

Christelijk geloven in een seculiere wereld

Over de relevantie van het geloof voor de
hedendaagse technologische maatschappij

GEURT OOSTERWEGEL

Onder redactie van Jan Gulmans
en Annerieke Oosterwegel



Eburon
Delft 2015

Voorbij de secularisatie en het naturalisme

Over de nalatenschap van Dr. Ir. Geurt Oosterwegel

Inleiding

Eind 2012 overleed Geurt Oosterwegel, natuurkundige en theoloog. Hij was vice-voorzitter van Atomium, een platform van mensen, die zich met thema's op het breukvlak van theologie en natuurwetenschap bezig houden. Op 15 mei 2009 hield Oosterwegel te Rhenen de *'Feestrede bij 50 jaar Atomium'* (zie website: Atomium).

Vlak voor zijn dood legde Oosterwegel de laatste hand aan dit boek, aanvankelijk getiteld *'Moderne wereld en christelijk geloven, Over de relevantie van christelijk geloven voor een moderne wereld'*. Hij promoveerde op *'Taakeschatologie'*, een studie waarin, uitgaande van het oeuvre van de theoloog Oepke Noordmans en de bioloog-filosoof Helmuth Plessner, het begrip arbeid in eschatologisch perspectief wordt geplaatst. Hij beoogde daarmee een theologische interpretatie van het technologisch handelen in termen van de Bijbelse notie plaatsvervanging of substitutie.

In het volgende wordt een (beknopt) profiel gegeven van de nalatenschap van Oosterwegel. Het zal blijken, dat gedurende de laatste tien jaar Oosterwegel's werk in het teken stond van het zgn. wetenschapstheoretisch naturalisme. Onder naturalisme wordt voorlopig verstaan de opvatting, dat de wereld als puur natuurlijk gebeuren te begrijpen is. Indien men onder natuur de fysische natuur verstaat, dan getuigt de opvatting 'alles is natuur' van een materialistische of fysicalistische positie. Dergelijke theorieën representeren de opvatting, dat ook de menselijke geest of het bewustzijn deel van de fysische natuur zijn; naturaliseerbaar zijn. Kenmerkend voor deze theorieën is het motto van de naturalist Wilfrid Sellars, te weten 'Wenn es um die Beschreibung und Erklärung der Welt geht, sind die Naturwissenschaften das Maß aller Dinge'.

Oosterwegel heeft gedurende de laatste jaren van zijn leven diepgaande studie gemaakt van het samenvattende overzicht over het naturalisme van de hand van Thomas Sukopp en Gerhard Vollmer (Hrsg.): *Naturalismus: Positionen, Perspektiven, Probleme*. Mohr-Siebeck,

Tübingen 2007, ISBN 3-16-149380-X. Ook het boek geredigeerd door Geert Keil en Herbert Schnädelbach '*Naturalismus*' heeft hij om zo te zeggen gespeld. Hij liet zich bij de beoordeling van dergelijke boeken vooral leiden door het oeuvre van Carl Friedrich von Weizsäcker (vooral diens '*Zum Weltbild der Physik*', 2002), Georg Picht en Helmuth Plessner. Opgemerkt moet worden, dat Oosterwegel in de beoordeling van het naturalisme duidelijk verschilde van Willem B. Drees, die in zijn studie '*Religion and Science in context*' een pleidooi houdt voor het zgn. *religious naturalism*. Op pagina 108 van dit boek verwijst Drees naar een definitie van *religious naturalism* van de hand van Jerome Stone: 'Religious naturalism is a variety of naturalism whose beliefs and attitudes assume there are religious aspects of this world that can be appreciated within a naturalistic framework. Occasions within our experience elicit responses that are analogous enough to the paradigm cases of religion that they can appropriately be called religious'. Later wordt duidelijk, of en zo ja in welke zin Oosterwegel dit zgn. *religious naturalism* zou onderschrijven.

De bronnen van de Westerse cultuur

Eerst moet aandacht gegeven worden aan de vraag hoe Oosterwegel aankeek tegen de westerse cultuur. In het tweede hoofdstuk van dit boek werkt hij dat uit. Hij steunt wat betreft zijn zicht op de westerse cultuur onder meer op het werk van Rudolf Boon, *Ons cultureel draagvlak*, Aspekt, 2007. De hoofdstelling van het boek van professor Boon is een tweetrapsvraag: (a) Is de Verlichting een actueel thema ? en (b) Zo ja, is dit dilemma de ontkenning of bevestiging van de westerse identiteit ? Met Boon is Oosterwegel van mening, dat het huidige beeld van de Westerse cultuur dat van de fragmentatie is. Het is een caleidoscoop zonder structuur, een warwinkel en biedt zelfs hier en daar een beeld van innerlijke ontreddering. Boon en Oosterwegel zijn van opvatting, dat de vraag naar het draagvlak van de Westerse cultuur alleen te beantwoorden is onder verwijzing naar Athene, Rome en Jeruzalem.

Met Rudolf Boon zegt Oosterwegel, dat er twee metafysische bronnen van de West-Europese cultuur te onderscheiden zijn, een Griekse en een Joodse bron. Beide hebben hun oorsprong in de eeuwen van ver voor onze jaartelling en beide hebben, apart zowel als in hun wisselwerking, de bakermat van de christelijke godsdienst gevormd. Kenmerkend voor de West-Europese cultuur is nog steeds de diepe verwevenheid van deze twee bronnen. In het volgende worden, zij

het summier, de belangrijkste karakteristieken van het Griekse en het Joodse denken weergegeven.

In de geschiedenis van de Europese cultuur is het menselijke vermogen zich tegenover de werkelijkheid op te stellen, dus de werkelijkheid te transcenderen, voor het eerst gethematiseerd door Plato (427-347), Aristoteles (394-322) en hun voorlopers. Anaxagoras (c.500-c.428), de belangrijkste van de voorlopers van Plato en Aristoteles, stelde dat deel hebben aan 'theoria' het hoogste goed was. En met 'theoria' duidde hij op het schouwen van het goddelijke of van goddelijke waarheid. Dit schouwen van het goddelijke, 'theoria', sloot aan bij de opvatting in de school van Pythagoras (c.570-c.496) van de kosmos als een 'schone' orde die in de wereld verschijnt als harmonische beweging. Plato heeft het onderscheid tussen 'bios theoretikos' en 'bios praktikos' tot centrum van zijn filosofie gemaakt. Hij is in staat geweest de tegenstelling tussen 'bios praktikos' en 'bios theoretikos' te overwinnen. Plato besloot niet in directe zin zijn leven te wijden aan de politiek van zijn dagen, zoals in zijn familie traditie was, maar zich te wijden aan het inzicht dat de 'praxis' slechts gedijt indien zij geleid wordt door die hoogste kennis die ook bij Plato 'theoria' heet.

