

# Publieksfilosofen over religie, drie uitdagingen aan vrijzinnige theologie<sup>1</sup>

Koen Holtzapffel

## 1. Inleiding

Filosofie is hot. Denkcafé's rijzen als paddenstoelen uit de grond. *Filosofie Magazine* is een veelgelezen blad en de Maand en Nacht van de Filosofie mogen zich in ruime media-aandacht verheugen. Dat filosofie populair is hoeft niet te verbazen. In onze geseclariseerde samenleving blijven mensen op zoek naar zingeving, moreel houvast en levenskunst. Filosofie reikt daartoe thema's en instrumenten aan.

Nu (her)ontdekken filosofen in hun zoektocht naar actuele thema's voor mensen van deze tijd ook het geloof. Veelgelezen hedendaagse filosofen als de Nederlandse Joke Hermsen, de Fransman Frédéric Lenoir en niet te vergeten de Zwitsers-Engelse 'sterfilosoof' Alain de Botton zeggen spannende dingen over godsdienst. Volgens hen kan onze moderne samenleving nog heel wat van religie leren als het gaat om gemeenschapszin, ethiek, onderwijs en levenskunst. Ook al komen mensen niet meer in de kerk, zeker niet op zondagmorgen, religie blijft nuttig als zingevingbron en sociaal kapitaal. Van de mystieke, en zeker van de irrationele en dogmatische kanten van godsdienst moeten de meeste publieksfilosofen niet veel hebben. Maar ook dan blijven er voldoende interessante, met religie verbonden thema's over voor de sceptische mens van vandaag. De thema's van de Maand van de Filosofie van de afgelopen jaren spreken wat dat betreft voor zich. Wat dacht u van 'De vreemdeling' (2003), 'Niets dan de Waarheid' (2006), 'Verzoening' (2009), 'Vrijheid' (2010), 'Het echte leven' (2011), 'De ziel' (2012) en 'Schuld en boete' (2013)? April 2014 staat de relatie tussen mens en techniek centraal. Het zou de moeite waard zijn te onderzoeken waar de overeenkomsten en verschillen zitten in de wijze waarop deze thema's in denkcafé en geloofsgemeenschap ter sprake komen.

### Theologie en filosofie

Natuurlijk staan deze eigentijdse, toegankelijk schrijvende filosofen in een lange traditie van denkers die zich met religie bezighielden, van zeer kritisch tot uiterst welwillend. Toonaangevende filosofen noemden zich gelovig, en dikwijls zochten zij naar een weg om geloof en rede met elkaar te verzoenen. Kants *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* kent veel voorlopers en navolgers. Omgekeerd hebben theologen ook altijd aandacht gehad voor filosofie. Het vroege christendom maakte zich voor het brede forum van de wereld verstaanbaar in de termen van

---

<sup>1</sup> Met dank aan mw prof. dr C.W. Anbeek voor haar commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

de Griekse filosofie.<sup>2</sup> Theologen verdiepten zich in de filosofen van hun tijd, ook als ze hen bestreden. Ze gebruikten filosofische ideeën om het geloof richting buitenstaanders te verantwoorden. ja ze vonden inspiratie en zelfs troost in de filosofie.<sup>3</sup> Zo waren filosofie en theologie vele eeuwen met elkaar in gesprek, ook als de een de ander als dienstmaagd beschouwde of zich hardop afvroeg wat Jeruzalem toch met Athene te maken kon hebben.<sup>4</sup> Dat gesprek werd in de vorige eeuw nog wel voortgezet<sup>5</sup>, maar leek te verstommen in de secularisatiegolf van de laatste decennia. Met uitzondering van bijvoorbeeld een aantal Franse filosofen, was godsdienst alleen nog interessant voor de snel afkalvende groep van trouwe, wereldvreemde kerkgangers die de boot naar de moderne samenleving had gemist; een groep die zich bleef beroepen op Paulus' inzicht dat de wijsheid van de wereld dwaasheid is bij God. Het *Atheïstisch Manifest* van filosoof Herman Philipse paste uitstekend in dit klimaat. En filosofie was alleen interessant voor wie afscheid had genomen van domineesland en de grote vragen van het leven onder ogen durfde zien zonder gehinderd te worden door de pasklare antwoorden van het geloof.<sup>6</sup> Het kan verkeren.

Als gezegd, (post)moderne filosofen die zich vaak ongelovig noemen, krijgen toch weer belangstelling voor dat onuitroeibare verschijnsel godsdienst. Ook in de eenentwintigste eeuw blijken mensen ongeneeslijk religieus, zeker nu het vertrouwen in de rede en de objectieve waarheid van de wetenschappen een flinke knauw heeft gekregen. Volgens G. Vattimo zijn er geen 'krachtige filosofische redenen' meer die zouden moeten leiden tot afwijzing van godsdienst.<sup>7</sup> Omgekeerd zien gelovigen dat onderwerpen die centraal staan in het filosofisch debat, ook aan de orde komen in de wereld van het geloof. Of het nu gaat om vrijheid, levenskunst, waarheid, liefde of geluk. Maar waar zitten de overeenkomsten en verschillen dan?

