

## **Klassieke theologie in verhouding tot (post)moderne wetenschap: een kleine peiling**

Nico den Bok

### **1. Driemaal ‘klassieke theologie’**

Bij sommige mensen proef je nog wel eens het misverstand dat in charismatische kring alle nadruk ligt op gevoel en ervaring. Alsof bijvoorbeeld kennis en ‘onderscheiding van de geesten’ niet ook gaven van de Heilige Geest zijn!<sup>1</sup> De Geest zet ook tot theologisch nadenken aan, mede om de ervaring te verhelderen en de geestdrift voor ontsparingen te behoeden. In de charismatische beweging zelf is dit besef ook zeker niet afwezig. De Duitse theoloog Heribert Mühlen, bijvoorbeeld, die onder meer een diepgravende studie over de persoon van de Heilige Geest schreef, schaamde zich niet zijn licht ook bij de meest systematische theologie van de kerk, de scholastiek op te steken (in een studie over het begrip ‘persoon’ bij Duns Scotus).<sup>2</sup> Hiermee schaarde Mühlen zich feitelijk in de christelijke traditie van Kerkvaders en Middeleeuwers, die gewoon was om van de Geest twee typen geestelijke gaven te verwachten: liefde en inzicht – of in een beeld: warmte en licht. De Geest vuurt ons verlangen aan, maar dringt ook tot nadenken. Een probleem in onze tijd is, dat velen wel warmte willen, maar tegelijk wat lichtschuw geworden zijn.

Wie in huidige veld van de Nederlandse theologie zoekt naar een plek waar inzicht en nadenken nog hoog in het vaandel geschreven staan, wordt soms verwezen naar Utrecht. Een jaar of vijftien geleden werd de naam ‘Utrechtse school’<sup>3</sup> gemunt voor een type theologie, dat bij alle religiekritiek van atheïstische of agnostische zijde de moed had stevig te blijven doordenken over God zelf en daarmee aansluiting zocht bij de traditie van christelijke theologie. Voor hen bleek ‘dogmatisch’ niet noodzakelijk een vies woord, en goed te kunnen samengaan met wetenschappelijkheid. De meeste ‘Utrechtse’ theologen wonen inmiddels niet meer in Utrecht, maar delen nog steeds een vitale link met de klassieke theologie. Zij hebben in allerlei studies laten zien, dat het geloof in een persoonlijke God die metterdaad betrokken is op onze wereld, bij doordenking de toets van redelijkheid en zelfs van wetenschappelijkheid kan doorstaan. Zij menen dat de theologische reflectie daarbij niet een eigen, min of meer ‘ingewijde’ vorm van rationaliteit hoeft te ontwikkelen, maar vanuit de eigenheid van haar overtuiging juist op zoek kan gaan naar reguliere, algemeen erkendbare rationaliteit – een denken over God dat bijvoorbeeld gewoon de eis van consistentie eerbiedigt.

Inmiddels laten zich binnen deze herontdekking van de klassieke systematische theologie dankzij enkele recente publicaties een aantal varianten aftekenen. Zij tonen hoe verschillend de klassieke insteek in de hedendaagse context uitgewerkt kan worden. Op verzoek van de redactie maak ik in deze bijdrage een kleine balans op. Ik beperk me tot drie varianten. De eerste ziet voor het klassiek christelijke denken een nieuwe kans in de postmoderne visie op rationaliteit en wetenschap (Gijsbert van den Brink). De tweede variant houdt zich liever aan de moderne visie op wetenschap en redelijkheid en plaatst het klassieke theologiseren daarnaast (Marcel Sarot). De derde variant heeft kritiek op zowel de postmoderne als moderne grondslag van rationaliteit en wetenschappelijkheid en grijpt terug op grondslagen die in de klassieke theologie zelf ontwikkeld zijn (Onderzoeksgroep Johannes Duns Scotus, Utrechtse Studiedagen). Er zouden meer ‘Utrechtse’ posities te noemen zijn, zoals die van het Thomas Instituut dat het denken van Thomas van Aquino in een nieuwe, meer linguïstische lezing naar voren brengt, of van Luco van den Brom die de grondslag van denken en zijn vooral in relationaliteit zoekt, of die van Hans de Knijff die daarvoor een ‘mediale kenvorm’ aftast. Ik noem dus slechts drie posities, die ik in een omgekeerd chronologische volgorde langsloop: van postmodern via modern naar premodern. De eerste twee posities vat ik samen vanuit de

populair wetenschappelijke publicaties waarin ze toegankelijk zijn geworden; de derde kan ik alleen in een zekere reactie daarop tekenen omdat er van deze positie niet een vergelijkbare publicatie bestaat.<sup>4</sup>

