

Evert-Jan de Wijer

De Verlichting betwist

‘omdat ook zij modern willen zijn’

Het behoeft weinig betoog dat vandaag zowel in theologisch, wijsgerig als in cultureel opzicht ‘de verworvenheden van de Verlichting’ hevig bevochten worden. In de twintigste eeuw leken allerlei, veelal onuitgesproken veronderstellingen van de Verlichting als autonomie en mondigheid onaantastbaar, tenzij in een enkele marginale kring. Sinds het aanbreken van de eenentwintigste eeuw die – zoals algemeen wordt erkend – op 11 september 2001 begon, lijken de bakens behoorlijk verzet. Al was het mogelijk een oppervlakkige interpretatie van het Verlichtingsdenken, niet langer kon de universele gelding van de Verlichting in mondiaal opzicht worden volgehouden.¹ Andere, concurrerende religieuze en mythologische oriëntaties meldden zich en de wereld lijkt voorlopig niet anders te begrijpen dan als een ‘clash of civilizations’, zoals Samuel Huntington het heeft genoemd.² Of anders kunnen we wel spreken van een oorlog tussen Jihad en McWorld, om de woorden van Benjamin Barber te gebruiken.³ Wat hiervan verder ook waar mag wezen, zeker is dat in onze eeuw de moderniteit van de Verlichting niet langer meer aanspraak kan maken op universaliteit en universaliseerbaarheid.

Mij interesseert vooral dat de pretenties van de Verlichting in theologisch opzicht onder vuur liggen. Die interesse heb ik met name doordat de Protestantse kerk in Nederland zich stevig roert in deze kwestie. In het openbare spreken van de PKN valt een opmerkelijke constante te vinden. Zo vraagt de leiding van de PKN in een kanselbrief naar aanleiding van de moord op Theo van Gogh aandacht voor het ‘samenleven met verschil’ en zoekt zij begrip voor die levensovertuigingen die zich grondvesten op ‘respect voor God’. Daarmee wordt blijkbaar een overeenkomst tussen het christendom en de islam aangeduid.

Tamelijk recent vroeg secretaris-generaal dr. B. Plaisier zich in een eerste en in nadere reflectie op een pamflet en een aantal verklarende artikelen van het predikantenplatform *Op Goed Gerucht* af of men in het Westen pas christen is als men de premissen van de Verlichting heeft aanvaard.⁴ In een nadere reflectie stoorde hij zich aan de ‘lofzang op de moderne Westerse cultuur’ die volgens

hem in de kring van Op Goed Gerucht wordt aangeheven en waarin hij een kritische distantie ten opzichte van deze cultuur mist. 'God raakt op den duur te ver uit beeld. Dat is wat er in de laatste decennia in het Westen aan het gebeuren is. Een beweging als Op Goed Gerucht zou zich hiervan meer dan nu blijkt, bewust moeten zijn.'⁵ Overigens relateert Plaisier ook sterk de 'westerse' focus op het christendom en wijst hij graag naar mondiale ontwikkelingen waar hij groei en elan constateert. In het kader van dit artikel is het interessant dat hij de evangelicale beweging als gesprekspartner aan Op Goed Gerucht toewijst 'omdat ook zij modern willen zijn'.

In dit artikel wil ik allereerst bekijken op welke wijze de evangelische beweging modern is en een kind van de Verlichting. Vervolgens zal ik aan de evangelicalen voorhouden dat ze dan niet om enkele facetten van de Verlichting heen kunnen die in de geschiedenis van die achttiende-eeuwse Verlichting besloten liggen. Ik zal mijn vermoeden uitspreken dat ze dit niet willen of kunnen. Tot slot pleit ik ervoor om kritischer dan de Verlichting te zijn en juist daardoor aan de daden van God recht te kunnen doen.

Twee erfgenamen van de intuïtie

Ik ga er ten behoeve van dit artikel vanuit dat in ieder geval zowel de 'Op Goed geruchter' als de 'evangelicaal' (met name het Evangelisch Werkverband binnen de PKN) ieder op eigen wijze de erfenis van de moderniteit verwerkt en ten opzichte van die (post)moderniteit de claim van erfgenaam neerlegt.

wie claimt met
recht erfgenaam
van de Verlichting
te zijn ?

