



**Universiteit
Leiden**
The Netherlands

Communicatie tussen christelijke filosofie en theologie

Brink, G. van den

Citation

Brink, G. van den. (1997). Communicatie tussen christelijke filosofie en theologie. In . Amsterdam.
Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/12105>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/12105>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Filosofie en theologie

Een gesprek tussen christen-filosofen en theologen

K. van Bakkum

Dr G. van den Brink

Drs A.L.Th. de Bruijne

Prof.dr J. Douma

Drs C.E. Evink

Prof.dr H.G. Geertsema

Dr J. Hoogland

Dr S. Meijers

Prof.dr W.J. Ouweneel

P. Vos

Dr R. van Woudenberg



Buijten & Schipperheijn - Amsterdam

in samenwerking met het Centrum voor Reformatorische Wijsbegeerte - Amersfoort



stichting voor
reformatorische
wijsbegeerte

Het derde gedeelte gaat over geloven in een postmoderne situatie. Hoogland betoogt dat de orthodoxie sterk bepaald is door een bepaalde – moderne – opvatting van 'zekerheid'. Juist in onze – postmoderne – tijd wordt deze opvatting problematisch. Hij stelt een overgang voor van een 'funderingsmodel' naar een 'hermeneutisch model'. De Bruijne ziet daar de waarde van in, maar wil beide een plaats geven. Evink tenslotte, gaat in op de problematische verhouding tussen de normen voor het christelijke leven en het concrete leven zelf, en ziet als oorzaak hiervoor het moderne (funderings-)denken.

Het congres duurde naar de ervaring van de deelnemers te kort. Veel onderwerpen kwamen aan de orde, vaak beknopt. Dit werd treffend verwoord door prof. Griffioen die het congres afsloot met de opmerking dat hij soms hetzelfde gevoel had gehad als op een klein station waar hij regelmatig staat te wachten: "De ene intercity na de andere raast voorbij. Je zou wel willen instappen, maar de trein is alweer verdwenen." De lezingen kunnen nu worden nagelezen, en bieden veel stof voor nadere doordenking en gesprek. Tot zo'n gesprek doen meerderen in de bundel een oproep, zoals Van den Brink: "We hebben elkaar hard nodig in de bezinning op een christelijke wereldbeschouwing die adequaat, authentiek en overtuigend in kan gaan op de intellectuele eisen en uitdagingen van onze tijd". Deze bundel is van deze bezinning een voorbeeld, en tegelijk een aanzet voor voortgaand gesprek.

Wilfred Vollbehr
directeur Centrum voor Reformatorische Wijsbegeerte

Inhoud

P. Vos	
Christelijk geloof en transcendentiaalfilosofie	
Over de relatie en de mogelijkheid tot communicatie	9
Dr. G. van den Brink	
Communicatie tussen christelijke filosofie en theologie	31
Dr. R. van Woudenberg	
Filosofie en theologie, geloof en waarheid	48
Prof.dr J. Douma	
De principiële verhouding tussen theologie en filosofie	63
K. van Bakkum	
Filosofische hermeneutiek en gereformeerde theologie	69
Prof.dr H.G. Geertsema	
Achtergronden van en uitweg uit de impasse van de gereformeerde theologie	82
Dr S. Meijers	
De hermeneutische vooronderstellingen van theologie en filosofie	106
Prof.dr W.J. Ouweneel	
Wijsgerige prolegomena van bijbelgetrouwe theologie	123
Dr J. Hoogland	
Orthodoxie, modernisme en postmoderniteit	132
Drs A.L.Th. de Bruijne	
Geworteld en dan opgebouwd wordend in Hem	155
Drs C.E. Evink	
De noodzaak van een theologische heroriëntatie	164
Over de auteurs	172

- theoretische denken zelf. H. Dooyeweerd, *A New Critique*, p.45-46.
10. H. Dooyeweerd, *A New Critique*, p.45-52.
 11. Zie voor dit derde transcendentale probleem: H. Dooyeweerd, *A New Critique*, p.52-68.
 12. Dooyeweerd onderscheidt dit religieuze grondmotief van het modale geloofs-aspect. Het religieuze grondthema van de bijbel (schepping-verlossing) is geen object van theologie, maar gaat als sleutel tot alle kennis over God en onszelf iedere theorie (dus ook de theologische theorie) te boven. De theologie richt zich op het geloofs-aspect, opgevat als de functie waarmee geloofd wordt. Daarom bekommert Dooyeweerd zich niet om een exegetische of dogmatische verantwoording van zijn religieus grondmotief. Het boventijdelijk religieus uitgangspunt kan nooit afhankelijk zijn van dergelijke theoretische kennis. Zie in verband hiermee, H. Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought*, Philadelphia 1960, p.120-156, waar hij nader ingaat op de verhouding tussen filosofie en theologie. Vgl. Van Woudenberg, *Gelovend denken*, p.110-112. Er is in de loop van de tijd nogal wat discussie geweest tussen aanhangers van de reformatorische wijsbegeerte en (vrijgemaakte) theologen. Zie daarvoor J. Douma, *Kritische aantekeningen bij de wijsbegeerte der wetsidee*, Groningen: De Vuurbaak, 1976, die veel materiaal hierover biedt en de reactie daarop van Troost: A. Troost, *Theologie of filosofie?*, Kampen: Kok, 1978. Deze discussie maakt een nogal onvruchtbare indruk. Meer toenadering is er tussen Van den Brink en Van Woudenberg, die over dezelfde kwestie discussieerden in *Radix* (G. van den Brink, Vragen aan Van Woudenberg, *Radix* 21 (1995) p.160-164 en R. van Woudenberg, Antwoorden aan Van den Brink, *Radix* 21 (1995) p.174-176. Ik laat deze kwestie verder buiten beschouwing.
 13. H. Dooyeweerd, *A New Critique*, p.52-68.
 14. Vgl. V. Brümmer, *Wijsgerige theologie*, p.56, 58, 61v.
 15. De drie fasen worden beschreven in: Brümmer, *Wijsgerige theologie*, p.62-66. Zie voor een meer gedetailleerde beschrijving van de drie fasen in Dooyeweerds denken en voor een verdere uitwerking van Brümmer's kritiek: V. Brümmer, *Transcendental Criticism and Christian Philosophy*, (diss.), Franeker: Wever, 1961, p. 197-251.
 16. Dit is verdedigd door H. van Riessen in *Philosophia Reformata* 30 (1965), p. 166v.
 17. Zie voor bovenstaande V. Brümmer, *Wijsgerige theologie*, p.70-73.
 18. V. Brümmer, The Dilemma of a Christian Philosophy, in: *Philosophy and Christianity. Philosophical Essays Dedicated to professor dr. Herman Dooyeweerd*, Kampen: Kok, 1965, p.167 en Brümmer, *Wijsgerige theologie*, p.74v.
 19. V. Brümmer, 'The dilemma' p.167v.
 20. V. Brümmer, 'The dilemma' p.172v.
 21. V. Brümmer, 'The dilemma' p.170-177.
 22. H.G. Geertsema, *Om de humaniteit*, Kampen: Kok, 1995, p. 55-57.
 23. Zie voor deze punten H.G. Geertsema, *Om de humaniteit*, p.61-72.
 24. Zoals V. Brümmer aangeeft kan dit leiden tot het probleem dat theoretisch denken voor hen die niet het juiste religieuze uitgangspunt hebben, in feite onmogelijk is.
 25. J. Hoogland, De uitdrukingskracht van de transcendentale denkkritiek, *Philosophia Reformata* 59 (1994) 114-136, p.114.
 26. Ik maak met name gebruik van J. Klapwijk, *Transformationele filosofie*, Kampen: Kok, 1995, p.175-191.
 27. Vgl. noot 17 in het artikel van Van den Brink in deze bundel.
 28. Onderstaande weergave van Hooglands interpretatie baseer ik met name op Hoogland, 'De uitdrukingskracht', p.114, 120-128.
 29. Zie paragraaf 2 van bedoeld artikel en Brümmer, *Wijsgerige theologie*, p.29-40.
 30. J. Hoogland, 'De uitdrukingskracht', p.134.