## 2. Postmodernisme als buitenkans

Professor Gijsbert van den Brink opent zijn essay *Een publieke zaak: Theologie tussen geloof en wetenschap* (2004) met het beeld dat vele mensen met enig ontzag in gedachten hebben als zij aan ‘de wetenschap’ denken. Dat beeld is ontleend aan het succes van de natuurwetenschappen, met name in hun technische toepassingen. Dit standaardbeeld is voor een belangrijk deel te herleiden tot het zogenaamde ‘logische positivisme’ uit het begin van de twintigste eeuw. Deze wetenschapsfilosofie stelt, dat alleen die visies die direct te herleiden zijn tot wat zintuiglijk waarneembaar is, aanspraak kunnen maken op de eretitel wetenschap. Hieruit zijn de drie voornaamste kenmerken van het ideaalbeeld van ‘de wetenschap’ ontstaan: zij toetst theorieën aan feiten; zij neemt met name de fysica als haar model; en ze zal op haar weg steeds vooruitgang boeken.

Nu laat Van den Brink op knappe wijze zien, door welke ontwikkelingen dit ideaalbeeld, dat nog steeds een formidabele invloed uitoefent bij wetenschappers en ‘gewone mensen’, in de reflectie over wetenschap achterhaald is geraakt – ontwikkelingen verbonden met illustere namen als die van Karl Popper en Thomas Kuhn. Daarbij richtte men zich niet langer op vooropgestelde normen waaraan ‘weten’ moet voldoen, maar wendde men zich tot de praktijk van de wetenschapsbeoefening. Geleidelijk kwam men tot de visie dat elke waarneming theoriegeladen is, dus altijd al door interpretatie gekleurd. Met name in deze ontdekking ‘weerspiegelt zich als het ware op microniveau wat we op macroniveau kennen als de omslag van moderniteit naar postmodernisme’ (145). Deze verschuiving ging samen met het groeiende besef, dat er in de interpretaties die onze waarnemingen kleuren tamelijk constante veronderstellingen voorkomen. Die zijn dus leidend in vele onderzoeken. Met elkaar vormen zij een paradigma, dat zelf historisch en cultureel gegroeid is. Vooruitgang, zo ging men beseffen, kan een wetenschap eigenlijk alleen boeken binnen een paradigma. En tenslotte maakte het idee van één modelwetenschap (de fysica) plaats voor de voorstelling van een waaier van wetenschappen, elk met een eigen ‘object’ dat om een eigen benadering vraagt. Door deze ontwikkelingen bleken zowel de objectiviteit als de vooruitgang en de ideale eenheid van de wetenschap losgelaten te moeten worden. Elk denken denkt vanuit een particulier perspectief – inclusief de Verlichting met haar project van een universele rede (152). Anders gezegd: ook het standaardideaal van wetenschap berust op een geloof (daarom wordt het nu ook wel ‘sciëntisme’ genoemd).

De nieuwe ‘postmoderne’ consensus over wetenschappelijkheid biedt volgens Van den Brink voor de theologie een nieuwe kans, ook de klassieke theologie waar het hem speciaal om te doen is (16, 200). Immers ook het christelijke geloof geeft een interpretatie van feiten vanuit een bepaald perspectief. Van den Brink ziet weinig structureel verschil tussen de theologie als wetenschap en andere wetenschappen, postmodern opgevat (273). Hij verwelkomt deze ontwikkeling, hij wil laten zien dat ‘de kansen voor een wetenschappelijke theologie onder het huidige gesternte veel gunstiger zijn dan in het positivistische klimaat van een halve eeuw geleden’. Maar hij waarschuwt ook: ‘Een theologie die zich al te gretig nestelt in het wak dat het postmodernisme in het harde ijs van de moderniteit heeft geslagen, kan (...) gemakkelijk verdrinken.’ (206). Van den Brink laat graag open of ‘de theologie (bijvoorbeeld vanuit de eigensoortigheid van haar object) ook nog een eigen inbreng heeft’ (205). In een samenvattende passage schrijft hij: ‘De wijze waarop de theoloog zich gebonden weet aan een bepaalde confessie is niet principieel anders dan de wijze waarop de natuurwetenschapper (of

