokkende aard. In de discussie over geloof en twijfel kwamen voor het eerst bepaalde analogieën tussen de beide tegengestelde polen aan het licht. In beide, in de bijbelse religie en in de ontologie is een ultiem verlangen de drijvende kracht; in beide wordt het 'nee' van de twijfel opgenomen in het 'ja' van de moed; in beide geeft de participatie aan concrete ervaringen en symbolen inhoud aan vraag en antwoord; in beide gevallen maakt een ultiem vertrouwen in de macht van het zijn de overgave en het zoeken van de mens mogelijk. Deze analogie in structuur houdt de ene zijde open voor de andere. Beide staan op de grens tussen 'ja' en 'nee', tussen zijn en niet-zijn. Het ultieme verlangen naar de waarheid dat aanzet tot de vraag naar het zijn, maakt deel uit van het ultieme verlangen om te vragen naar de eigen existentie als persoon, als het wezen dat de vraag naar zijn eigen zijn en naar het universele zijn kan stellen.

Op basis van deze analyse van geloof en twijfel in de bijbelse religie en in de ontologie, willen we nu opnieuw onderzoeken wat in onze eerste confrontatie onverzoenlijke tegenstellingen leken te zijn. Wij willen beginnen met de bijbelse en de ontologische kijk op de menselijke situatie en vandaar stap voor stap teruggaan naar de objectieve kant van het bijbelse personalisme en de ontologische ideeën waarmee het geconfronteerd werd.

De rede is, volgens de theologische opvatting, niet alleen eindig en dus niet in staat om het oneindige bevatten, maar ze is ook vervreemd van haar wezenlijke goedheid. De rede valt, net

als al het andere in de mens, onder de slavernij van de vervreemding. Geen enkel deel van de mens is uitgezonderd van de universele lotsbeschikking van de zonde. Voor de cognitieve functie van het geestelijk leven van de mens betekent dit dat de rede verblind is en niet meer in staat God te kennen. De ogen van de rede moeten geopend worden door de openbare aanwezigheid van de Geest van God in de geest van de mens. Slechts wanneer dit gebeurt, kan de waarheid door de menselijke rede ontvangen worden.

Er bestaat in de geschiedenis van de filosofie een verrassende analogie met deze gedachte. Enige van de grootste filosofen die de vraag naar het zijn gesteld hebben, hebben zich uitgedrukt op een manier die zeer veel lijkt op de wijze waarop de bijbel spreekt. Het woord 'blindheid' voor de gewone geestesgesteldheid wordt in alle tijdperken van het filosofisch denken gebruikt. De ervaring van gewekt worden uit de slaap van de natuurlijke kijk op de wereld, het plotselinge bewustzijn van het licht van de ontologische vraag, het doorbreken van het vlak waarop men leefde en zich voorheen bewoog - deze gebeurtenissen worden beschreven alsof het om een religieuze bekering ging. Degenen die ontwaakt zijn in dit licht, stellen hartstochtelijk de vraag naar het zijn. Zij zijn anders dan degenen die dat niet doen. Zoals Plato het beschreven heeft, zijn zij niet meer gebonden aan de schaduwen van de grot<sup>20</sup>; zij zijn bevrijd en kunnen de echte werkelijkheid zien. Zij hebben een reddende transformatie en een verlichtende openbaring ervaren. Alleen omdat dit hen overkomen is, kunnen zij serieus en met succes de vraag naar het zijn stellen. De ontologie veronderstelt een bekering, een openen van de ogen, een ervaring van openbaring. Het is geen kwestie van objectieve waarneming, analyse en hypothese. Slechts wie verward is in het zijn, slechts hij die de laatste werkelijkheid ontmoet heeft als een zaak van existentiële belang, kan proberen er zinvol over te spreken. In dit opzicht moet men zeggen dat de filosoof een geloof heeft, geen geloof dat bepaalde leerstellingen aanneemt (dat is geen geloofsvertrouwen, maar het voor waar houden van een aantal uitspraken), maar geloof als een toestand van gegrepen zijn door de macht van het zijn. Als het begrip 'filosofisch geloof'<sup>21</sup>

überhaupt gebruikt kan worden, moet het gebruikt worden in de betekenis van 'geloof in de macht van het zijn', het echte voorwerp van de wijsbegeerte.

Zeker, filosofische bekering en filosofisch geloof zijn niet identiek met bekering en geloof in de bijbelse religie. Deze zijn gelijkelijk betrokken op alle functies van het geestelijk leven van de mens, op zijn hele persoonlijkheid. Er wordt geen groter gewicht gehecht aan de cognitieve functie, zoals in de filosofische bekering en het filosofisch geloof. Zelfs de filosofische bekering en het filosofisch geloof zijn niet beperkt tot de cognitieve functie, want deze functie kan, als er sprake is van existentiële bewogenheid, niet gescheiden worden van de andere functies. De filosofische bekering verandert niet alleen het denken van de filosoof maar ook zijn wezen. Zijn wezen blijft echter op de achtergrond, terwijl het bij de religieuze bekering op de voorgrond staat. De religieuze bekering is dus meer omvattend. Zij sluit de mogelijkheid van de filosofische bekering in, net zoals religieus geloof de mogelijkheid van het ontologisch bewustzijn insluit. Niet bij iedereen - in feite slechts bij weinigen - wordt deze mogelijkheid geactualiseerd, maar bij iedereen blijft zij een mogelijkheid.

