

Communicatie als probleem. Een kritische vergelijking van enkele typen van wijsgerige apologetiek*

Sander Griffioen

In de kerkgeschiedenis heeft de wijsbegeerte bij de verdediging van de waarheid van het christelijk geloof dikwijls een grote rol gespeeld. Dit geldt vooral van de jonge kerk. De grote apologeten waren filosoof of tenminste goed op de hoogte van de wijsbegeerte van hun tijd. In dit opstel wil ik het hebben over een viertal eigentijdse "apologeten" van wie met recht hetzelfde kan worden gezegd: Van Til, Plantinga, Dooyeweerd en Lewis — drie filosofen en een letterkundige. Doel is in de weg van een vergelijking van hun posities de aandacht te vestigen op een steeds terugkerend grondprobleem, t.w. dat van confrontatie en communicatie, antithese en dialoog.

1. *Introductie van de hoofdpersonen*

Cornelis van Til werd in 1895 in Grootegast geboren en emigreerde in 1905 met zijn ouders naar de Verenigde Staten. Daar studeerde hij aan Calvin College en Princeton Seminary. Gedurende méér dan veertig jaren doceerde hij aan Westminster Seminary te Philadelphia; zijn leeropdracht was de apologetiek. Hij nam een vooraanstaande plaats in binnen de Orthodox Presbyterian Church, vanaf het ontstaan van deze denominatie. Eén dezer dagen overleed dr. Van Til op 91-jarige leeftijd. Met zijn relatie tot de Reformatorische wijsbegeerte in Nederland is het enigszins merkwaardig gesteld. Vele jaren prijkte zijn naam onder de redacteuren van *Philosophia Reformata*. Zijn publicaties bleven niet zonder uitwerking: zo is bekend dat zijn boek over Karl Barth voor S. U. Zuidema als een eye-opener werkte: deze ging nadien veel kritischer over Barth schrijven. In 1971 verscheen *Jerusalem and Athens*, een bundel van opstellen t.g.v. zijn 75e verjaardag, aangevuld met uitvoerige antwoorden van de jubilaris; het meest opvallend hierin is de discussie tussen Dooyeweerd en Van Til: beiden blijken onder de indruk van de afstand die hun posities scheidt. Indertijd werd binnen de wijsgerige opleiding aan de VU regelmatig aandacht aan dit debat gegeven, met name in de colleges van prof. Van Riessen. Het lijkt me de moeite waard na ruim vijftien jaar nog eens aandacht te vragen voor het opstel van Dooyeweerd en het antwoord van Van Til. Het recente overlijden van l.g. maakt de zaak nog actueler. Voorts zij gewezen op een verwantschap met K. Schilder en diens medestanders op het punt van de common grace. De overeenkomst ligt in de bestrijding van de ruime "gemene gratie" (algemene genade) opvattingen in (o.a.) kuyperiaanse kring.¹ Meer in het algemeen durf ik te stellen dat Van Tils radicale visie op de "antithese" tussen wat uit God en wat uit de mens is in vrijgemaakt-gereformeerde kring een natuurlijke klankbodem vindt.²

Alvin Plantinga werd in 1932 geboren. Hij bezocht Calvin College (waar zijn vader psychologie doceerde) en specialiseerde zich vervolgens in de logica en kennistheorie. Hij werkte eerst aan Wayne State University (Detroit) en vervolgens gedurende een lange periode aan Calvin College. Een aantal jaren geleden volgde zijn benoeming aan Notre Dame University (South Bend, Indiana). Hij speelde een grote rol in de oprichting van The Society of Christian Philosophers (1978), een gezelschap dat nu ruim 800 leden telt en dat vanaf 1984 een eigen blad uitgeeft: *Faith and Philosophy*, waarin regelmatig studies van zijn hand verschijnen. In 1987 heeft hij de Gifford Lectures in Schotland verzorgd. Ik beperk me tot *God, Freedom, and Evil* uit 1974 en de colleges die in het voorjaar van 1987 aan de VU werden gegeven (op basis van de Gifford Lectures). Uit de bespreking zal blijken dat mijn oordeel over deze lezingen positiever is dan over het geschrift uit 1974. Enerzijds waardeer ik dat Plantinga nu verder gaat dan de uit apologetisch oogpunt wat magere conclusies van *God, Freedom, and Evil* (het "theïsme" is intellectueel gezien respectabel). Anderzijds zijn er aanwijzingen dat een, mijns inziens, onoverkomelijke moeilijkheid uit de eerste periode nu naar de achtergrond verschuift. Ik bedoel de veronderstelling dat logische zaken een tijdloze, ongeschapen status bezitten; in punt 3 komt dit platonisme aan de orde. Als voorbeeld van het latere werk zij nog gewezen op "Advice to Christian Philosophers" (1984), zijn oratie te Notre Dame. De voornaamste boodschap van de oratie is dat christen filosofen hun agenda niet door de wereld moeten laten dicteren. In zijn laatste geschriften gaat Plantinga uitdrukkelijk van een "reformatorische kennistheorie" spreken. Of daarmee het genoemde "platonisme" op z'n retour is? Het kan naar mijn oordeel niet anders; maar laten we de publicatie van de Gifford Lectures afwachten.

Herman Dooyeweerd (1894-1977), rechtsgeleerde en wijsgeer, hield zich na de publicatie van zijn hoofdwerk, *De wijsbegeerte der wetsidee* (1935-6) in toenemende mate met de voorvragen rond communicatie en confrontatie bezig. Als doel stelde hij het herstel van de "denkgemeenschap van het avondland", een aan Spenglers *Untergang des Abendlandes* (1917) herinnerende vlag die een zeer actuele lading dekt! Strikt genomen was

Dooyeweerd niet een apologet. Zijn taak zag hij als "slechts" een voorbereiding tot de apologetiek, d.w.z. de voorwaarden formulerend om tot een goede apologetiek te komen (zie punt 2). De reden dat we hem hier in apologetisch gezelschap plaatsen is dat hij, scherper dan anderen de verhouding van "communicatie" en "confrontatie" tot probleem maakte en ons zo dwingt de wapenen te inspecteren waarmee we de verdediging van het christelijke geloof ter hand denken te nemen.

Clive Staples Lewis (1898-1963). Zijn voornamen zijn zo ongebruikelijk dat hij vanouds met de initialen "C.S." werd aangeduid ("Jack" voor intimi). Lewis doceerde Engelse literatuur te Oxford. Daar vond in 1929 zijn bekering plaats als een dramatische doorbraak in een lang voorbereidingsproces.³ Hij was stellig geen filosoof. De stijl van apologetiek die hij ontwikkelde had meer aan literaire en theologische dan aan filosofische voorbeelden te danken.⁴ Intussen kan men wel degelijk zonder grote moeite een impliciete filosofie blootleggen — we zullen dat doen in de punten 3 en 8 — een filosofie die anderzijds het voordeel had achter een uitgesproken literaire vormgeving schuil te gaan, waardoor zijn boeken een breed publiek konden bereiken. Lewis is een ras apologet. Met psychologische precisie en logische redeneerkunst weet hij de argumenten te formuleren die in de hoofden rondspoken van mensen die de zuigkracht van het christelijke geloof ervaren maar door allerlei intellectuele bedenkingen worden tegengehouden. In de volgende paragraaf geef ik een voorbeeld van hoe hij een bedenking ("Is het bestaan van de hel niet strijdig met ons rechtsgevoel?") frontaal aangrijpt en er andere argumenten tegenover stelt. De typering die Anthony Burgess eens gegeven heeft slaat de spijker op de kop: "overreder van halfovertuigden": "Lewis is the ideal persuader for the half-convinced, for the good man who would like to be a Christian but finds his intellect getting in the way".⁵

Van alle grote apologeten die we overslaan noem ik er slechts één: Augustinus. Het is exact zestienhonderd jaar geleden, in de Paasnacht van 24 op 25 april van het jaar 387, dat hij met zijn zoon Adeodatus door Ambrosius werd gedoopt. Wat een verschil in omstandigheden tussen toen en nu! Wij levend in een tijd die zich "post-christelijk" waant — hij in een wereld waarin heidenen een "slinkende minderheid" vormden, ja waarvan wordt gezegd dat er steden waren waarin men een heiden "met een lantaarn moest zoeken" en waar niemand met het nieuwe geloof spotte.⁶ En toch: wat zijn 1600 jaren voor God van Wie wij belijden dat Hij gisteren en vandaag dezelfde is? Is Hij niet bij machte door de fa?ades van het moderne ongeloof heen te breken? Is dat moeilijker dan uit stenen kinderen van Abraham te maken (Matt. 3 : 9)? Boven alle apologetiek moet het soli Deo gloria staan; dat geldt voor ons zo goed als voor Augustinus.