Communicatie tussen christelijke filosofie en theologie

1. Hoe is christelijke filosofie mogelijk?

DE ALGEMEEN BETWIJFELDE TRANSCENDENTALE KRITIEK

Het hart van Herman Dooyeweerts opvatting van een christelijke filosofie en haar methode is gelegen in zijn zogeheten transcendentale kritiek van het theoretische denken. Terecht wordt nu echter door Pieter Vos in deze bundel geconstateerd, dat deze kritiek in haar oorspronkelijke vorm door bijna geen enkele vertegenwoordiger van de reformatorische wijsbegeerte nog wordt aangehangen.¹ Nadat reeds tijdens Dooyeweerts leven door enkele leerlingen gewezen was op inconsistenties in diens visie op de aard van het theoretisch denken², nam sinds het midden van de jaren tachtig de ene na de andere vertegenwoordiger van de reformatorische wijsbegeerte openlijk afstand van Dooyeweerts argumentatie. Diegenen onder hen die zich wijsgerig gezien nog het meest strikt in Dooyeweerts voetsporen wensden te bewegen – ik denk aan 'gnesisio-Dooyeweerdianen' als A. Troost, W.J. Ouweneel en A.P. Bos – behoorden daar weliswaar niet toe, maar zij hebben anderzijds de handschoen op dit punt bij mijn weten nimmer opgenomen. De recent geuite bezwaren tegen de transcendentale kritiek zijn in elk geval opvallend onweersproken gebleven.

Hoe zien die bezwaren er precies uit? Laten we ze nog eens heel kort de revue laten passeren. H. Hart kritiseerde nogmaals Dooyeweerts analyse van de aard van het theoretische denken.³ J. Klapwijk achtte de inzet en werkwijze van de transcendentale kritiek te gedateerd om er voor de huidige (postmoderne) denksituatie nog mee uit de voeten te kunnen, en ontwikkelde vanaf het midden van de jaren tachtig zijn 'transformationele filosofie' als alternatief.⁴ J. van der Hoeven gaf tezelfdertijd aan, de kritiek naar haar strekking en intentie (aandacht voor de mens achter de rede, missionair elan) nog altijd te waarderen, maar erkende dat er qua opzet en formulering het nodige op af te dingen valt.⁵ J. Hoogland, H.G. Geertsema en R. van Woudenberg volgden in de jaren negentig met bijdragen die dat laatste op diverse manieren nog eens concreet aantoonde.⁶ Opmerkelijk is dat zij daarbij alle drie teruggrepen op al ouder maar recent opnieuw ontsloten werk van Vincent Brümmer.⁷ Bij sommigen valt

intussen de aarzeling op en zelfs de emotionele weerstand die overwonnen moet worden om op dit centrale punt afstand te nemen van de meester (Klapwijk⁸). Anderen proberen, ietwat negatief uitgedrukt, te redden wat er te redden valt (Van der Hoeven, Hoogland). Weer anderen gaan daarentegen te werk met een nuchtere zakelijkheid en analytische precisie die nauwelijks nog van emotionele gehechtheid blijf geven (Van Woudenberg).

Het artikel van Van Woudenberg vormt tot dusver de climax in de reeks van toenemende interne kritieken op de transcendente kritiek. Hij reconstrueert de transcendente kritiek in een deductieve lijn van negen proposities die tot de conclusie van de religieuze wortel van het wijsgerig denken leiden. Hij laat zien dat daarbij uiteindelijk alles cirkelt rondom de vraag wat wijsgerig denken eigenlijk is.

Is wijsgerig denken inderdaad wat Dooyeweerd zegt dat het is, nl. theoretisch denken in de Gegenstandsrelatie, onderweg naar een synthese, terwijl die synthese een archimedisch punt behoeft – en dit alles in fundamenteel onderscheid van de naïeve ervaring? M.i. is deze interpretatie ... allerminst overtuigend. Ik kan daar weinig argumenten voor geven; ik kan slechts de vraag stellen: zijn deze dingen in overeenstemming met wat wijzelf hebben leren kennen als het fenomeen 'theoretisch denken'? Kunnen we in onze eigen denkervaring zoiets aanwijzen als de Gegenstandsrelatie, of navoelen dat er wel zoiets moet zijn als een boven-modaal archimedisch punt?⁹

Voor Van Woudenberg zijn dit retorische vragen, die ontkennend beantwoord moeten worden. En met een ijzeren consequentie trekt hij vervolgens de lijnen door: geen geldige argumentatie, dan op deze wijze ook geen bevordering van communicatie tussen verschillende denkstromingen, en geen legitimatie van het project van een christelijke filosofie.¹⁰ Zo is dan ook uw filosofie ijdel, lijkt hij tegen Dooyeweerd te willen zeggen.

Dat laatste gaat mij te ver, ik kom daar dan ook nog op terug. Maar in principe ben ik het met de kritiek van Van Woudenberg en vele anderen eens. Omdat Dooyeweerts opvatting over wat wijsgerig denken is niet overtuigt, doet zijn poging om vanuit de aard van het wijsgerig denken te concluderen tot de fundamentele religieuze bepaaldheid ervan dat ook niet. De transcendente kritiek heeft gefaald, en we kunnen tot die conclusie komen nog helemaal afgezien van haar zogeheten antinomisch karakter (d.w.z. het gegeven dat ze op neutraal-wijsgerige wijze probeert aan te tonen dat er geen neutrale wijsbegeerte mogelijk is).

We kunnen vandaag op haar terugzien als misschien wel de laatste, heroïsche poging om het denkcontact in het Avondland langs intellectuele weg te herstellen. Het blijft een fascinerend hoogstandje van reformatorisch-wijsgerige denkkraft. Maar ze kon de ingezette fragmentarisering en pluralisering

van het wijsgerig discours niet keren. Daarvoor was ze ook tezeer bepaald door de parameters van het (neo)kantianisme, één van de wijsgerige stromingen die bij de overgang van moderniteit naar postmodernisme enorm aan krediet heeft ingeboet. Was de transcendentale kritiek achteraf gezien soms zelf ook te modern? Zat er bij Dooyeweerd toch iets van het moderne beheersingsideaal achter – het gehele wijsgerig denken in één grootse greep langs rationeel-dwingerende weg haar plaats te willen wijzen, is dat eigenlijk niet titanisch?

BRÜMMERS ALTERNATIEF

Hoe dat ook zij, de vraag naar de aard en legitimatie van een christelijke filosofie staat daarmee weer levensgroot voor ons. Als christelijke filosofie niet kan bestaan in de vorm van een transcendentale kritiek van het denken, wat kan haar werkwijze dan wel zijn? Brümmer heeft in dit opzicht in zijn discussie met Dooyeweerd indertijd een interessant alternatief uitgewerkt. Zijn visie houdt in, dat het christelijk-religieuze perspectief van waaruit iemand filosofie bedrijft geen verschil maakt als het gaat om de acceptatie van *analytische* en *descriptieve* proposities, maar alleen als het gaat om de acceptatie van *evaluatieve* uitspraken. Aan het tweede gegeven ontleent de christelijke filosofie haar bestaansrecht, aan het eerste de mogelijkheid van communicatie met ander-soortige filosofie. Wat correcte redeneringen en beschrijvingen van de werkelijkheid zijn, kan immers uitgemaakt worden aan de hand van logische en empirische criteria die voor iedereen gelijk zijn, onafhankelijk van enig levensbeschouwelijk perspectief. Wat de waarde, zin en betekenis is van de aldus beschreven werkelijkheid, hangt daarentegen wél af van ons levensbeschouwelijk perspectief. Dat perspectief bestaat immers in een set van min of meer hiërarchisch geordende normen en idealen, die uiteindelijk fundamenteel religieus bepaald zijn.¹¹