Oosterwegel benadrukt, dat, voor zover het gaat om onze westerse cultuur, de Oudheid iets van grote waarde tot stand heeft gebracht. In dit kritische denken begint een langdurig cultureel proces waarin de mens losgemaakt wordt van een directe relatie tot de werkelijkheid teneinde in een *indirecte relatie* daartoe te kunnen komen. Deze indirectheid is een onttrokken zijn aan voor de mens toegankelijke werkelijkheid teneinde daartoe des te meer toegang te krijgen. Deze onttrokkenheid, aldus Oosterwegel, houdt in dat de mens niet meer slechts een element van het natuurlijke bestand van de wereld is en niet meer volledig door dat bestand bepaald wordt. En dat als de mens zich in de wereld aantreft te midden van alle andere mensen, dieren, planten en dingen, hij zich aantreft in een niet meer ontwijkbare ongeborgenheid, dat hij, in de woorden van Oosterwegel, *onontkoombaar door het dak van de natuur heen steekt*. Hij is uit dat bestand verdreven of weggeroepen of op andere wijze daarvan 'los' gekomen. De grote verworvenheid is dat de mens door dit 'los'-komen een toegang tot die werkelijkheid heeft waarop onze cultuurontwikkeling stoelt.

De Joodse bijbel toont ons een ontwikkeling in godsdienstig geloven die begint in een polytheïstische cultuur en eindigt in het monotheïsme van de God van Abraham, Isaïc en Jakob, van 'Adonai echaad' als de enige God. Het 'Adonai echaad' is een hoofdtoon in de Joodse bijbel. 'Adonai' is die ene God 'die woont in een ontoegankelijk licht', en is tegelijk en juist in die ontoegankelijkheid een God die inbreekt in de wereld van de mensen, die mensen in hun bestaan stoort en beroert op een wijze waar zij bijna niet onderuit kunnen. In de Joodse bijbel is het metafysische als aanduiding van denkende bemiddeling tussen de zijnde wereld, de dingen die daarin zijn en de gronden van al die zijnden, een vrijwel afwezige toon. Anders gezegd: in die ontwikkeling naar het 'Adonai echaad' speelde een denken in de zin van de vroege Griekse filosofie geen rol.

Een overeenkomst tussen beide metafysische bronnen is dat het bij zowel het denkende schouwen van de Griekse filosofen als in de interventie van Adonai ging om het vinden van een andere levensweg dan de traditionele. Er is echter tussen deze bronnen van dit vinden van een andere levensweg tevens een verschil. Bij de Grieken ontsprong dit vinden bij denkende mensen, in het onvermogen van filosofen om nog langer te leven volgens heersende waarden en oriëntaties van het traditionele Griekse leven. In de Joodse bron daarentegen is geen sprake van zoekende denkers en van vinden, maar van een beleving die verstoort. In de Joodse bron ontsprong het vinden in het goddelijke en niet bij het denken van mensen. Adonai 'sprak' bij monde van Mozes en de profeten zo direct en zo krachtig dat het leek alsof 'het woord des Heren' dat de profeten te spreken kregen, de presentie van Adonai zelf inhield. Adonai was het 'Tegenover' waar dit volk niet omheen kon en waarmee het probeerde te leven in een verbond. Een verbond waarom zijzelf niet gevraagd hadden en dat zijzelf niet ontworpen hadden. In die zin is deze nieuwe levensweg van het oude Israël toch wel metafysisch te noemen, en metafysisch wil hier zoveel zeggen als: niet afleidbaar uit het gegeven, uit de empirie, uit datgene wat voorhanden is. Deze levensweg werd via Mozes en de profeten gewezen door die ene God die aan deze 'wijzing' beloften verbond die tot in de diepste diepte van het bestaan op het mensenleven betrekking hadden.

De waardering van arbeid

Oosterwegel onderschreef het inzicht, dat de mens als het product van zijn eigen arbeid moet worden begrepen. De weg van de mens naar

zichzelf loopt niet rechtstreeks inwaarts, maar via het andere en de anderen. Hegel zei reeds: ‘: ‘das Individuum kann ...nicht wissen, was est ist, ehe es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat’. Oosterwegel tekent al in zijn dissertatie *‘Taakeschatologie’* hoe menselijke arbeid en sociale verhoudingen in de loop der geschiedenis in een ander licht kwamen te staan. In deze ontwikkeling moet de invloed van de Joodse bron, en het daarop stoelende christelijke geloof, een beslissende rol gespeeld hebben. Want Joods en christelijk geloof zijn onverenigbaar met de menselijke hiërarchie in de antiek-Griekse wereld. De betrokkenheid van de christelijke God geldt juist deze vergankelijke wereld in haar eigen orde en die orde is helemaal geen schone kosmos maar getekend door het kwaad.

Deze verandering van de waarde van arbeid begon in de 6^{de} eeuw, toen de westerse cultuur diep weggezonden was, vrijwel helemaal opnieuw opgebouwd moest worden en arbeid nog helemaal als iets inferieurs gold. Onder invloed van de toen in het christelijke geloof gevestigde mening dat monniken nederige taken moesten vervullen, werd van hen verwacht dat juist zij arbeid zouden verrichten. Zo begon in de kloosters verrichting van arbeid door vrije mensen een feit te worden, juist doordat arbeid inferieur geacht werd. Het waren monniken, en dat waren vrije burgers, die moerassen droog legden, het land bebouwden en dijken opwierpen. Bovendien leefden gedurende de gehele middeleeuwen dankzij de regel van Benedictus van Nursia, opgesteld in 529, de monniken, die dit ‘gewone’ werk verrichtten, in de kloosters in dagelijks contact met monniken die als geleerde of anderszins kloosterling waren en ook met mensen die om andere redenen geregeld in de kloosters kwamen. Onder de laatsten waren burgers uit kleine bedoeinkjes in de opkomende steden die goederen en kennis uitruilden. Tevens kwamen uit dorpen in de omgeving steeds meer jongens in de kloosters werken, niet alleen om bier te brouwen en machines te bedienen maar ook om te leren en om vaardigheden te verwerven en te beoefenen. Vervolgens waren deze jongens in staat om op grond van de nieuwe waarde van arbeid deze kennis en vaardigheden ook buiten de kloosters te benutten. Zodoende verspreidden de kloosters kennis en kundigheden, maar ook visies op arbeid en op tal van andere zaken.