## 2. De ethiek van de genade en de ethiek van de beslissing

Toen we voor het eerst de ontologie confronteerden met het ethisch karakter van de bijbelse religie, waren er twee trekken van de ethische existentie van de mens, waarin het conflict onoplosbaar scheen: de situatie van de beslissing en de afstand tussen God en mens. De bijbel is zich bewust van de intrinsieke problemen van beide. Wij beslissen, we geloven dat we kunnen beslissen en na de beslissing beseffen we dat het niet onze eigen macht was, maar een macht die door ons heen die beslissing nam. Als we een beslissing nemen in overeenstemming met wat we wezenlijk zijn en daarom móeten zijn, is het een beslissing die voortkomt uit genade. Als het een beslissing is, die ingaat tegen wat wij wezenlijk zijn, dan is het een beslissing, genomen in een toestand van bezetenheid door demonische machten. Zoals Luther het uitdrukte, de mens lijkt

op een paard dat door God of door de duivel bereden wordt. Maar noch de bijbel noch de hervormers geloven, dat daardoor de verantwoordelijkheid van de mens en zijn vrijheid om te beslissen opgeheven zijn. Toch ligt hier een diep ontologisch probleem - dat van vrijheid en noodlot. Als Paulus sterk benadrukt, dat God al ons heil bewerkt en als hij ons tegelijk oproept ons heil zelf te verwezenlijken, dan gebruikt hij de categorieën 'vrijheid' en 'noodlot', hoewel deze woorden zelf niet voorkomen. Wie deze categorieën echter zelfs maar impliciet gebruikt, moet hun echte betekenis kennen; hij moet de ontologische structuur beschrijven waartoe zij behoren. In onze eerdere uiteenzettingen leek het er op dat vrijheid een ethisch en noodlot een ontologisch begrip is. Nu heeft echter het religieuze begrip genade ons laten zien, dat dit niet zo is - dat beide begrippen vrijheid en noodlot zowel in de ontologie als in de ethiek thuishoren en dat beide getranscendeerd en verenigd worden in het religieuze symbool van zonde en genade. Dit geldt niet alleen voor individuen, maar in beperkte mate ook voor groepen en tenslotte voor de hele wereldgeschiedenis.

Het andere belangrijke punt van conflict tussen de ontologie en het ethisch karakter van de bijbelse religie is de tegenstelling tussen participatie en gehoorzaamheid. Het ontologisch bewustzijn van de grond van het zijn veronderstelt participatie. De ethische situatie vereist gehoorzaamheid en dat brengt scheiding met zich mee tussen hem die beveelt en hem die gehoorzaamt. In de bijbelse religie wordt dit probleem onderkend en behandeld in het begrip van de 'wet der liefde'. Dit begrip omvat de spanning tussen participatie en afstand. Het is een wet en de wet staat boven mij en mogelijk zelfs tegenover mij. Het is echter de wet van de liefde, en liefde is de macht, die verenigt wat gescheiden is. De Bijbel, traditioneel en mystiek Christendom stemmen hierin overeen, dat het zedelijk handelen, om volmaakt of zelfs maar mogelijk te zijn, moet voortvloeien uit de vereniging van God en mens in de liefde tot God, die het antwoord is op de liefde van God voor de mens. Wie eenswillend is met God handelt vrijwillig en doet meer dan de wet eist. Hij handelt vanuit de participatie, niet vanuit de relatie van bevel en gehoorzaamheid. Wie niet aan het zijn van God participeert,



d.w.z. aan het zijn van de liefde, kan niet handelen overeenkomstig het zijn van God. Wie niet participeert aan het goede zelf, kan niet goed zijn. Het is opnieuw Paulus, die deze participatie afhankelijk maakt van de Geest van God en de Geest van God is niets anders dan Gods dynamische aanwezigheid in ons. Zonder deze participatie is noch kennis van God noch liefde voor God mogelijk. De vereniging van de participatie valt niet alleen aan de ontologische kant en de afstand van de gehoorzaamheid uitsluitend aan de ethische kant. Beide kanten zijn ontologisch en ethisch en beide zijn verenigd en worden getranscendeerd in het begrip van de liefde. Daarom hebben we niet alleen een ethiek van de liefde nodig, maar ook een ontologie van de liefde<sup>22</sup>, zoals we die bij Augustinus aantreffen. Wie ook probeert de relatie tussen liefde en wet te verklaren, maakt gebruik van de fundamentele categorieën van participatie en individualisatie en hij veronderstelt het ontologisch conflict tussen essentieel en existentiëel<sup>23</sup> 'zijn' (zonder dat zou er nl. geen wet zijn die tegenover ons staat). Als theoloog moet men zich bewust zijn van de categorieën die men gebruikt, zelfs als men probeert filosofische begrippen te vermijden.

### 3. Eenzaamheid en liefde in de bijbelse religie en in de ontologie

We hebben de eenzaamheid van de filosoof geconfronteerd met het sociale engagement van de profeet en de eros die ons aanzet tot de vraag naar het zijn met de agape van de bijbelse religie. Maar dit is niet het laatste woord over het probleem. Allereerst kent de profeet en ieder religieus mens niet alleen de eenzaamheid, waarin hij zich terugtrekt, maar ook het uiterste alleen-zijn in de vraag naar de existentie zelf. Er zijn ogenblikken (beschrijvingen ervan vullen vele bladzijden in de religieuze literatuur) waarin de religieuze mens zich verlaten voelt door andere mensen, door God en door zichzelf. De tradities en symbolen van de gemeenschap waartoe hij behoort, zijn voor hem zinloos geworden. Hij realiseert zich zijn eindigheid, de begrensde mogelijkheden van de participatie, de onwerkelijkheid van zijn wereld. Hij ervaart zijn alleen-zijn, zijn alleen-zijn bij het sterven en in zijn persoonlijke schuld. Aan de

andere kant blijft de filosoof niet voortdurend alleen. Hij keert terug in de gemeenschap waarvan hij zich door zijn radicale vragen bewust gescheiden heeft. Alle klassieke filosofen hebben getracht hun inzichten mee te delen aan de gemeenschap waaruit zij kwamen. Zij critiseerden mythen en moraal, conventies en vooroordelen vaak even hartstochtelijk als de profeten. De vraag naar het zijn maakte hen niet ongevoelig voor de hachelijke situatie van degenen met wie zij leefden. Dikwijls reageerden zij op de houding van hun tijdgenoten met profetische toorn, profetische wanhoop en profetische hoop. En sommigen van hen werden martelaars net als de profeten. Wie spreekt vanuit de houding van het geloof en wie spreekt vanuit de houding van de filosoof - : Beiden ervaren zij dat de mensen tot wie zij spreken, oren hebben en niet horen en ogen hebben en niet zien. De ontologie is, evenzeer als de bijbelse religie, een struikelblok voor de mensen, die gaan langs de alledaagse weg van de theoretische en praktische conventies. En beide, de ontologische en de religieuze boodschap brengen lasten en gevaren met zich mee voor degenen, die ze moeten verkondigen.