In het geval van Op Goed Gerucht is dat redelijk evident. In een recent openbaar debat met de voorzitter van het Evangelisch Werkverband poneerde de voorzitter van Op Goed Gerucht het primaat van de moderniteit op de leeservaring van de Schriften. In deze moderniteit vallen beslissingen om bijvoorbeeld bepaalde Bijbelse uitspraken te voorzien van kritische kanttekeningen of te relativiseren. In datzelfde debat bleek dat de gemiddelde evangelicaal zich verre houdt van een dergelijk standpunt. Zo gruwde de evangelicale opponent van 'het verheffen van de twijfel in de kerk als doel op zichzelf' en 'haakte hij volledig af' bij een preek waarin de daden van Adam en Eva gerechtvaardigd werden met een beroep op de autonomie van de mens en haar terechte zucht naar zelfstandigheid en volwassenheid.⁶

Natuurlijk wordt hier de moderniteit niet in al haar facetten en ook niet in haar interne problematiek uitgetekend. Toch wordt hiermee wel een voluit antimodern beeld opgeroepen, waardoor de claim van moderniteit en zelfs postmoderniteit die de evangelicale beweging krijgt toegedicht, in eerste instantie verwondering wekt. Als de evangelische beweging een claim legt op de moderniteit, dan ligt die vooral op het vlak van de acceptatie van individualisme, ook in de omgang met de Schriften ('Ik en mijn bijbel', 'de persoonlijke omgang met Jezus'), antidogmatisme, antiklerikalisme, antiacademisme en de algemene acceptatie en snelle adaptatie van wat met een term van Habermas de 'neue Unübersichtlichkeit der Moderne' kan worden genoemd; de zwakke bindingen van mensen aan hun woonplaats bijvoorbeeld, de afnemende, want ooit levenslange verbondenheid met de parochie en de toegenomen mobiliteit.

Al is dit een wat journalistieke, banale en oppervlakkige interpretatie van de moderniteit, het is een opvatting waarin de evangelicale beweging modern en zelfs postmodern worden genoemd. Veel interessanter wordt het echter om de evangelicale verwantschap te zoeken in een ondergeschoven en vergeten karak-

teristiek van de Verlichting, namelijk die van het vertrouwen op en het goed recht van de intuïtie en het gevoel.

Met de ethicus W.E. Verdonk – aan wie in de Nederlandse theologie nog altijd de eer toe komt zich het meest intensief met de Verlichting te hebben beziggehouden – stel ik dat ‘men de Verlichting onrecht doet, wanneer men haar typeert als een daad van blind vertrouwen op de rede’.⁷ Geruggensteund door modernere interpretaties als die van Willem van Reijen⁸ en bovenal Susan Neiman⁹, recentelijk genuanceerd maar niet ontkend door het indrukwekkende project van Jonathan Israel¹⁰, is de stelling te verdedigen dat precies het intuïtieve, het gevoel voor het natuurlijke en de heuristisch geponeerde harmonie der dingen, een constitutief element van het Verlichtingsdenken is. In die zin maakt ook de Romantiek en in zekere zin het daarop volgende Idealisme, geheel en al deel uit van het ‘Projekt der Moderne’ (Habermas).

In de evangelische beweging valt een sterke tendens te bespeuren verlossing en verzoening ineen te denken, waardoor de natuurlijke Godskennis of liever Jezuskennis, een sterke evidentie krijgt. Hij is te ervaren, zowel in de uiterlijke werkelijkheid als in de innerlijkheid. Het is precies de argwaan of de zuinigheid van de kant van de ‘officiële’ kerken om ervaringen van God een plaats toe te kennen die in belangrijke mate heeft bijgedragen aan het succes van het evangelicalisme. Niet onbelangrijk in dit verband is hier ook de reserve van de kant van het gereformeerd protestantisme om ruimte te bieden aan het individualistische getuigenis – een ervaringspraktijk van het evangelicalisme, terwijl men zich ook de relatie tussen God, mens en wereld, complexer en gebrokener voorstelt dan het in evangelicale kringen gebeurt, al bieden welwillender geesten daar wel het hervormd-gereformeerde begrip bevinding voor aan.

Eenzijds kent het evangelicalisme een groot vertrouwen in de rationaliteit. Zo wordt de Schrift sterk historiserend gelezen en is er tot op heden amper aandacht voor het hermeneutisch proces. Ook valt de grote aandacht op voor wetenschappelijke plausibiliteit van gelovige standpunten en een grote apologetische strijdbaarheid in het algemeen. Opmerkelijk is haar vasthoudendheid in het debat rondom het zogenaamde Intelligent Design; de ingenieuze structuur van de werkelijkheid spreekt van een Maker, hetgeen ronduit een Verlichtingsvisie is.¹¹ Anderzijds lijkt het evangelicalisme mee te gaan in die ontwikkeling die Susan Neiman met name sinds J.J. Rousseau ook voor de Verlichting aangeeft, die van inwisseling van haar wijsgerige termen voor meer antropologisch-psychologische. Zo hebben de preken van de ook in Nederland mateloos populaire Robert Schuller amper enig theologisch gehalte maar moet gesproken worden van een variant van Norman Vincent Peales’ ‘Kracht van het positieve denken’, hetgeen hem overigens ook in evangelicale kring wordt verweten.¹²