Van eindigheid naar oneindigheid

Evenals de antiek-Griekse kosmos was de vroeg-middeleeuwse wereld nog een eindige wereld. Het scholastieke denken, het theologisch-wijsgerige denken in de periode van de 9^{de} eeuw tot de 14^{de} eeuw, had aanvankelijk ten doel de Griekse kosmos om te dopen tot een christelijke kosmos, een zijnsorde, waarin God, mens en wereld zich tot elkaar konden verhouden in een orde van een mens en wereld transcenderende zin. Deze christelijke kosmos verschilde van de Griekse doordat zij een schepping van God was en God de absolute en hoogste in deze zijns- en zinorde was. Tot deze God wilde de middeleeuwse mens in betrekking staan. Echter, de synthese van wereldbeschouwing en theologisch denken, een harmonie van God, mens en wereld in een nieuwe, christelijke, alomvattende opvatting van werkelijkheid is nooit bereikt. In de hoge middeleeuwen stortte dit bouwwerk in. Deze decompositie van de christelijke kosmos is beschreven als de verdwijning van de opvatting van de wereld als een eindig, gesloten en hiërarchisch geordend geheel en de vervanging daarvan door een nieuwe opvatting van de wereld. Daarin gold de wereld als een *onbepaald en oneindig universum*, dat bijeengehouden werd door componenten en wetten die niet meer apriori hiërarchisch geordend zijn, maar op een gelijk niveau van zijn gesteld zijn. Deze verwerving van *de idee van oneindigheid* noemt Picht een dramatische geschiedenis voor de westerse wereld. (G. Picht, *Glauben und Wissen*, Stuttgart: Klett-Gotta, 1991, p.162: ‘... die dramatische Geschichte der geistigen Eroberung der Unendlichkeit der Welt ...’). Want de mens dreigde op de drempel van de nieuwe tijd zijn eigen centrum van deze oneindigheid te worden. Hij werd immers niet langer gebonden en gedragen door een transcendente orde die in God rust. De oneindigheid werd in principe de maat van het mogelijke terwijl de mens daarmee om moest zien te gaan in zijn eigen domein. Maar dat eigen domein is wel eindig en daarin zijn zowel hijzelf als zijn voortbrengselen eindig. En de wereld en het menselijke bestaan werden toch nog steeds gekenmerkt door eindigheid, afhankelijkheid en toevalligheid.

Een belangrijke denker inzake dit probleem van eindig en oneindig was in de ogen van Oosterwegel Cusanus (1401-1464). Het menselijke leven en werken staan in het teken van het oneindige en dit teken heeft een absolute status: het oneindige is voor mensen onbereikbaar. De mens kan het oneindige echter wel denken en dit gedachte oneindige kan ons doen beseffen dat het kennen en handelen nooit voltooid zijn

en dat de processen in deze wereld het kenmerk dragen van eindeloze continuïteit. Door dit besef is het de mens niet meer mogelijk zich een punt in een proces voor te stellen waarin onze kennis voltooid zal zijn. Volgens Cusanus kan de mens het oneindige niet uitdrukken en niet realiseren dan op zijn eigen eindige wijze. Het oneindige wordt voor de mens concreet in het eindige en onder de voorwaarden van het eindige. Daarbij maakt het besef van de onvoltooibaarheid van kennen en handelen en van de processen in deze wereld wel een essentieel verschil. Het merendeel van de denkers in de Renaissance nam het cruciale en delicate onderscheid van Cusanus, namelijk dat het oneindige concreet wordt in het eindige en onder de voorwaarden van het eindige, niet in acht. Zij beschouwden de mens als een wezen in zijn eigen oneindigheid en oneindig in zijn eigen creativiteit en vrijheid. En hoewel dit zelf-verstaan zich geleidelijk in een historisch proces ontwikkelde en in de Renaissance en de eeuwen daarna dit fundamentele probleem van oneindigheid betoegeld werd door praktische beperkingen van het dagelijkse leven, lijkt hier toch een wortel te liggen van de latere onbetoegelde dynamiek die wij aanduiden als *menselijke hypertrofie* (term van von Weizsäcker) en die wij ondergaan als schade ten gevolge van de overschrijding van allerlei grenzen.

De ontwikkeling van wetenschap en techniek

In de aristotelische metafysica, die in de middeleeuwen de wijze domineerde waarop men de wereld beschouwde, gold dat ambachtelijke techniek onverenigbaar is met wetenschap omdat het in techniek gaat om artefacten, om kunstmatige dingen. In de antieke en middeleeuwse wereld bestonden er natuurlijk wel technische, kunstmatige hulpmiddelen. Maar het was voor die tijden onvoorstelbaar dat door middel van artefacten kennis van de natuurlijke wereld te verwerven is en ook dat artefacten aan dezelfde natuurwetmatigheden zouden gehoorzamen als natuurlijke dingen. En voor natuurwetenschap gold dat zij een wetenschap van de natuur in haar eigen condities was, dus van de natuur zonder menselijke interventie. Bestudering van de natuur was, zo meende men, slechts mogelijk door middel van niet-interfererende methoden, en er heerste zelfs de mening dat instrumenten de natuur misleiden. Het is echt een geweldige inspanning geweest om afstand te doen van het onderscheid tussen verschijnselen die zich voordoen zonder menselijke tussenkomst en die welke door mensen teweeggebracht worden. Aan Galilei (1564-1642) was het gegeven de

kloof tussen het natuurlijke en het artificiële te dichten en zo de zware blokkade tussen natuurwetenschap en techniek te slechten. Tegenover de mening dat bestudering van de natuur slechts mogelijk was door middel van niet-interfererende methoden en dat menselijke instrumenten de natuur misleiden, stelde hij zijn postulaat dat het natuurlijke en het artificiële aan dezelfde natuurwetten onderworpen zijn. De beslissende stap die Galilei zette, was dat hij ter verkrijging van ware kennis van de natuur instrumentele middelen, dus technische entiteiten, aanwendde. Het was deze stap die de weg baande voor de ontwikkeling van een natuurwetenschap die voluit experimenteel kon zijn. Voor de westerse civilisatie hield deze stap van Galilei twee cruciale verworvenheden in: de natuurwetenschap werd experimenteel en de weg naar innige samenwerking van natuurwetenschap en techniek werd geopend. Ook vanuit de techniek werd deze weg geopend. In de 15^{de} eeuw had de ambachtelijke techniek een aanzienlijk niveau van ontwikkeling bereikt, dat gerealiseerd was door praktisch vaardige mensen die niet op abstracte wijze dachten. Bovendien begonnen ambachtslieden hun kennis en ervaring op schrift te stellen zodat hun kunde niet meer slechts mondeling doorgegeven behoefde te worden. In de late middeleeuwen begonnen mensen kennis te verzamelen en ontstond er zelfs een begin van een encyclopedische traditie. De omstreeks 1450 uitgevonden boekdrukkunst bevorderde de schriftelijke overdracht en stimuleerde mensen om boeken te schrijven. De technische kennis nam zo gestadig toe en begon de geleerde wereld te beïnvloeden.