Bovenstaande ontwikkelingen vormen een uitdaging voor alle theologie, maar voor vrijzinnige theologie in het bijzonder. In vrijzinnige theologie

---

<sup>2</sup> Paulus op de Areopagus. Over Paulus als filosoof, Gert-Jan van der Heiden, 'Paulus en de filosofen', *Schrift* 255 (2011), 97-100.

<sup>3</sup> Zo Boëthius, *De vertroosting der wijsbegeerte*, bew. door J.W. Schotman, Amsterdam 1924.

<sup>4</sup> Aldus het gevleugelde woord van kerkvader Tertullianus.

<sup>5</sup> Zo bijv. Karl Jaspers, Paul Tillich, Paul Ricoeur en Emmanuel Levinas. Bultmann ontleende als bekend veel aan Heidegger voor zijn 'existenciale' interpretatie van het Nieuwe Testament, Moltmann aan Bloch voor zijn theologie van de hoop. A. van de Beek meent zelfs dat de filosofie (m.n. die van Kant) de agenda van de theologie in de twee voorbije eeuwen heeft bepaald, *Van Kant tot Kuitert en verder. De belangrijkste theologen sinds 1800*, Kampen 2009, 3<sup>e</sup> herz. dr.

<sup>6</sup> Zo bijv. Heidegger in *De grondvraag van de metafysica*, vert. en aant. Cornelis Verhoeven, Budel 2003, 22-24. Minder polemisch, maar ook met oog voor de verschillen tussen theologie en filosofie, Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Frankfurt/Main 1960, Vierte Vorlesung, Philosophie und Religion; vgl. Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. One, Digsweil Place 1953, 21-32.

<sup>7</sup> Gianni Vattimo, *Ik geloof dat ik geloof*, Amsterdam 2001 2<sup>e</sup> dr, 16.

immers worden christendom en cultuur, waaronder wijsgerige reflectie, gezien als gelijkwaardige bronnen die met elkaar in gesprek moeten worden gebracht.<sup>8</sup> Staande in een traditie van 'denkend geloven'<sup>9</sup>, heeft zij steeds het gesprek gezocht met de (God van de) filosofen. Tevens wil zij aansluiten bij levensvragen die ook door publieksfilosofen in hun beschouwingen worden betrokken.<sup>10</sup>

In het navolgende gaan we eerst na hoe religie bij enige publieksfilosofen ter sprake komt. (2) Vervolgens gaan we exemplarisch na hoe in de vrijzinnige theologie de verhouding tot de filosofie ter sprake komt (3) Ten slotte formuleren we een drietal uitdagingen aan vrijzinnige theologie die met publieksfilosofie in gesprek wil gaan zonder er in op te gaan.

## **2 Publieksfilosofen over (christelijke) religie**

Religie staat niet centraal in de bestseller *Stil de tijd. Pleidooi voor een langzame toekomst* (2009) van filosofe Joke Hermsen. Tegelijk is haar boek een mooi voorbeeld van de wijze waarop vanouds met religie verbonden thema's in filosofisch licht nieuwe glans krijgen. Hermsen betreurt het dat thema's als ziel, eeuwigheid en onsterfelijkheid in een tijd van secularisatie als 'religieuze onzin' overboord zijn gegooid. (a.w., 149) Het door haar bepleite onderscheid tussen kloktijd en persoonlijke, innerlijk ervaren tijd brengt opnieuw op het spoor van de ziel. In haar essay *Windstilte van de ziel* (2010) spreekt Hermsen van een onzegbaar surplus dat je leven beïnvloedt zonder dat je het kunt waarnemen. Zodra je de weg van dat surplus inslaat, 'bewandel je ook de weg van de ziel.' (a.w., 74) De ziel opent de verbinding tussen ons ik en ons onbewuste zelf, maar ook tussen ons ik, anderen en de wereld. Religie wordt door Hermsen omschreven als 'datgene wat met retorische overtuigingskracht en bezwerende rituelen een plek voor ons creëert waar de ziel zijn werk kan doen'. (75) Maar wat religies aan bezielende ervaringen zouden kunnen bieden is helaas verloren gegaan omdat zij zich in dogmatische instituten hebben getransformeerd, 'waar de waarheid en wet van hun God boven al het andere staan'. (75)

Hermsens filosofische belangstelling voor religieuze thema's zien we eveneens bij Alain de Botton en Frédéric Lenoir. In hun te bespreken boeken staat religie centraal, maar op heel verschillende manier. Ook publieksfilosofen kun je niet over één kam scheren.