sociale wetenschapper) werkt binnen een bepaald voorgegeven paradigma. Uiteindelijk zie ik maar één relevant verschil tussen beide domeinen, zij het dat ook dat meer van graduele dan van structurele aard is: in de theologie lijkt het aantal met elkaar concurrerende paradigma's vele malen groter dan in de natuurwetenschappen.' (274) 'Ik kan voor dit verschil maar één verklaring bedenken: de veel hogere mate van complexiteit van de vragen die in de theologie aan de orde zijn' (276). In de nieuwe ambiance kan de klassieke theologie als wetenschap haar eigen partij weer meeblazen; ze staat niet bij voorbaat buiten spel als zij zichzelf verstaat als verantwoord spreken over God, als rationele reconstructie van geloof in God (199).

### **3. Modernisme als kans: boedelscheiding**

Waar het standaardideaal van wetenschap overheerst, krijgt theologie in klassieke zin geen voet aan de grond. Dat is best iets om van wakker te liggen, zegt Van den Brink (205), alsof hij er nog niet helemaal gerust op is wanneer hij zich met allerlei postmoderne overwegingen de ogen uitwrijft en zich verzekert, dat dit ideaal maar een droom was. Professor Marcel Sarot geniet inmiddels van een goede nachtrust. Hij is tot het inzicht gekomen dat het moderne ideaal van wetenschap geen droom is, maar werkelijkheid; hij heeft echter vrede gevonden in de gedachte, dat de theologie en de(ze) wetenschap beter van tafel en bed kunnen scheiden.<sup>5</sup> In zijn boek *De goddeloosheid van de wetenschap: Theologie, geloof en het gangbare wetenschapsideaal* (2006) wil Sarot blijven uitgaan van een bepaalde vorm van de moderne standaardwetenschap. Hij wil die alle plaats gunnen aan de universiteiten, maar daarnaast pleiten voor universitaire instellingen die uitgaan van hun particuliere overtuiging. Zo ontstaan er ten opzichte van het christelijke geloof twee typen academische studie: één met een buitenperspectief, waarin het geloof niet als uitgangspunt dient en de belangrijkste inhoud van het geloof zich ook niet kunnen laten gelden, en één met een binnenperspectief, waarin dit wel het geval is. De klassieke theologie heeft een ereplaats in zo'n studie met binnenperspectief. Sarot wil standaardwetenschap in een bepaalde vorm vasthouden, zei ik. Die vorm heeft te maken met zijn overtuiging, dat deze wetenschap in haar methodiek principieel atheïstisch is en moet zijn. Als dit uitgangspunt zuiver gehanteerd wordt, kan kennis die zo gewonnen wordt niets zeggen over God, noch over andere belangrijke werkelijkheden waarin christenen geloven, zoals de opstanding. Dit is dan echter niet omdat God niet kan bestaan, of omdat de opstanding niet kan hebben plaatsgevonden – als een gangbare wetenschapper dat meent, overspeelt hij of zij zijn eigen hand. Het is alleen omdat het raster dat deze wetenschap over de werkelijkheid legt als zij haar ideaal trouw is, slechts bepaalde dingen uit de werkelijkheid in beeld kan krijgen, en andere niet. De andere dingen vallen als het ware door de mazen van haar net. Dit hangt met name samen met haar eis van empirische verifieerbaarheid en algemene erkenbaarheid. Daardoor kan er over niet-empirische werkelijkheid, zoals God, en uniek-empirische gebeurtenissen, zoals de opstanding, niets geweten worden. 'Religieuze overtuigingen laten zich niet volgens algemeen geldende criteria toetsen' (41).