Subjectiviteit en transcendentie: de springveren van het menselijk bestaan

Doordat de mens uit de middeleeuwse samenhang van zijn en zin verdreven was, kwam hij te staan voor de grote vraag naar een eigen individualiteit. Descartes' onderscheid tussen 'res cogitans' en 'res extensa', tussen de mens als denkend wezen en de dingen als uitgebreid wezen, tussen de mens als ik-zelf en de dingen in de wereld, vat Oosterwegel op als de eerste fundamentele poging om op die grote vraag een antwoord te geven. Vanaf de 17^{de} eeuw is de westerse filosofie met Descartes' antwoord op die vraag bezig geweest. Inzake het cartesische onderscheid stelde Plessner (1892-1985) dat Descartes' antwoord zo veel invloed had doordat het een fundamenteel conflict van het menselijke bestaan bloot legde, een conflict zonder welke de

mens zelfs geen mens is (zie: H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin, Walter de Gruyter, 2 Aufl. 1965). Plessner laat zien dat bij de tot aan het begin van de 20^{ste} eeuw ondernomen pogingen de verbondenheid tussen beide polen van Descartes' dualisme opnieuw te bepalen, helaas de ene pool, de 'res cogitans', absoluut en de andere, de 'res extensa', van deze absolute pool afhankelijk gesteld werd.

In de visie van Oosterwegel valt het menselijke denken en kennen uiteen in twee oriëntaties. De ene oriëntatie is het vermogen tot begripsmatig denken en alle wetenschap en technologie die daaruit voortkomt; cruciaal daarbij is de toegankelijkheid van onze werkelijkheid voor dit vermogen. De andere oriëntatie is de ontvankelijkheid voor de volheid van de levenservaring en al de verschijnselen daarvan. Daarbij staat niet voorop de begripsmatige toegankelijkheid tot onze uitwendige zowel als inwendige werkelijkheid maar een reële volheid van beleving. In onze Westerse cultuur is die niet-primair begripsmatige oriëntatie achtergesteld geraakt en daardoor vallen in toenemende mate essentiële ervaringen die slechts via niet-begripsmatige oriëntatie mogelijk zijn, buiten het leven en buiten onze opvattingen over het mensenleven. Dit wegvallen speelt naar Oosterwegel's mening een rol in de wijze waarop in onze huidige samenleving godsdienstig geloven, en dus ook theologie, irrelevant geworden zijn.

In Oosterwegel's antropologie, zoals beschreven in dit postume boek, staan de volgende kenmerken van mens-zijn centraal: (1) de indirecte verhouding van de mens tot zijn werkelijkheid, (2) de menselijke eendigheid, (3) de mens als transcenderend wezen, (4) de mens als ontvankelijk wezen en (5) de mens als dialogisch wezen. Uitgaande van die onderstellingen schenkt hij (in zijn dissertatie en ook in dit boek) veel aandacht aan het oeuvre van de reeds genoemde Helmuth Plessner. Die introduceerde het voor zijn antropologie centrale begrip 'positionaliteit'. Een levend ding heeft positionaliteit en een niet-levend ding heeft geen positionaliteit. Dit is het eerste fundamentele onderscheid in het zijn van de dingen. Beide, het levende zowel als het niet-levende ding vallen weliswaar met zichzelf samen, maar het levende ding verhoudt zich vanwege zijn positionaliteit en in tegenstelling tot het niet-levende ding, bovendien tot zichzelf. Zonder enige uitzondering brengt de positionaliteit met zich mee dat het levende ding zich tot

zijn omgeving anders verhoudt dan het niet-levende. Het tweede fundamentele onderscheid treedt op tussen levende dingen onderling. Als levend ding verhoudt ook het dier zich tot zichzelf, heeft het eveneens positionaliteit, maar Plessner maakt grondig onderscheid tussen dierlijke en menselijke positionaliteit. Ten gevolge van dit tweede onderscheid kan het dier niet anders bestaan dan als een volledig immanent in de natuur levend wezen en is het daarentegen aan de mens juist op geen enkele wijze mogelijk om een volledig immanent natuurwezen te zijn, om 'natuurlijk' te bestaan, om op de wijze van het dier te bestaan.

Het dier leeft vanuit en door middel van een vast punt van zijn existentie. Dit punt is zijn centrum en ligt geheel en al in het natuurlijke van het hier-en-nu. En de omgevende wereld zowel als zijn eigen lijf zijn het dier uitsluitend gegeven als een op dit immanente punt betrokken werkelijkheid. Alles wat het dier betreft, is concentrisch ten opzichte van dit punt. De dierlijke levensvorm ontbeert een punt voor een mogelijke betrekking tot zijn eigen centrum, tot dit middelpunt van zijn concentriciteit. Maar daardoor kan het dier zich op geen enkele wijze bewust zijn van de centraliteit van zijn bestaan en van zichzelf. Het dier kan dus zijn eigen concentriciteit op geen enkele wijze ontstijgen. In tegenstelling tot het dier is de mens daardoor gekenmerkt dat hij tot dit ontstijgen wel in staat is en bovendien dat hij zich juist op geen wijze in de dierlijke concentriciteit kan verbergen of terug kan trekken. De dierlijke positionaliteit kan niet anders zijn dan concentriciteit; de menselijke positionaliteit houdt onontkoombaar excentriciteit in.

Excentriciteit houdt een ver strekkende tegenstelling tot concentriciteit in en deze tegenstelling openbaart zich in de levensvorm van het dier, respectievelijk de mens. Terwijl de dierlijke levensvorm geen enkel ander punt heeft dan het middelpunt van zijn concentriciteit, heeft de menselijke levensvorm daarentegen zo'n 'ander punt' wel; de mens heeft een 'tegen'-punt van waaruit hij tot zichzelf in betrekking kan staan. Het is dit 'tegen'-punt dat een zodanige interpretatie van de mens als transcenderend wezen mogelijk maakte dat Plessner in staat was de menselijke transcendentie te verbinden met de organisatie van het levende-ding 'mens' en tevens kon laten zien dat het dier geen transcenderend wezen kan zijn.