De betrekking van de ontologie en de bijbelse religie tot de sociale existentie van de mens is behandeld onder het opschrift '*eros en agape*'. Waar *agape* (de bijbelse uitdrukking voor 'liefde') in absolute tegenstelling geplaatst wordt tot *eros* (het platoonse begrip voor 'liefde'), bestaat er geen positieve betrekking tussen de bijbelse religie en de ontologie. Dit veronderstelt echter een vervorming van de betekenis van zowel *agape* als *eros*. Het Nieuwe Testament gebruikt het begrip *eros* niet, omdat *eros* in die tijd een anti-platoonse, uitsluitend zinnelijke betekenis gekregen had. Maar het Nieuwe Testament leert expliciet en impliciet, dat participatie aan de Geest van God of aan de Logos staat voor beide: liefde en waarheid. Het verlangen naar God is tegelijk het verlangen naar Hem als liefde en het verlangen naar Hem als waarheid. Als het verlangen naar Hem als liefde *agape* genoemd wordt, moet het verlangen naar Hem als waarheid *eros* genoemd worden. En dit zou overeenkomen met de echte betekenis van *eros* (bijv. in Plato's *Symposium*). De *eros* drijft de ziel door alle lagen van de

werkelijkheid heen naar de laatste werkelijkheid, naar de waarheid zelf, die tegelijk ook het goede zelf is. In de late oudheid komt de eenheid van de liefde en het verlangen naar de laatste werkelijkheid tot uitdrukking in de drievoudige betekenis van het woord 'gnosis' als kennis, sexuele omgang en mystieke eenwording. *Agape* voegt zeker een beslissend element toe aan de antieke idee van de liefde, maar zij ontkent niet de drang naar cognitieve eenwording met de laatste werkelijkheid, met het Zijn-Zelf. De *agape* reikt naar het laagste, vergeeft het zijn vervreemding en verenigt het met het hoogste. De *agape* spreekt echter het verlangen naar het hoogste niet tegen; en een deel van dit verlangen is de cognitieve *eros*.

## HOOFDSTUK VIII

### DE ONTOLOGISCHE PROBLEMEN AAN DE OBJECTIEVE KANT VAN DE BIJBELSE RELIGIE

#### 1. De goddelijke manifestaties en de vraag naar het zijn

We hebben drie symbolen van de goddelijke zelfmanifestatie (de schepping, de Christus, het *eschaton*) geconfronteerd met enige ontologische begrippen en hebben daarbij schijnbaar onoverkomelijke onderlinge tegenstellingen aangetroffen. Opnieuw wil ik aantonen, dat zulke tegenstellingen niet noodzakelijk zijn en dat elk van deze symbolen vraagt om een ontologische interpretatie en die ook gekregen heeft.

Schepping door het Woord uit het niets beschrijft de absolute onafhankelijkheid van God als Schepper, de absolute afhankelijkheid van de schepping en de oneindige kloof daartussen. De ontologische vraag doet zich onmiddellijk op verscheidene punten voor. Men moet zich afvragen hoe de eeuwige Logos, het principe van Gods zelfmanifestatie in verband staat met de vormen van het universum. Het klassieke antwoord, dat de essenties of potentialiteiten van de wereld eeuwig in de 'Geest' van God zijn, moet worden aanvaard of door een ander antwoord vervangen worden - en elk antwoord is noodzakelijkerwijze ontologisch.

De theologie heeft er terecht op gestaan, dat het 'niets' waaruit de wereld geschapen is, niet het *me on* van de Grieken is, d.w.z. de materie die de scheppende vorm ontvangt en weerstaat. Als echter het antwoord van een dualistische ontologie afgewezen wordt, moet men een ander antwoord zoeken op de vraag: Wat betekent dit 'niets'? Wat is het verband met het goddelijke, dat als het leven het niet-zijn veronderstelt? Kan men misschien met een hoogst symbolische uitdrukking zeggen, dat het goddelijk leven de eeuwige overwinning betekent op het niet-zijn dat ertoe behoort? Welk antwoord ook gegeven wordt - het is in ieder geval een ontologisch antwoord.

Als we vragen naar de betrekking tussen Gods schepping

en onderhouding en met Augustinus antwoorden dat onderhouding de voortdurende scheppende activiteit van God is in alles wat bestaat, dan hebben we de ontologische metafoor 'grond van het zijn' bereikt. En als we vragen naar de betekenis van de telkens herhaalde bewering dat God zowel *in* als *boven* de wereld is, en vragen of de ruimtelijke metaforen *in* en *boven* terecht gebruikt zijn, dan hebben we een ontologische vraag gesteld. Als we vervolgens antwoorden, dat de betrekking van God tot de wereld niet ruimtelijk is, maar moet worden uitgedrukt met behulp van een begrip als creatieve vrijheid, dan is dat een ontologisch antwoord, maar een antwoord met behulp van het begrip vrijheid. De vrijheid van het schepsel om te handelen tegen zijn wezenlijke eenheid met God in, maakt God transcendent t.o.v. de wereld.

Zo'n ontologie van de vrijheid ontnemt de existentie haar zondige aard niet, zoals een ontologie van de noodzakelijkheid dat zou doen. Tegelijk echter verwoordt zij het universele van de zondeval met behulp van het begrip noodlot, dat de ontologische tegenpool vormt van het begrip vrijheid.