Het zal duidelijk zijn dat de aldus bepleite boedelscheiding tussen beschrijving/verklaring van de werkelijkheid enerzijds en zingeving eraan anderzijds een zeer invloedrijk model is geworden om de verhouding tussen wetenschap/wijsbegeerte en geloof te bepalen.¹² Op de achtergrond ervan bevindt zich het bekende facts/values onderscheid, dat recentelijk door Newbigin gekritiseerd is als zijnde een typisch product van de moderniteit (en dat trouwens ook door Dooyeweerd gekritiseerd is in zijn spreken over de wets- en subjectszijde van de werkelijkheid): over feiten moeten we het eens kunnen worden, over normen en waarden is geen rationele discussie mogelijk, want die zijn levensbeschouwelijk bepaald. Ik meen dat Newbigin dit onderscheid terecht heeft bekritiseerd. Enerzijds kunnen we het in de praktijk ook over normen in hoge mate eens worden, anderzijds zijn er ook feitenkwesies c.q. descriptieve uitspraken die zozeer levensbeschouwelijk bepaald zijn dat we het er met behulp van logische en empirische criteria niet over eens zullen worden.¹³

Belangrijke voorbeelden van zulke descriptieve uitspraken zijn 'God is de Schepper van hemel en aarde', 'Jezus Christus is opgestaan van de doden', en 'de Heilige Geest woont in de harten der gelovigen'. Dergelijke uitspraken behoren, zoals ik opvallend genoeg van Brümmer zelf geleerd heb, tot de constitutionele vooronderstellingen en implicaties van het christelijk geloof.¹⁴ Zou het niet tot de taken van een christelijke filosofie kunnen behoren om juist ook dergelijke descriptieve uitspraken nader te onderzoeken, door ze op hun merites te beoordelen, ze te verdedigen tegen allerlei vormen van kritiek, hun epistemische status en geldigheid te bepalen etc.?

Zelf zie ik hier, en we bevinden ons dan feitelijk op het terrein van de zogeheten wijsgerige theologie, in elk geval belangrijke taken die in Nederland tot dusver veelal onbenut zijn gebleven. Slechts de zogeheten Utrechtse School vormt hierop een uitzondering, en daar bleef een en ander tot dusver weer grotendeels beperkt tot het terrein van de Godsleer.¹⁵ In de VS bestaat zoals bekend momenteel een bloeiende beweging van christelijke (godsdienst)wijsgeren die dit soort conceptueel onderzoek op vele terreinen uitvoert. Waarom zou het niet mogelijk zijn dat reformatorische wijsgeren in ons land een bijdrage leveren aan dit type onderzoek? Hun vertrouwdheid met de continentale wijsbegeerte lijkt me daarbij eerder een voordeel dan een sta-in-de-weg te kunnen zijn. Zou het niet uiterst vruchtbaar en fascinerend kunnen zijn wanneer dit onderzoek, dat tot nog toe geheel in conceptueel-analytisch vaarwater is gebleven, aanvulling zou krijgen vanuit christelijk-continentaal-hermeneutische hoek?

Wel zal in dat geval een grondgedachte van de reformatorische wijsbegeerte, met kracht verdedigd door zowel Dooyeweerd als Vollenhoven, op een bepaalde wijze gekwalificeerd moeten worden. Ik doel op de gedachte van 'de wet als grens' tussen Schepper en kosmos. Met die gedachte is niets verkeerd wanneer men haar opvat als een belijdenis van Gods wezenlijke onderscheidenheid van en soevereiniteit over de schepping. Maar Dooyeweerd en Vollenhoven bedoelden er óók mee te zeggen, dat de wijsbegeerte niet in de dienst kan staan van de theologie, dus van het spreken-over-God, omdat haar arbeids-terrein beperkt is tot het ondermaanse.¹⁶ Dat nu is een interpretatie die deelname aan het hier bedoelde wijsgerig-theologische debat zacht gezegd nogal bemoeilijkt. Daarin gaat het immers juist zeer nadrukkelijk om de implicaties van het christelijk geloof in God. Het geloof in God (dat Hij bestaat, via de Bijbel te kennen is, zich met ons mensen inlaat enz.) is en blijft nu eenmaal het centrale punt waarop christelijke en niet-christelijke interpretaties van de werkelijkheid uiteengaan. Het is daarom niet in te zien waarom dit soort thema's van wijsgerige reflectie uitgesloten zouden moeten worden. Ze behoren immers tot de kern van wat in onze cultuur in het geding is.¹⁷

Van Woudenberg doet een voorstel om de bestaansmogelijkheid van christelijke filosofie te rechtvaardigen op een wijze die niet getroffen wordt door de bezwaren die aan Brùmmers voorstel kleven. Hij onderscheidt in navolging van Plantinga een hele reeks van noëtische (of ken-) vermogens, die onder bepaalde condities geactiveerd alle kennis opleveren. Eén van die noëtische vermogens is het Godsbesef. Wanneer dit Godsbesef op de juiste wijze functioneert, kunnen we het ook definiëren als geloof. Het geloof is het vermogen dat ons God leert kennen. Christelijke filosofen nu hebben een groot aantal kenbronnen gemeenschappelijk met hun collega's die een andere levensbeschouwelijke oriëntatie zijn toegedaan. Op grond van dat gegeven is dan ook communicatie mogelijk. Tegelijkertijd is het distinctief-christelijk karakter van hun werk gegeven met het feit, dat ze ook de keninhoud van het geloof een rol laten spelen bij de interpretatie van de werkelijkheid.¹⁸

Een voordeel van dit voorstel is dat nu inderdaad het geloof ook een rol kan spelen bij de beoordeling van descriptieve uitspraken. Het geloof – even afgezien van de vraag of het correct is dit als een (noëtisch) 'vermogen' te definiëren – levert immers ook kennis op, niet alleen normen en waarden. Een nadeel is echter, dat de fundamentele religieuze bepaaldheid van alle wijsgerig en wetenschappelijk denken uit het vizier verdwenen lijkt. De 'verticale' benadering van Dooyeweerd (religie als wortel van wijsgerig denken) lijkt vervangen te zijn door een horizontale benadering (religie als bepalende factor op één lijn met en als zodanig structureel gelijkwaardig aan allerlei andere).

Op dit punt meen ik, dat we het kind van de 'radicale these' (de stelling dat elk wijsgerig denken een religieuze wortel heeft) niet met het badwater van de transcendentale kritiek moeten weggooien.¹⁹ Ook al is Dooyeweerd er niet in geslaagd transcendentaal-analytisch vanuit de aard van het wijsgerig denken aan te tonen dat het wijsgerig denken noodzakelijkerwijs een religieuze wortel heeft, daarmee is nog niet gezegd dat dit niet het geval is! Misschien zijn er andere argumentaties te bedenken, die de problemen van Dooyeweerds werkwijze vermijden. Of – waarschijnlijker – misschien zijn er, zoals Hoogland in zijn creatieve opstel verdedigt, geen deductieve (c.q. transcendentaal-analytische) maar wel evocatieve argumentaties mogelijk op grond waarvan de radicale these afhankelijk van een bepaalde context onderbouwd kan worden.²⁰

CHRISTELIJKE FILOSOFIE ALS TRANSCENDENTE EN IMMANENTE KRITIEK

Hoe dit ook zij, de ongeldigheid van de transcendentale kritiek sluit bepaald niet de ongeldigheid van de 'radicale these' in. Integendeel, zoals o.a. C.A. van Peursen betoogd heeft, is het besef van de levensbeschouwelijke bepaaldheid van het denken sinds Dooyeweerd juist zeer sterk toegenomen.²¹ In dit opzicht is zijn filosofie naar ik meen zijn tijd dan ook ver vooruit geweest. Alleen: om

die levensbeschouwelijke bepaaldheid van dat denken in het licht te stellen, zullen we een stapje terug moeten doen. Via de transcendente methode lukt het niet, we zullen ons moeten beperken tot de door Dooyeweerd indertijd te 'mager' geachte immanente en transcendente vormen van kritiek.