De Botton

---

<sup>8</sup> Zie de indeling in typen van theologiebeoefening in: G. van den Brink en C. van der Kooij, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer 2012, 42, 43.

<sup>99</sup> De titel van het bekende boek van H.G. Hubbeling, *Denkend Geloven. Inleiding tot de Wijsbegeerte van de Godsdienst*, Assen/Amsterdam 1976.

<sup>10</sup> Zo Christa Anbeek, *Aan de heidenen overgeleverd. Hoe theologie de 21<sup>ste</sup> eeuw kan overleven*, Utrecht 2013, 25-43.

In zijn vlot en met humor geschreven 'heidense gebruikersgids' *Religie voor atheïsten* (2011) laat De Botton zien welk nut religie nog kan hebben voor een seculiere samenleving. Over zijn bedoelingen is hij in het inleidende hoofdstuk 'Wijsheid zonder dogma' volstrekt duidelijk. Het moet mogelijk zijn om én een overtuigd atheïst te blijven én religies af en toe 'nuttig, interessant en troostrijk' te vinden en dus te bezien hoe bepaalde religieuze ideeën en gebruiken vertaald kunnen worden naar de seculiere wereld. (a.w., 12) Aspecten van godsdiensten blijven relevant voor mensen van nu, ook wanneer de belangrijkste leerstellingen door hen worden verworpen. Religies voorzien bijvoorbeeld in de behoefte om 'ondanks onze diepgewortelde egoïstische en gewelddadige neigingen, op harmonieuze wijze in gemeenschappen samen te leven' en tevens in de behoefte om het hoofd te bieden 'aan afschuwelijk leed dat voortkomt uit onze ontvankelijkheid voor fiasco's in de beroepssfeer, verstoorde relaties, het overlijden van dierbaren en ons eigen verval en verscheiden.' (12) God is dood, maar de kwesties die ons ertoe brachten God te verzinnen zijn niet opgelost. Het zou dus jammer zijn om met het badwater van de onaannemelijke ideeën ook het kind van de aantrekkelijke aspecten weg te gooien, zoals rituelen en in godsdienst vervatte wijsheid. Wijsheid zonder dogma dus, rituelen zonder geloof. Want zij behoren alle mensen toe, gelovig of niet.

Wat de seculiere samenleving van religies kan leren heeft bijvoorbeeld te maken met zaken als gemeenschapszin, ethiek en onderwijs. Maar ook met pessimisme. De Botton bepleit een 'neoreligieuze pessimistische filosofie' (181) die ons weer leert dat we onvolkomen wezens zijn en dat het geluk op aarde niet voor het oprapen ligt. Het bestaan is per definitie frustrerend, we worden omringd door soms afgrijselijke omstandigheden en ook over een eeuw hebben we de dood nog steeds niet onschadelijk gemaakt.

Nu is De Botton bepaald niet de eerste die een afkeer van de 'bovennatuurlijke kant' van religie tracht te verzoenen met bewondering voor bepaalde religieuze gebruiken en ideeën. Praktisch geeft hij dat vorm in zijn Londense school voor levenskunst, 'The School of Life'. Aan het eind van zijn boek gaat hij kort in op de Franse vader van de sociologie Auguste Comte (1798-1857), die als een van de eersten de mensheid een rationele religie wilde geven.<sup>11</sup> En inderdaad, wie een 'nieuwe religie' wil bouwen doet er goed aan kennis te nemen van Comtes mislukte poging om een positivistische Religie van de Mensheid te fabriceren met zichzelf als hogepriester. Het wordt snel potsierlijk.<sup>12</sup> De

---

<sup>11</sup> Ter vervanging van zowel de traditionele godsdienst als de ideologie van de Franse revolutie. Zie Mary Pickering, *Auguste Comte. An Intellectual Biography, Volume III*, Cambridge 2009, 312-393.

<sup>12</sup> Dat is precies wat Arnold Heumakers in NRC (30 maart 2012) De Botton dan ook verwijt. Vergelijk, met een knipoog naar Comte, de poging van de gebroeders Meester om een nieuw pantheon te stichten, *Meesters in religie*, Diemen 2006, 181-185.

Botton wil zeker niet zo ver gaan als Comte, maar ook zijn gebruikersgids roept de vraag op of je de horizontale en verticale dimensie van godsdienst op die manier van elkaar kunt scheiden, het ritueel van de gemeenschap en de wijsheid van de geloofstraditie. Zelfs een atheïst moet die vraag zorgvuldig overdenken voor hij aan de slag gaat.