In deze interpretatie kan het evangelicalisme inderdaad aanspraak doen op de erfenis van de Verlichting in termen van individualisatie en gevoelsmatige ervaring van God in de eigen leefwereld en de natuur. Mogelijk is er verzet en kritiek vanuit deze kringen op een oppervlakkige interpretatie van de Verlichting (hedonisme, gebrek aan waarden en normen, autonomie, rationele versmalling en gevoelsarmoede), maar op een dieper vlak is het evangelicalisme bij uitstek modern van aard.

De wortels van de Verlichting

Ik erken dus het evangelicalisme als een moderne of zelfs postmoderne bewe-

vergeten karakteristiek van de Verlichting

ruimte voor intuïtie en gevoel

ging. Maar mijn wedervraag is vervolgens: in hoeverre is de evangelicale beweging in staat om zich te onttrekken aan de dilemma's en aporieën die reeds in de ontwikkeling van de Verlichting zelf werden opgeroepen? Hiermee bedoel ik dat in zowel historisch als wijsgerig opzicht de

Verlichting onrecht wordt gedaan als deze wordt geschetst als een periode waarin op een euforische wijze een ongebreideld vertrouwen op de menselijke rede en kenvermogens en een ongebroken geloof in de vooruitgang van de mensheid werd gevierd. De erfenis van de Verlichting heeft meer te betekenen, en dat meerdere kun je niet zomaar naast je neer leggen.

geen ongebreideld
vertrouwen op
menselijke rede

Al zijn de meningen daarover enigszins verdeeld, vooral het werk van Jonathan Israel maakt duidelijk dat de Verlichting wel begonnen is als een beweging van vertrouwen in de rede en de vooruitgang. Reeds in de inleidende hoofdstukken neemt de lezer met een zekere ontroering kennis van de grote ijver die in de Lage Landen gelijkelijk natuurwetenschappers en predikanten bekruipt 'to make things better'. Balthasar Bekker zet zijn project van de 'onttoving van de wereld' in en de natuurwetenschapper Herman Boerhaave ontwikkelt zich tot één van de meest gezagwekkende geleerden van zijn tijd. Anders dan voordien gebruikelijk was, maakt Israel niet langer meer het historische onderscheid tussen de Duitse, Franse en Schotse varianten van het Verlichtingsdenken maar interpreteert hij de Verlichting als één beweging die primair door Spinoza of in ieder geval door een indrukwekkend brede stroom van Europese geleerden uitgedragen Spinozisme, werd geïnitieerd.

Israel biedt een indrukwekkend, encyclopedisch overzicht van deze ontwikkeling – hij lijkt van werkelijk elke universiteit van Europa en detail te weten welke geleerde er wel en niet toe deed en zelfs van het aantal boeken van zijn handbibliotheek. Minder aandacht geeft hij aan de interne problematiek die min of meer gegeven is in de ontwikkeling van de Verlichting zelf. Mogelijk komt dat voort uit de these die hij wil presenteren; de Verlichting moet heel wat radicaler en ook atheïstischer worden geïnterpreteerd dan tot dusver gebruikelijk.

In eerste aanleg lijkt de ontdekking van het ordelijke 'Boek der Natuur' als vanzelf naar het geloof in zijn Schepper te leiden en zo ging aanvankelijk de ontwikkeling naar zelfstandigheid van het kritisch (natuur)wetenschappelijk onderzoek hand in hand met de ontwikkeling naar een deïsme.¹³ Echter, deze oorspronkelijke, ietwat naïeve euforie kreeg al snel grimmiger en radelozer trekken. Susan Neiman noemt hier uitdrukkelijk de ervaring van de aardbeving in Lissabon uit 1755, die over heel Europa een enorme impact op de ontwikkeling van het Verlichtingsdenken zou hebben en Voltaire in zijn *Candide* ertoe zou brengen haar pretenties op meest bescheiden wijze slechts tot de eigen tuin te beperken. Deze grimmige kant van de Verlichting moeten we niet uit het oog verliezen.