De christologische confrontatie heeft geleid tot de vraag: Bestaat er een noodzakelijke tegenstelling tussen de universele Logos en de Logos die aanwezig is in het persoonlijk leven van Jezus als de Christus? De vroege kerk en, in navolging van haar, de kerk in de meeste latere perioden geloofde niet in zo'n onvermijdelijke tegenstelling. De Logos (d.w.z. de goddelijke zelfmanifestatie) is actief aanwezig in alles wat bestaat, omdat alles erdoor geworden is. Slechts de volkomen zelfmanifestatie van God in Jezus als de Christus openbaart dat, wat Luther het hart van God genoemd heeft, nl. God zoals Hij Zich aan de mensen kan, ofwel de eeuwige eenheid van God en mens in al haar diepte. De universele Logos en de Logos als de macht van een persoonlijk leven zijn één en dezelfde. Slechts tegen de achtergrond van de universele Logos is de geïncarneerde Logos een zinvol begrip. De bijbelse religie heeft de ontologische implicaties laten zien van één van haar fundamentele beweringen in de proloog van het vierde evangelie. De ontologie kan de christologische vraag in zich opnemen - de vraag naar de plaats waar de universele Logos zich existentieel en

onvoorwaardelijk manifesteert; de universele Logos verschijnt in een concrete gestalte. Elke filosofie vertoont de sporen van haar geboorteplaats. Elke filosofie heeft concrete existentiële wortels. Als men zegt, dat Jezus als de Christus de concrete plaats is waar de Logos zichbaar wordt, dan is dat een geloofsuitspraak, die alleen maar gedaan kan worden door degene die gegrepen is door de Christus als de manifestatie van datgene wat hem onvoorwaardelijk aangaat. Het is echter geen uitspraak die de vraag naar het zijn tegenspreekt of haar vreemd is. De naam 'Jezus de Christus' impliceert een ontologie.

De derde manifestatie van God die we geconfronteerd hebben met ontologische categorieën is de geschiedenis die ten einde loopt, het historisch-eschatologisch element in de bijbelse religie.

Hier is opnieuw het eerste antwoord op de vraag dat slechts bepaalde soorten ontologie het historisch nieuwe uitsluiten, bijvoorbeeld de interpretatie van tijd als kringloop. Als de tijd gesymboliseerd wordt door een cirkel, dan is het nieuwe uitgesloten; alles herhaalt zich. Hetzelfde geldt voor het mechanisch determinisme waarin een gegeven stand van zaken noodzakelijke consequenties heeft, die in principe voor alle volgende standen van zaken berekenbaar zijn. Zulke ontologieën representeren echter niet de ontologie als zodanig. De filosofieën van het leven en het worden die hun oorsprong vinden bij mannen als Augustinus en Duns Scotus hebben de openheid van de werkelijkheid naar de toekomst benadrukt en hebben plaats gemaakt voor het contingente, het nieuwe, het unieke, het onherhaalbare. Geen enkele theoloog die de bijbel interpreteert met behulp van Griekse begrippen als 'historia' kan ontkomen aan de diepe ontologische vraag: Hoe verhouden zich de geschiedenis en de natuur tot elkaar? Hoe verhoudt zich de hele geschiedenis tot het kleine fragment van wereldhistorische gebeurtenissen waar de bijbelse religie zich mee bezighoudt? Hoe verhouden de gebeurtenissen, waarin de mens verwickeld is, zich tot de gebeurtenissen in het hele universum?

Er is nog een volgende, moeilijker vraag die een ontologisch antwoord vereist, een vraag die geïmpliceerd is in de historisch-eschatologische zienswijze van de bijbelse religie. Het

is de betekenis van het eschaton ofwel de relatie tussen het tijdelijke en het eeuwige. Als men het eeuwige identificeert met de voortzetting in tijd van het leven na de dood, heeft men een ontologische uitspraak gedaan en een armzalige, doordat men eeuwigheid verwacht met eindeloze tijdelijkheid. Als men in tegenstelling met deze opvatting zegt, dat eeuwigheid eenvoudigweg de negatie is van de tijdelijkheid, dan heeft men ook een ontologische uitspraak gedaan, ook een hele slechte, doordat men eeuwigheid verwacht met tijdloosheid. Er is echter een derde antwoord, eveneens ontologisch, dat recht doet aan de betekenis van tijd en eeuwigheid. Eeuwigheid gaat tijdelijkheid te boven en bevat haar, maar het is een tijdelijkheid die niet onderworpen is aan de wet van de eindige vergankelijkheid, een tijdelijkheid waarin verleden en toekomst verenigd zijn - in de eeuwige tegenwoordigheid, maar niet genegeerd worden. De geschiedenis loopt ten einde in de eeuwigheid en het eeuwige participeert in de ogenblikken van de tijd, oordeelt ze en heft ze op in zichzelf. Zulke uitspraken zijn ontologisch, zij het ook in een half-symbolisch gewaad. Geen enkele theoloog kan er aan ontkomen. En degenen die een primitief-mythologische taal gebruiken, misleiden zichzelf als ze niet beseffen dat de uitdrukking 'leven na de dood' een ontologie bevat van een zeer twijfelachtig alloo.

## 2. De betrekking tussen God en mens en de vraag naar het zijn.

God spreekt tot de mens in de bijbelse religie. Het 'woord', letterlijk opgevat, is een gesproken geluid of een geschreven teken, dat verwijst naar een betekenis waarmee het conventioneel verbonden is. Het is echter duidelijk, dat de God van de bijbel niet op deze manier spreekt of hoort. Zijn Woord is een gebeurtenis die door Zijn Geest in de geest van de mens tot stand gebracht wordt. Het is zowel drijvende kracht als oneindige betekenis. Het Woord van God is de creatieve zelfmanifestatie van God en geen gesprek tussen twee wezens. Daarom is het Woord één van de aspecten van God Zelf; het is God die Zichzelf objectieveert. Het is een uitdrukking voor God als de Levende en zoals het drieënheids-denken altijd beseft