Sarot wil hierin vooral de kans naar voren halen, voor beide partijen. De gangbare wetenschappen doen er volgens hem goed aan loyaal te blijven aan datgene waaraan zij voor een aanzienlijk deel hun vooruitgang danken: hun 'methodologisch atheïsme', het uitsluiten van een beroep op God bij het leren kennen van de werkelijkheid. 'De vooruitgang van de wetenschap is goeddeels te danken aan de secularisatie van de wetenschap' (21). Dankzij dit uitgangspunt weten we nu hoe onweer werkt of hoe een ziekte als de pest veroorzaakt wordt (niet door een god op een wolk, of een straf van Allah). Het is duidelijk dat dit voor Sarot een doorslaggevend gezichtspunt is (10, 41, 75, 106, 122). Tegelijk moet de wetenschap bescheidener worden. De claim dat wat volgens de standaardwetenschappelijk eis niet geweten kan worden, betekenisloos is of zelfs niet kan bestaan, is onhoudbaar (en volgt ook

niet noodzakelijk uit die eis). Dit deelt Sarot met Van den Brink, evenals het omgekeerde inzicht, dat de werkelijkheidsvisie die deze claim wel hanteert in feite geen wetenschap is, maar een geloofsovertuiging ('sciëntisme', 12). Er is veel tussen hemel en aarde dat de(z) wetenschap niet kan weten maar dat wel op andere wijzen gekend kan worden, wijzen die ook openstaan voor gedegen systematisch onderzoek. Hier ligt de kans voor geloofsgebonden studie. Deze theologie hoeft zich niet meer in het keurslijf van objectieve wetenschappelijkheid te persen, waarbij ze haar eigen meest waardevolle 'voorwerp van onderzoek' moet uitfilteren of reduceren. Sarot is consequent in zijn opstelling als hij zegt, dat theologiseren vanuit het binnenperspectief geen aanspraak kan maken op de titel 'wetenschap' (die is immers voor het buitenperspectief gereserveerd), maar dan nog altijd aanspraak kan maken op de kwalificatie 'rationeel' (31). Op deze wijze meent hij van de nood, dat de religie buiten het domein van de dominante visie op wetenschap is komen te staan, naar twee zijden een deugd te kunnen maken.

Ook Sarot gaat het daarbij om klassieke theologie, en evenals Van den Brink spitst hij dat toe op de overtuiging dat God in onze werkelijkheid handelt (14). Hier ziet hij ook een opening naar het eigen terrein van de theologie. Ook al kan een handelende God niet gekend worden (volgens het gangbare wetenschapsideaal), Hij heeft dan altijd nog betekenis omdat mensen niet alleen wezens met ken- of waarnemingsvermogens zijn, maar ook handelende wezens (30). Het eerste wat Sarot dus aan wil tonen is, dat het handelen van God door waarnemingen noch hardgemaakt noch ontzenuwd worden. Hij geeft daarvan allerlei goed leesbare voorbeelden, zoals de ontdekking van het 'reli-lobje' en de discussie over de opstanding. Maar dat zegt nog niet, zo vervolgt hij dan, dat die handelingen van God er niet zijn, en ook niet dat ze zelf onredelijk zijn. 'Uiteindelijk zijn vragen als "is ons universum deterministisch?" en "kan God handelen?" niet vanuit de natuurwetenschap te beantwoorden' (75). Dit is voor Sarot geen zwaktebod. In feite is elke vrije menselijke daad (bijvoorbeeld het licht aansteken in een studeerkamer) als een 'inbreuk' op het netwerk van natuurlijke oorzaken en hun gevolgen te beschouwen. Een (natuur)wetenschap die alleen dat netwerk kan kennen, kan daden dus niet kennen. 'Is het niet vreemd, dat mensen zo onder de indruk zijn van de verklarende kracht van de natuurwetenschap dat zij het geloof in Gods vrije handelingen voetstoots opgeven, terwijl zij aan de soevereine autonome vrijheid van hun eigen handelen niet eens twijfelen?' (78).