Lenoir

In tegenstelling tot De Botton noemt Lenoir zich beslist geen atheïst en God is bij hem ook niet dood. In zijn werk, dat in bepaalde opzichten herinnert aan Karl Jaspers, neemt hij afstand van wat hij ziet als dogmatische zekerheid: een absolute benadering van religieuze geschriften en tradities. Ook neemt hij afstand van geloof in een persoonlijke god. Maar het Johannesevangelie bezorgde hem ooit een mystieke ervaring, en in zijn *Handleiding voor een evenwichtige geest en een kalm gemoed* (Nederl. vert. 2012) noemt hij zich gelovig, met 'een voorliefde voor Christus'. Hij gelooft zelfs in een leven na de dood, al benadrukt hij dat zijn geloof 'geen zintuiglijke of rationele zekerheid' is (a.w., 164).

Hoofdstelling van *De Filosofie van Christus* (oorspr. *Le Christe Philosophe*, 2007) is dat de idealen van de Verlichting (scheiding van kerk en staat, mensenrechten, geloofsvrijheid etc.) weliswaar tot stand zijn gekomen tegen de wil van de (katholieke) kerk in, maar zich wel degelijk laten verbinden met de oorspronkelijke boodschap van het evangelie; de 'filosofie van Christus'<sup>13</sup>, zijn fundamentele ethische leer. Dat klinkt op het eerste gehoor vreemd: 'Hoe kunnen we de filosofie, een discipline die in onze cultuur refereert aan kennis die louter voortkomt uit de inspanning van de rede, associëren met "Christus", een persoon die in zijn boodschap voortdurend verwijst naar God?'. (a.w., 24) Dat kan alleen door onderscheid te maken tussen een religieus, een breder spiritueel én een filosofisch nivo van Jezus' boodschap. Jezus zelf verkondigt natuurlijk niet zoiets als een 'zuiver intellectuele filosofische wijsheid' of een seculier humanisme. (245) Zijn leer berust op openbaring van Godswege en staat in transcendent perspectief. Tegelijk relativeert Jezus uitwendige religie en traditionele sacrale handelingen ten gunste van een innerlijke spiritualiteit.<sup>14</sup> Zo kan uit zijn boodschap toch een humanisme worden afgeleid dat het 'menselijke perspectief' niet te buiten gaat. (246) Als voorbeeld noemt Lenoir de individuele vrijheid, een fundamenteel aspect van Christus' leer, 'verbonden met de persoonlijke heilsweg die hij voorstelt' (68) Alle mensen zijn gelijkwaardig, 'aangezien allen op dezelfde manier zonen en dochters van eenzelfde Vader zijn in wiens ogen ze dezelfde absolute waarde hebben.' (86) De Verlichting heeft de

---

<sup>13</sup> Lenoir vermeldt dat Erasmus de formulering 'de filosofie van Christus' al gebruikte om de essentie van het christendom duidelijk te maken zonder ingewikkelde theologische concepten te hoeven gebruiken, 25.

<sup>14</sup> Zie bijvoorbeeld de ontmoeting tussen Jezus en de Samaritaanse vrouw in Johannes 4.

essentie van deze, ook rationeel te funderen, joods-christelijke ethiek opgenomen in een 'humanistisch perspectief, zonder verwijzing naar God' (164), al noemden de meeste Verlichtingsfilosofen zich nog (deïstische) gelovigen. Op deze wijze is de westerse moderniteit schatplichtig aan het christendom. De 'boodschap van Christus' is aan de kerk ontsnapt en keert 'in gesecculariseerde vorm' in de moderne wereld terug. (231) In die wereld is het christendom niet langer een religie van dogma's en sacramenten, maar een 'persoonlijke spiritualiteit en een transcendente ethiek met een universele strekking' (260). Juist zo blijft ze van waarde en geeft nog steeds te denken.

### Concluderend

Uit het vorenstaande blijkt hoe hedendaagse publieksfilosofen, al dan niet gelovig, oog hebben voor de relevantie van religie in een gesecculariseerde samenleving. Religie heeft waarde, ook voor mensen die niet meer in haar traditionele waarheid geloven. Voor theologie is dit bemoedigend. Kennelijk is ook anno 2014 heel veel in (christelijke) religie de moeite waard. Voor vrijzinnige theologie is de publieksfilosofische bijdrage niet alleen bemoedigend maar ook herkenbaar. Want, of dat nu terecht is of niet, ook vrijzinnige theologen (en gelovigen!) ventileren hun problemen met dogma's, verstaan als onfeilbaar geachte geloofsuitspraken die een mens maar te aanvaarden heeft. Ook zij plaatsen vraagtekens bij het concept van een persoonlijke en transcendente god, bij het waarlijk God en waarlijk mens zijn van Jezus en bij het christendom als exclusieve bron van geloofsopenbaring.<sup>15</sup> Maar juist aan vrijzinnige theologie kan dan óók de vraag worden gesteld wat het eigene van het geloof is, en hoe dat zich verhoudt tot een humanisme dat het menselijk perspectief niet te buiten gaat. Vrijzinnige theologie die het gesprek met publieksfilosofie aan wil gaan, kan deze vraag niet ontlopen. Een bescheiden duik in de recente geschiedenis laat zien hoe vrijzinnige theologen de verhouding van theologie tot filosofie hebben omschreven en hoe zij het eigene van geloof hebben verwoord.