Na deze eerste uiteenzetting van hetgeen positionaliteit behelst en voordat de interpretatie van het tegenpunt aan bod komt, is het van belang iets te zeggen over de aard van het begrip positionaliteit. Positionaliteit is geen begrip dat te betrekken is op een empirische toestand of als empirisch verschijnsel aan te duiden is. Het is volledig een denkconcept, bedacht om iets uit de werkelijkheid van het leven te kunnen beschrijven, zoals voor het complexe getal in de wiskunde geldt. Plessner's antropologie is een apriorische theorie van onderscheidende kenmerken van het levende zijn. Hierin beduidt apriorisch dat die kenmerken nog niet kunnen dienen als begrip waarmee werkelijkheid in meer directe zin te beschrijven is en dat zij hoogstens nog slechts waarneembaar zijn in de wijze waarop zij zich in hun consequenties manifesteren, zoals in verschijnselen van het leven, ervaring, groei, ontwikkeling, etc. Positionaliteit noemt Plessner een organische modaal. De ervaring uit de voor ons toegankelijke werkelijkheid onderstelt dat modalen de aan ons verschijnende wereld constitueren en dat modalen ook een wezenskenmerk van het levende zijn. Maar op voorhand kan onze ervaring niet aangeven of iets een modaal is dan wel niet is, wat de realiteit van een modaal is en of een modaal zijn modale status zal behouden dan wel verliezen aan het empirische.

De interpretatie van het tegenpunt van de menselijke levensvorm als een transcendentie binnen die levensvorm vergt nadere uiteenzetting van excentriciteit. De excentrische structuur van de menselijke levensvorm is een gevolg van een 'Abhebung' van de dierlijke concentriciteit. Maar zo ontstaat er niet een doublet van de concentrische levensvorm doordat het 'Abgehobene' teruggezet wordt in de levensvorm zelf. Door dit volstrekt essentiële 'terugzetten' wordt de eenheid van de excentrische levensvorm behouden, maar wel brengt dit terugzetten in die vorm van het levende een distantie met zich mee die Plessner aanduidt als hiatus.

Een hoger niveau door een verdergaande 'Abhebung' is echter niet mogelijk want dat zou elke betrokkenheid op de reële wereld te niet doen. Daarom moet de mens de dierlijke natuur behouden en als gevolg van de dierlijke natuur blijft ook de mens gebonden in het hier-en-nu. En evenals het dier kan ook de mens leven zonder zichzelf te zien en kan ook hij volledig opgaan in de dingen van zijn wereld en in de vele reacties van zijn eigen wezen. De mens is tegelijk concentrisch

en excentrisch en kan zich noch van zijn concentriciteit, noch van zijn excentriciteit ontdoen. Vanwege dit dubbele wezenskenmerk is de mens in staat tot iets dat het dier niet kan: hij kan wel afstand nemen van zijn eigen centrum van binding, hij kan scheiding maken tussen de concentriciteit van zijn ervaringen en zichzelf. Deze scheiding, die dus berust op de 'Abhebung' van de concentriciteit, doet het 'ik' geboren worden als nieuw centrum van zelfbewustzijn en van het eigen bestaan. Dit 'ik' is het 'tegen'-punt; het heeft weet van het eigen lichaam en van het eigen wezen als een binnenwereld maar dit 'tegen'-punt staat of gaat nergens, het gaat in niets op. Het is van de concentriciteit losgemaakt, het transcendeert de eigen concentriciteit zonder een nieuwe plaats gekregen te hebben. De voor Plessner's antropologie cruciale karakterisering van dit 'tegen'-punt luidt: het 'achter zichzelf liggende vluchtpunt van de eigen innerlijkheid'. Dit punt is onttrokken aan elke voltrekking vanuit het concentrische centrum, het is een pool van subjectiviteit die niet meer object van zichzelf kan worden. Het 'achter zichzelf liggen' duidt een inwendig metafysisch karakter aan, de 'gene zijde' van een hiatus. Deze hiatus is een onontkoombare distantie, een interruptie in het eigen wezen die voor het eigen wezen onoverbrugbaar is. Dit 'ik' is centrum van de excentriciteit maar dit centrum is niet bereikbaar, het is wel in het lichaam maar daarin toch als buiten het lichaam. Bovendien zou door het 'tegen-punt' los te maken van de concentriciteit, die concentriciteit niet verdwenen of teniet gedaan zijn. Ook de mens kan de dierlijke concentriciteit niet van zich afwerpen maar hij kan zich daarin, in tegenstelling tot het dier, ook niet meer geheel hullen. Het gevolg van deze dubbele fundering van mens-zijn is dat de mens onontkoombaar concentrisch en excentrisch tegelijk is.

Deze constitutie van het menselijke wezen is dus niet af te leggen en in die zin een heteronome constitutie. De gevolgen van deze constitutie zijn onbeperkte openheid voor alles en het eindeloos uiteenvallen van dat alles in samenstellende delen. Deze gevolgen vloeien voort uit de voor Plessner fundamentele these dat er strikte correspondentie heerst tussen de wijze waarop een organisme georganiseerd is en de wijze waarop het organisme de wereld zowel als zichzelf ervaart. Voor de mens houdt deze correspondentie-these tweeërlei betekenis in: 1. dat de status van het vluchtpunt, zijn onbereikbaarheid, correspondeert met onbeperkte openheid voor echt alles en 2. dat de status van de

hiatus, de onoverbrugbare interruptie in het eigen wezen, correspondeert met het uiteenvallen van alles in deze wereld in buitenwereld, binnenwereld en een derde wereld, 'Mitwelt'. En dat die werelden zelf ook weer uiteen vallen in hun vele samenstellende delen. Deze menselijke levensvorm stelt in staat om te onderscheiden tussen objecten en tussen objecten en lege vormen, zoals ruimte en tijd, waarin die objecten ingebed zijn.

Krachtens zijn constitutie kan de mens zijn werkelijkheden, de uitwendige zowel als de inwendige werkelijkheid eindeloos ontleden, kan hij de objecten en de vormen kennen als dingen die in zichzelf meer zijn dan zij zijn, verschijnt de wereld aan hem als onuitputtelijk en als beschikbaar voor zijn kennen en handelen op een wijze die de dierlijke mogelijkheden essentieel en beslissend te boven gaan. Maar de status van het vluchtpunt houdt wel een wezenlijke oneindigheid in. En in deze oneindigheid is vooral de wereld, die Plessner aanduidt als 'Mitwelt', van belang voor het thema 'wat heet geloven' en voor een verbinding tussen de mens als transcenderend wezen en de kosmische maat van de platoonse transcendentie.