heeft, een element in de macht van het Zijn-Zelf. Het is ontologisch in zijn implicaties, hoewel het een echt religieus symbool is. Deze opvatting maakt de leer van schepping en verlossing door de Logos mogelijk en noodzakelijk en moet het onmogelijk maken een theologie van het Woord te verwarren met een theologie van het gesprek. Het Woord is een element van de laatste werkelijkheid; het is de macht van het zijn, die zichzelf in vele vormen uitdrukt, in de natuur en in de geschiedenis, in symbolen en sacramenten, in het zwijgen en in het gesproken woord. Het is echter niet gebonden aan het gesproken woord. De aard van het woord is een probleem dat even oud is als de ontologie en het goddelijk Woord is een symbool dat even oud is als de religie. Zonder enige kennis van de aard van het woord, zonder een ontologie van de Logos, kan de theologie het spreken van God, het goddelijk Woord niet interpreteren. Als echter de theologie dit inzicht in de ontologische aard van het woord gebruikt, kan ze ons zinvol onderwijzen over de aard van het goddelijk Woord, de Logos die bij God is.

Het gevaarlijkste conflict tussen de bijbelse religie en de ontologie schijnt de tegenstelling te zijn tussen wederkerigheid en participatie in de betrekking tussen God en mens. De ontologie schijnt de levende wederzijdse betrekking tussen God en mens uit te sluiten en ze schijnt de zin van het gebed, vooral van het smeekgebed, op te heffen.

Dit probleem is al aanwezig in de bijbelse religie zelf, in de spanning tussen de onvoorwaardelijke nadruk daarop, dat God in alles werkzaam is, zelfs in kwaad, zonde en dood en in de menselijke verantwoordelijkheid voor goed en kwaad. Een goddelijk determinisme schijnt dikwijls de overhand te hebben op het bijbels personalisme en bij mannen als Augustinus, Thomas, Luther en Calvijn komt dit determinisme op zijn scherpst tot uitdrukking. Nergens laten deze mannen en de bijbelse schrijvers echter toe, dat hun nadruk op de werkzaamheid van God de wederkerigheid tussen God en mens vernietigt. Dit kan alleen maar begrepen worden met behulp van de ontologische polariteit tussen vrijheid en noodlot en door onderscheid te maken tussen de niveaus van het zijn, nl. tussen



de grond van het zijn, die alle polariteiten te boven gaat en het eindige zijn, dat er aan onderworpen is.

Het goddelijk determinisme van het bijbelse denken maakt het smeekgebed niet onmogelijk. Geen enkele religieuze handeling geeft duidelijker uitdrukking aan de wederkerigheid tussen God en mens. Zonder de veronderstelling dat het gebed de wil van God in enig opzicht verandert, of Hij het gebed nu verhoort of afwijst, schijnt het smeekgebed geen zin te hebben. De vroege theologen, wier gebeden ten grondslag liggen aan de meeste christelijke liturgieën, beklemtoonden echter de onveranderlijkheid van God tegenover alle heidendom. God, de onveranderlijke, de transcendent Ene, was het eerste voorwerp van hun theologie. Zij waren door en door ontologisch en tegelijk was hun betrekking tot God door en door wederkerig en vol van gebed waaronder ook het smeekgebed. Dit was en is mogelijk, omdat elk serieus gebed overgave aan de wil van God insluit. Het echte gebed weet van de uiteindelijke ontoereikendheid van woorden, waarvan de letterlijke betekenis is de poging om de wil van God te bewegen in de richting van de eigen wil. In elk echt gebed is God zowel Hij tot wie we bidden als Hij die door ons heen bidt. Want het is de Geest van God die het echte gebed schept. Op dit punt wordt de ontologische structuur die God tot een object maakt van ons als subjecten oneindig getranscendeerd. God staat in de wederkerige betrekking tot de mens, maar slechts als degene die deze betrekking transcendeert en beide kanten van de wederkerigheid omvat. Hij reageert, maar Hij reageert op datgene wat zijn eigen handeling is die door onze eindige vrijheid heen werkt. Hij kan nooit louter object worden. Dit is de grens van de symbolen van de wederkerigheid. Dit maakt de ontologische vraag noodzakelijk.

### 3. God als de grond van het zijn in de ontologie en in de bijbelse religie

Onze confrontatie van de bijbelse religie en de vraag naar het zijn begon met het leerstuk van God. En onze pogingen om de uiteindelijke eenheid van de ontologie en het bijbelse personalisme te laten zien, moeten terugkeren naar het dogma

van God. Het is het begin en het einde van alle theologisch denken. Er is een element in de bijbelse en kerkelijke idee van God, dat de ontologische vraag noodzakelijk maakt. Het is de bewering dat God *is*. Natuurlijk vraagt niet iedereen wat dit woord 'is' met betrekking tot God betekent. De meeste mensen, de bijbelschrijvers inbegrepen, vatten het woord op in zijn gebruikelijke zin: Iets 'is' als men het kan aantreffen in het geheel van de mogelijke ervaring. Datgene wat men kan ontmoeten binnen het geheel van de werkelijkheid, bestaat echt. Zelfs de geleerde discussies over het bestaan of niet-bestaan van God hebben vaak deze gebruikelijke kleur. Als men God echter kan vinden binnen het geheel van de werkelijkheid, dan is het geheel van de werkelijkheid het fundamentele en dominante begrip. God is dan onderworpen aan de structuur van de werkelijkheid. Zoals in de Griekse religie het noodlot boven Zeus gesteld was en hem en zijn beslissingen bepaalde, zo zou God onderworpen zijn aan de polariteiten en categorieën van de werkelijkheid die zijn lot constitueren. De strijd tegen deze gevaarlijke consequentie van het bijbelse personalisme begon al in de bijbel zelf en werd voortgezet in alle perioden van de kerkgeschiedenis. De God die *een* zijnde is, wordt getranscendeerd door de God die het zijn-zelf is, de grond en afgrond van elk zijnde. En de God die *een* persoon is, wordt getranscendeerd door de God die het persoonlijke-zelf is, de grond en afgrond van elke persoon. In verklaringen als deze, ontmoeten religie en ontologie elkaar. Zonder filosofieën waarin de ontologische vraag verschijnt, die wij hebben opgeworpen, zou de christelijke theologie de aard van het Wezen van God niet hebben kunnen verklaren aan degenen die wilden weten in welke zin men kan zeggen, dat God *is*. En de vraag wordt gesteld in voorfilosofische en in filosofische termen door heel primitieve en heel geleerde mensen.