2. Kleine typologie

De vier hoofdpersonen beschouw ik in eerste instantie als vertegenwoordigers van vier verschillende typen. In tweede instantie neem ik Lewis en Plantinga samen (punt 3) en vervolgens Dooyeweerd en Van Til (4).

a. Lewis

Twee voorbeelden ter illustratie van zijn methode.

(1) "Hoe kan God het kwaad toelaten?" Het karakteristieke antwoord luidt: Indien God het kwade niet toeliet, zouden wij niet verkeerd kunnen kiezen. We zouden tot marionetten zijn gereduceerd, want een wil die alleen het goede kan kiezen, is niet vrij. Conclusie: het feit van de menselijke vrijheid impliceert de mogelijkheid van het kwaad (bijv. *The Problem of Pain*, 1940, hfdst. 2).

(2) "Strijdt het bestaan van de hel niet met ons rechtsbesef?" Ik geef een gedeelte weer uit het achtste hoofdstuk van *The Problem of Pain*. Men zou er bovendien *The Great Divorce* op moeten nazien: de meesterlijke vertelling over een busreis van de hel naar de hemel en (voor sommigen) retour. Stel je eens iemand voor, zo kan ik het met eigen woorden zeggen, die bewust het kwade doet, die succesvol en op "t oog gelukkig is; niet noodzakelijkerwijs iemand als Stalin of Hitler, maar niettemin zonder een zweem van schuldbesef. Welnu, vraagt Lewis, kan je werkelijk wensen dat zo'n persoon een plaats krijgt binnen het bestek van het eeuwige heil? En zo niet, moet je dan ook niet toegeven dat hier recht vóór genade gaat, veroordeling vóór kwijtschelding? Moet niet de vlag van het recht worden geplant, zélf s met de mogelijke implicatie van een definitieve veroordeling? Lewis weet dat het rechtsbesef in opstand komt tegen het ontbreken van een "tweede kans". Zijn tegen-vraag is of het wel zeker is dat een nieuwe kans benut zou worden. *The Great Divorce* tekent mensen die in het aangezicht van de hemel de "bus" naar de hel weer opzoeken omdat ze geen afstand willen doen van (bijv.) een verworven levensstijl. ⁷ Lewis plaatst hel en hemel in het verlengde van menselijke keuzes. Arminiaans? Ik zal het niet ontkennen. Anderzijds is het een bijbelse gedachte dat de hel mensen met de consequenties van de eigen daden confronteert,⁸ óók dat een tweede kans veelal niet zou worden benut: was het zo niet gesteld met de broers van de rijke man uit Lucas 16? Zij die Mozes en de profeten niet geloven, zullen zich ook niet laten gezegen door iemand die uit de dood is opgestaan.

b. Plantinga

Met betrekking tot ons onderwerp laten zich naar mijn (bescheiden) mening in Plantinga's ontwikkeling twee fasen onderscheiden. *God, Freedom, and Evil*, uit 1974, neem ik als een typerend voorbeeld van de eerste en de recente VU-lezingen als voorbeeld van de tweede fase. De kwestie waarom het genoemde boek draait is evenals bij Lewis de vraag hoe het bestaan van het kwaad te rijmen valt met Gods almacht en goedheid. Plantinga behandelt deze vraag evenwel alleen in negatieve zin (1) en beweegt zich daarbij uitsluitend op logisch terrein (2). (1) De beantwoording is negatief omdat die zich beperkt tot de ontkrachting van een bezwaar dat tegen het "theïstische" standpunt wordt ingebracht en zich onthoudt van pogingen de waarheid van dat standpunt te bewijzen. Om welk bezwaar gaat het? Dat het bestaan van het kwaad logisch strijdig zou zijn met Gods almacht en goedheid. Plantinga noemt dit het typische standpunt van de natuurlijke a-theologie. De weerlegging neemt vele pagina's in beslag. Ook een betrekkelijke buitenstaander als ondergetekende gaat allengs inzien waarom de auteur de reputatie bezit van één van de meest virtueuze logici in N.-Amerika.