De Sade: donkere trekken van de Verlichting

De theologisch ethicus W.E. Verdonk meent dat deze ontwikkeling naar veel donkerder trekken, inherent was aan het project der moderniteit zelf. Zo komt hij tot de centrale stelling in zijn denken dat 'Sade gelezen en begrepen moet worden vanuit de Verlichting en dat aan de Verlichting geen recht wordt gedaan, wanneer Sade niet wordt gezien als één van haar consequenties'.¹⁴

Zoals ook Neiman dat in haar behandeling van Marquis de Sade doet, interpreteert Verdonk De Sade niet slechts als literator, maar voluit als wat hij ook pretendeert te zijn: een filosoof, zij het een slechte, (Neiman) van de Verlichting.

Uitdrukkelijk biedt hij vanuit zijn gevangenschap in de Bastille zijn diensten aan de Revolutie aan en zijn literaire werk – zoals dat ook in die tijd te doen gebruikelijk was – valt goeddeels op te vatten als wijsgerig commentaar op de ontwikkelingen van zijn tijd. Binnen die ontwikkelingen valt Sade met name op te vatten als die filosoof die de Verlichting wijst op haar consequenties. In dat verband is Sade sterk afhankelijk van andere Verlichtingsdenkers als Shaftesbury, La Mettrie, d'Holbach en vele anderen waarvan, zo blijkt, hij uitstekend op de hoogte blijkt.

Met name de 'Lettre sur les aveugles' van Diderot, waarvan wij bij Israel leren dat deze tot veroordeling en gevangenisstraf van Diderot zal leiden,¹⁵ zal Sade inspireren tot diens weinig bekende maar intrigerende 'Dialogue entre un prêtre et un moribond'. In de 'Lettre' introduceert Diderot de grote blinde wiskundige Saunderson die sterven gaat en bij wiens sterfbed een bekende geestelijke wordt geroepen. Deze geestelijke hoopt op een snelle overeenstemming met de geleerde over de wonderbare werken der natuur die spreken van God. Hij raakt echter volkomen van zijn à propos als de blinde geleerde – daar in eerste instantie zijn handicap nog als excuus voor aanvoerend – dat in meest eloquente bewoordingen ontkent. De natuur – zoveel heeft zijn lange werkzaamheid als exact geleerde hem wel geleerd – spreekt in het geheel niet van een of andere planmatige vernuftigheid. Hij zou het hebben moeten tasten – er zit als blinde immers weinig anders op – maar het enige wat hij op dat punt heeft kunnen constateren is haar eigenwettelijkheid en zelfstandigheid, en in zekere zin haar amorele en willekeurige karakter.

De natuur heeft geen antropomorf karakter en is zeker niet 'prachtig' maar kan op een bescheiden wijze rationeel geordend worden. Wil men per se iets over haar geheel zeggen, al doet Saunderson dat liever niet, dan zouden kwalificaties als toeval en willekeur adequater zijn. Het behoeft geen betoog dat de geestelijke enigszins in verbijstering de sterfkamer verlaat.

Voorbereid in diens 'Idées sur les romans' radicaliseert Sade dit dispuut in diens 'Dialogue entre un prêtre et un moribond'. Ook in deze dialoog wordt een priester bij het sterfbed van een libertijn geroepen. Rustig en beheerst legt deze de priester uit dat hij geenszins van plan is zijn zonden te belijden maar graag deze laatste uren van zijn leven te gebruiken om zijn woede te uiten tegenover de vertegenwoordiger van de kerk. Precies die kerk heeft hem zijn leven lang verhinderd om te leven 'naar de wegen van de natuur' en dat is nu precies wat hij in zijn laatste momenten op aarde van plan is te gaan doen. In een nevenkamer wachten zes dames 'schoner dan de dag' het einde van het gesprek af om daarna de stervende en mogelijk ook de priester in alles van dienst te zijn. In het lange gesprek dat evenwel aan die scene vooraf gaat – waarin overigens ook de priester zich vol overgave zal werpen – betoogt de stervende dat thema's als schaamte en zonde totaal irrelevant zijn. Is hij immers niet 'créé par la nature' en klopt zijn ontdekking niet dat de natuur niet in termen van goed of kwaad valt te beoordelen? Kan iemand de wesp slecht noemen omdat hij ons steekt? De natuur 'suffit à elle-même' en heeft de hypothese God niet nodig om begrepen te worden. In



Markies
De Sade

wat welbeschouwd nog als een idealistische periode in het denken van Sade moet worden gezien, schemert reeds een latere wanhoop door.