#### **4. Een derde positie, vragenderwijs**

Om tot een kenschets van de derde vorm van eigentijdse klassieke theologie te komen, begin ik met enkele peilingen bij de eerste twee, en wel via hun omschrijving van het gangbare (moderne, aan het logisch positivisme ontleende) wetenschapsideaal.<sup>6</sup> Sarot omschrijft dit ideaal als volgt: 'een feitelijke uitspraak is betekenisvol, dan en slechts dan alleen, als zij ofwel analytisch is ofwel empirisch verifieerbaar' (23). Een bewering of visie kan dus als wetenschappelijk gelden als het voldoet aan de eisen van ratio en empirie, van rationele consistentie en empirische toetsbaarheid. Nu 'verdunt' Sarot het eerste element tot 'analytische uitspraken' (uitspraken die alleen al op grond van de betekenis van hun termen waar zijn, zoals 'wit is een kleur'); en die reduceert hij op hun beurt tot 'tautologieën' (zoals 'een cirkel is rond'). Een theologische uitspraak als 'God bestaat' valt volgens hem onder geen van beide criteria. Daarop zou nog af te dingen zijn; met een redelijk algemeen erkenbare invulling van 'God' en 'bestaan' gaat het mijns inziens wel degelijk om een sterk analytische uitspraak. Van den Brink merkt op, dat volgens aanhangers en critici van het standaardideaal van wetenschap analytische uitspraken ronduit betekenisloos zijn (42). Dan blijft er in feite slechts één criterium over: empirische verificatie. Maar dat kan toch niet waar zijn. In wetenschap gaat het altijd ook om een verklaring van waarneembare feitelijkeheid. En

een verklaring werkt met mogelijkheden, die zij toetst aan de betreffende feitelijkheid. En deze mogelijkheden moeten – consistent zijn. Zodoende blijft de eis van niet-tegenstrijdigheid voorwaarde voor de verklaring van het feitelijke. Logische en wiskundige wetten zijn dus allerm minst betekenisloos; zij geven een aantal noodzakelijke, zij het niet voldoende randvoorwaarden voor menselijk weten aan.

Een tweede peiling. Sarot betoogt, zichzelf samenvattend (132), ‘dat het christendom zelf leidt tot methodologisch atheïsme, en wel door haar drievoudige overtuiging dat de werkelijkheid (1) onderzocht mag worden, (2) zinvol onderzocht kan worden en (3) onderzocht behoort te worden (omdat iets van God in de werkelijkheid is geopenbaard)’. Ik zie echter allerm minst een noodzakelijk verband tussen (1), (2) en (3) en de conclusie dat wetenschap God als verklaringmogelijkheid moet uitsluiten. Naar het getuigenis van miljoenen mensen is ook God een werkelijkheid die onderzocht mag, kan en behoort te worden. Als mensen daar al niet naar verlangen, roept God hen daartoe zelf op! Het enige argument dat dan voor methodologisch atheïsme blijft staan, is dat de wetenschap vorderingen heeft geboekt door God uit te sluiten. Dat is feitelijk inderdaad vaak zo geweest, maar moet dit tot een methodisch principe worden? Is het dan geen paardenmiddel om die vooruitgang te waarborgen? Mij lijkt de richtlijn die Sarot zelf impliciet aangeeft al voldoende: ‘Gelovigen hebben reden om aan te nemen dat God soms ingrijpt, maar niet te vaak. De ondergrens ligt bij de opstanding van Jezus: dat is een handeling van God die essentieel is voor het christendom, en daarom onopgeefbaar’ (62). Hiermee is erkend, dat de dingen in de meeste gevallen gaan zoals ze ‘op natuurlijke wijze’ gaan; daarvan bestaan ook de meeste analogieën. Dat moet kritisch maken op uitzonderingen! Kritisch, ja – maar waarom gesloten?