Hier zij volstaan met een aanduiding van de hoofdzaak. Net zoals bij Lewis stuiten we op de veronderstelling dat menselijke vrijheid de mogelijkheid tot het kiezen van het kwade impliceert en dat bij gevolg mag worden gezegd dat God alleen vrije mensen kan scheppen door ook het kwaad toe te staan (p. 26-34). Middels een redentatie in termen van "mogelijke werelden" wordt de conclusie bereikt dat Gods almacht zich verdraagt met de zojuist genoemde stelling dat Hij alleen werelden kan scheppen waarin goed en kwaad samen voorkomen (45-64). Overigens gaat het betoog niet verder dan een "zich verdragen met": Plantinga pretendeert slechts de rationele aanvaardbaarheid van het "theïstische" standpunt te kunnen laten zien, niet de waarheid ervan (112). (2) De kracht van het boek ligt in de stringent logische argumentatie waarmee de logische aanval op het theïstische standpunt wordt gepareerd. De tegenstander wordt tot luisteren gedwongen en zal de conclusie dat zijn "a-theologie" eigenlijk een flop is (75) niet zomaar naast zich neer kunnen leggen. In het genoemde ligt anderzijds tevens de beperking. Men mist de psychologische, esthetische en ethische argumenten waarmee bij Lewis de stelling van de "rationele aanvaardbaarheid" wordt onderbouwd. Ik besef overigens dat Plantinga in dit boek in het geheel niet pretendeert een complete apologetiek te leveren. Wat dat betreft gaat dus de vergelijking met Lewis mank. Maar aan de andere kant is het niet zonder betekenis dat hij later de aandacht gaat richten op een christelijke fundering van de kennistheorie. Daaruit mag men opmaken dat het eerdere negatieve standpunt (zie 1) hem zelf ook niet bevredigde. De verschuiving die zich in Plantinga's latere werk aftekent, acht ik veelbelovend. Op de achtergrond ligt de veelbesproken crisis van het "foundationalisme" in de kennistheorie (en logica).⁹ Dit fundamentalisme behelsde een zoeken naar onbetwifelbare grondgegevens ("evidenties") voor de opbouw van het gebouw van de kennis. Tegenwoordig maken de leidende logici en kennistheoretici zich hiervan los. Zij zijn nl. tot het inzicht gekomen dat die evidenties veelal niet te vinden zijn en dat men om überhaupt te kunnen beginnen ergens het anker moet uitgooien: een daad die zelf niet weer op grond van dieper liggende evidenties kan worden gerechtvaardigd. Plantinga onderscheidt tussen tweeërlei beweringen: wetenschappelijke hypothesen die altijd reden geven om dóór te vragen naar gronden (e.d.) en anderzijds beweringen die een overtuiging ("belief") uitdrukken die niet verder te funderen valt; de laatste "beliefs" noemt hij *properly basic* ("genoegzaam fundamenteel", of scherper: "op geëigende wijze fundamenteel"). Een voorbeeld daarvan is een bewering als "dit is groen", verwijzend naar een groen voorwerp. Zo'n uitspraak moet als waar worden geaccepteerd als er redenen zijn om aan te nemen dat de kenvermogens van degene die dit beweert juist functioneren en de uitspraak onder normale omstandigheden is gedaan. Er bestaat dan geen reden om door te vragen: "waarom noem je dit groen?" De ondervraagde persoon zou mogen antwoorden met een laconiek "omdat ik zie dat het groen is". Welnu: voor Plantinga ligt het niet principieel anders met de bewering "ik geloof in God". Ook deze uitspraak acht hij "properly basic". Een kennistheoreticus heeft niet het recht de uitspraak als "onwaar" te verwerpen omdat deze niet met harde evidenties kan worden gestaafd. Of met de woorden van Plantinga: het geloof in God is volstrekt rationeel, redelijk, intellectueel respectabel en aanvaardbaar.¹⁰ In het voorgaande ligt al een verschil besloten t.o.v. het eerder besproken boek. Weliswaar eindigde dat ook met de "rationele aanvaardbaarheid", maar dat punt werd via de weg van negaties bereikt, nl. door de bestrijding en verwerping van bezwaren. Nu treden daarentegen positieve stellingen op de voorgrond: onder normale omstandigheden en indien de kenvermogens juist functioneren zijn mensen in staat betrouwbare beweringen over de werkelijkheid te doen. Misschien zeg je: "Geen nieuws! Dat wist ik altijd al." Maar dan wil ik toch wijzen op een breuk met een wijsgerige traditie die binnen de universiteiten nog altijd haar duizenden verslaat. Vanaf de Verlichting staat "kritisch denken" gelijk aan doorvragen tot op de laatste, harde evidenties en bereid zijn om alles op te geven — ook het geloof waarmee je opgroeide — dat niet aan deze strenge eis voldoet. Plantinga — als logicus en kentheoreticus van formaat — ontzegt de Verlichting eenvoudig het recht om haar twijfel-experimenten op je uit te voeren! Er komt nog iets bij. Hij zoekt ook naar een "natuurlijke verklaring" voor de betrouwbaarheid van kennis." Er komen er naar zijn oordeel twee in aanmerking, de scheppingsleer en het

evolutionisme, waarvan de tweede bij nader inzien niet deugdelijk blijkt te zijn omdat het evolutionisme halt houdt bij de nuttigheid van kennis en over de waarheid van kennis niets zinnigs weet te zeggen. Wat is natuurlijker, vraagt Plantinga, dan de verklaring dat de mens als schepsel Gods met inbegrip van zijn kenvermogens op heel de geschapen werkelijkheid is afgestemd?¹²

c. Van Til

Ging het tot nu toe steeds om de redelijke aanvaardbaarheid van het christelijke geloof (of algemener: het theïstische standpunt), Van Til gaat een stap verder door van de ander de erkenning van de exclusieve waarheid van het christelijke standpunt te eisen. Er kan hier geen sprake meer zijn van een meerof- minder, bijv. in de zin van de hierboven genoemde vergelijking tussen scheppingsleer en evolutionisme als alternatieve verklaringen voor één stand van zaken. Plantinga, zo zagen we, acht ten dezen het christelijke antwoord de betere verklaring, maar niet de enige. Van Til zou met die positie geen vrede kunnen hebben. De gemeenschappelijkheid tussen het christelijke en nietchristelijke standpunt wil hij weliswaar niet geheel ontkennen, maar hij vindt die van ondergeschikt belang in vergelijking met de principiële ongelijksoortigheid tussen beide standpunten. In zoverre een niet-christen inzicht heeft in standen van zaken, zo houdt hij Dooyeweerd voor, in Jerusalem and Athens dit iets incidentieels, een toevalstreffer als het ware, en niet iets van structurele aard; het is "geleend kapitaal" (91), ofwel een partiële waarheid bereikt in weerwil van verkeerde principes (115-6). Aan welke principes denkt Van Til? Blijkens de tekst waartoe ik me hier beperk, gaat hij uit van de veronderstelling dat het denken van de moderne tijd gecentreerd is rond het ideaal van de mens als wetgever, ofwel het autonomie-ideaal en dat het met innerlijke noodzakelijkheid bij de aanvaarding van toeval en chaos moet uitkomen: want, redeneert Van Til, die mens kan zijn vrijheid alleen handhaven in zoverre zijn werken, d.w.z. de cultuur die hij vrijmachtig schept, geen innerlijke orde en structuur vertonen — anders zouden die immers met hun eigen wettelijkheid zijn scheppingsmacht beperken. Conclusie: "Committed as he is by his virtual confession of faith in human autonomy, apostate man is also committed to the idea of pure contingency" (97, vgl. 100). Het autonomie-standpunt is in waarheid drijfzand (91). Voor zover de ongelovige houvast vindt, is dat als een rebel die ondanks zichzelf datgene wat hij bestrijdt, bevestigt.¹³ Met dit inzicht gewapend, gaat de apologeet aan het werk. Hij verplaatst zich op het standpunt van de ongelovige om vervolgens de onhoudbaarheid ervan te demonstreren (91, 98).

d. Dooyeweerd

Met Van Til heeft Dooyeweerd de verwerping van het autonomie-ideaal gemeen. Beiden bestrijden dit niet maar in zijn meest uitgesproken vormen: de mens als Lucifer, Prometheus, het ni Dieu ni maître, maar ook waar het zich minder aanmatigend uit, zoals in de aanname dat het denken op eigen kracht in staat is inzicht te verkrijgen omtrent fundamentele waarheden. Wat dat aangaat zijn beiden vertegenwoordigers van het "radicale Kuiperianisme" met zijn kenmerkende nadruk op de door Christus gestelde antithese in plaats van op de algemene genade. Zij vinden elkaar op de basis van de door Kuiper verwoorde beginsel-verklaring: normaal (= alleen rekenend met natuurlijke gegevens) en abnormaal (= alles stellend in het licht van schepping, zonde en wedergeboorte) "zijn twee absolute uitgangspunten, die geen vergelijk dulden"; "over en weer betwisten ze elkander het ganse terrein des levens".¹⁴ Wel beschouwd verwondert het niet dat Van Til lang als "Dooyeweerdiaan" gold. Intussen bestaat er tussen beiden een groot verschil in methode. Van Til's benadering heeft in Dooyeweerd's ogen alle euvels van een "transcendente methode": daaronder verstaat hij een kritiek die van buitenaf, vanuit eigen veronderstellingen, op het denken van een ander wordt losgelaten. Een dergelijke kritiek acht hij filosofisch waardeloos: de eigen veronderstellingen staan niet ter discussie; de ander heeft alle redenen om de kritiek naast zich neer te leggen, of zal projectielen van eigen makelij terugvuren. Om de bezwaren beter te verstaan is het goed te letten op het begin van Dooyeweerd's antwoord aan Van Til. De transcendente kritiek, aldus eerstgenoemde, is van ouds een wapen van de scholastieke theologie om wetenschappelijke en filosofische ideeën te bestrijden die niet met de eigen traditionele visie stroken, waarbij de waarheid van het eigen standpunt onkritisch als "bijbels" voorop staat. Als voorbeeld noemt hij prof. Hepp, de dogmaticus van de VU die met een beroep op de Gereformeerde confessie dit wapen inzette tegen elke bestrijding van de scholastieke mensvisie en heel de theologische faculteit mee kreeg (75). Tegenover de transcendente wordt de transcendentale methode geplaatst. Deze wil van binnenuit de vooronderstellingen van het denken blootleggen. Begonnen wordt bij "standen van zaken", vervolgens wordt de vraag naar de verantwoording ervan gesteld. In derde instantie zal het gesprek dan komen op de vooronderstellingen. Bij Dooyeweerd staat één bepaalde stand van zaken in het middelpunt: de structuur van het theoretische denken. De vraag naar de verantwoording luidt dan: hoe is theoretisch denken zelf mogelijk? Bij de beantwoording zal blijken, vertrouwt hij, dat het autonomie-standpunt geen verantwoording kan bieden. Op dat punt komt aan het licht dat het theoretische denken om een geloofsvisie vraagt (76-79).