In de 'Dialogue' gloort nog de hoop dat de mens, eenmaal bevrijd van de bevoogding van de kerk, wier ageren als tegennatuurlijk wordt ontmaskerd, een bevrijding en zelfs een werkelijk humanisme wacht. Dat zijn binnen het bestek van het Verlichtingsdenken bekende thema's. Maar bij Sade begint het besef door te breken dat precies de zelfstandige bestudering van de natuur de mens zal ontroven van diens centrale positie en dat op geen enkele wijze die glorierijke toekomst wacht die in de aanvang van de Verlichting werd verwacht. De natuurwetten reduceren de mens onvermijdelijk tot een onderdeel van de natuur. Zijn sterven dient de wormen tot voedsel en ze is beurtelings groots en verschrikkelijk als zij de mensheid een Titus, dan wel een Nero schenkt.

ontdekking van de werkelijkheid geen enkele reden tot optimisme

Zo ontstaat in het werk van Sade die bonte stoet van helden als Minski, Durand, Clairwil en Juliette die dan weer geobsedeerd zijn door de perfecte misdaad waardoor de mens toch weer zijn suprematie over de natuur kan bewijzen (Durand), dan wel in een volkomen isolement in afgelegen kastelen met een ad absurdum doorgedreven systematiek de utopie van de Verlichting probeert te realiseren terwijl tegelijkertijd geldt dat wie deze kastelen binnenkomt, beter alle hoop kan laten varen.

In het werk van Sade worden de consequenties van de Verlichting tot het uiterste doorgedacht. De ontdekking van de werkelijkheid geeft geen enkele reden tot optimisme. Eerder wordt de ultieme eenzaamheid van de mens geopenbaard die door geen enkele techniek en systematiek – en Sade bedenkt er vele! – kan worden doorbroken.¹⁶ Zo bezien, is Sade inderdaad op te vatten als de scherpe tegenstem in het project der modernen die overigens geheel en al in dat project thuishoort. Zouden wij deze lijnen verder schetsen, dan zou ook opvallen hoe precies Sade, samen met Nietzsche, weer in de postmoderne wijsbegeerte wordt hernomen. Een wijsbegeerte waarvan niet ten onrechte wordt veronderstelt dat zij – met inbegrip van haar kritische stellingname tegenover de moderniteit – toch geheel en al in dat project thuishoort.

Werkelijk een erfgenaam van de Verlichting?

De kwestie moet hier terugkeren. Als de evangelicale beweging claimt een voortzetting te zijn van de moderniteit, is ze dat dan niet op een volstrekt naïeve wijze, met voorbijgaan aan de reeds in het project van de Verlichting ervaren aporieën en problematiseringen? Omdat bijvoorbeeld haar scherpste woordvoerders als Sade constateren dat de natuur nergens van spreekt, en zeker niet van God, maar eerder van beangstigende en onverschillige oneindigheid? En dat 'de mens' in alle conceptualiteit, zowel in gevoel – als kenvermogens, een probleem is of in ieder geval in zijn zelfstandigheid een tragische heroïek krijgt? Kan hij Jezus kennen? Moeten zijn kenvermogens niet diepgaand gewantrouwd worden of in ieder geval die kennis die opdoemt uit innerlijke en uiterlijke ervaring, om nog maar te zwijgen van die kennis die een soort natuurlijke evidentie zou hebben? Is dat niet allemaal grondig verstoord door precies de structurele doordenking van de consequenties van de Verlichting zoals wij dat bij Sade zien gebeuren?

Langs een geheel andere weg en vanwege andere ervaringen zal dat ook de kritiek van Karl Barth op het Verlichtingsmodernisme zijn: het is te naïef in haar onproblematische suppositie van natuurlijke kennis van God en de wereld.

Dat is allemaal veel grondiger verstoord en vertroebeld dan de moderniteit waar wil hebben. Zo komt Barth – zelf geheel en al ‘modern’ opgeleid – tot het bekende dictum: ‘Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein’.¹⁷

Het lijkt me dat hiermee inderdaad een gevoelige snaar bij het evangelicalisme wordt geraakt. Het is ‘suikerzoet’ en naïef in haar antropologie en nog meer in haar kenleer. Met ‘Jezus’ kun je leven. Je kunt hem ervaren en je kunt zelfs een persoonlijke relatie met hem aangaan en opbouwen. Er wordt eigenlijk weinig getwijfeld aan de onmogelijkheid daarvan, iets dat ook wel door de gereformeerde orthodoxie aan het evangelicale beweging wordt verweten.¹⁸ De menselijke vermogens zijn hoog opgetuigd en amper aangedaan door de zondeval van de mens. Ook in meer algemene zin poneert het evangelicalisme evidenties die niet zouden standhouden in een strenger doorgevoerde dialectiek van de Verlichting.