Mijn derde peiling haakt aan bij de observatie, dat in het standaardideaal van wetenschap zintuiglijke verifieerbaarheid in feite het doorslaggevend criterium is. Daar wordt doorgaans echter nog iets aan toegevoegd, waarover Van den Brink en Sarot niet heel expliciet zijn, namelijk dat de verificatie herhaalbaar moet zijn. Wat één keer is waargenomen kan pas als kennis gaan gelden, als eenzelfde of vergelijkbare waarneming het kan bevestigen. Nemen we de natuurwetenschap, dan blijkt daar de eis van herhaalbaarheid hoog afgesteld<sup>7</sup>: vaak acht men één tegenvoorbeeld al genoeg om een verklaring voor een waargenomen feitelijkheid te falsifiëren. Sarot merkt niet op dat dit ondertussen betekent, dat in de natuurwetenschap een omgekeerd evenredig beroep wordt gedaan op geloof, het geloof namelijk dat de fysieke werkelijkheid in dezelfde omstandigheden zich alom hetzelfde zal gedragen. Van den Brink merkt met recht op, dat deze veralgemenisering zelf niet te verifiëren is, omdat het voor mensen ondoenlijk is alle betreffende feitelijkheden waar te nemen.<sup>8</sup> Sarot maakt van de herhalingseis (of althans herhaalbaarheidseis) een volwaardig criterium, in elk geval voor de historische wetenschappen: ‘Geef men het analogiebeginsel op, dan is geschiedwetenschap geen wetenschap meer’ (106). Merkwaardig: in het herhalingscriterium zit een enorme rek, moet een stevig beroep op geloof gedaan worden, maar moet één ding echt uitgesloten worden: dat wat één keer voorkomt – daarvan is geen kennis mogelijk. Een eenmalige historische gebeurtenis, zoals de menswording van God of de opstanding van Jezus, kan niet geweten kan worden. Maar is dat zo? Kan een eenmalige menselijke daad als trouwen, of sterven, niet gekend worden? Daartegenin brengen dat in dit geval wel degelijk analogieën aan te halen zijn (vele mensen trouwen, en sterven niet alle mensen?) is geen tegenargument, omdat die analogie alleen is vast te stellen als de afzonderlijke daden (trouwen, sterven) van individuele mensen is vast te stellen. En die zijn ook vast te stellen – zowel door waarneming als door een redelijke verklaring daarvan. Men kan nog zeggen dat dit voor mensen geldt; voor God moeten we toch zeker wel een uitzondering maken. Valt Hij niet door de mazen van de analogie? Tegenvraag: kan er van God alleen wetenschap zijn als er meerdere goden zijn,

zodat goddelijke handelingen te vergelijken zijn? Ik zei al: als het individuele niet zelf gekend kan worden, valt ook bij mensen elke weetbaarheid op basis van analogie weg. Waarom zou dit in principe niet doorgetrokken kunnen worden naar God? Trouwens, als handelingen van één mens onderling een zekere analogie vertonen (bijvoorbeeld een opklimmend patroon), lijkt in elk geval deze analogie ook voor God te kunnen opgaan.

## **5. Klassieke theologie volgens haar eigen inzichten**

Zowel Van den Brink als Sarot menen, dat de klassieke theologie een eigen plaats kan krijgen in de context van postmoderne respectievelijk moderne wetenschappelijkheid. Mijns inziens is dat zeer de vraag. Ik denk dat dit niet mogelijk is zonder een bijzonder sacrificium intellectus, een opoffering van inzichten (intellectus) die vanuit het geloof (fides) reeds gevonden zijn. Tussen 200 en 1700 heeft de klassieke theologie vanuit haar stelregel 'geloof op zoek naar inzicht' (fides quaerens intellectum) eigen kritische en constructieve inzichten ontwikkeld over de aard en status van het menselijke weten in relatie tot de werkelijkheid. Vanuit deze 'epistemologische' en 'ontologische' inzichten kan en moet allerlei zakelijke, toegespitste kritiek geleverd worden op sindsdien ontwikkelde inzichten over dezelfde dingen.<sup>9</sup> Ik wil dit kort illustreren door de voorbeelden die ik al heb aangeduid nog een keer langs te lopen.

Zoals al gezegd deelt de klassieke theologie, zoals ze zelf tot ontwikkeling is gekomen, met Van den Brink en Sarot de consistentie-eis. Daaruit trekt zij echter een consequentie die zij schuwen, namelijk dat niet-tegenstrijdige uitspraken over wat mogelijk is de niet-determinerende maar wel begrenzende matrix vormen voor elk spreken over wat werkelijk is. Wat de wiskunde voor de fysica betekent, betekent de logica voor de ontologie. Nu grijpt één van de vaders van het moderne denken, Emmanuel Kant, sterk terug op de antieke (Aristotelische) logica en claimt, dat de categorieën van die logica de mal vormen waarmee het menselijk denken tot kennis van de werkelijkheid komt. Maar in de hoge Middeleeuwen is al beargumenteerd dat die mal ruimer moet zijn. Kant is dus te kritisch; om tot gedegen menselijk weten te komen spoelt hij met het badwater van 'speculatie' een kind weg. De reden tot verruiming die in de Middeleeuwen werd doorgevoerd kwam van twee kanten, niet onvergelykbaar met de wijze waarop dit ook gebeurd is in de moderne fysica (Einstein en anderen) ten opzichte van de klassieke fysica (met name Newton). Enerzijds bleken namelijk bepaalde waargenomen werkelijkheden met de antieke mal niet gekend te kunnen worden (zoals een mens die opstaat uit de doden, of een mens die ook God is). Anderzijds bleek bij een meer exacte analyse die mal zelf, dat categoriale raster voor deugdlijk denken, allerlei kortsluitingen te maken. Voor de theologie had, en heeft, dit ingrijpende implicaties. Binnen de antiek-moderne categorieënleer is God inderdaad niet goed te denken zonder hem op ontoelaatbare wijze op menselijke maat te snijden. Dat beseft Augustinus al. Maar daarmee hoeft God nog niet principieel onkenbaar te zijn; er kan ook iets mis zijn met ons denken, met onze denkgewoontes en hun regels.<sup>10</sup> Natuurlijk is hij dan wel praktisch onkenbaar: voor hen die deze gewoontes en regels volgen en niet goed doorzien.