3. Natuurlijke theologie

Plaatste het vorige onderdeel de hoofdfiguren naast elkaar, hier ga ik werken aan een typische overeenkomst en wel tussen Lewis en Plantinga. Bij beiden toont zich een vertrouwen in het menselijke redeneervermogen, een vertrouwen dat evenwel maar tot op een bepaald niveau reikt. Het patroon is verwant aan dat van de "natuurlijke theologie". Daarover nu eerst enkele opmerkingen.

De natuurlijke theologie wil traditioneel het geheel omvatten van wat met het natuurlijke verstand omtrent God kan worden ingezien. Aan die theologie werd (wordt) een voorbereidende functie toegekend: hier worden, zo meende men, de waarheden in kaart gebracht waarop de bovennatuurlijke openbaringswaarheden aansluiten. De verkondiging van het Evangelie zou, zo gezien, aansluiten op wat de mensen van huis uit (kunnen) weten. Hiermee is tevens een begrenzing gegeven: de voorbereiding bereikt een punt waarop de Openbaring de régie overneemt. Die grens werd nog al eens tussen het "dat" en "wie" getrokken — naar ik meen is dit bijv. de zienswijze van het thomisme —: het verstand weet dat God bestaat, maar wie Hij is kan alleen op grond van Openbaring worden geweten. Mijn stelling is dat Lewis en Plantinga op overeenkomstige wijze aan het denkvermogen een relatieve autonomie toekennen: autonoom in zoverre het verstand het op eigen terrein tot ware inzichten kan brengen zonder op openbaringskennis te zijn aangewezen; relatief omdat het daarbuiten — om met Calvin te spreken — blinder is dan een mol en geen stap kan doen zonder de leiding van het geloof. Lewis biedt van het bovengenoemde een mooie illustratie in zijn beschrijving van de vier fasen in de ontwikkeling van de godsdiensten; deze is te vinden in de introductie tot *The problem of Pain*. (1) Overal op de wereld is de mens tot erkenning gekomen van een Macht die over zijn leven beschikt. (2) Overal vindt men tevens erkenning van een zedenwet, een morele orde, het Goede, waaraan als een ster, het ethische handelen zich oriënteert. Tot zover en niet verder reikt het natuurlijke verstand. (3) De derde fase is die van de verbinding van beide voorafgaande. Hier tast het verstand in het duister, want, zo stelt Lewis (terecht, meen ik) in vele religies blijven (1) en (2) gescheiden. De vereenzelviging van de numineuze macht met God die rechtvaardigheid liefheeft, is een sprong: óf dwaasheid óf openbaring, maar in elk geval geen produkt van onze logica (22-3). (4) De vierde fase wordt gevormd door het evangelie van Kerst en Pasen. "Schokkend", "paradoxaal", "niet transparant voor de rede", zie hier enkele van de gebezigde kwalificaties, met daarop volgend de typisch Lewisiaanse wending: "en dus iets dat wij niet hadden kunnen bedenken" (25). Plantinga stelt zelf het eigen werk in de lijn van de natuurlijke theologie; dit blijkt uit het slot van *God, Freedom, and Evil*. Uit dat geschrift spreekt trouwens een opvallend sterk vertrouwen in het logische redeneren. Klaarblijkelijk wordt de mens in staat geacht met behulp van de logica tot eeuwige, "ongeschapen" waarheden en standen van zaken door te dringen. Hiertoe behoren eenvoudige logische regels (bijv. de *modus ponens*), de logische implicaties van alle mogelijke proposities { - beweerzinnen), maar ook de onder het vorige punt behandelde stellingen ("God kan geen wereld scheppen waarin alleen het goede voorkomt). Anderzijds is Plantinga steeds de eerste om zelf de betekenis van de conclusies te relativieren: slechts een bewijs van de rationele aanvaardbaarheid, niet van de waarheid van het theïsme; slechts de aanvaardbaarheid van het theïsme, niet specifiek van het christelijke geloof, enz. De slotopmerkingen van zijn VU-lezingen hadden eenzelfde teneur: er bestaan zwaarwegende wijsgerige argumenten ten gunste van het theïsme (wij bespraken er ééj in het voorafgaande gedeelte), maar de ware gelovige heeft ze niet nodig, zo min als je een bewijs behoeft voor het bestaan van je echtgenote.¹⁵ Bij beiden treedt er al met al een forse relativering op van de denkautonomie. Ik kan me daarom indenken dat sommige lezers reeds hebben geconcludeerd dat op dit punt het verschil ten opzichte van Van Til en Dooyeweerd niet van belang is. Mijn vraag is alleen of we zo niet de angel over het hoofd zien die in de autonomie steekt. Ik doel op wat onder punt 1 reeds werd aangeduid als een zeker "platonisme". Bij beiden vinden we nl. de stelling dat wetten, normen en bepaalde standen van zaken ongeschapen zijn. Lewis betreft dit op de morele wet. Het volgende citaat uit *Christian Reflections* spreekt voor zichzelf: "The good is uncreated; it never could have been otherwise; it has in it no shadow of contingency; it lies, as Plato said, on the other side of existence" (80). Bij Plantinga vinden we de opvatting dat, zoals reeds aangegeven, logische mogelijkheden buiten het geschapene vallen: ". . . God does not, strictly speaking, create any possible worlds or state of affairs at all. What He creates are the heavens and the earth and all that they contain. But He has not created states of affairs" (38). Naar mijn oordeel komt dit "platonisme" in strijd met wat we belijden omtrent de volstreekte zin waarin God oorsprong van alles is, inclusief "het goede" en de logische standen van zaken — ik kan dit nu niet uitwerken.¹⁶ Ik denk dat zowel Lewis als Plantinga het probleem hebben beseft. Eerstgenoemde wil de conclusie vermijden die op zijn standpunt voor de hand ligt, nl. dat God zelf aan de morele wet onderworpen is. Dit valt zeer te waarden. Of er een uitweg ligt in een dubbele negatie — God is niet de schepper van de morele wet en is toch niet aan die wet onderworpen — valt echter te betwijfelen.¹⁷ Van Plantinga zei ik reeds eerder dat het "platonisme" in zijn latere werk naar de achtergrond verschuift (cf. 1).