Ik meen overigens dat de resultaten van deze vormen van kritiek helemaal niet mager hoeven te zijn. Langs de weg van de immanente kritiek is het mogelijk om de antinomieuën op te sporen die in een specifieke wijsgerige context ontstaan ten gevolge van het dogma van de autonomie van het denken. Zulke kritieken zijn weliswaar sterk context-afhankelijk, maar daarmee bepaald nog niet waardeloos. In de context van het neo-kantianisme, waarin de aard van het theoretisch denken ongeveer zo gedefinieerd wordt als Dooyeweerd het deed²², heeft Dooyeweerds transcendente kritiek bijvoorbeeld nog altijd een sterk evocerende werking. In andere contexten zal op andere wijze duidelijk gemaakt moeten worden hoezeer wij verstrikt raken in ons denken wanneer we de fundamentele religieuze bepaaldheid daarvan ontkennen. Dat 'duidelijk maken' hoeft niet per se de vorm te hebben van deductieve argumentatie. Het kan ook in de vorm van het aanreiken van alternatieven die adequater recht doen aan het geheel, bepaalde theoretische problemen eleganter oplossen enzovoort. Kortom, hier is veel werk te doen voor een christelijke filosofie!

Hetzelfde geldt voor een transcendente kritiek. Van der Hoeven rekent tot de blijvende winstpunten van de transcendente kritiek dat we in elk geval van de transcendente kritiek af zijn, en ons veel meer kunnen richten op de open ontmoeting met andersdenkenden.²³ Ik verschil op dat punt met hem van mening, en ben bang dat de weg die hij wijst uiteindelijk een seculariserende werking zal hebben op de reformatorische wijsbegeerte. Liever sluit ik me aan bij Plantinga, die zoals bekend de laatste jaren krachtig oproept om deze taak van (in mijn woorden) de transcendente kritiek ter hand te nemen.

*Philosophy is ... an arena for the articulation and interplay of commitments and allegiances fundamentally religious in nature; it is an expression of deep and fundamental perspectives, ways of viewing ourselves and the world and God ... Christian philosophers must be wary about assimilating or accepting presently popular philosophical ideas and procedures; for many of these have roots that are deeply anti-Christian. And finally the Christian philosophical community has a right to its perspective... We must therefore pursue our projects with integrity, in dependence, and Christian boldness.*²⁴

Ik lees dit als een krachtige oproep om de antithese gestalte te geven in de vorm van transcendente kritiek. En ik denk dat we er goed aan doen die oproep ter harte te nemen. Laten we de levensbeschouwelijke premissen opsporen in invloedrijke vormen van hedendaags denken, en het anti-christelijk karakter

ervan niet verdoezelen. En laten we als noodzakelijke keerzijde daarvan en in confrontatie daarmee ook de eigensoortige vooronderstellingen en implicaties van een christelijke wereldbeschouwing expliciteren en verdedigen. Het lijkt me dat het huidige post-christelijke klimaat in wijsbegeerte en wetenschap, gedomineerd als het wordt door naturalisme en humanisme, weinig aanleiding biedt om de oorspronkelijke antithetische instelling van de reformatorische wijsbegeerte te laten verflauwen.

2. De aard van communicatie

KRITIEK EN COMMUNICATIE

Maar komen we dan niet te zeer in een zwart-wit denken terecht? Blijft er nog wel ruimte over voor serieuze communicatie met de stromingen die het cultureel-wijsgerig klimaat in onze tijd beheersen? Het wegvallen van de transcendentale kritiek zou tot zulk zwart-wit denken kunnen leiden; die was immers mede bedoeld als de creatie van een platform voor open wijsgerige discussie, al heeft ze dan in de praktijk nauwelijks als zodanig gefunctioneerd. Nu meen ik dat het beoefenen van immanente en transcendente kritiek in combinatie met de uitwerking van een christelijke wereldbeschouwing communicatie met andersdenkenden bepaald niet hoeft te verhinderen, maar zelfs kan bevorderen. Plantinga zelf is daar misschien wel het duidelijkste voorbeeld van; tal van seculiere filosofen hebben reeds hun tanden gebroken op zijn op het eerste gezicht toch zo implausibele christelijk-wijsgerige theorieën (bijv. aangaande het ontologisch argument, aangaande God en het kwaad, aangaande de epistemische status van het geloof etc.)²⁵. Juist wanneer je goed weet waar je zelf staat, word je voor anderen interessant als gesprekspartner.

KLAPWIJKS TRANSFORMATIONELE FILOSOFIE

Toch gaat communicatie natuurlijk verder dan dat. De christelijke en niet-christelijke werkelijkheidsvisie vormen niet, zoals Kuyper meende, twee evenwijdige lijnen die geen kruispunt kennen. In dit opzicht geeft J. Klapwijk met zijn 'transformationele filosofie' een realistischer tekening van hoe de communicatie tussen wijsgerige stromingen met een uiteenlopende levensbeschouwelijke achtergrond er in de praktijk aan toe gaat, en ook aan toe moet gaan. Christelijke filosofie, zo stelt Klapwijk, 'transformeert' in de praktijk pagane denkinhouden door ze uit de eigen culturele context over te nemen, om te smelten en te herijken vanuit christelijk perspectief. Zoals, met een geliefkoosd beeld dat Klapwijk aan Augustinus ontleent, de Israëlieten voorafgaande aan de exodus de Egyptenaren van hun zilver en goud beroofden en dat door Mozes lieten louteren en omsmelten in de dienst van YHWH.²⁶

Dit inzicht brengt Klapwijk onder meer tot een veel positievere interpretatie van de kerkelijke dogmenontwikkeling dan die binnen het klassieke dooye-

weerdianisme gebruikelijk was. Typerend voor de Wijsbegeerte der Wetsidee was toch altijd de kerkelijke dogmenontwikkeling al spoedig te zien verzanden in een kwalijke synthese met denken dat gestempeld was door het Griekse grondmotief. De patres bijvoorbeeld zouden het Evangelie zozeer kritiekloos uitgeleverd hebben aan een vermenging met pagaan denken, dat kerk en theologie de schadelijke gevolgen daarvan nooit werkelijk meer te boven gekomen zijn, temeer daar ze die gevolgen niet wilden inzien. In het geding rondom de oorsprong en ontwikkeling van de orthodox-christelijke leer kozen calvinistische (!) wijsgeren op deze manier soms zonder meer de zijde van de liberale theologie (Von Harnack e.a.). Ik vind dat best schokkend, temeer daar deze evaluatie nog altijd niet tot het verleden behoort. Sporen ervan treffen we nog aan in het werk van A. Troost en W.J. Ouweneel.²⁷

Naar mijn overtuiging doet men de patres groot onrecht wanneer men hun werk met een betiteling als 'synthese-filosofie' in één beweging van tafel veegt. Uiteraard zijn er vele voorbeelden aan te wijzen van wat Klapwijk 'inverse transformatie' heeft genoemd. Origenes' cyclische geschiedenisopvatting en Augustinus' onderwaardering van de seksualiteit zijn daar bekende voorbeelden van. Omgekeerd echter is in Augustinus' worsteling om een 'philosophia christiana' zijn toenemend besef van waar de eigenlijke breuklijnen liggen prachtig aanwijsbaar. Ook reeds eerder was op fundamentele punten de structuur van het Griekse denken vanuit authentiek-christelijke categorieën van binnenuit doorbroken. De uitbouw van de scheppingsleer tegenover neo-platoons emanatiedenken en gnostisch dualisme is daar een indrukwekkend voorbeeld van, die van de orthodoxe christologie (anti-Ariaans, d.w.z. anti-aristotelisch!²⁸) een ander. Zonder het gekerstende gebruik van Griekse concepties had het Evangelie nooit het geestelijk klimaat van de toenmalige cultuur kunnen doortrekken en veroveren. Kortom, de 'spolatio Graecorum' sinds de Apologeten is (ondanks haar blijvende gebreken en halfslachtigheid op een aantal punten) niet zonder verstrekkende positieve betekenis geweest voor de verspreiding van het christendom.