Dit betekent dat *zijn* en *persoon* geen tegengestelde begrippen zijn. Zijn sluit persoonlijk zijn in; het ontkent het niet. De grond van het zijn is de grond van het persoonlijk zijn, niet de negatie ervan. De ontologische vraag naar het zijn schept geen conflict maar een noodzakelijke basis voor elke theoretische behandeling van het bijbelse begrip van de persoonlijke

God<sup>24</sup>. Als men gaat nadenken over de betekenis van de bijbelse symbolen, bevindt men zich al midden in de ontologische problemen.

Religieus gesproken betekent dit dat onze ontmoeting met de God die een persoon is, tegelijk een ontmoeting is met de God die de grond is van al het persoonlijke en als zodanig *geen* persoon is. De religieuze ervaring, vooral zoals die is uitgedrukt in de grote religies, toont een diep gevoel voor de spanning tussen het persoonlijke en het niet-persoonlijke element in de ontmoeting tussen God en mens. Het Oude zowel als het Nieuwe Testament beschikt over het verbazingwekkende vermogen om op zo'n manier over de aanwezigheid van het goddelijke te spreken, dat het ik-gij karakter van de relatie nooit de boven-persoonlijke macht en het mysterie van het goddelijke verduisteren en vice versa. Voorbeelden hiervan kan men vinden in de schijnbaar eenvoudige woorden van Jezus over de haren op ons hoofd, die alle geteld zijn en de vogels die niet vallen zonder de wil van God. Deze woorden betekenen, dat er geen enkel ding gebeurt onder het oneindig aantal dingen die gebeuren op elk oneindig klein moment van de tijd zonder dat God er deel aan heeft. Als iets een primitief personalisme te boven gaat, dan is het zeker zo'n uitspraak. En het is alleen maar een voortzetting van deze lijn van de bijbelse religie als Luther, die erg wantrouwig stond t.o.v. de filosofie, over God spreekt als zijnde dichter bij alle schepselen dan zij dat zelf zijn, of daarover dat God geheel aanwezig is in een zandkorrel en tegelijkertijd niet omvat wordt door het geheel van alle dingen, of over God die kracht geeft aan de arm van de moordenaar om met het moordwapen toe te slaan. Hier wordt het soms ongereflecteerde bijbelse personalisme van Luther getranscendeerd en wordt God als de Macht van het Zijn in alles wat is ontologisch bevestigd.

De correlatie van de ontologie en de bijbelse religie is een oneindige taak. Er bestaat geen speciale ontologie die we moeten aannemen in naam van de bijbelse boodschap, noch die van Plato, noch die van Aristoteles, noch die van Cusanus, noch die van Spinoza, noch die van Kant, noch die van Hegel, noch die van Lao-tse, noch die van Whitehead. Er is geen ontologie, die het verlossende woord spreekt, maar de ontologische vraag

ligt besloten in de vraag naar verlossing. Het is een noodzakelijke opgave om de ontologische vraag te stellen. *Tegen Pascal in* zeg ik: De God van Abraham, Isaäk en Jacob en de God van de filosofen is dezelfde God.<sup>25</sup> Hij is een persoon èn de negatie van Zichzelf als persoon.

Het geloof omvat beide: zichzelf en de twijfel aan zichzelf. De Christus is Jezus en de negatie van Jezus. De bijbelse religie is de ontkenning en de bevestiging van de ontologie. Het is de opgave en de waardigheid van het menselijk denken om in deze spanningen rustig en moedig te leven en tenslotte hun uiteindelijke eenheid te ontdekken in de diepte van onze ziel en in de diepte van het goddelijk leven.

## COMMENTAAR

<sup>1</sup> Tillich doelt hier op het oneindig kwalitatieve onderscheid tussen God en mens, zoals dat door Kierkegaard benadrukt wordt en op de Barthiaanse diastase-theologie, zoals die met name in diens tweede 'Römerbrief' ontwikkeld wordt. Zie daarvoor: W.M. Ruschke, *Entstehung und Ausführung der Diastasen-theologie in Karl Barths zweitem 'Römerbrief'*, Neukirchen-Vluyn 1987. De theologische situatie rond de eeuwwisseling is die van de zgn. liberale theologie, waarin juist getracht wordt God en mens, religie en cultuur 'samen te denken'.

<sup>2</sup> Deze passages refereren aan de in de loop van de twintigste eeuw vooral in West Europa vigerende Barthiaanse religiekritiek. 'Religion' is volgens (de vroege) Barth de zelfrechtvaardiging van de mens tegenover God. Door 'Aufhebung' (in de dubbele Hegeliaanse zin van het woord) van de religie moet de mens komen tot een waar geloof: "Sofern wir glauben, sehen wir den Menschen aufgehoben von Gott, aber eben darum auch aufgehoben bei Gott." (Römerbrief II, München 1926, S. 69).

<sup>3</sup> Volgens Kant kan de zuivere, d.i. de theoretische rede het bestaan van God niet bewijzen. Hij bestrijdt derhalve het ontologische, het kosmologische en het fysiko-theologische Godsbewijs. Het kosmologische bewijs is als volgt: Wanneer iets bestaat, dan moet er ook een volstrekt noodzakelijk Wezen bestaan (I. Kant, *Werke II*, Darmstadt 1975, S. 537). Het enige 'Godsbewijs' dat Kant erkent is het ethische: God als de garant van de zedenwet.

<sup>4</sup> De identiteit tussen God en het 'zijn' werd al zeer vroeg geleerd. Het Neoplatonisme noemt God de grond van het zijn. De identiteit tussen God en het zijn treffen we ook aan bij Pseudo Dionysius Areopagita, Eriugena en Eckhart (*Esse est essentia Dei sive Deus*).