Meest in het oog springend is de – overigens bepaald niet tot het evangelicalisme te beperken – suggestie dat de werkelijkheid als zodanig van God zou spreken. Een discussie die recentelijk weer actueel werd in het debat rondom het zogenaamde *Intelligent Design*. Precies deze discussie – zo hebben we kort gezien – speelde hevig in het Verlichtingsdebat maar kwam daar toch – met Sade – tot een slotsom: De werkelijkheid doet dat niet. Dit zou men ook wel de tragedie van de Verlichting kunnen noemen.

Met andere woorden: wie zich modern noemt of minstens de suggestie wekt delen van de moderniteit in zijn theologie te verwerken, moet zich afvragen of hij vervolgens bestand is tegen de interne problematiek die precies door het consequent doordenken van de moderniteit wordt opgeroepen. Een doordening die van meet af onderdeel uitmaakte van de Verlichting zelf. Het moge duidelijk zijn dat ik meen dat het evangelicalisme een dergelijk verweer niet heeft.

Kritischer zijn dan de Verlichting?

Als de tekenen mij niet bedriegen, wordt daarom ook in de academische evangelicale theologie eerder aansluiting gezocht bij een premoderne wereldbeschouwing. Daarbij wordt de Verlichting en haar uitloop in de Franse Revolutie als een zwarte bladzijde in de geschiedenis gezien, die noodzakelijk uitmondde in het individualisme en het relativisme van de postmoderniteit. Vanuit een negatieve appreciatie van dit culturele fenomeen, wordt vervolgens tegenover het individualisme het goed recht bepleit van communautaire opvattingen van gemeenschapsdenken en tegenover de fragmentarisering en differentiëring, een soort postkritische metafysica gesteld.¹⁹

Kan het er ook anders aan toegaan? Is er een alternatief voor het accepteren van de Verlichting – waar men dan ook haar duistere zijde moet meenemen – of het uitkomen bij een premoderne wereldbeschouwing?

Ik zie een theologisch alternatief, waarvan de aanzet zich bevindt in de Verlichting zelf. W. E. Verdonk wijst er in een diepgaande analyse van de dialoog tussen de priester en de stervende op dat de priester – zijn roemloze aftocht ten spijt waarin de auteur zonder twijfel alsnog zijn overwinning op de priester wil incasseren – in dit debat iets doet dat van groot belang is. Als hij zowel in God blijft geloven als vasthoudt aan de ‘nature corrupue’, dan geeft de priester minstens even grote rekenschap van het kwaad in de wereld, en peilt dat minstens even diep als dat in de achttiende eeuw is gebeurd. Hij doet alleen twee dingen. Hij schuift het kwaad niet op rekening van God zomin als hij meent

theologisch
alternatief voor
acceptatie van de
Verlichting

Debat

fatale identificatie van schepping en werkelijkheid

dat het kwaad in de natuur zelf is gelegd. In wat men de erfzondeleer moet noemen, houdt de priester vast aan het objectieve oordeel over goed en kwaad dat in de schepping is gelegen maar hij spreekt daarbij de taal van de hoop.²⁰ Ook hij neemt de absurde en in zekere zin, niet te verwerklijken vrijheid van de mens serieus en erkent al de aporieën die in het project der modernen aan het licht zijn gekomen, maar meent dat in het woord 'goed' dat over de schepping is uitgesproken, de werkelijkheid de structuur van gerechtigheid heeft. Zij is daarop aangelegd.

Dat aangelegd zijn berust niet op een interne evidentie. Dat is nu precies de structurele denkfout vanaf de Verlichting, zoals wij die bijvoorbeeld ook in het huidige debat over *Intelligent Design* vinden – want dat zou een onzalige verwisseling van werkelijkheid/natuur met het begrip schepping zijn. Meermalen heeft er in de geschiedenis van de theologie deze fatale identificatie van schepping en werkelijkheid plaatsgevonden waarbij de bestaande orde werd gesanctioneerd via scheppingsordeningen en natuurlijke theologie; maar dat is bij uitstek niet wat Verdonk bedoelt.²¹ In het handelen van God, waarvan de mens in Jezus Christus iets duidelijk is geworden, ligt de objectieve inhoud van de taal van de hoop. Zo kan de priester met de stervende erkennen dat de mens is die hij is, maar zijn hoop koesteren op de mens zoals hij *kan zijn*.²² De grond voor deze hoop ligt nergens anders dan in het handelen van God en fundeert de verantwoordelijkheid en de humaniteit. 'De priester houdt vast aan de ethiek: hij hoopt dat de mens anders "kan zijn" dan hij is, werkelijk verrassend, oorspronkelijk en uniek, niet *onberekenbaar*, maar iemand waar de werkelijkheid op rekenen kan; niet *onbetrouwbaar*, maar een mens die trouw is zodat het vertrouwen dat medemensen in hem koesteren in al hun hulpeloosheid niet beschaamd wordt'.²³