In onderscheiding van de aan de mens innerlijke en uiterlijke wereld duidt de wereld als 'Mitwelt' de wereld van het menselijke relationele aan. Kenmerkend voor de mens is dat hij, doordat hij in tegenstelling tot het dier en op grond van het 'tegen'-punt ook aan zichzelf gegeven is, zijn eigen positie als 'ik' toe kan kennen aan ieder ander mens. De excentriciteit brengt met zich mee dat de mens niet alleen zichzelf kent als 'ik' maar tegelijk besef kan hebben van het andere dan het eigen 'ik'. Dat andere 'ik' noemt Plessner het 'algemene ik' en daarover stelt hij dat het niet concreet wordt vóórdat de mens als persoon met andere concrete personen tezamen is. 'Mitwelt' is de vorm van de eigen bestaansconditie als levenssfeer aan andere mensen tekenen. De 'Mitwelt' wordt voortgebracht door de excentrische conditie van een persoon en draagt deze persoon daardoor ook zelf. Deze dragende sfeer noemt Plessner 'geest'. Tussen 'mij' en 'mij' en tussen 'mij' en 'haar' of 'hem' ligt de sfeer van de geest. Deze sfeer is er dus ook als er slechts één persoon zou bestaan. Plessner kan dan ook zeggen dat de mens krachtens de geest als persoon leeft doordat de menselijke positionaliteit deze sfeer in stand houdt. Hij kan ook zeggen dat wij slechts voor zover wij persoon zijn, staan in een wereld die tegelijk

zowel onafhankelijk van ons is als toegankelijk voor ons is. Het eigen 'ik' heeft dus altijd al het karakter van de 'wij'-vorm. En het geest-karakter van het persoon-zijn berust op de 'wij'-vorm. 'Mitwelt' en geest zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden en vrijwel equivalent met excentriciteit.

Oepke Noordmans

Noordmans behoorde tot degenen die Barth in de jaren twintig in Nederland hebben geïntroduceerd. Hij plaatste bij Barths Römerbrief ook enkele kritische kanttekeningen. Maar dat deed geen afbreuk aan zijn fundamentele instemming met Barths nieuwe, kritische inzet. Barth vertelde later in een brief, tijdens zijn bezoek aan Groningen in 1926 onder de indruk te zijn van Noordmans die 'die andern an Selbständigkeit und Kaliber überragte'. Noordmans bezwaren tegen Barth zette hij uiteen in zijn opstel 'Het kerkelijk dogma' (1934, in de bundel *'De openbaring der verborgenheid'*). Ze betreffen in feite de pneumatologie. Noordmans vat ze samen in zijn uitspraak dat Barth de Heilige Geest wel (en terecht) kent als 'Degene die het laatste woord in de prediking zegt' maar 'minder als de spreker van het volgende woord; als de Trooster, die blijft'. Barths leer van het Woord doet, zei Noordmans, ook nu nog 'erg atomistisch aan'. De kerk houdt zo nog 'iets van een spookhuis, waarin God op onverwachte ogenblikken te voorschijn springt'.

De vraag luidt, waarom Oosterwegel in zijn proefschrift een minutieuze analyse gaf van het oeuvre van Noordmans. Het antwoord op die vraag ligt in wat ik noem de eschatologische gerichtheid van Oosterwegel. Wat betreft eschatologie waren Noordmans en Oosterwegel elkaar verwant. Die eschatologische gerichtheid ligt bij Oosterwegel in één vlak met wat ik maar zijn lievelingstekst noem, te weten de brief van de apostel Paulus aan de gemeente van Filippi, de verzen 1 t/m 11 van hoofdstuk 2. Voor Fil.2 koos Oosterwegel omdat deze tekst hem altijd zeer geraakt heeft, bijna als geen andere Bijbeltekst. Deze tekst biedt hem een perspectief waarin onze arbeid, al onze gewone dagelijkse arbeid, te maken krijgt met dienst aan deze wereld, en wel zo dat onze arbeid Gods koninkrijk dichterbij kan brengen. Deze tekst was voor Oosterwegel eigenlijk een evangelie in een notendop. In het evangelie is God nabij in de gestalte van een mens. De Godsgestalte heeft de gestalte van een slaaf, van een dienstknecht aangenomen en is aan de mensen gelijk geworden, in gelijkheid aan

de mensen geboren. En dan staat er: En als mens verschenen, heeft hij zich vernederd en werd gehoorzaam tot in de dood, de dood aan het kruis. In deze zin staat dat de dienstknecht zich helemaal ontledigd heeft, zich in dienst heeft uitgestort. Dit zgn. kenotische perspectief stond centraal in al het denken van Oosterwegel.

Jan Gulmans

Inhoud

1. Inleiding: waarom dit boek?	25
1.1 Drijvende krachten achter dit boek	28
1.2 Waarvoor zou christelijk geloven nog publiek relevant moeten of kunnen zijn?	31
1.3 Christelijk geloven houdt toewending naar de wereld in	33
1.4 Werkelijkheidsproblematiek	34
1.5 In historisch opzicht: vervreemding tussen wereld en christelijk geloven	34
1.6 Waarom de moderne wereld beperken tot West-Europa?	36
1.7 Een model van christelijk geloven	37
1.8 Voorafgaand aan de volgende hoofdstukken een persoonlijk woord	39
1.9 Een leidraad voor dit boek die berust op een aantal overtuigingen	41
 2. Cruciale verworvenheden in de ontwikkeling van de West-Europese cultuur	 43
2.1 Het belang van culturele verworvenheden voor de relevantie van geloven	45
2.2 Twee metafysische bronnen van de West-Europese cultuur	46
2.3 De Griekse bron: dualistische metafysica door middel van menselijk denken	47
2.4 De Joodse bron: dualistische metafysica zonder wijsgerige bemiddeling	52
2.5 De middeleeuwen: integratie van klassieke beschaving in christelijke cultuur	55
2.6 De Renaissance: opkomst van wetenschap en begin van industriële civilisatie	65
2.8 De Verlichting als bakermat van de autonome mens	71
2.9 Cruciale verworvenheden in het tijdperk na de Verlichting	76
2.10 Verloren gegane cruciale verworvenheden	78

3. Een kleine antropologie	81
3.1 Waarom een kleine antropologie?	83
3.2 De indirecte verhouding van de mens tot zijn werkelijkheid	85
3.3 De mens als eindig wezen	86
3.4 De mens als transcenderend wezen	89
3.5 De mens als ontvankelijk wezen; toegankelijkheid zowel als ontvankelijkheid	104
3.6 De mens als dialogisch wezen	106
3.7 Naturalistische, exclusief humanistische en christelijke bestaanswijze	110
4. Werkelijkheidsproblematiek: de mens in zijn werkelijkheid	125
4.1 Werkelijkheid als samenstel van kosmische, biologische en culturele evolutie	127
4.2 Werkelijkheid als voor de mens externe en interne realiteit	130
4.3 De relativiteit van elk begrip van werkelijkheid ten opzichte van de mens	133
4.4 Mensen leven in een middensfeer van werkelijkheid, mesokosmos	134
4.5 De eindige mens in zijn werkelijkheid; dragende grootheden van werkelijkheid	138
4.6 Werkelijkheid als ontologie, als eschatologie en als menselijk construct	145
4.7 Dragende grootheden en hun vermogen tot onderscheiding in werkelijkheid	152
4.8 Conclusies over de mens in zijn werkelijkheid en christelijk geloven	154
5. Wat heet christelijk geloven? Een verantwoording	159
5.1 De vele godsdiensten en het goddelijke	161
5.2 Godsdienst zo oud als de mensheid	161
5.3 Godsdienstig geloven is gemeenschappelijk én individueel	163
5.4 Godsdienstig geloven betreft eigenlijk de gehele menselijke werkelijkheid	163
5.5 Godsdienstig geloven houdt tweeërlei fundamentele onzekerheid in	165
5.6 Wat behelst christelijk geloven?	168