### **3 Vrijzinnige theologen over de verhouding tot de filosofie**

De remonstrantse godsdienstfilosoof H.J. Adriaanse spreekt over de samenhang van vrijzinnige theologie en filosofie in de sfeer van de samenhang tussen vrijzinnig geloven en denken.<sup>16</sup> Die samenhang toont zich in vrijheid ten opzichte van het traditionele dogma, in acceptatie van

---

<sup>15</sup> Zo recent bijv. de spraakmakende boeken van Klaas Hendrikse en ook Carel ter Linden, *Wat doe ik hier in Godsnaam?*, Utrecht 2013.

<sup>16</sup> H.J. Adriaanse, 'Geloof als bewaren van een geheim', in: W.B. Drees (ed.), *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*, z.p. 1999, 85-101. Ook A.L. Molendijk, 'Geloof en weten' in: *Werkgroep voor Moderne Theologie 70 jaar*, z.p. 2004, 20-30.

moderne bijbelkritiek en gerichtheid op moderne filosofie, wetenschap en cultuur. Een vrijzinnig gelovige houdt vast aan denken én geloven, en meent dat die twee ook daadwerkelijk met elkaar verzoend kunnen worden. Dit 'denkend geloven' is een 'typisch vrijzinnige strategie'(a.w., 93), bedoeld om de voor moderne mensen problematische kanten van de traditionele geloofsinhoud in overeenstemming te brengen met hedendaagse wetenschappelijke inzichten. Adriaanse noemt het een goede en eerlijke strategie met één hoofdmoeilijkheid: dat geloof (zeker in de zin van godsgeloof) zich nu eenmaal niet altijd met denken verzoenen laat. Geloof is voor een deel irrationeel en Adriaanse eindigt dan ook met een beschouwing over geloof als bewaren van een geheim ('disciplina arcani') .

Deze poging om het eigene van het geloof te handhaven, zonder de samenhang van vrijzinnig geloof en denken, van vrijzinnige theologie en filosofie te ontkennen, zien we eveneens bij Adriaanses leermeester H.J. Heering. In diens op late leeftijd geschreven *Wat heeft de filosofie met God te maken?* (1998) ziet hij filosofie en religie als complementair. Beide zijn levens- en wereldbeschouwing. Als 'tweeling' hebben ze zich zelfstandig ontwikkeld, zij het niet zonder zich 'voortdurend aan elkaar gelegen te laten liggen' (a.w., 164). Het geloof zal geen angst moeten hebben zich voor het forum der rede te verantwoorden. Tegelijk bezit zij iets eigens. De poëtische taal van het geloof biedt de mogelijkheid om én het niet volledig openbare karakter van de openbaring te verwoorden, én een eigensoortig diepteperspectief in onze alledaagse, empirische werkelijkheid te benoemen. Daarmee verwijst zij naar Gods werkelijkheid. God is meer dan wat er tussen mensen gebeurt, en alle pogingen om verwijzingen naar Gods transcendentie uit het christelijk geloof weg te vertalen doen aan dat geloof geen recht.<sup>17</sup>

Adriaanse en Heering staan met hun opvattingen in een lange traditie van plaatsbepaling van vrijzinnige theologie ten opzichte van filosofie. Hierbij zijn een zogenoemd links- en rechts-moderne positie te onderscheiden. Staat bij de links-modernen de wijsgerige houding voorop, gevolgd door de consequenties voor het geloof, bij de rechts-modernen gaat het godsdienstig standpunt voorop, en daaraan worden wijsgerige consequenties vastgeknoopt.<sup>18</sup> De vrijzinnige theologen Horreüs de Haas en Roessingh kunnen als representanten van beide posities worden beschouwd.

Horreüs de Haas

Van het links-modernisme is de vrijzinnig protestantse predikant G. Horreüs de Haas (1879-1943) nog altijd een karakteristiek

---

<sup>17</sup> Zie hierover ook mijn artikel 'Tussen verstening en verdamping. Vrijzinnig protestanten over de relatie tussen symbool en goddelijke werkelijkheid', in: *Kerk en Theologie* 2012 (63/1), 54-56.