Het voordeel van Klapwijks conceptualiteit is dat hij deze positieve kant in de christelijke verwerking van buiten-christelijk gedachtegoed kan waarderen. Tegelijkertijd behoedt zijn concept van 'inverse transformatie' hem voor een onkritisch optimisme in dit opzicht: het kan ook omgekeerd gaan werken! Intussen blijft het natuurlijk lastig genoeg om in de 'dialectiek van transformatie en haar inversie'²⁹ beide bewegingen te onderkennen en van elkaar te onderscheiden. Een vraag waar Klapwijk niet op ingaat, maar waarnaar m.i. wel verder onderzoek nodig is, is in hoeverre hier criteria op te stellen zijn. Hoe beoordelen we precies of het bij een bepaalde kruisbestuiving om eigenlijke of om inverse transformatie gaat? Zelden zal het oorspronkelijke gedachtegoed immers voor honderd procent onveranderd overgenomen worden, zelden ook voor honderd procent gekerstend.

Laat ik een recent voorbeeld geven. Als de Ghanees-Schotse theoloog Kwame Bediako aansluitend bij de eeuwenoude voorouderverering binnen zijn stam een christologie ontwerpt waarin Christus vooral onze grote Voorouder is – is dat dan transformatie of inverse transformatie?³⁰ Of kan dat pas achteraf blijken, vanuit het effect? Of moet men misschien zeggen, dat men het met evenveel recht op beide wijzen kan opvatten, afhankelijk wellicht van de eigen visie op wat (nog) authentiek-christelijk is? Hier liggen in elk geval belangrijke hermeneutische vragen. Daartoe moet zeker ook deze gerekend worden: kan er wellicht ook sprake zijn van 'overlap' in christelijk en andersoortig gedachtengoed? De opvatting dat God 'het ganse menselijk geslacht uit één bloede geschapen heeft' bijvoorbeeld (Hand.17), is die nu christelijk of stoïsch? Het lijkt me dat wie zowel Paulus als de Stoa recht wil doen, moet zeggen: beide. En om me aan een recenter voorbeeld te wagen: is het nu echt zo vreemd om te veronderstellen dat Dooyeweerd's theorie der modaliteiten tot de 'overlap' gerekend moet worden? Ook al wierp Dooyeweerd zelf de suggestie dat deze niet distinctief christelijk zou zijn verre van zich, het is niet in te zien waarom men er vanuit een ander levensbeschouwelijk perspectief zijn winst niet mee zou kunnen doen.

Hoe dat ook zij, hier liggen m.i. nog vele vragen die verdere uitwerking verdienen als het gaat om het operationeel maken van Klapwijks conceptie.³¹ Maar in principe acht ik deze conceptie juist en verhelderend. Zo werkt het, en het kan ook niet anders werken. Ik deel dan ook Klapwijks conclusies aangaande de dynamiek en de contextualiteit van een christelijke filosofie. Wil christelijke filosofie relevant zijn, dan zal ze telkens weer de mensen moeten opzoeken daar waar ze zijn, ingaand op hun eigen vragen en concepten. Juist de met de teloorgang van het neokantianisme gepaard gaande ontmanteling van de transcendentale kritiek bewijst de onontkoombaarheid van die dynamische contextualiteit nog weer eens. In onze tijd zouden bepaalde gedachtegangen (zij het niet alle!) uit het post-modernisme wel weer eens goede diensten kunnen bewijzen in het plausibel maken van de christelijke kritiek op het dogma van de autonomie van de rede.

Sommigen zullen deze bewust contextuele bepaling van de christelijke filosofie beschouwen als een knieval voor het historisme. Je laat de inhoud van je filosofen immers mede bepalen door het klimaat van de tijd waarin je leeft. Maar een *werkbaar alternatief* lijkt me niet voorhanden. En waarom zou dit contextuele karakter niet met evenveel of meer recht geduid kunnen worden als een door de Geest geleid worden in alle waarheid, waarbij in wisselende historische en culturele settings steeds nieuwe betekenissen van het ene Evangelie oplichten, en steeds nieuwe uitwerkingen en toepassingen ervan gestalte krijgen? Om rechtstreeks te antwoorden op de mij in dit verband voorgelegde vraag: Ja, ik kan me goed vinden in deze getransformeerde vorm van reformatorische filosofie.

Over Hooglands visie op de verhouding tussen christelijk en niet-christelijk denken liet ik me boven al in positieve zin uit. Zijn pleidooi voor immanente kritiek en contextgebonden evocatieve argumentaties lijkt me geheel in overeenstemming met Klapwijk's idee van een transformationele filosofie. Ik meen alleen dat Hoogland het begrip 'transcendentiaal' ondubbelzinniger zou moeten laten vallen, omdat een *transcendentale filosofie* zich niet verdraagt met de historische en culturele plasticiteit van dit type christelijke filosofie dat hij voorstaat.

Van Woudenbergs conceptie heb ik boven wat kritischer geëvalueerd, maar hier kan er ten aanzien van de communicatie-problematiek in positieve zin van gezegd worden, dat de aard van communicatie er wel door verhelderd wordt. De mogelijkheid van communicatie is immers inderdaad vaak gegeven met de gemeenschappelijke kenbronnen, het verschil van inzicht zit dan vast op de niet-gemeenschappelijke kenbronnen. In de praktijk zijn die kenbronnen m.i. alleen zo nauw op elkaar betrokken, dat het de vraag is of hier zorgvuldige onderscheidingen mogelijk zijn, en dus of deze conceptie een bruikbaar analyse-apparaat biedt. Op het punt van het al of niet systeem-gerichte karakter van een christelijke filosofie, heb ik me er overigens door hem van laten overtuigen dat iedere filosofie in principe tendeert in de richting van een wijsgerige systematiek, en dat systeemdwang c.q. geslotenheid daarvan niet noodzakelijkerwijs het gevolg hoeven te zijn.³² Ik meen dat het gevaar daarvan in de nieuwe voorstellen voor de vormgeving van een reformatorische filosofie ook duidelijk minder groot is.

Blijft over H.G. Geertsema's herijking van Dooyeweerd's gedachtegoed in termen van 'het belofte-bevel tot bestaan' en het antwoordkarakter van de werkelijkheid.³³ Daarmee laat hij heel wat niet al te helder jargon van Dooyeweerd vallen met behoud van de essentiële inzichten die erachter schuilgaan. Maar de terminologie die hij ervoor in de plaats stelt is mij helaas ook niet maximaal helder. Hier had ik Geertsema's hermeneutische benadering graag aangevuld gezien met wat meer analytische precisie. Wat is nou precies een belofte-bevel tot bestaan? Wanneer wordt dat gegeven, en tot wie of wat? Hoe zit het met die tweeslag van belofte of bevel? Gaat de belofte pas in vervulling zodra het bevel is gehoorzaamd? Of wordt het bevel pas gehoorzaamd zodra de belofte in vervulling gaat? En wat het antwoord-karakter van het geschapene betreft, Geertsema lijkt dit niet tot het menselijk schepsel te beperken. Maar kan een ding of een dier antwoorden? Dat is dus metaforisch bedoeld – maar waar zit dan precies het punt van vergelijking?

Ik begrijp dat het erom gaat aan te geven dat het schepsel niet in zichzelf bestaat, maar in afhankelijkheid van zijn Schepper. Alleen: wordt dat punt door deze terminologie nu werkelijk verhelderd? Zijn er trouwens in de traditie niet

vele beproefde manieren om hetzelfde uit te drukken, bijvoorbeeld de gedachte van het *desiderium naturale*, of zo men die te scholastisch vindt, die van het augustijnse *fecisti nos ad te*, waarmee toch ook het aangelegd-zijn van de mens op God uitgedrukt wordt?³⁴ Kortom, zolang ik dit soort vragen niet kan beantwoorden, kan ik me moeilijk een oordeel vormen over deze poging tot vernieuwing van de reformatorische wijsbegeerte. Over het algemeen is wijsgerige communicatie er hogelijk mee gediend wanneer men zich zo min mogelijk in een eigensoortig jargon uitdrukt, en in elk geval zo helder mogelijk uiteenlegt wat de gekozen concepten wel en niet impliceren, hoe ze zich verhouden tot andere die gangbaar zijn enzovoort.