6. Christelijke prediking, een drieluik	179
6.1 Waarom christelijke prediking en waarom een drieluik?	181
6.2 Jezus, de timmerman uit Nazareth	182
6.3 De grote vraag van Dietrich Bonhoeffer: "Wer hält Stand?"	188
6.4 Het mensenleven is het leren van de liefde en haar uitoefening	196
7. Het eschatologische model van menselijk samenleven en samenwerken	203
7.1 Een eschatologisch model in werkelijkheid als ontologie	205
7.2 Menselijke subjectiviteit in het eschatologische model van handelen	209
7.3 De bestemming van de wereld, uitgedrukt in het primaat van de opgaven	210
7.4 De matrix van samenwerken en samenleven	211
7.5 De publieke relevantie van christelijk geloven voor de moderne wereld	212
Nawoord	213
Geraadpleegde literatuur	223

1. Inleiding: waarom dit boek?

Waarom dit boek ? Het eigenlijke thema van dit boek betreft de secularisatie (en het daarmee verbonden naturalisme) aan de ene kant en de publieke betekenis en het publieke belang van christelijk geloven voor de moderne wereld anderzijds. De moeilijkste opgave in dit boek is aanvaardbaar te maken dat christelijk geloven nog relevant kan zijn voor de moderne wereld; en vervolgens te onderbouwen op welke wijze en voor welke componenten van die wereld dit geloven van betekenis en belang is. Voor mij is de meest primaire relevantie van christelijk geloven dat het voor mens-zijn en voor menselijk samenleven wezenlijk is betrokken te zijn op iets dat de mens volstrekt transcendeert. De verbinding tussen transcendentie en betrokkenheid kan ik trachten uit te werken voor christelijk geloven omdat die verbinding voor mij in het christelijke geloven existentieel is. Ik vermoed echter dat deze betrokkenheid en haar effecten voor de andere godsdiensten eveneens gelden en dat verschillen tussen godsdiensten in hoge mate bepaald worden door verschillen in culturele ontwikkeling. Die betrokkenheid op het transcendente is voorwaarde voor die diepgang van verantwoordelijkheid, vrijheid en oriëntatie in de wereld waarin de mens zich aantreft, die nodig blijkt te zijn.

Bij het spreken over geloven kan het spreken over God of het goddelijke niet buiten schot blijven. Maar ik zal in het spreken over God terughoudend zijn en dit spreken zeker niet voorop zetten. Bovendien zal ik dat zoveel mogelijk doen vanuit de algemene positie van een mens, en dus met name ook vanuit degene die niet gelooft of niet het specifieke van christelijk geloven kan aanvaarden. Daarbij is mijn leidraad solidariteit met het ongeloof. Een hoofdpunt van dit spreken is dat in de wereldwerkelijkheid de mens het enige wezen is dat in de godsdienstige zin kan geloven en voor God of het goddelijke aanspreekpunt kan zijn. Dit laatste sluit nog niet uit dat: 1. God schepper van de wereldwerkelijkheid is, zoals de historisch-profetische godsdiensten belijden, 2. God niet alleen door mensen, dus indirect in deze wereldwerkelijkheid present is en werkt, maar ook in directe zin.

1.1 Drijvende krachten achter dit boek

Twee drijvende krachten hebben tot het schrijven van dit boek geleid. De eerste is die grote vraag of christelijk geloven nog wel relevant is, dan wel kan zijn, voor die West-Europese wereld. Nadrukkelijk schrijf ik hier 'kan zijn', want dat christelijk geloven, en misschien zelfs godsdienstig geloven als zodanig, niet meer relevant kan zijn, zullen we als reële mogelijkheid onder ogen hebben te zien. Hetgeen mij beweegt om dit boek te willen schrijven is dat ik deel in de twijfel omtrent dit 'kan zijn' die bij velen heerst. Daarbij speelt zeker een rol dat ook voor mij het moderne naturalisme grote aantrekkingskracht heeft. Voor velen is duidelijk dat het met de betekenis en het belang van christelijk geloven in de West-Europese samenlevingen slecht gesteld is en dat die relevantie in hoge mate verminderd is. Het is voor velen nog wel aanvaardbaar dat het christelijke geloof grote betekenis en echte publieke relevantie gehad heeft voor de ontwikkeling van de Europese cultuur sedert de ondergang van het Romeinse rijk. Het is echter alerminst een breed gedragen overtuiging dat die relevantie nu nog geldt. Godsdienst onderstelt meestal een referentiepunt, een god of goden, en in de christelijke godsdienst heeft dit referentiepunt, deze pool waarop het geloven zich betreft, een eindeloos blijvend karakter. Het zou echter kunnen zijn dat zo'n theïstische referentie ten volle een schepping van de mens is, tot stand gekomen doordat het evolutionair voordeel met zich mee bracht.¹ En het zou kunnen zijn dat in de West-Europese samenleving het christelijke geloof slechts in deze zin een nuttige rol gespeeld heeft. En het zou ook kunnen zijn dat die samenleving nu overwegend denkt dat die rol niet meer nodig is of dat aan het referentiepunt geen betekenis, presentie of existentie toegerekend kan, moet of mag worden. Als mens van deze moderne wereld en bij deze onderstellingen deel ik de mening dat het godsbegrip slechts een menselijke schepping is, nog niet. God houdt voor mij nog

1 Cf. Peter Sloterdijk, *Du musst dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009, vert.: *Je moet je leven veranderen*, Boom, Amsterdam, 2011. Van belang is zijn begrip 'immuun-systeem van symbolische en geestelijke aard'. Biologische immuun-systemen beschermen het levende tegen ziekteverwekkers. De mens is op grond van zijn symbolische en geestelijke vermogens in staat in zijn culturele evolutie eigen immuun-systemen te ontwikkelen die beschermen tegen gevaren van het menselijke bestaan, zoals dood, chaos, zinloosheid. Die status van beschermer kent Sloterdijk ook toe aan kunst, filosofie en religie, maar noemt deze alle drie antropotechnieken omdat zij menselijk voortbrengsel zijn.

steeds een reële presentie in en dit doet mij zoeken naar een antwoord op de vraag of en hoe ik de werkelijkheid van God, opgevat als reële werking, zou kunnen verstaan.