<sup>18</sup> Zie hierover verder K.J. Holtzapffel, *Een vrijzinnige kijk op de laatste dingen* (diss.), Gorinchem 2009, 148, 149.

vertegenwoordiger. Zijn denken wordt getypeerd als wijsgerig-theologisch. Wijsgerig omdat het sterke nadruk legt op de redelijke verantwoording van theologische uitspraken; theologisch omdat het 'een denkend worstelen' is met het laatste geheim en de laatste zin van leven en werkelijkheid.<sup>19</sup> In het denken van De Haas ligt een diepe drang naar eenheid tussen het fysische en psychische, tussen natuurlijk en geestelijk leven, tussen wetenschap, kunst en zedelijk streven. Zij wortelen bij hem in 'één en hetzelfde werkelijkheids- en waardeverband' (a.w., 206). Religie heeft dus niet een andere oorsprong dan filosofie en metafysica. Beide vormen zich een oordeel over het wezen van de werkelijkheid, de eenheidsgrond 'waaraan uiterlijke verschijnselen en innerlijke waarnemingen tegelijkertijd hun bestaan ontleenen'.<sup>20</sup> Een scherp onderscheid is er niet tussen de God van de religie met z'n toorn en liefde en de metafysische God als een absoluut onveranderlijk Zijn. Filosofie mag religieus heten voor zover zij zoekt 'om den zin des Geheels te kennen', religie mag filosofisch heten voor zover zij verlangt 'naar een wereldverklaring van uit een hoogsten Zin'. (*De godsdienstige gedachte*, 92, 93) Zo is De Haas op zoek naar een redelijke godsdienst 'waarin geen onderscheid bestaat tussen filosofie en religie'.<sup>21</sup>

## Roessingh

De Haas' jong gestorven rechts-moderne tijdgenoot K.H. Roessingh(1886-1925) was juist niet op zoek naar een redelijke godsdienst. Weliswaar stemde hij in met de kritische bijbelbeschouwing van het negentiende-eeuwse modernisme, en met haar kritiek op het kerkelijk dogma en de poging opnieuw in gesprek te komen met wetenschap en cultuur. Maar hij nam afstand van het optimistische vooruitgangsgeloof van het modernisme en was kritisch ten aanzien van het eerder monistisch-filosofische dan bijbels-christelijke van het gedachtegoed van het modernisme. Hier werden God, mens en wereld wel heel erg ineen gedacht en werd te naïef op de rede vertrouwd. Toch achtte hij de filosofische doordenking van het christelijk geloof van groot belang. De waarheidsvraag in de theologie staat bij hem steeds in relatie tot de filosofie. Het leverde hem na zijn dood zelfs het verwijt op dat hij grotendeels 'in het wijsgeerige voorportaal der theologie' was blijven talmen.<sup>22</sup> Maar juist van die filosofische doordenking verwachtte hij de

---

<sup>19</sup> A. de Vos, *Voorwaarts en niet vergeten. Leven en denken van Gerardus Horreüs de Haas* (diss.), Zwolle 2008, 191.

<sup>20</sup> G. Horreüs de Haas, *De godsdienstige gedachte in de XXe eeuw*, Assen 1935, 71. De Haas denkt bij deze eenheidsgrond ook aan Kants 'Ding an sich', G. Horreüs de Haas, *Moderne theologie. Beginselen en problemen*, Assen 1940, 154.

<sup>21</sup> 'Een reflectie op het denken van Gerardus Horreüs de Haas', lezing door dr. Rick Benjamins, in: Maja Nieuwenhuis en Dick Peters (eds), *In de branding. 75 jaar vrijpostige theologie*, Schiedam 2010, 49-63. De Haas was een aantal jaren voorzitter van de Werkgroep, toen nog 'Linker Werkgroep van Moderne Theologen' geheten.

<sup>22</sup> G.J. Heering, *Geloof en Openbaring deel 1*, Arnhem 1935, 268. Even eerder benadrukt hij dat de theologie zich alleen door 'geloof en openbaring' van de filosofie onderscheidt. Tegenover Roessinghs 'wie theologie zegt, zegt wijsbegeerte', stelt Heering dan ook: 'Wie



'werkmiddelen' voor de bouw van een moderne, waarlijk christelijke, theologie. In het bijzonder ging het Roessingh daarbij om het Duitse Idealisme van Kant en diens navolgers.<sup>23</sup> Hij plaatst dat Idealisme tegenover de Aufklärung, een stroming die in Roessinghs ogen eerder algemene, verstandelijke mensenreligie voorstaat dan christelijke godsdienst. Jezus is in de Aufklärung nog wel leraar en profeet, maar geen verlosser meer. Hij wordt op één lijn met Socrates gesteld, zijn zedelessen staan centraal. Hiertegenover stelt het Idealisme volgens Roessingh de prioriteit van de geestelijke mens (a.w., 12). Het verstand moet het primaat inzake het geloof aan het transcendente terug geven, aan het gevoel, de intuïtie, 'een onmiddellijke zekerheid, die desnoods tegen alle verstandelijke bezwaren in' betrouwbaar wordt geacht (14). Op deze wijze ontdoet het Idealisme het geloof van zijn achttiende-eeuwse 'gemoedelijke verstandelijkheid' en krijgt weer oog voor het feit dat de bijbel meer is dan een geschrift 'vol deugdzaame spreuken' (19). Die winst van het Idealisme dreigt helaas weer verloren te gaan in de eenzijdige benadering van het negentiende-eeuwse modernisme. Hier wordt inzake het geloof opnieuw het primaat aan het verstand gegeven. En dus roept Roessingh het Idealisme te hulp, als bondgenoot in de strijd tegen 'verstandsovermoedigheid' (20).