3. De verhouding tussen filosofie en theologie

BEPERKT BELANG

Dan nu de relatie van christelijke filosofie tot de theologie. Ik ben daarover relatief kort, omdat er m.i. maar een beperkt belang is gediend met de doordenking van deze relatie. In het verleden is er al te veel energie gestoken in louter encyclopedische kwesties als de precieze bepaling van hun onderlinge verhouding. Die energie kan beter gestoken worden in uitvoering van de concrete taken die er voor het christelijke denken liggen, en waarvan ik boven geprobeerd heb er enkele aan te geven.³⁵ Deze taken kunnen (afhankelijk van scholing, interesse en aanleg) zowel door theologen als door filosofen verricht worden. In de praktijk gebeurt dat ook, en dat lijkt me alleen maar goed. Het is weinig vruchtbaar als theologen daarbij proberen een zo groot mogelijk terrein voor zich te claimen en filosofen omgekeerd hetzelfde doen. Al is duidelijk dat vertegenwoordigers van beide disciplines hun eigen expertise en werkwijze hebben, het nut van een strikte afbakening van verantwoordelijkheden³⁶ ontgaat me. De praktijk zal trouwens altijd veelvormiger blijken dan in welk schema dan ook maar in te passen valt. Filosofen gaan soms zomaar de Bijbel exegetiseren, terwijl theologen soms grote wijsgerige belangstelling en vaardigheid tonen. En ik zou niet weten waarom dat erg is. De tijd om elkaar vanuit aparte academische hokjes met verwijten te bestoken is in elk geval absoluut voorbij, gegeven de kritieke situatie van het christendom in de hedendaagse westerse cultuur.

HERWAARDERING VAN DE THEOLOGIE?

Wel meen ik, en daarom wil ik er hier toch op ingaan, dat een adequate vervulling van de boven omschreven taken van een christelijke filosofie niet om een blijvende bijbels- en systematisch-theologische bezinning heen kan. Zoals omgekeerd een bijbels- en zeker een systematisch-theologische bezinning nooit om wijsgerige kennis en doordenking heen kan. De taak om de inhoud van de bijbelse boodschap te doordenken en systematisch uiteen te zetten 'in rapport met de tijd' zie ik nog altijd als een authentiek theologische. De indertijd in

kringen van de reformatorische wijsbegeerte ondernomen pogingen om van theologie iets anders te maken dan (in elk geval óók) systematische bezinning op de bijbelse openbaring komen gekunsteld over. Ze lijken vooral ingegeven door 'voor-wetenschappelijke' motieven zoals afkeer van het inderdaad vaak machtige verbond tussen kerk en theologie in de Gereformeerde Kerken. In dit verband ben ik blij dat reformatorische wijsgeren als Van Woudenberg³⁷ en Geertsema³⁸ de marginalisering van de theologie in de reformatorische wijsbegeerte willen doorbreken, en daarom ook afstand nemen van moeilijk invoelbare onderscheidingen als die tussen centrale religie en modaal gekwalificeerd geloof, geloofskennis en structureel daarvan verschillende theologische kennis etc.

Met name zou ik hier willen instemmen met Geertsema's pleidooi voor het samenbrengen van filosofische, theologische en vakwetenschappelijke inzichten binnen wat hij noemt een christelijke wereldbeschouwing.³⁹ Misschien is die term 'wereldbeschouwing' er één om vast te houden. Het gaat dan om een plek waar christelijke inzichten vanuit diverse disciplinaire achtergronden samengebracht en op elkaar betrokken kunnen worden. Intrigerend vond ik in dit verband Geertsema's opmerking dat een indrukwekkend boek als dat van Van de Beukel (*De dingen hebben hun geheim*) vanuit het perspectief van Dooyeweerd niet snel geschreven zou zijn. Daarvoor lopen er teveel lijnen vanuit verschillende disciplines zomaar door elkaar heen in het boek: filosofische, vakwetenschappelijke, geloofsmatige, en ook bijbels-theologische. Terecht wijst Geertsema erop, dat voor 'de creatieve integratie van de ontwikkelingen die de kennishorizon in onze tijd ondergaat, in een christelijke wereldbeschouwing ... een verantwoorde bijbels-theologische reflectie onmisbaar [is]'⁴⁰. Hij blijft weliswaar aansluiting zoeken bij Dooyeweerd's theologie-opvatting⁴¹, maar ziet de theologie toch als rechtstreeks betrokken op het Woord dat God gesproken heeft. Dat lijkt me terecht.

Overigens is deze herwaardering van de eigenstandige plaats van de theologie helaas niet algemeen binnen de hedendaagse reformatorische wijsbegeerte. Ouwenel heeft er onlangs nog eens een heel proefschrift aan gewijd om in een breedvoerige uitwerking van de gedachten van Dooyeweerd en A. Troost de theologie vanuit de filosofie haar bescheiden plaats en taak te wijzen. Mijns inziens heeft J. Douma indertijd reeds overtuigend de zwakke plekken in dit theologie-concept blootgelegd, en ook de gevolgen van de zelfgekozen theologische bloedarmoede voor het geheel van Dooyeweerd's filosofie haarscherp aangewezen. Ik noem daaruit slechts het scheiden van Bijbel en confessie, de speculaties over de boventijdelijkheid van het hart die geen exegetische basis hebben, het grondmotief van schepping-zondeval-verlossing dat voor exegetisch oncontroleerbaar gehouden wordt, en het gevaar van natuurlijke theologie in het accent op de scheppingsordeningen (waarop later ook Wolterstorff gewezen heeft).⁴² Toegevoegd had nog kunnen worden de boven besproken

gedachte van de wet als grens tussen Schepper en kosmos, die agnostische implicaties heeft.⁴³

Troosts reactie⁴⁴ acht ik in genen dele overtuigend, omdat ze zich geheel binnen de conceptualiteit (ideeën en begrippen) van de Wijsbegeerte der Wets-idee voltrekt. In plaats van dat hij de adequaatheid hiervan aantoon, poneert hij deze eenvoudig opnieuw; en zodra theologische vragen gesteld worden 'past' hij, met een beroep op het feit dat deze wijsbegeerte geen theologische pretenties heeft. Deze werkwijze geeft mij aanleiding om de reformatorische wijsbegeerte in déze gedaante als een gesloten systeem te zien, en dat negatief te waarderen. Troosts theologie-opvatting – maar dat is uiteraard geen argument ertegen – valt m.i. te plaatsen als de intellectuele vertaling van een diepe existentiële gewondheid door twee kerkscheuringen ten gevolge van theologische twisten. Het is te begrijpen dat men daardoor een wantrouwen gaat koesteren jegens de kerkelijke theologie. Maar om nu nog in 1993 te spreken over het 'theologisch-clericale complex' dat zich schuldig zou maken aan verwerpelijke vormen van machtsuitoefening⁴⁵, lijkt me zacht gezegd een vertekening van de werkelijkheid. Daarvoor is er toch in vrijwel alle kerken teveel theologische pluriformiteit doorgedrongen. Bovendien hebben kerken en theologen gezien de snelle secularisatie hun aandacht inmiddels wel voor andere zaken nodig dan voor leertuchtprocedures op ondergeschikte punten.