De tweede drijvende kracht komt voort uit mijn vermoeden dat het christelijke geloven zich in een grote overgang bevindt. Dit vermoeden wil ik trachten uit te werken omdat het voor de betekenis van christelijk geloven voor de moderne wereld een positieve en cruciale factor zou kunnen zijn. Deze factor houdt in dat de moderne, geseculariseerde samenleving in West-Europa niet een oorzaak van die afgenomen publieke relevantie vormt, maar een onmisbare voorwaarde en een noodzakelijke doorgang is voor de verdere ontplooiing en ontwikkeling van christelijk geloven. Bij deze uitwerking zal ik uitgaan van de bovengenoemde interactie tussen godsdienst en cultuur, namelijk dat de ontwikkeling van christelijk geloven – en niet alleen van dat geloven – zich heeft ontwikkeld in confrontaties met de culturen waarmee zij in interactie kwam.

Het bovenstaande houdt in dat de publieke relevantie van christelijk geloven het noodzakelijk maakt dat dit geloven zo intensief als mogelijk in interactie blijft met de cultuur waarin dit geloven gesteld is. Voorbeelden van deze interactie zijn:

1. de interactie van het geloof van het antieke jodendom met de Babylonische cultuur tijdens de ballingschap, 6-5^{de} eeuw. Deze interactie heeft zeer grote invloed gehad op de vorming van de Joodse bijbel en de ontwikkeling van Joods geloven.
2. de confrontatie tussen het nieuwe christelijke geloven en de sterk ontwikkelde antieke cultuur in de eerste eeuwen van onze jaartelling.
3. de worsteling in de middeleeuwen om het christelijke geloven door de diepgaande invloed van de grote filosofische tradities van de antieke beschaving heen tot een nieuw cultureel draagvlak van de Europese cultuur te doen worden.
4. de nog steeds voortgaande poging om te voorkomen dat de sinds de Verlichting sterk opkomende natuurwetenschap en technologie en haar beslag op het gehele bestaan van mensen en wereld, het godsdienstige geloven zal verdringen van het wereldtoneel. De West-Europese wereld is in dit verdringingsproces een voorloper en het christelijke geloven is in dit proces de eerst verantwoordelijke godsdienst. Want op deze wereld is de christelijke godsdienst

de enige godsdienst die enkele eeuwen in interactie met de opkomende natuurwetenschap en technologie bestaan heeft. En misschien is deze godsdienst zelfs wel één van de voorwaarden geweest voor het ontstaan van die natuurwetenschap en de met haar verweven technologie.²

Dit boek maakt dus deel uit van deze vierde poging. In deze poging vormt de verhouding tussen christelijk geloven en modern naturalisme een groot geding. Het moderne naturalisme zal ik in hoofdstuk 3 onderscheiden in twee hoofdgroepen, naturalisme I en II. Nu al kan gesteld worden dat het kenmerkende verschil tussen deze twee vormen van naturalisme ligt in de wijze waarop de vertegenwoordigers van deze twee stromingen omgaan met de notie transcendentie.

In dit geding tussen christelijk geloven en naturalisme spelen twee punten een grote rol:

1. De opvatting over de menselijke geest. In naturalisme II kan de geest niet anders zijn dan een emergentie van het natuurlijke bestand, terwijl in christelijk geloven de geest haar bron heeft in een externe transcendentie, in iets dat de mens volstrekt te boven gaat; en hem weggeroepen heeft uit zijn biologische sluimer.³
2. In naturalisme II geldt dat de totale werkelijkheid van mens en wereld gegrond is in het natuurlijke bestand van deze wereld, en wel bij uitsluiting van elke andere basis dan het natuurlijke bestand. Daarentegen geldt van christelijk geloven dat het gegrond is in een metafysische bron en juist als zodanig betrokken is op alles wat het natuurlijke bestand is en wat het voortbrengt, dus in een indirecte betrekking. Daarom zullen in hoofdstuk 2 de twee voor de West-Europese cultuur belangrijkste metafysische bronnen ter sprake komen.

De kwestie van de publieke relevantie van christelijk geloven hangt in dit boek dus aan twee zaken: 1. de culturele interactie en 2. de betekenis van een metafysische bron voor deze interactie, met name in de zojuist genoemde vierde interactie. Na de voorbereidende hoofdstukken over culturele verworvenheden, antropologie, werkelijkheid

2 Atomium, landelijk werkgezelschap voor de verhouding van theologie en natuurwetenschap is te beschouwen als onderdeel van deze nog steeds voortgaande poging.

3 Deze tegenstelling komt uitvoerig terug in §3.4: *De mens als transcenderend wezen*.

en christelijk geloven zal ik trachten een model voor de samenhang tussen een metafysische bron en het domein van menselijke kennis en menselijke kunde uit te werken in hoofdstuk 7: *Het eschatologische model van menselijk samenleven en samenwerken*.

1.2 Waarvoor zou christelijk geloven nog publiek relevant moeten of kunnen zijn?

De vraag naar de publieke relevantie van het christelijk geloof is de hamvraag van dit boek. Maar relevantie moet gebaseerd zijn op inhoud, op een bijdrage aan wereld en cultuur. Bij relevantie gaat het om het belang van christelijk geloven voor onze concrete wereld. Waarvoor zou christelijk geloven nu nog waardevol of van enig belang kunnen zijn? Om te voorkomen dat het thema van de publieke relevantie van christelijk geloven ogenschijnlijk een onmogelijke opgave inhoudt en christelijk geloven slechts van belang blijft voor het privéleven, is het zaak in deze inleiding enkele essentiële zaken over deze relevantie aan de orde te stellen.

Deze enkele essentiële zaken zijn voorlopig als volgt te benoemen.

1. In het christelijke geloven gaat het eigenlijk om de humaniteit.
2. Christelijk geloven kan bevrijding inhouden van de gebondenheid aan het dienen van het eigenbelang. Het eigen belang maakt in deze wereld op elke schaal van samenleven en van samenwerken in hoge mate de dienst uit en regeert overal met harde hand. Maar eigenbelang is individueel, nationaal en mondiaal in vele opzichten zeer schadelijk en een groot kwaad waartegen wij mensen in verzet moeten zijn en blijven. In hoofdstuk 6, in de prediking over de grote vraag van Dietrich Bonhoeffer, 'Wer hält Stand', zal ik dit eigenbelang centraal stellen.

De waarde van christelijk geloven ten aanzien van het eigenbelang is dat voor de gelovende persoon de vrijheid van zijn bestaan en handelen even hoog reikt als Gods transcendentie. En wel daardoor dat de grond van de door het geloven gedragen existentie in God ligt. Deze hoge herkomst van de menselijke vrijheid houdt consequenties in voor het godsbegrip maar dit komt later aan de orde. De grond van de menselijke existentie behoeft zo niet meer te liggen in zelfhandhaving met behulp van de middelen die de mens