4. *Geloof tegenover geloof*

Het zoeken naar onderlinge overeenkomsten tussen de hoofdpersonen wordt in dit onderdeel voortgezet t.a.v. Dooyeweerd en Van Til. We doen dat door aan te knopen bij wat in 2.d. werd gezegd over de gemeenschappelijke kritiek op de autonomie-idee. Beiden zie ik als principiële bestrijders van alle pogingen om tot een natuurlijke theologie (of iets dergelijks) te komen. Het pertinente "nee" ligt al besloten in de kritiek op de autonomie-idee. Die richt zich tegen de toekenning van zelfstandigheid of zelfgenoegzaamheid aan wat dan ook maar: het denken, logische mogelijkheden, de menselijke persoon, de morele orde, enz. De kritiek wordt gemotiveerd door de vrees dat "zelfstandigheid" steeds weer verzelfstanding ten opzichte van God als de oorsprong van al het bestaande zal blijken te betekenen. Daarom kunnen Dooyeweerd en Van Til eenvoudig geen vrede hebben met de pretentie van de natuurlijke theologie — zij het in traditionele of moderne vormen — dat bepaalde waarheden omtrent God met het natuurlijke verstand, het onbevangen denkvermogen zouden kunnen worden ingezien. Dat komt in hun visie neer op een verzelfstanding van het denken, hoe christelijk de achterliggende bedoelingen ook mogen zijn. Overigens zijn beiden niet maar wapenbroeders in het negatieve. Er zit ook een positieve kant aan de overeenkomst. Om die in het vizier te krijgen, gaan we even terug in de geschiedenis van de filosofie — naar Immanuel Kant (1724-1804). Het was Kant die de grote aanval op de natuurlijke theologie inzette, gebruik makend van wat anderen — met David Hume vooral — al aan ondermijnende activiteiten hadden ontplooid. Vooral de godsbewijzen moesten het onder de kritiek van de Allzermalmer ontgelden. Volgens hem berustte heel deze onderneming op een jammerlijke overschatting van de mogelijkheden van het theoretische denken. Zijn standpunt was dat het Godsbestaan met de "rede" niet valt te bewijzen. Welnu, Dooyeweerd en Van Til kan men als post-kantianen beschouwen. Ik bedoel dat niet in de triviale zin dat beiden van na Kant dateren (dat zou van alle lezers van dit artikel gelden), maar dat ze in hun eigen denken de kritiek van Kant verdisconteerd hebben. Beiden gaan ervan uit dat de "rede" niet in staat is de waarheid van het geloof te bewijzen, óók niet in de beperkte zin waarin "waarheid" doorgaans in dit verband wordt genomen: het "dat" van het Godsbestaan, besef van het numineuze, kennis van de morele wet, de rationele aanvaardbaarheid van het theïsme, enz. (cf. 3). Overigens komt bij Dooyeweerd het (post-)kantiaanse het sterkst naar voren. Heel de transcendentale methode (zie 2.d. en 5.) heeft qua vorm veel aan Kant te danken. Deze wees nl. aan de wijsbegeerte het werkterrein van de "mogelijkheidsvoorwaarden" van de kennis toe; bij Dooyeweerd heeft "transcendentiaal" nog altijd de betekenis van "de mogelijkheidsvoorwaarden betreffende". In de transcendentale kritiek gaat het er om hoe theoretisch denken mogelijk is, welke voorwaarden er aan ten grondslag liggen en overeenkomstige problemen. Met betrekking tot ons onderwerp luidt bij Dooyeweerd dan ook kenmerkend genoeg de eerste vraag: hoe is zinvolle apologetiek mogelijk? De blik is dus typisch op de voorvragen gericht. Ik spreek nadrukkelijk van een 1705-kantianisme vanwege het standpunt dat de rede zichzelf niet kan funderen en op religieuze vooronderstellingen stoelt. Dat is van na Kant; men zal het bij hem, als kind van de Verlichting, niet vinden. Zijn kritiek van het theoretische denken behelst eigenlijk een reculer pour mieux sauter-tactiek: de theoretische rede krijgt haar grenzen gewezen opdat ze daarbinnen haar autonomie in volstrekte zin ontplooië! Bij Dooyeweerd en Van Til niets van dit alles! Voor beiden staat als een paal boven water dat alle theoretisch denken religieus verankerd is, of anders gezegd: van een geloofsvisie uitgaat (de moeilijke onderscheiding tussen "religie" en "geloof" laat ik nu maar liggen). In het bovengenoemde ligt besloten dat het voor de post-kantiaanse apologetiek op de vooronderstellingen aankomt: zowel op de eigen veronderstellingen (dat geldt vooral voor Dooyeweerd) als ook op de confrontatie met die van het niet-christelijke denken. De apologetische ontmoeting heeft primair de vooronderstellingen tot inzet. Daartussen moet de botsing en de dialoog zich voltrekken. Tevens is duidelijk dat in deze botsing geloof tegenover geloof staat. In de confrontatie met het niet-christelijke denken staat niet een geloofsgebonden denken tegenover een "wetenschappelijk", cq. "neutraal" denken, maar staan ten diepste twee geloofsvisies tegenover elkaar, een christelijke en (bijv.) een humanistische. Wat dit aangaat zijn Dooyeweerd en Van Til kuyperianen, want Kuyper had al helder gezien dat de gangbare tegenoverstelling van geloof en wetenschap de werkelijke antithese aan het zicht onttrekt. Ik citeer een zinsnede uit Het Calvinisme: "Let wel, ik zeg niet het conflict tussen geloof en wetenschap. Dat bestaat niet. Alle wetenschap gaat van geloof uit, en omgekeerd geloof, waaruit geen wetenschap opkomt, is wangeloof of bijgeloof, maar geloof is het niet."¹⁸ Natuurlijk gaat het Lewis en Plantinga ook uiteindelijk om geloof tegenover geloof. Het verschil is echter dat ze daar niet beginnen. Zij beginnen met het in kaart brengen van een gemeenschappelijke verstaanshorizont. Wat dat aangaat ademt hun werk een klassiek, pre-kantiaans vertrouwen in de mogelijkheden van het denken.¹⁹

5. Confrontatie en communicatie

Strookt de overeenkomst die in de voorgaande paragraaf werd opgespoord wel met de strekking van het debat in Jerusalem and Athens? Want krijgt men hier niet de indruk van twee voormalige bondgenoten die nu als kemphanen tegenover elkaar staan? Kortom: waar liggen de verschillen dan wel? Ik begin met Van Til en