FILOSOFIE EN THEOLOGIE IN EEN CONTINUÛM

Naar mijn overtuiging blijft de theologie méér dan één van de vele vakwetenschappen die een bepaald modaal aspect van de werkelijkheid onderzoeken. Evenals de filosofie heeft zij een totaliserende tendens.⁴⁶ Het lijkt me dat ze zich ten opzichte van de filosofie verhoudt in een continuüm, waarbij aan de ene kant van de as de confrontatie met de eigentijdse cultuur en aan de andere kant de bezinning op de Schrift het centrale moment vormt. De filosoof beweegt zich meer ter ener-, de theoloog ter anderzijde, maar een waterdichte scheiding is niet aan te brengen. Op het midden van de as bevindt zich dan wellicht die wonderlijke discipline die 'godsdienstwijsbegeerte' heet, en waarvan in Nederland officieel vastgesteld is dat zij zowel een theologische als een filosofische discipline is.⁴⁷

Met twee opmerkingen over deze mogelijke taakverdeling wil ik afronden. In de eerste plaats zal als gevolg ervan het transformationeel-contextuele karakter van de christelijke filosofie groter zijn dan dat van de theologie; theologie die zich al te gretig laat transformeren vanuit het eigentijdse denken wordt meestal liberale theologie – en blijkt z'n tijd soms ook zomaar weer gehad te hebben. Ik zou – om een voorbeeld te noemen – niet goed weten waarom het dogma van de rechtvaardiging van de goddeloze er vandaag structureel anders uit zou moeten zien dan in de 16e eeuw. Wanneer de theologie zich primair blijft oriënteren op het blijvende Woord van God, dan geeft dat haar

onontkoombaar een geringere flexibiliteit en een grotere continuïteit met de kerkelijke traditie, en dat lijkt me een goede zaak.⁴⁸ Maar die continuïteit is nooit absoluut, en ik stem dan ook op zichzelf met Geertsema in dat de theologie zich niet moet isoleren van ontwikkelingen die door diverse wetenschappen in de kennishorizon teweergebracht worden.⁴⁹

In de tweede plaats dit. Wanneer de verhouding tussen filosofie en theologie aldus bepaald wordt, is duidelijk dat er geen sprake is van *ancillae* of *reginae*, maar slechts van *collegae*. Dat laatste mag dan wat mij betreft ook genomen worden in de meest letterlijke zin van samen-lezers. Wordt het niet tijd dat filosofen en theologen die vanuit een ondubbelzinnig christelijk perspectief willen werken, samenkomen en zich bezinnen op wat hen te doen staat? In dit opzicht is in de sinds enkele jaren onder auspiciën van de Vereniging voor Reformatorische Wijsbegeerte draaiende 'Plantinga-kring', waarin reformatorische filosofen, systematisch theologen en godsdienstwijsgeren participeren, een verheugend en hoopvol initiatief te zien. We hebben elkaar hard nodig in de bezinning op een christelijke wereldbeschouwing die adequaat, authentiek en overtuigend in kan gaan op de intellectuele eisen en uitdagingen van onze tijd.

Noten

1. Zie § 3 van zijn bijdrage eerder in deze bundel. Voor een uitstekende weergave van de aard, strekking en versies van de transcendentale kritiek verwijs ik ook graag naar dit opstel.
2. H. van Riessen, *Wijsbegeerte*, Kampen: Kok, 1970; D.F.M. Strauss, *Begrip en idee*, Assen: Van Gorcum, 1973; vgl. diens latere 'An Analysis of the Structure of Analysis', *Philosophia Reformata* 49 (1984), p.35-56, waar hij ook Dooyeweerd's reactie op zijn aanvankelijke kritiek bespreekt (vgl. m.n. p.41 n.14).
3. H. Hart, 'Dooyeweerd's Gegenstand-Theory of Theories', in: C.T. McIntyre (red.), *The Legacy of Herman Dooyeweerd*, Lanham 1985, p.143-166.
4. Zie J. Klapwijk, 'Antithesis, Synthesis, and the Idea of Transformational Philosophy', *Philosophia Reformata* 51 (1986), p.138-154 (nu vertaald in id., *Transformationele filosofie*, Kampen: Kok, 1995, p.175-193); id., 'Reformational Philosophy on the Boundary between the Past and the Future', *Philosophia Reformata* 52 (1987), p.101-134.
5. J. van der Hoeven, 'Na 50 jaar: *Philosophia Reformata* - *Philosophia Reformanda*', *Philosophia Reformata* 51 (1986), p.5-28; nu ook in id., *Filosofische reflecties en ontmoetingen*, Kampen: Kok, 1993, p.90-116; zie m.n. p.102-104.
6. J. Hoogland, 'De uitdrukkingskracht van de transcendentale denkkritiek', *Philosophia Reformata* 59 (1994), p.114-136; H.G. Geertsema, 'The Inner Reformation of Philosophy and Science', in: S. Griffioen & B.M. Balk (red.), *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century*, Kampen: Kok, 1995, p.11-28; R. van Woudenberg, 'Rede, religie en de mogelijkheid van christelijke filosofie', *Tijdschrift voor Filosofie* 57 (1995), p.267-296.
7. Zie de heruitgave van twee opstellen over Dooyeweerd's denken in Vincent Brümmer, *Wijsgerige theologie in beweging*, Utrecht, 1992, p.53-75; ten gevolge van deze heruitgave is er ook weer nieuwe aandacht gekomen voor het aan beide artikelen ten grondslag liggende proefschrift van Brümmer, *Transcendental Criticism and Christian Philosophy*, Franeker 1961. Brümmer schreef zijn proefschrift indertijd onder supervisie van A.E. Loen, die in Zuid-Afrika invloedrijker was dan in Nederland. Dooye-

- weerd, ter promotie aanwezig, was er zozeer van onder de indruk dat hij de verlening het predicaat 'cum laude' terecht noemde. Niettemin is Brümmer's analyse voorzover ik kan nagaan in kringen van de reformato-
rische wijsbegeerte aanvankelijk nergens structureel opgepakt en ver-
werkt.
8. Vgl. J. Klapwijk, *Transformationele filosofie*, p.176: 'Het is niet dan met grote aarzeling dat ik dit cruciale vraagstuk (...) hier nogmaals aan de orde stel'.
 9. R. van Woudenberg, 'Rede, religie', p.281v.
 10. R. van Woudenberg, 'Rede, religie', p.283.
 11. Vgl. V. Brümmer, 'The Dilemma of a Christian Philosophy', in: *Philosophy and Christianity. Philosophical Essays Dedicated to Professor Dr. Herman Dooyeweerd*, Kampen 1965, p.166-177.
 12. Vgl. recentelijk nog Gerard Nienhuis, *Het gezicht van de wereld*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1995.
 13. Vgl. R. van Woudenberg, 'Rede, religie', p.289v.
 14. In mondelinge communicatie wees Brümmer mij er onlangs op, dat zijn boven besproken visie uit de jaren zestig stamt, en dat hij deze nu niet meer geheel en al voor zijn rekening neemt. In een recenter opstel over de thematiek geloof-wetenschap, 'A Dialogue of Language Games', in: Vincent Brümmer (red.), *Interpreting the Universe as Creation*, Kampen: Kok, 1991, p.1-17, spreekt Brümmer inderdaad over 'religious beliefs' als de 'constitutive presuppositions of a religious form of life' (p.13); hij benadrukt echter dat deze niet empirisch van aard zijn. Daardoor kan hij tegelijkertijd in de lijn van Wittgenstein blijven pleiten voor een categoriale onderscheiding tussen de 'language games' van wetenschap en geloof. In de wetenschap gaat het om 'verklaring', in het geloof om 'zingeving' van de werkelijkheid. Dat klinkt m.i. toch weer niet zo heel anders dan in de jaren zestig...
 15. Zie voor een samenvatting, voorafgegaan door een inleidende uiteenzetting van de methodische achtergronden en uitgangspunten G. van den Brink & M. Sarot, *Hoe is Uo Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen: Kok, 1995. Vgl. Plantinga's pleidooi voor 'philosophical theology' als christelijk-wijsgerige taak in zijn 'Christian Philosophy at the End of the 20th Century', in Griffioen & Balk (red.), *Christian Philosophy*, p.41v.
 16. H. Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee I*, Amsterdam: Paris, 1935, p.56v.; vgl. R. van Woudenberg, *Gelovend denken. Inleiding tot een christelijke filosofie*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1992, p.42-46.
 17. Leden van de Vereniging voor Reformatorische Wijsbegeerte wordt nog altijd gevraagd elke synthese af te wijzen met enig denken, dat '... Zijn [Gods] wet niet erkent als grens tussen de Schepper en Zijn aan deze ordi-
nantie onderworpen kosmos' (Statuten, art.2). De vraag is of die uitdruk-
king in de geest van Dooyeweerd opgevat dient te worden, of dat ook minder stringente interpretaties toegestaan zijn, zoals die welke ik boven
voorstel (belijdenis van Gods onderscheidenheid en/of soevereiniteit t.a.v.
de kosmos). Navraag bij de voorzitter van de vereniging, S. Griffioen,
bracht aan het licht dat in elk geval officieus het laatste het geval is, het-
geen voor mij in 1995 reden was me aan te melden als lid.
 18. R. van Woudenberg, 'Rede, religie', p.290-296.
 19. R. van Woudenberg lijkt hier in ander verband overigens mee in te stem-
men; zie zijn 'Antwoorden aan Van den Brink', *Radix* 21 (1995), p.167;
maar het is onduidelijk hoe dit met zijn hier besproken voorstel voor de
legitimatie van een christelijke filosofie samenhangt.
 20. J. Hoogland, 'Uitdrukkingskracht'.
 21. C.A. van Peursen, 'Dooyeweerd en de wetenschappelijke discussie', in: J.
de Bruijn (red.), *Dooyeweerd herdacht*, Amsterdam: VU uitgeverij, 1995,
p.79; vgl. Van der Hoeven, *Filosofische reflecties*, p.90.
 22. Vgl. voor de invloed van het neo-kantianisme op Dooyeweerd in dit
opzicht bijv. Strauss, 'An Analysis', p.38, 44v., 55v.
 23. J. van der Hoeven, *Filosofische reflecties*, p.103v.; weliswaar omkleedt hij een