Op deze wijze keert de inzet van de Verlichting in zekere zin terug, maar nu minder naïef en bevrijd van haar aporieën omdat deze gefundeerd wordt in de daden van God. Op eenzelfde wijze zien wij bij Barth vergelijkbare thema's als

mondigheid, vrijheid en verantwoordelijkheid terugkeren, nu ze 'kritischer dan de kritischen' hun grond vinden in de menselijkheid van God. Ik denk ook aan een illustratieve preek van K.H. Miskotte over Handelingen 26, 24-25, het debat tussen Paulus, Festus en Agrippa.

Miskotte betoogt daar dat zich precies in de ergerniswekkende verkondiging van Paulus van de opstanding uit de dood, dat beide gespreksgenoten als laatste representanten van de denkwijzen in Europa tot hevige afwijzingen brengt, 'het licht boven het licht der zon'²⁴ zich vestigt en zo 'het gezonde verstand' weer herovert dat 'ergens aan de takken van de boom der kennis in het Paradijs was blijven hangen'.²⁵

Op een geheel andere en onvermoede wijze wordt op deze wijze 'het project der modernen' weer her-nomen, maar nu op basis van het kerugma van de



Miskotte

opstanding uit de dood. Daarbij is het niet onbelangrijk dat het zowel Festus als Agrippa, waar wij 'bij benadering volledig tezamen de geestemachten, die wij ook in onze tijd en in onze wereld, rondom ons en in ons vinden'²⁶ in razernij en verontwaardiging ontsteken maar zo vinden wij wel kernbegrippen uit dit project zoals mondigheid, vrijheid, vrijmoedigheid en verantwoordelijkheid terug. Ze worden als het ware gered en op onverwachte wijze hernomen en van een nieuwe lading voorzien in wat dreigde te mislukken en te stranden in haar verzelfstandiging.

Zo keert de Verlichting terug, maar nu beter begrepen dan zij zichzelf begreep want ontstoken aan het licht van het humanisme van God. Het ware te hopen dat de evangelische theologie het zou aandurven om zo met de Verlichting om te gaan. Want hier ontspringt een begaanbaar spoor in de moderne theologie, waarin solidariteit wordt betracht met de hoop én de wanhoop die zich manifesteerde in het project van de Verlichting. De hoop wordt verbonden met de beloften en daden van God in de geschiedenis waarbij de wanhoop niet 'en bagatelle' genomen wordt maar wel het laatste woord ontnomen.

mondigheid,

vrijheid, vrijmoedig-

heid en verantwoor-

delijkheid terug

Dr. Evert-Jan de Wijer promoveerde op een proefschrift over de theoloog K.H. Miskotte. Hij is predikant van de PKN en verbonden aan de predikantenbeweging Op Goed Gerucht.