beantwoord vervolgens diens kritiek vanuit Dooyeweerd. Van Til signaleert een aanpassing aan het moderne communicatie-ideaal ten koste van de radicale antithese. Het gesprek met de nietchristen²⁰ zou niet meer van meet af onder de klem staan van een radicale afwijzing van alle niet-bijbelse vooronderstellingen (94). Deze confrontatie, zo gaat Van Til verder, komt nu eerst bij de derde en laatste stap van de transcendentale kritiek: de reis begint met het oefenen van gemeenschap rond een gezamenlijk erkende stand van zaken; eerst later gaan de wegen uitéén; op deze wijze wordt er een onheilige (en intrinsiek onmogelijke) denkgemeenschap geconstrueerd tussen gelovigen en ongelovigen, covenant-keepers en covenant-breakers (109-10). Het waarheidsmoment in Van Til's betoog is dat Dooyeweerd inderdaad een ontwikkeling heeft doorgemaakt in de loop waarvan de band van zijn wijsbegeerte met de neo-calvinistische levens- en wereldbeschouwing losser is geworden.²¹ Van Til heeft dit scherp beseft en terecht een groeiende afstand tussen beider posities geconstateerd. Verdient dus de motivering van de kritiek au sérieux te worden genomen, heel anders staat het met de zakelijke argumenten. Hieronder, in (1) en (2), zal ik een tweetal punten noemen waarop de argumentatie te kort schiet. Tenslotte, in (3), komt de vraag aan de orde waar Van Til zelf uitkomt. Dreigt er bij hem niet een even grote eenzijdigheid — zij het in tegengestelde richting — op te treden als de bij Dooyeweerd gesignaleerde? (1) Betekent het centraal stellen van (het herstel van) de denkgemeenschap inderdaad een accommodatie aan de medemenselijkheidsidealen van onze tijd? Ik meen dat deze bewering op een ernstig misverstand berust. Uit biografisch materiaal blijkt dat Dooyeweerd tot het genoemde thema kwam onder indruk van de wijze waarop in Nederland werd gereageerd op de Wijsbegeerte der wetsidee en een aantal kritische studies die hij in dezelfde periode publiceerde.²² Bij herhaling moest hij constateren dat men een echte discussie met hem uit de weg ging. Men reageerde wel maar liep met een grote boog heen om wat voor hem nu juist de hoofdzaak was, t.w. de kwestie van de religieuze onzelfgenoegzaamheid van het denken. Zijn conclusie was dat de aanhangers van de "autonome" filosofie (Dooyeweerd spreekt in de regel van het "immanentie-standpunt") niet bereid waren de vooronderstellingen van hun denken ter discussie te stellen. Dit had niet alleen consequenties voor degenen die buiten werden gesloten, maar ook naar binnen toe. Vanwege het verzwijgen van de diepste onderlinge verschillen door degenen die allen zich op één of andere manier op het standpunt van het autonome denken stelden, kon de discussie ook niet verder komen. Later, in de "Prolegomena" van de Engelstalige editie van zijn hoofdwerk geeft hij als voorbeeld dat nog nimmer een thomist met zuiver theoretische argumenten een kantiaan of een positivist overtuigd heeft, zo min als omgekeerd de kantiaanse kennistheorie ook maar een enkele thomist tot dat standpunt heeft bekeerd. In de debatten tussen de wijsgerige scholen, zo gaat hij verder, is het alsof men langs elkaar heen praat. Waarom? " . . . because they are not able to find a way to penetrate to each other's true starting-points. The latter are masked by the dogma concerning the autonomy of theoretic thought."²³ Inmiddels is wel duidelijk geworden dat Dooyeweerd met zijn streven naar een herstel van de denkgemeenschap niet bedoelt religieuze verschillen te verdoezelen of zelfs maar naar de achtergrond te schuiven. De "antithese" is niet de wanklank die de feestvreugde van de dialoog met andersdenkenden verstoort. In tegendeel, werkelijke communicatie veronderstelt confrontatie tot op het diepste niveau van wat de geesten gescheiden houdt. Met de woorden van Vernieuwing en bezinning, 1963², geschreven tegen de achtergrond van het na-oorlogse pogen om het "gesprek" tussen de geestelijke stromingen op gang te krijgen: "En wil het na-oorlogse "gesprek" tot deze geestelijke vernieuwing van ons volk bijdragen, dan moet het tot die dieptelaag van het menselijk leven doordringen, waar men zich zelf niet meer ontvluchten kan. Hier zal het tot een démasqué van de verschillende opvattingen over betekenis en draagwijdte der antithese moeten komen. En eerst na deze ontmaskering, wanneer men niets meer voor zich zelf en zijn principiële tegenstander te verbergen heeft, is de weg geëffend voor een gesprek, dat op werving en niet op afstoting berekend is." (§ 2). (2) Moet Van Til's interpretatie reeds om bovengenoemde redenen worden tegengesproken, er rijst ook een belangrijke systematische vraag met betrekking tot zijn kritiek op de transcendentale methode. Zoals gezegd, meent hij dat de verschillen tussen de vooronderstellingen pas in het laatste stadium van het transcendentale tracé aan de orde komen. In het eerste stadium zou het gesprek over de "standen van zaken" (zie punt 2.d.) worden gevoerd op basis van erkenning van de legitimiteit van eikaars vooronderstellingen. Hij leest dit o.a. af aan de zijns inziens milder wordende reacties van Rooms-Katholieke zijde op Dooyeweerd's werk. Men zou daar hebben ingezien (en gewaardeerd) dat niet langer het opgeven van het natuur-genade motief als voorwaarde voor de dialoog werd gesteld (94, inzake H. Robbers). Mijn bezwaar is dat Van Til uitééntrekt wat in één behoort. Het onderscheid van drie stappen — eenvoudig weer te geven als het aan de orde stellen van een stand van zaken, het gemeenschappelijk zoeken naar verantwoording ervan en de confrontatie tussen de antwoorden — mag niet worden voorgesteld als drie in de tijd opéénvolgende stadia, zodat gedurende het ene stadium het andere nog achter de horizon zou liggen, maar dient te worden begrepen als drie momenten betreffende binnen een innerlijk samenhangend geheel. Het derde moment, dat van de confrontatie tussen de "antwoorden", is reeds met het eerste gegeven; het bepaalt het krachtenveld waarbinnen de stand van zaken aan de orde komt. Of met een wat ander beeld: de spanning komt er niet eerst in derde instantie in, nadat het vrijblijvende gedeelte gepasseerd is. Van meetaf staat de dialoog onder hoogspanning. Ik meen dan ook dat Dooyeweerd's conceptie van de

transcendentale kritiek qua intentie aan Van Tils desideratum voldoet: "My contention over against this is, Dr. Dooyeweerd, that this confrontation must be brought in at the first step, and that if it is not brought in at the first step it cannot be brought in properly at the third step." (108). (3) Er is nog één punt van kritiek dat hier vermelding verdient. Van Til verzet zich tegen het spreken van "het denken als zodanig", cq. "de structuur van het denken", of in een ander verband: "de structuur van het menszijn", "de mens als zodanig". Voor de figuur van het "als zodanig" (assuch) heeft hij uitdrukkelijk geen plaats (vooral 109). Hij vreest nl. dat Dooyeweerd langs deze weg bepaalde zaken losmaakt uit hun betrokkenheid op God en, bedoeld of onbedoeld, bij een autonomie-standpunt uitkomt. We kunnen het ook zo zeggen. Van Til is beducht voor een zwaartepuntsverlegging van het conflict tussen de richtingen naar de gemeenschappelijkheid van de structuren. Met behulp van het zojuist geïntroduceerde onderscheid tussen structuur en richting²⁴ laat zich ook de consequentie van Van Tils eigen positie duiden. Hier dreigt m.i. het conflict van de richtingen (de "antithese") de erkenning van schepselmatige structuren tot een sluitpost te degraderen. Hier is tevens het punt bereikt waarop een eenzijdig radicale apologetiek in het eigen zwaard valt. Want hoe kan de waarheid van het christelijk geloof worden verdedigd waar de mogelijkheid van communicatie wordt opgegeven? De apologetiek a la Van Til kan de ander nog slechts een spiegel voorhouden waarin de absurditeit van diens situatie wordt getoond; de waarheid van de christelijke positie kan bij gemis van een gemeenschappelijke taal niet worden gearticuleerd. Met opzet schreef ik zoeven eenzijdig radicale kritiek. Het is nl. mijn overtuiging dat het uitgaan van gemeenschappelijke structuren niet in mindering behoeft (en mag) gaan op de radicaliteit van de apologetiek. Het conflict tussen de stad Gods en de stad van de mens doet zich overal voor; er zijn geen religieus "neutrale" structuren. Of positief gezegd: alle structuren liggen onder het beslag van het Koninkrijk Gods. Er is niets waaraan geen richting moet worden gegeven. In feite doen wij op deze wijze niet anders dan in wijsgerige termen de beide zijden van Romeinen 1 tot uitdrukking te brengen: niet alleen wij, ook ongelovigen hebben kennis van Gods werken — in velerlei opzicht valt er enorm veel van hen te leren —, maar dit kennen is eerst werkelijk kennen waar het tot een (h-)erkennen en belijden wordt, waar de Schepper en niet het schepsel wordt aanbeden en gedankt.