Een tweede voorbeeld: waarom moet de status van weten beperkt worden tot wat fysiek waarneembaar is? In de Middeleeuwen meende men, dat ook bepaalde niet-fysieke werkelijkheid kenbaar is, bijvoorbeeld allerlei werkingen van de menselijke geest. Daarvan kan men ook via het zintuiglijk waarneembare een redelijke betrouwbare kennis afleiden. Zo kunnen we in een rechtszaal bij menselijke handelingen vragen naar hun motieven. Waarom zou dat in principe niet kunnen bij gebeurtenissen in de fysieke werkelijkheid die velen als handelingen van God zien? Zoals Sarot indirect met recht aangeeft: als we God uitsluiten, sluiten we vaak ook een hele dimensie in het menselijke uit, en dat is niet de minst

belangrijke. Een derde voorbeeld sluit hier meteen bij aan. Moderne wetenschap leunt met recht sterk op het analogiebeginsel; maar, zo zei ik, zij kan zich daartoe niet inperken omdat dit beginsel veronderstelt, dat het individuele zelf kenbaar is. Historisch is dit laatste een oermiddeleeuws inzicht, dat dankzij christelijke inspiratie op het antieke denken bevochten is en in de moderne wetenschapsfilosofie – niet in de moderne en postmoderne wetenschapsbeoefening – weer goeddeels verloren is gegaan. Analogie, vergelijkbaarheid tussen dingen die er zijn of gebeuren, veronderstelt bovendien een kern van echte gemeenschappelijkheid tussen die dingen. Tussen twee dingen van een totaal andere orde is geen vergelijking mogelijk.<sup>11</sup> In de klassieke theologie is altijd volgehouden, dat er ook voor Gods werkelijkheid en zijn handelen allerlei analogieën zijn, en is sterk beargumenteerd dat ook deze analogieën een minimale kern van gemeenschappelijkheid veronderstellen.<sup>12</sup> Willen vergelijkingen (zoals ‘de Heer is mijn herder’) zinvol voor God gebruikt kunnen worden, dan moeten God en mens, bij alle ingrijpende verschillen, bepaalde karakteristieken gemeenschappelijk hebben, die sowieso mogelijk moeten zijn. Postmodern gezegd: perspectiviteit vooronderstelt de mogelijkheid van waarheidsvinding.

Als Anselmus vanuit zijn hartstochtelijke geloof zijn bekendste speurtocht naar dwingende redenen begint, opent hij met een gebed. ‘O Heer, over mezelf heengebogen als ik ben, kan ik alleen maar naar beneden kijken; richt mij op, zodat ik naar boven kan zien’.<sup>13</sup> De roep ‘richt mij op, recht mij’ komt bij Anselmus zeker ook van zijn verstand, als roep om het juiste inzicht, als roep van een intelligentie die zo over de schepping heengebogen is, dat zij God niet kan zien zoals Hij moet zijn. Om dit ‘moet zijn’ op het spoor te komen, had Anselmus het geloof van de kerk nodig, en de nodige inzichten die vanuit dit geloof al voor hem gevonden waren.

---

<sup>1</sup> Zie de lijst van ‘charismata’ die Paulus opstelt in 1 Cor 12.

<sup>2</sup> H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person: in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: ICH-DU-WIR*, Münster 1966<sup>3</sup>, en *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik er Person*, Werl 1954.