1. Overigens is de '9/11'-datering van dit bewustzijn kwestieus. Ik roep in herinnering dat bijvoorbeeld reeds Michel Foucault in eerste instantie zeer gecharmeerd was van de revolutie in Iran waarbij Ayatollah Khomeini aan de macht kwam, als een 'révolte' van het volk vanuit een 'ander bewustzijn' dan het kapitaliserende en systematiserende denken, gerepresenteerd in het 'symbool' van de Sjah van Perzië.
2. Deze term is gemunt door Samuel P. Huntington, *Clash of Civilizations, Remaking of world order*, Simon & Schuster, New York 1996.
3. Benjamin *Jihad vs. McWorld*, Crown, New York, 1995.
4. Hij voegt hieraan toe dat het erop lijkt dat 'in dit pamflet de discussie die enige tijd geleden woedde over de 'achtergeraakte' islam, nu wordt overgeheveld naar deze stroming in de kerk. (De evangelicalen, EJDW). Net zomin als dat in de dialoog met de moslims erg hielp, is dit het geval in het gesprek met de evangelischen'. Zo: B. Plaisier, in: *Centraal Weekblad*, 2 juli 2007.
5. *Friesch Dagblad*, dinsdag 19 februari 2008, p. 2.
6. Theologie in Dispuut, woensdag 31 oktober 2007, Leiden. Eigen aantekeningen.
7. Derde stelling bij het proefschrift van: W.E. Verdonk, *Peut être. De betekenis van Sade's antropologie voor de ethiek. Een hoofdstuk uit de problematiek van de Verlichting*, Rodopi, Amsterdam, s.a. (1977).
8. Willem van Reijen, *Die authentische Kritik der Moderne*, Fink 1994. Ibidem, H. van der Loo, *Paradoxen van modernisering*, Coutinho, Muiderberg 1990.
9. Susan Neiman, *Het kwaad denken. Een andere geschiedenis van de filosofie*, Boom, Amsterdam 2004.
10. Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity*. Oxford University Press, Oxford 2001.
11. Als niet geheel evangelicaal, maar toch een moderne toenadering vanuit het gereformeerd protestantisme mag zowel de aandacht voor de theologie van Calvijn (C. van der Kooij) als het recente pleidooi van de hervormd-gereformeerde dogmaticus G. van den Brink genoemd worden die in zijn inaugurale rede pleit voor eerherstel van artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis. De wereld laat zich lezen 'als een schoon boek'. Hiermee keert op onvermoede wijze, niet zozeer Descartes maar veeleer Guido de Brès gaf in de Lage Landen de aanstoot tot natuurwetenschappelijk onderzoek omdat ook de natuur van God spreekt, een klassiek Verlichtingsthema terug. Maar ook haar interne problematisering waarover Van den Brink met geen woord rept. Een fascinerende moderne apologetiek volgt, waarin vanuit het zogenaamde antropisch principe – niet alleen de natuur, maar ook de kosmos lijkt op God te zijn aangelegd – bewijslast wordt verzameld voor net niet het bestaan van God zelf maar dan toch in ieder geval voor het vermoeden daarvan.

Noten

12. Zie met name: David F. Wells, *No place for truth: or whatever happened to evangelical theology?* Eerdmans, Grand Rapids MI 1993.
13. Het is overigens beslist de verdienste van het project van Jonathan Israel dat hij aantoonde dat het deïsme één van de beschuldigingen van ketterij was van de kant van de kerk. Blijkbaar werd iets aangevoeld van de glijdende schaal waarop het wereldbeeld zich gaat bewegen, als dit de plek werd die God werd toegekend. Als in apologetische zin wordt beweerd, zoals onlangs in de inaugurale rede van Van den Brink, dat de meeste Verlichtingswetenschappers ‘gelovig’ waren, dan is het goed in ogeschouw te houden dat dit steeds om een deïstisch standpunt ging.
14. Verdonk, stelling 1 en 2.
15. Met dat saillante detail dat J.-J. Rousseau bij hem dagelijks op bezoek kwam.
16. Zo is de voorliefde voor de zowel hetero – als homoseksuele sodomie in het werk van Sade primair te verklaren als een poging om bij uitstek via een *tegnatuurlijke* daad het antropocentrisme tegenover de natuur te herwinnen.
17. Geciteerd in: Fr.-W. Marquardt, ‘Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie’, in *KD. Registerband* S. 662.
18. En recentelijk door de vrijzinnigheid die zich daarbij beroept op orthodoxe bondgenoten als Noordmans en Miskotte.
19. In beide gevallen gaan mijn gedachten uit naar de introductie van het Augustijnse denken door Alasdair MacIntyre, al is deze denker bepaald niet als evangelicaal te karakteriseren.
20. Zie hiervoor het belangrijke W.E. Verdonk, *Peut être*, pp. 244-246.
21. Dit was een kernthema in de theologie van Verdonk. Voorbereid in diens Utrechtse colleges, W.E. Verdonk, *Schuiven met de stukken, Een college christelijke politieke ethiek*, uitgewerkt door Eef Dekker en Kees van der Zwaard, Utrecht, 1988, lag hier een ontwerp voor diens christelijke ethiek dat er door zijn plotseling overlijden in 1986 niet meer zou komen.
22. Dat is uiteindelijk ook de pointe van het proefschrift van Verdonk, zoals uitgedrukt in diens kernachtige titel: *Peut être; hoe de mens kan zijn*.
23. Verdonk, *Peut Etre*, p. 244.
24. Ibidem, p. 216.
25. Ibidem, p. 234.
26. Miskotte, K.H. ‘Reine Razernij’, in: ibidem, *Feest in de Voorhof. Sermoenen voor randbewoners*, Holland, Amsterdam, p. 207.