6. Over oefeningen voor de spiegel en echte kansen

Hiermee is de behandeling van de vier posities ten einde. Wat doen wij ermee? Onmiddellijk zij toegegeven dat veel onbesproken is gebleven, met alle risico's van een summiere behandeling! Men zou bijv. kunnen menen dat de "antithese" de grenslijn volgt tussen de gelovigen en ongelovigen. Geheel ten onrechte! De werken van gelovigen moeten door het vuur van de loutering heen! Wat echter nu reeds telt is de gelovige intentie, het "ja" van het antwoord — hoe onvolkomen ook — op Gods appèl. Inmiddels is duidelijk geworden dat ik mij in grote lijnen bij Dooyeweerd wil aansluiten. Rest nu de vraag wat praktisch van de transcendentale kritiek te verwachten valt. Heeft deze kunnen bijdragen tot het beoogde herstel van de denkgemeenschap? Ik begin met een tweetal sterk relativerende overwegingen, om evenwel in derde instantie op een positieve toon te eindigen.

(1) Het welslagen van de door Dooyeweerd voorgestelde methode is afhankelijk van de mate waarin "de ander" bereid is toe te geven dat hij/zij geen eenduidige, consistente verantwoording kan bieden voor de in geding zijnde "stand van zaken". De transcendentale onderneming berust, meen ik, op de veronderstelling dat het mislukken van pogingen tot eenduidige zelfverantwoording een heilzame crisis zal veroorzaken — wellicht niet leidend tot een bekering, maar in elk geval tot de erkenning dat ook de zgn. autonome wijsbegeerte, de zgn. neutrale wetenschap, enz., vanuit een gelóóf vertrekt. De hefboom is de veronderstelde onmogelijkheid om innerlijke tegenspraak naast zich neer te leggen.

De geschetste verwachting kon in de tijd waaruit de "transcendentale kritiek" stamt met een zeker recht gekoesterd worden. De wijsbegeerte en vakwetenschap van die dagen stonden bol van het zoeken naar eenheid, zij het in beperktere of bredere zin. Inmiddels heeft zich echter een ingrijpende klimaatswisseling voorgedaan. In het recente denken is eenheid veelal niet meer kenmerk van het ware, maar wordt daarentegen al snel met "dwang" geassocieerd, in de zin van een opgelegde, afgedwongen eenheid, een dwangbuis of keurslijf waarin de mens of de samenleving opgesloten dreigt te worden. Het zijn nu eerder "veelheid" en "tegenspraak" die voor kenmerken van het ware doorgaan. We gaan hier niet op de achtergronden in, noch op de verbreiding van deze denkbeelden (breder dan de veelbesproken Nietzsche-renaissance in het recente Franse denken). Het springende punt is dat de transcendentale kritiek binnen dit denkklimaat haar klem verliest. Stel dat we het punt bereiken waarop we kunnen aantonen dat de gesprekspartner een bepaalde structurele stand van zaken (bijv. de mogelijkheid van betrouwbare kennis, maar er valt ook te denken aan de mogelijkheid van vrijheid, van liefde, enz.) niet kan verantwoorden zonder zich in innerlijke tegenspraken te verwickelen, dan valt in het huidige klimaat eerder een laconiek so what? te verwachten dat een heilzame crisis.

(2) Zelfs is onzeker of we het zojuist genoemde punt zullen bereiken. Op eigen ervaring afgaande, vrees ik dat het animo om ook maar aan een dergelijk gesprek te beginnen niet groot is. Dikwijls proef ik dat men christelijk denken tot op het merg door exclusiviteit bepaald acht en het bij gevolg als buitenstaander (niet zelden reeds als

niet-in-engere-zin geestverwant) al snel voor gezien houdt — terwijl men bij (bijv.) een dogmatisch marxist altijd nog wel iets gemeenschappelijks vermoedt. Het is alsof we in deze "buitenstaander" het spiegelbeeld van Van Tils opvattingen ontmoeten: de veronderstelling van exclusiviteit zonder gemeenschappelijke structuur!

(3) Op grond van (1) en (2) lijkt de conclusie gewettigd dat we "terug naar Af" worden gestuurd, d.w.z. naar de situatie waarin Dooyeweerd zich bevond toen hij de transcendente kritiek ontwierp (cf. 5. (1)). Toch is dit mijn conclusie niet. Ter afsluiting twee redenen voor optimisme. — Zelfs al zouden we de ander niet kunnen bereiken, dan nog heeft de wijsgerige apologetiek goede zin als hoogst noodzakelijke oefeningen voor de spiegel. Men heeft wel gezegd dat zonder zending het christelijke leven verwelkt. Hetzelfde geldt van ons onderwerp. Ontbreken van apologetische hartstocht betekent het ontbreken van een essentieel ethos, nl. de wil tot zelfverantwoording, en leidt vroeg of laat tot kwaliteitsverlies van het christelijke leven. Daarom is het zo belangrijk dat we gepassioneerd meeleven met wat er in onze cultuur speelt, niet vanuit een houding van slaafse bewondering voor alles wat nieuw en creatief heet, maar wel om intens te speuren naar waarheid en leugen, steeds zoekend naar argumenten waarmee de waarheid van het christelijk geloof kan worden verdedigd op een manier die niet zouteloos of oudbakken is. — Het wezenlijke werd aan het slot van de Introductie al gezegd: Gods geest is sterker dan de sterkste facade. Tekenen ervan dringen zich aan ons op. Vernieuwing van de natuur in het voorjaar, het rijpen van vruchten, het lachen van een kind; en sterker: het Woord dat zelf hoorders trekt, de verdorde hand die nochtans wordt uitgestrekt. Een transcendente kritiek heeft kansen zolang deze is afgestemd op deze krachtbron. Ik zeg dit zonder de overige in dit opstel behandelde typen te willen afschrijven. Van Lewis en ook Plantinga moeten we leren eigentijds te spreken; de gedrevenheid van een Van Til blijft nodig om de ernst van de zaak scherp te beseffen; Dooyeweerds kader biedt de beste verantwoording van de tweezijdigheid volgens Romeinen 1: kennis van de werken Gods en de keuze tussen dienst aan de Schepper of aan het schepsel.

Literatuur

- H. Dooyeweerd, "Cornelius Van Til and the Transcendental Critique of Theoretical Thought", in: *Jerusalem and Athens. Critical Discussions on the Philosophy and Apologetics of Cornelius Van Til*, edited by E. R. Geehan, Nutley: Presb. and Reformed Publish. Company, 1971, p. 74-89.
- C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, New York: MacMillan, 1977/19. —, *Christian reflections*, edited by Walter Hooper, Grand Rapids: Eerdmans, 19754.
- A. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, New York, etc.: Harper Torchbooks, 1974.
- C. Van Til, "response", *Jerusalem and Athens*, 89-127.

Prof. dr. S. Griffioen (geboren in 1941) is hoogleraar filosofie van de sociaal-culturele wetenschappen aan de Vrije Universiteit te Amsterdam en bijzonder hoogleraar reformatorische wijsbegeerte aan de Rijksuniversiteit Leiden.

Adres: Rijksstraatweg 77, 3632 AA Loenen aan de Vecht.

Noten:

* Ik had dit artikel niet kunnen schrijven zonder de stimulansen van een gespreksgroepje dat zich te Leiden rond dit thema heeft gevormd. Hartelijk dank aan drs. Johan Hegeman, Heleen Keizer, Barbara Piestrenewits, drs. Akkie Steenbeek en Jan-Marten Visser. In grote lijnen volgt het artikel de opzet van de tekst die op het Paascongres van de Gereformeerde studentenverenigingen (24/4/87) werd uitgesproken.