<sup>3</sup> Zie hiervoor m.n. E. Dekker, G.G. de Kruijf, H. Veldhuis (red.), *Openbaring en Werkelijkheid: Systematische theologie tussen empirische werkelijkheid en christelijke zinervaring*, Boekencentrum: Zoetermeer 1994.

<sup>4</sup> A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid. Een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie*, Kok: Kampen 1981, biedt uiterst scherpe inzichten, die voor een zinvolle vergelijking, zeker binnen het bestek van dit artikel, teveel ‘close-up’ bieden (bijvoorbeeld in zijn precieze bepaling van epistemische graden). Henri Veldhuis, ‘Betekenis en tijd: een beknopte hermeneutiek van de wetenschappen’, in zijn *Een verzegeld boek. Het natuurbegrip in de theologie van J.G.Hamann (1730-1788)*, Merweboek: Sliedrecht 1990, 359-364, biedt een constructief overzicht, dat voor vergelijking wel erg beknopt is.

<sup>5</sup> Sarot erkent dus veel van het gelijk van H.J. Adriaanse, H.A. Krop, L. Leertouwer (red.), *Het verschijnsel theologie. Over de wetenschappelijke status van de theologie*, Boom: Meppel/Amsterdam 1987, maar zo, dat hun gelijk en zijn eigen opvatting van theologie als rationele verantwoording van het geloof elkaar niet kunnen overlappen.

<sup>6</sup> De posities van Van den Brink en Sarot, hun verschillen en overeenkomsten, zouden mooi te illustreren zijn met behulp van hun positionering in de discussies over de zogenaamde ‘duplex ordo’ van de afgelopen decennia, zoals die in het slothoofdstukken van beide boeken te vinden is (voor Van den Brink zie ook p. 279, 342).

<sup>7</sup> In de geschiedwetenschap is het herhalingscriterium juist laag afgesteld. Vanwege de aard van het fysieke bewijsmateriaal in deze wetenschap (documenten, artefacten) is in het veel gevallen al veel, als er één analogie voor een betreffend voorbeeld gevonden wordt (bijvoorbeeld een ander document dat dezelfde gebeurtenis onafhankelijk bevestigt).

---

<sup>8</sup> Hiermee suggereert Van den Brink overigens – als mening van door hem besproken critici van het standaardideaal (zijn eigen mening blijft daarbij wel vaker in het ongewisse) – dat natuurwetten *alleen maar* inductief vastgesteld kunnen worden (42). Dat is historisch gesproken een nominalistische visie, die alle verbanden binnen de schepping tot alleen statistisch vaststelbare gegevens maakt. Volgens de klassieke theologie van Augustinus, Anselmus en Scotus zijn er binnen de contingente schepping ook implicatief-noodzakelijke verbanden (mede op grond van gemeenschappelijke eigenschappen of naturen).

<sup>9</sup> Voor een voorbeeld van de systematische problemen waarin een voornamelijk postmodern georiënteerd theoloog met veel respect voor de klassieke theologie kan komen, zie mijn ‘*Wrestling with angels. A review of Rowan Williams’ Conversations in Modern Theology*’, binnenkort te verschijnen op [www.ArsDisputandi.org](http://www.ArsDisputandi.org)

<sup>10</sup> In *Confessiones* IV 16 vertelt Augustinus van zijn lectuur van Aristoteles’ logica. In *De Trinitate* laat hij zien dat deze categorieënleer inderdaad een te strakke mal is, onder andere omdat er ook essentiële relaties zijn (zoals in God tussen Vader, Zoon en Heilige Geest), en niet zoals Aristoteles meende alleen accidentele relaties (zoals de meeste relaties tussen mensen).

<sup>11</sup> Vgl. Sarot: ‘God is immers van zulk een andere orde dat een methodisch correcte vergelijking met alternatieve verklaringen niet langer mogelijk is’ (122).

<sup>12</sup> Dit is met name door Johannes Duns Scotus gedaan, in een indringende analyse van Thomas van Aquino. Vele latere theologen zijn Scotus hierin geheel of gedeeltelijk gevolgd.

<sup>13</sup> Anselmus, *Proslogion* 1 (eigen vert). ‘Heengebogen over’ (‘*incurvatus*’) is een klassieke uitdrukking voor de zonde.