<sup>5</sup> Voor de geschiedenis van het begrip 'niet-zijn' (reeds vanaf Parmenides) zie: A.S.L. Woudenberg, *Kairos en het eeuwige nu*, Bolsward 1993, p. 212vv. Voor de werkelijkheid als een 'corpus permixtum' van 'zijn' en 'niet-zijn': a.w., p. 228v.

<sup>6</sup> Nominalisme en realisme vormen een bekende tegenstelling in de theologiegeschiedenis van de Middeleeuwen. Het nominalisme leerde, dat algemene begrippen geen objectieve werkelijkheid bezitten buiten de menselijke geest en

dus slechts namen (nomina) zijn. Het Realisme leerde juist dat aan zulke universalia wel degelijk werkelijkheid toekomt. NB: Let op het verschil tussen ons huidige begrip 'realisme' en dat van de Middeleeuwen. Zie verder: F.C. Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Darmstadt 1979 (herdruk uitgave 1867), § 73.

<sup>7</sup> Te denken is aan de categorieëntafel van Aristoteles uit zijn *Metaphysica* V,7 en VI,2: *ousia* (het *dat* en *wat* van een zijnde), kwaliteit, kwantiteit, relatie, ruimte, tijd, geplaatst zijn, hebben, doen en lijden.

<sup>8</sup> In 1917 verscheen de eerste druk van R. Otto's wereldberoemde boek 'Das Heilige. Über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen'. Daarin kiest Otto (in hoofdstuk 2) voor het begrip 'numineus' als de meest abstracte omschrijving van het heilige. Aan het numineuze kunnen dan bepaalde momenten worden toegeschreven: het huiveringwekkende, het overmachtige, het energische, het gans andere, het fascinerende en het ontzettende. In 1924 nam Tillich in Marburg de plaats in van R. Otto als professor in de theologie. Hij heeft zich erg door hem laten inspireren: "Wann immer Tillich später den Ausdruck 'das Heilige' gebrauchte, dachte er an die beglückenden gemeinsamen Stunden mit Otto, als beide stundenlang in den Bergen und Wäldern wanderten." (W. und M. Pauck, Paul Tillich. Sein Leben und Denken, Bd I, Stuttgart 1978, S. 108.)

<sup>9</sup> Het leerstuk van de schepping uit het niets (*creatio ex nihilo*) is een afweer tegen het antieke en gnostische denkbeeld, dat een schepper-god (*demiurg*) de wereld uit een voor-gegeven (eeuwige) materie zou hebben gevormd. Bij de kerkvader Ireneus (uit Lyon, eind 2e eeuw) komt het leerstuk voor het eerst volledig tot ontvouwing. Zie: G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin 1978, S. 151ff. Zie verder: Leo Scheffczyk, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt 1975, S. 28ff.: Die theologische Bedeutung der '*creatio ex nihilo*'.

<sup>10</sup> Logos betekende voor de Grieken zoveel als 'wereld-rede' of 'kosmische orde'. De herkomst van het begrip ligt bij Heraklitus. Het werd een kernbegrip van de Stoa. Philo heeft het Logosbegrip zo omgebogen, dat het bruikbaar werd voor de Joods-christelijke godsdienst. Johannes noemt in zijn 'proloog' Jezus Christus de vleesgeworden Logos!

<sup>11</sup> De Griekse geschiedbeschouwing is cyclisch. In navolging van Empedocles namen de Stoïcijnen vier elementen aan: vuur, lucht, aarde en water. In hun wereldbeeld is de zgn. ekpurósis het periodiek weer vuur worden van het Al. Het vernietigend vuur heeft echter ook een opbouwend, een voedend deel (een vijfde element/quint-essens). Het vuur is derhalve ook de archè (het beginsel) waaraan het kosmisch gebeuren opnieuw ontspringt.

<sup>12</sup> Eros heeft hier niet de gevoelswaarde die onze moderne woorden erotisch of erotiek impliceren. Het is het technisch filosofische begrip dat sinds Plato staat voor de 'hunkering naar de ideeën'.

<sup>13</sup> Al snel na Hegels dood barstte er een golf van kritiek los op diens filosofie. Het is met name Kierkegaard geweest, die forse kritiek leverde op Hegels systeemdrang. Tegenover de systeemdrang van Hegel (waarin de mens vervluchtigt) benadrukt Kierkegaard de ethische existentie. Men leze Kierkegaards 'Filosofische brokken' (1844) en diens 'Afsluitend onwetenschappelijk naschrift' (1846).

<sup>14</sup> De 'schok' van het niet-zijn laat als het ware het 'zijn' oplichten. De uitdrukking wordt reeds eerder door M. Heidegger gebruikt (in: Was ist Metaphysik?, S. 21) en nog vóór hem G.W. Leibniz: "Pourquoy il y a plusôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose." (in: Philosophische Schriften I, Principes de la nature et de la grace, fondés en raison, par. 7, Darmstadt 1985, p. 426).

<sup>15</sup> In 1930 schreef Anders Nygren, hoogleraar in Lund, zijn 'Eros und Agapè. Gestaltwandelungen der christlichen Liebe' (uit het Zweeds vertaald door Irmgard Nygren). Hij verdedigt in zijn boek de stelling, dat er twee opvattingen zijn van de liefde, die elkaar fundamenteel tegenspreken: de eros als een liefde die vraagt naar de vereniging met het hogere (Plato) en de agapè, die ten diepste Christelijk is en omschreven kan worden als een akt van barmhartigheid en ontferming. De geschiedenis van het Christendom heeft - aldus Nygren - steeds weer nieuwe syntheses tussen eros en agapè opgeleverd. In tegenstelling tot Nygren leert Tillich, dat God oorzaak is van zowel de eros als de agapè. Met name in zijn 'Love, Power and Justice' (1954, in: Gesammelte Werke XI, Stuttgart 1969) verbindt hij het eros- en agapè-motief met elkaar. Tillich diskwalificeert de eros niet, als zou het hier ten diepste gaan om epithumia (begeerte met als diepste drijfveer de sexualiteit). Over deze problematiek: C. Irwin, Eros Toward the World: Paul Tillich and the Theology of the Erotic', Minneapolis 1991.