1. Over het "common grace"-debat in de kring Nederlandse immigranten in de Verenigde Staten, zie James Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America*, Grand Rapids: Eerdmans, 1984. Hierin over C. van Til: 190-1, 196, 292.

2. Van Til heeft zelf met K. Schilder contacten onderhouden. Een gemeenschappelijke bondgenoot bij de bestrijding van het algemene genade standpunt was Herman Hoeksema, de felste bestrijder van de "common grace"-leer binnen de Christian Reformed Church. Na een slepend kerkelijk conflict, dat tot een climax kwam in 1924, werd Hoeksema de "leider" van een nieuwe denominatie, de Protestant Reformed Church.

3. Zie zijn *Surprised by Joy* (vertaald als *Verrast door vreugde*).

4. Zijn grote literaire voorbeeld was George Macdonald (1824-1905); zie bijv. zijn inleiding tot *George Macdonald. An Anthology*, London: The Centenary Press, 1946.

5. Aldus de achterflap van *The Abolition of Man*, New York: Macmillan, z.j.
6. Uit F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger*, Utrecht/Brussel: Spectrum, 1949, p. 42 e.v. Was Augustinus hierin niet te optimistisch? Te veel gericht op de steden? Zie het schrijvende gedeelte uit een later hoofdstuk van Van der Meers meesterwerk: "Men heeft opgemerkt dat noch hij noch de Afrikaanse Kerk erin geslaagd zijn den inlander op te voeden; ook hij dacht allereerst aan de steden en de bovenlaag; het platteland bleek tweehonderd jaren later weerloos tegen den Islam en de stammen achter de limes nog alle ongekerstend te zijn" (614).
7. Mevr. L. Schaeffer-de Wal wees onlangs op de betekenis van een "verworven levensstijl" (column in "Variant", Ned. Dagblad, 4 april '87). De aanleiding lag in de opvallend "neutrale" teksten van de officiële voorlichting inzake Aids. Zij constateerde hoe krampachtig men probeert een levensstijl buiten de kritiek te houden waarvan de gevaren bekend zijn. In *The Great Divorce* gaat het over mensen die in het gezicht van de hemel er niet toe kunnen komen een levensstijl op te geven uit vrees een stuk van de eigen persoonlijkheid te moeten missen.
8. Zie het "heeft God hen overgegeven" van Romeinen 1 : 28 en Ps. 81 : 13: "Daarom liet ik hen gaan . . ." Richard John Neuhaus merkt n.a.v. Ps. 81 op: "God needs not invent new punishments to fit heil with horror; heil is man abandoned, man on his own." *The Naked Public Square*, Grand Rapids: Eerdmans, 1984, p. 152. Vgl. K. Schilder: "God is geen tyran: Hij geeft ieder, wat hij wil. Hij legt niemand enigen last op, dan alleen den last der eigen keuze. Hij doodt alleen wat dood is. Hij ruïneert het huis, dat tegen zichzelf verdeeld was en niet meer kon bestaan." {*De Openbaring van Johannes en het sociale leven*, le druk).
9. Ik onderscheid niet expliciet tussen logica en kennistheorie.
10. Ontleend aan het begin van de bij de eerste lezing uitgereikte handleiding (VU, 17 maart 1987).
11. Ik geef de zaken enigszins vereenvoudigd weer. Plantinga spreekt van "positive epistemic status". Deze status wordt verbonden met het juist functioneren, onder geëigende omstandigheden, van de kenvermogens bij het tot stand komen van dit bepaalde "belief" (2e college, 17 maart 1987).
12. Cf. 2e lezing.
13. *Jerusalem and Athens*, p. 98: . . .the non-believer . . . has to présupposé the truth of the Christian position even to oppose it." Zoals uit de toevoeging blijkt bedoelt Van Til dat ook de opstand de afhankelijkheid t.o.v. wat God geeft niet opheft. Het is het voorbeeld van een meisje dat haar vader slaat, maar dat alleen kan doen vanuit de positie waarin de vader haar houdt: "I saw a little girl one day on a train sitting on the lap of her "daddy" slapping him in the face. If the "daddy" had not held her on his lap she would not have been able to slap him." Zie ook infra, noot 23.
14. Dr. Abraham Kuypers, *Het Calvinisme* (1898), Kampen: Kok, 1959, 109 (hfdst. 4).
15. Aldus het slot van de derde lezing, 18 maart '87.
16. Eén lijn heb ik onlangs getrokken in een column in Ned. Dagblad over "het beeld": ook beelden behoren tot de geschapen werkelijkheid; een goede roman is een produkt van fictie en vertoont toch structuur; zo kan objectiviteit worden toegekend aan iets dat uit onze verbeelding stamt (18/4/'87). Deze lijn verder doortrekkend kom ik tot de conclusie dat ook logische mogelijkheden, mogelijke werelden en wat dies meer zij tot deze, ene, uit Gods hand voortgekomen werkelijkheid behoren.
17. "But it might be permissible to lay down two negations: that God neither obeys nor creates the moral law." (*Christian Reflections*, p. 80). Vgl. voor een verwante argumentatie: Alasdair MacIntyre, "Which God Ought We to Obey and Why?", in: *Faith and Philosophy*, Vol. 3 (oktober 1986), Nr. 4, p. 359-371. Zie vooral p. 370: "From the fact that we can at one stage in our progress towards God evaluate the divine claims, using a standard of justiceacquired and elaborated independently of the knowledge of God, it does not follow that in so doing we are judging the Word of God by something external to it."
18. Cf. noot 14, p. 107.

19. Let wel, alleen in het hier vermelde opzicht! In andere opzichten vertonen zich wel degelijk pos/"-kantiaanse trekken: zie punt 3 inzake Lewis over de overgang van de eerste en tweede stap in de ontwikkeling van het religieuze besef naar de derde en vierde: kwalificaties als "paradoxaal", "absurd", "niet doorzichtig" staan dichterbij het moderne levensgevoel dan bij dat van de klassieke metafysica (overigens kan men er een echo van Tertullianus in horen: "Wat heeft Athene met Jeruzalem gemeen? Wat de kerk met de academie?"). Plantinga's ontwikkeling in de richting van een reformatorense kennisleer is uiteraard al even weinig pre-kantiaans.

20. In Van Tils discussie-bijdrage wordt niet consequent onderscheiden tussen "niet-calvinistisch" en "niet-christelijk": soms is de "andere" een lutheraan, soms een Rooms-Katholiek, meestal een atheïst (getekend met existentialistische kleuren).

21. Zie de Introductie en de bijdrage van A. M. Wolters in het binnenkort te verschijnen *Worldviews and Social Theory*, onder redactie van P. Marshall, R. J. Mouw en S. Griffioen, Lanham: University of America Press.

22. Mr. Marcel E. Verburg bereidt een intellectuele biografie van Dooyeweerd voor. Men zal daarin het door mij beweerde zonder moeite zelf kunnen constateren door te letten op recensies van de *Wijsb. d. Wetsidee* en tevens de reacties op kritische studies van Dooyeweerd's hand. Laatsgenoemde stak zijn gram niet onder stoelen of banken. Het is tegen deze achtergrond dat hij ging pleiten voor een herstel van de denkgemeenschap.

23. *A New Critique of Theoretical Thought*, Amsterdam/Philadelphia, 1953, Vol. I, p. 37.

24. De naar mijn weten helderste uiteenzetting van het "structuur-richting" onderscheid is die van Albert M. Wolters, *Creation Regained. Biblical Basics for a reformational Worldview*, Grand Rapids: Eerdmans, 1985. Het door Van Til gegeven voorbeeld van het meisje en haar vader, zie noot 13, kan mijns inziens goed (zo niet beter) met behulp van dit onderscheid worden uitgewerkt.