en ander met enkele nuanceringsen, maar 'philosophia reformanda' betekent voor hem blijkens de bijdrage als geheel toch heel duidelijk minder antithese en meer communicatie.

24. A. Plantinga, 'Advice to Christian Philosophers', *Faith & Philosophy* 1 (1984), p.271.
25. Vgl. de Nederlandstalige artikelenbundel over het denken van Plantinga die binnen afzienbare tijd onder redactie van B.S. Cusveller en R. van Woudenberg te Amsterdam verschijnt.
26. Klapwijk, *Transformationele filosofie*, p.174.
27. Vgl. A. Troost, *Is er vernieuwing van de gereformeerde theologie mogelijk?*, Helvoetsluis z.j. (1994), p.16; W.J. Ouweeneel, *Old Truths in New Perspective. The External Prolegomena*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1995, p.63. Ook in de bijdragen van W.J. Ouweeneel en H.G. Geertsema die in deze bundel zijn opgenomen, zijn de sporen van de traditionele negatieve waardering van het kerkelijk dogma nog zonder veel moeite aan te treffen.
28. Vgl. mijn *Oriëntatie in de filosofie*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1994, p.28; voor de alinea als geheel ook p.74-95.
29. J. Klapwijk, *Transformationele filosofie*, p.188.
30. K. Bediako, *Jesus in African Culture. A Ghanaian Perspective*, Accra 1990.
31. Bijvoorbeeld ook deze vraag, wat een en ander betekent voor de radicale these; het lijkt immers moeilijk vol te houden dat wijsgerige theorieën die tot de 'overlap' gerekend moeten worden in een disjunctieve zin religieus bepaald zijn; misschien is dit ook de achtergrond van Van Woudenbergs eerder, n.19 boven, gesignaleerde aarzeling t.a.v. de radicale these? Zie ook zijn bijdrage in deze bundel. Men kan m.i. intussen nog altijd staande houden dat bijv. de opvatting dat God het ganse menselijke geslacht uit één bloede gemaakt heeft wel degelijk fundamenteel religieus bepaald is, zij het dan niet in disjunctieve zin (of christelijk, of niet). Zowel bij de Stoa als bij Paulus is zij ingegeven door religieus besef c.q. geloof.
32. Vgl. zijn 'Antwoorden aan Van den Brink', p.167-173; deze bijdrage vormt een reactie op mijn 'Vragen aan Van Woudenberg' in hetzelfde nummer, p.154-164.
33. Geertsema kan deze beide centrale inzichten in de volgende lapidaire zin samenvatten: 'De schepping bestaat als antwoord op het scheppingswoord als het belofte-bevel tot bestaan'; *Om de humaniteit*, p.67. Vgl. bij het volgende ook H.G. Geertsema, *Het menselijk karakter van ons kennen*, Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1992, p.131vv.
34. Vgl. voor dit augustijnse gezichtspunt H. Veldhuis (red.), *Onrustig is ons hart... Mens-zijn in christelijk perspectief*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1994.
35. Zie voor een omvattender overzicht A. Plantinga, 'Christian Philosophy'.
36. Zoals W.J. Ouweeneel die onlangs nog weer ondernomen heeft in zijn *Old Truths in New Perspective*.
37. In zijn discussie met schrijver dezes, 'Antwoorden', p.175v; wanneer Van Woudenberg in dit verband overigens opmerkt: 'De [sic!] reformatorisch wijsgerige opvatting van geloven is immers dat geloof een respons is op Gods openbaring' (p.175), dan waag ik het dit te betwijfelen. 'Geloven' kan nl. (zoals hij ook zelf aangeeft, p.177) binnen de reformatorische wijsbegeerte minstens vier verschillende dingen betekenen. Maar primair wordt geloven toch in verband gebracht met de zogeheten 'pistische functie' als modaal aspect van de werkelijkheid; als zodanig is geloven gericht ofwel op (de openbaring van) God ofwel op de afgoden, afhankelijk van de wijze waarop mensen hun subjectieve geloofsfunctie invullen. Wanneer theologie nu gedefinieerd wordt als de wetenschappelijke bezinning op deze pistische functie (zoals in elk geval bij Dooyeweerd en de gnesio-Dooyeweerdianen), dan komt ze m.i. toch heel dicht in de buurt van godsdienstwetenschap, omdat alle mogelijke invullingen van de pistische functie in het onderzoek betrokken moeten worden.
38. H.G. Geertsema, *Om de humaniteit*, p.69; vgl. p.62v.
39. H.G. Geertsema, *Om de humaniteit*, p.64vv.

40. H.G. Geertsema, *Om de humaniteit*, p.69.
41. H.G. Geertsema, *Om de humaniteit*, p.70. Overigens is het interessant om te zien hoe de helaas bijna vergeten A.E. Loen, wiens wijsbegeerte in tal van opzichten aan die van Dooyeweerd doet denken, een geheel andere en m.i. realistischer bepaling voorstond van de verhouding tussen theologie en filosofie dan Dooyeweerd. Beide bracht hij op de noemer van 'fundamenteel denken'; maar daarbij is er wel verschil, bijv. hierin dat de filosofie primair schouwt, de theologie luistert. De theologie definieerde hij als de 'wetenschap van de grond' (d.i. het Woord van God), de filosofie als de wetenschap die onderzoekt hoe alle dingen (m.n. de vakwetenschappen) gegrond zijn in de grond. Als zodanig is de filosofie zowel afhankelijk van als meeromvattend dan de theologie. Zie A.E. Loen, *De vaste grond*, Amsterdam 1946, p.1-4, 331v., en vgl. K. Doevendans, *Inleiding tot het denken van A.E. Loen*, Assen/Maastricht 1989, p.11-14.
42. J. Douma, *Kritische aantekeningen bij de wijsbegeerte der wetsidee*, Groningen: De Vuurbaak, 1976.
43. Aldus R. van Woudenberg, *Gelovend denken*, p.45v.
44. A. Troost, *Theologie of filosofie?*, Kampen: Kok, 1978.
45. A. Troost, *Vernieuwing?*, p.22.
46. Mijn visie op de eigen aard van theologie heb ik onlangs nader uiteengezet in een bijdrage getiteld 'De zin van theologie', *Wapenveld* 46 (1996), p.54-60.
47. Vgl. mijn 'Philosophy of Religion in the Benelux', in: Vincent Brümmer & Marcel Sarot (eds.), *Revelation and Experience*, Utrecht 1996, p.153-178; sinds de jaren zestig wordt zij dan ook in beide faculteiten gedoceerd.
48. Hierin verschil ik dus van wat Geertsema betoogt in zijn bijdrage aan deze bundel. Ik zie ook niet goed hoe hij zich met zijn nadruk op het relationele karakter van de bijbelse waarheid nog onderscheidt van C.A. van Peursens visie op het Schriftgezag, die Geertsema bestreed in zijn 'Relationele waarheidsopvatting en Schriftgezag', *Theologia Reformata* 31 (1988), p.130-150.
49. H.G. Geertsema, *Om de humaniteit*, p.70.