### Concluderend

Het bovenstaande laat zien hoe in vrijzinnige theologie steeds verwantschap met filosofie is ervaren en tegelijk geprobeerd is geloof en theologie niet in filosofie op te laten gaan. Filosofie en theologie zijn tweeling en bondgenoot, maar niet één (al tendeert het links-modernisme van De Haas daar wel naar). In het geloof komt een eigensoortige werkelijkheid ter sprake. Geloof is óók irrationeel, heeft van doen met openbaring, overgave en roeping en mag dus niet opgaan in gemoedelijke verstandelijkheid en vervlakkend moralisme. Wat dat betreft gaan de vrijzinnige theologen verder in het voetspoor van Schleiermacher. Deze vader van de moderne, liberale theologie bakende in zijn *Reden* een eigen domein af voor religie, tegenover metafysica en ethiek. Het wezen van religie is denken noch handelen maar schouwing en gevoel. Precies in deze afbakening van geloof en theologie ten opzichte van filosofie ligt de uitdaging voor een hedendaagse vrijzinnige theologie. Kan zij, vanuit gedeelde kritiek op de traditionelere christelijke opvattingen, het gesprek met de publieksfilosofie aan gaan zonder er in op te gaan? Daartoe is een blijvende doordenking nodig van de relatie tussen geloof

---

theologie zegt, zegt ook wijsbegeerte, maar zegt allereerst geloof en openbaring', a.w., 266, 267.

<sup>23</sup> Roessingh hield in 1915 twee redevoeringen over het Duitse Idealisme voor het 'Rotterdamsch Genootschap voor Godsdienst en Wijsbegeerte', K.H. Roessingh, *Verzamelde werken, derde deel*, Arnhem 1927, 1-21 en 23-45. Zie over Roessingh en het Duitse Idealisme ook Rick Benjamins, *Een en Ander. De traditie van de moderne theologie*, Kampen 2008, 85-90.

en verstand, tussen geloof, God en Jezus en tussen geloof en geloofsgemeenschap.

#### **4. Drie uitdagingen voor vrijzinnige theologie**

##### Geloof en verstand

Met de hernieuwde interesse van filosofische zijde in religie, komt ook het project denkend geloven weer nadrukkelijk in beeld. Het is een project waarmee vrijzinnige theologie zich innig verbonden weet. Maar, hoever kun je met het verstand komen inzake het geloof? In hoeverre laten geloof en verstand zich werkelijk verzoenen? Hoe kun je de culturele erfenis van het christendom, de 'filosofie van Christus', op zinvolle wijze verbinden met irrationele aspecten van geloof? Met gevoel, mystiek, aanbidding en overgave, profetie en openheid voor het transcendentie? Hier ligt een eerste uitdaging voor vrijzinnige theologie. Is ze in staat in haar 'intellectualiseringsproject' inzake geloof, dat zij deelt met publieksfilosofen, ruimte te blijven geven aan beelden van transcendentie en de eraan ten grondslag liggende ervaringen? Ook als daarmee de grenzen van wetenschap en verstand (ruim) overschreden worden? Als ze daartoe niet in staat is, dan geeft ze het laatste woord opnieuw aan 'gemoedelijke verstandelijkheid'.

In zijn dissertatie<sup>24</sup> over de zoektocht naar religieuze ervaring op agelovige basis, waarschuwt ook K. van de Velde hiervoor. Hij noemt het vrijzinnige intellectualiseringsproject minimalistisch omdat het niets wil geloven 'wat tegenstrijdig is met de bevindingen van de wetenschap' (a.w., 76). Weliswaar neemt dit project het geloofsprobleem van de moderne mens in een onttoverde wereld serieus, maar tegelijk schiet het 'hopeloos tekort' (139). Minimalisten 'van de koude grond' (70) weten heel precies waarin vandaag de dag niet meer geloofd kan worden en debiteren dat met grote stelligheid. Ze doen denigrerend over 'metafysische beelden en verdergaande religieuze ervaringen', terwijl juist godsdiensten daarvan 'de leveranciers' zijn (139). Volgens Van de Velde hebben zelfs agelovigen die beelden en ervaringen nodig om religieus te scoren. Over het eigene van religie gesproken!