<sup>16</sup> 'Geloof' gaat dieper dan de rede, de wil of het gevoel. Een uitvoerige bespreking van deze thematiek vinden we in Tillich's 'Dynamics of Faith' (New York 1957; ook in Nederlandse vertaling: De dynamiek van het geloof, Utrecht 1958).

<sup>17</sup> De in deze alinea's gemaakte onderscheiding tussen ratio, gevoel en wil gaat terug op de trichotomie van de ziel bij Plato: het logistikon (het redelijk deel), het epithumètikon (het begerende deel) en het thumikon (het moedige deel). Zie: Phaidr. 246a; Staat IV 439ab, IX 588de; Tim. 69c. In De Staat wordt deze 'psychologie' tot een maatschappelijk indelingsprincipe: de drie wachter-standen. In aansluiting op noot 16 overwege men het volgende: Kant bouwde zijn systeem op de ratio (reine und praktische Vernunft), Schleiermacher vond de *sensus religiosus* in het gevoel: 'slechthinniges Abhängigkeitsgefühl' en Schopenhauer ontwikkelde een voluntaristisch denk-model: Die Welt als Wille und Vorstellung. Tillich verzet zich tegen een localisering van het Onvoorwaardelijke in een van deze drie 'provincies'. God als de Grond van het Zijn gaat daar nog aan vooraf.

<sup>18</sup> Schleiermacher heeft als geen ander getracht kerk en cultuur, geloof en wetenschap met elkaar te verbinden. Men leze zijn: 'Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern' (Berlin 1799) of zijn 'Zweites Sendschreiben an Herrn Dr. Lücke' met daarin het beroemde citaat: "Aber die Blockade! die gänzliche Aushungerung von aller Wissenschaft, die dann, notgedrungen von euch, eben weil ihr euch so verschanzt, die Fahne des Unglaubens aufstecken muss! Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn; Das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" (in: Schleiermacher-Auswahl, München 1968, S. 146. Tillich's uitroep 'We must try again!' is in de literatuur eindeloos vaak aangehaald. Hij heeft van meet aan gezocht naar de derde weg. Reeds in 1919 schreef hij zijn 'Über die Idee einer Theologie der Kultur' (Gesammelte Werke IX, S. 13ff.)

<sup>19</sup> Ritschl en Harnack zijn vertegenwoordigers van het negentiende eeuwse Duitse cultuur-protestantisme (ook wel de liberale theologie genoemd). Zij hadden grote aandacht voor Schleiermachers 'Anliegen'. Kenmerkend voor hun theologie is o.a. de historisch-kritische bijbelwetenschap en de moderne *Leben-Jesu-Forschung*. Harnack schreef in de tachtiger jaren van de vorige eeuw een beroemde 'Dogmengeschichte', waarin hij de vroegchristelijke dogma-vorming



(Christologisch dogma, twee-naturenleer, trinitarisch dogma) uitlegde als een Hellenisering van het Christendom: "das Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums." Over Harnack: H. Stephan/M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, Berlin 1973, S. 299vv.

<sup>20</sup> De mythe van de grot vinden wij bij Plato: De Staat VII, 514vv. In Nederlandse vertaling: Plato. *Verzameld Werk III*, Antwerpen 1978, p. 333vv.

<sup>21</sup> In 1948 schreef Karl Jaspers zijn 'Der philosophische Glaube'. Naar alle waarschijnlijkheid neemt Tillich hier deze 'mode-uitdrukking' (de J.W. Richard Lectures zijn uit 1951) over en geeft er zijn eigen specifieke vulling aan.

<sup>22</sup> Augustinus ontwikkelt een trinitarisch concept van de liefde: 'amans', 'quod amatur' en 'amor'. 'Amor' is het liefhebbende ik (Vader); 'amans' is het object van de liefde (Zoon) en 'amor' is de kracht van de liefde (heilige Geest). In deze *ontologie van de liefde* vinden we de 'sporen van de drie-eenheid', de 'vestigia trinitatis', terug (De trin. 15,3,5; 8,10,14).

<sup>23</sup> In zijn 'Systematic Theology' deel II (eerste helft) geeft Tillich een beschrijving van zijn ontologie. Hij onderscheidt: 1. de ontologische grondstructuur 'ik-wereld'; 2. de ontologische elementen (spanningen tussen a) individualisatie-participatie, b) dynamiek-vorm en c) vrijheid-noodlot); 3. de categorieën (tijd, ruimte, causaliteit en substantie); 4. het verschil tussen essentieel en existentiële 'zijn'. In een eerste (voorlopige) omschrijving zegt Tillich over essentie en existentie: "The distinction between essence and existence, which religiously speaking is the distinction between the created and the actual world, is the backbone of the whole theological thought. It must be elaborated in every part of the theological system." (SyTh Band I, p. 204, uitgave Chicago 1951).

<sup>24</sup> God is dus bovenpersoonlijk, maar niet on-persoonlijk! Zie voor verdere studie over de persoonlijke God het GTT-special uit 1985 nr. 3 met daarin het artikel van W. Stoker: Is God persoonlijk? - Tillich over God, p. 152vv. Niet zonder belang voor de actuele discussie op dit punt is ook: V. Brümmer, *Over een persoonlijke God gesproken*. Studies in de wijsgerige theologie, Kampen 1988.

<sup>25</sup> Op de avond 23 november 1654 heeft Pascal een voor hem diep ingrijpende ervaring in de ontmoeting met God. Hij getuigt daarvan in zijn zgn. memorial. De tekst daarvan heeft hij levenslang bij zich gedragen en begint als volgt: "Feu. Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants." De uitdrukking 'God van de filosofen' komt overigens al voor bij Tertullianus: deus philosophorum (Adv Marc 2,27,6).