##### Geloof , God en Jezus

Een tweede uitdaging voor vrijzinnige theologie bestaat in het schetsen van de contouren van een 'Religie met God', die zich blijvend onderscheidt van zowel christelijke orthodoxie als humanisme dat het menselijk perspectief niet te buiten wil gaan. Het gaat om geloof dat openstaat voor oude en nieuwe verbindingen met het heilige, en dat speurt naar eigensoortige vormen van (openbaring van) transcendentie in de wereld

---

<sup>24</sup> Koert van der Velde, *Flirten met God. Religiositeit zonder geloof* (diss.), z.p. 2011.

om ons heen. Daarbij dient transcendentie ruim te worden opgevat, van de zwakke God van Vattimo en God als innerlijk appel tot God als een geheel van de onze verschillende, eigensoortige werkelijkheid. Religie met God staat hier tegenover *Religie zonder God* (2013), de titel van een dialoog in boekvorm tussen Theo de Boer en Ger Groot. De Boer wijst op het verband tussen enerzijds een filosofisch georiënteerde rationale theologie (Kant) die uitloopt op 'God zonder religie', en anderzijds de postmoderne opkomst van het omgekeerde: een posttheïstische 'religie zonder God', een religie voor ongelovigen als van De Botton. De Boer stelt kritische vragen aan deze 'religie zonder God'. Wordt het (gods)geloof hier niet mede verworpen omdat het verbonden wordt met oneigenlijke begrippen en redeneringen? Aan geloof ligt een ervaring ten grondslag, het besef 'van een instantie *groter en eerder* dan mijn zelf die *als zodanig* als transcendent ervaren wordt.' (a.w., 41) Hij bepleit een transcendentie zonder metafysica, en precies hier ligt de uitdaging voor vrijzinnige theologie.

Die uitdaging ligt er evenzo ten aanzien van Jezus. Als vrijzinnige theologie Jezus een bijzonder mens noemt zoals Boeddha en Socrates dat ook zijn, dan herhaalt zij wat ook de publieksfilosofen zeggen. Inspirerend leraar van een wijsheid zonder dogma, ethisch voorbeeld, ziener, maar wat is hij nog meer? Het begin van het antwoord zal gezocht moeten worden in de erkenning dat in zijn leven, dood en opstanding (hoe precies opgevat) een nieuwe, bevrijdende weg gestalte krijgt, de weg van Gods eeuwige liefde naar ons toe.

### Geloof en geloofsgemeenschap

De Boer noemt religie zonder god een religie van riten, sacramenten en gebeden. Mensen kunnen zich er door geraakt, getroost en geïnspireerd voelen, ook als ze de bijbehorende geloofsleer niet meer aanvaarden. De gesprekspartner van De Boer in *Religie zonder God*, Ger Groot, is er zelf het bewijs van. Als atheïstisch publieksfilosoof met interesse in religie benadrukt hij het belang van de rite als grens die de materie aan het denken stelt. De rite als kern van godsdienst accentueert voor Groot de vreemdheid en onbegrijpelijkheid ervan, een vreemdheid die zich niet 'modernistisch laat wegpoetsen' (118)

Precies hier, in de relatie tussen riten, verhalen, symbolen en geloofsgemeenschap ligt een derde uitdaging voor vrijzinnige theologie. Met haar spiritualistische en individualistische inslag erkent zij van harte dat rite, verhaal en symbool ook los van geloofsleer en -gemeenschap verkrijgbaar en van betekenis zijn. Zowel in het individuele als collectieve bestaan, en ook in alternatieve vormen van gemeenschap als De Bottons levensschool. Geloofsgemeenschap valt niet samen met de kerkelijke gemeente, op zondagmorgen in de eredienst bijeen. Tegelijk is de vraag of vrijzinnige theologie in staat is om de meerwaarde van de verbinding van verhaal, rite en geloofsgemeenschap duidelijk te maken. Met name richting mensen die afscheid hebben genomen van het kerkelijk instituut,

maar nadenken over de zin van het bestaan, hopen op een betere wereld, ja in wie `een onuitroeibaar verlangen naar vervulling, naar iets als "eeuwigheid"' blijft bestaan.<sup>25</sup> Kan de geloofsgemeenschap, hoe licht, fluïde en netwerkachtig ook, voor hen opnieuw van betekenis worden als waarden-, vertel- en cultusgemeenschap in een geïndividualiseerde en gefragmenteerde maatschappij?

Als vrijzinnige theologie op bovenstaande drie, door de publieksfilosofen geactualiseerde, uitdagingen antwoorden weet te formuleren, dan kan zij van betekenis blijven in het voortgaande gesprek tussen denkcafé en kerkdienst, tussen Athene en Jeruzalem.

---

<sup>25</sup> Th.M. van Leeuwen, *Hoe nodig is het te geloven?*, Leiden 2012, 6.