

Tilburg University

Denken van Wie ons ontsnapt

Sarot, M.; Markus, A.

Published in:
Nederlands Theologisch Tijdschrift

Publication date:
2000

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Sarot, M., & Markus, A. (2000). Denken van Wie ons ontsnapt: Rationele theologie en de transcendentie van God. *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 54(2), 145-157. <http://igitur-archive.library.uu.nl/th/2011-1201-200318/UUindex.html>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Denken van Wie ons ontsnapt¹

Rationele theologie en de transcendentie van God

Marcel Sarot en Arjan Markus

Zonder aanspraak op rationaliteit hoefde de theologie ... niet ernstig genomen te worden, niet alleen in onze zogenaamde rationalistische cultuur niet, maar überhaupt niet – H.J. Adriaanse²

1 Inleiding

‘Kan men God eigenlijk wel doordenken? *Onttrekt* hij zich niet veeleer aan het menselijk denken?’³ Kunnen wij rationeel denken en spreken over een God die ons denken te boven gaat? En als God op een of andere wijze aan het denken voorbij is, is systematische theologie, voor zover die discipline God als object heeft, dan wel mogelijk? Dit is een vraag die, zowel in de theologie als in de filosofie, op het moment voluit is de belangstelling staat. Alvin Plantinga gaat er in zijn laatste boek – in een bespreking van Immanuel Kant, Gordon Kaufman en John Hick – uitgebreid op in: ‘It seems many theologians and others believe that there is real difficulty with the idea that our concepts could apply to God – that is, could apply to a being with the properties of being infinite, transcendent and ultimate’⁴. Maar ook iemand als Jacques Derrida, die toch uit een heel andere school komt, houdt zich met dit soort vragen bezig. In zijn *Sauf le nom* stelt hij naar aanleiding van de mystieke poëzie van Angelus Silesius ‘de fundamentele onzegbaarheid van “het andere”’ aan de orde. ‘Moet het anders-zijn van het “andere” niet volstrekt serieus worden genomen? En betekent dat vervolgens niet, dat elke naam en elke positieve traditie afbreuk doen aan dit anders-zijn? Betekent benoemen niet een verraad aan het “andere” en leidt het niet tot een verdamping van de transcendentie?’⁵

Dit zijn slechts een paar voorbeelden van de hedendaagse aandacht voor de dynamiek van transcendentie en onzegbaarheid; zij zouden zich moeiteloos laten vermeerderen.⁶ Hierbij moeten wij opmerken, dat niet overal waar dezelfde termen gebruikt worden, er ook hetzelfde mee bedoeld is. Dat er een zekere thematische overlap is, zal echter niemand willen ontkennen. Wij willen aan het gesprek over deze thematiek vanuit onze eigen achtergrond een steentje bijdragen. Ons gaat het hier om de mogelijkheid van een theologie die zonder haar rationaliteit op te geven toch zinvol spreekt over een transcendente God. Is zulk een theologie denkbaar? Of moeten wij zeggen dat eerste-orde religieuze taal zich meer op het niveau van de poëzie dan op dat van de wetenschap beweegt, en dat de theologie als academische en

¹ Deze titel is een zinspeling op de titel van Wil Derkse (red.), *Denken van wat ons ontsnapt: Essays over de relevantie van de metafysica*, Kampen 1996.

² H.J. Adriaanse, ‘Theologie en het irrationele,’ in: H.J. Adriaanse & H.A. Krop (red.), *Theologie en rationaliteit: Godsdienstwijzgerige bijdragen*, Kampen 1988, 306; de cijfers tussen haakjes in de hoofdtekst verwijzen steeds naar dit artikel. Andere versies ervan verschenen in H.J. Adriaanse, *Vom Christentum aus*, Kampen 1995, 135-153 en in *Archivio di Filosofia* 58 (1990), 679-706. Het gegeven citaat komt in deze versies niet voor.

³ Ilse N. Bulhof & Laurens ten Kate, ‘Negatieve theologie: Echo’s van een verlegenheid’, in: Bulhof & Ten Kate (red.), *Ons ontbreken heilige namen: Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*, Kampen 1992, 8.

⁴ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York 2000, 3-63 (citaat van blz. 4).

⁵ De citaten zijn genomen uit de flaptekst van de Nederlandse vertaling, die de thematiek treffend samenvat. ‘God’, *Anonymus* ingeleid en vertaald door Rico Sneller, Kampen 1998. Vgl. ook Snellers *Het woord is vlees geworden: Derrida en de negatieve theologie*, Kampen 1998. Voor Derrida is zelfs de negatieve theologie uiteindelijk te stellig over God. Kritisch over Derrida’s positie: Herman Berger, *Tegen de negatieve filosofie*, Leende 2000.

⁶ Vgl. bijv. ook Luc Braeckmans & André Cloots (red.), *Kijken naar de zon: Filosofische Essays over de godsvraag opgedragen aan Jan Van der Veken*, Kapellen 1998.

wetenschappelijke discipline God niet als object kan hebben?⁷ Kunnen wij descriptieve of constatieve termen gebruiken om naar een transcendente God te verwijzen, of zouden wij liever God evoceren door het gebruik van expressieve, normatieve of prescriptieve taal? Is het mysterie van God niet zo onuitsprekelijk dat elke rationele analyse gedoemd is te mislukken?

Vragen over de spanning tussen de beoogde rationaliteit van de theologie enerzijds en de transcendentie van God anderzijds zijn zo oud als de theologie zelf⁸. Toch is in onze tijd de aard van deze vragen veranderd. Waren zij in het verleden vragen over *hoe* wij over een transcendente God konden spreken, nu zijn het vragen geworden over *of* wij over een transcendente God kunnen spreken. Wij leven in een tijdperk waarin het moeilijker is geworden de klassieke antwoorden op de hoe-vraag te waarderen, niet omdat hun waarheidswaarde is veranderd, maar omdat hun *culturele beschikbaarheid* is verminderd⁹. Was het in het verleden vanzelfsprekend dat wij over God konden spreken, nu het christendom in de positie van een cognitieve minderheid is terechtgekomen¹⁰, zullen wij daarvoor meer uitgebreid moeten argumenteren. Aan die argumentatie willen wij hier een bijdrage leveren, waarbij wij gebruik zullen maken van analyses van Ronald de Sousa en H.J. Adriaanse van het rationaliteitsbegrip. Dit doen wij overigens in het bewustzijn dat wij deze analyses uit hun originele context lichten en toepassen op een wijze waartoe deze auteurs in zekere zin wel aanleiding geven, maar die zij daarom niet noodzakelijkerwijs zouden onderschrijven.

2 Het begrip rationaliteit

De term 'rationaliteit' wordt in wijsgerige discussies op veel manieren gebruikt (307)¹¹. Een beproefde manier om een dergelijke meerzinnige term te verhelderen, is door steeds te vragen wat in die term ontkend wordt, of wat het tegengestelde van die term is¹². In zijn 'theologie en het irrationele', bijvoorbeeld, contrasteert Adriaanse rationaliteit en irrationaliteit.

Overtuigingen, wensen en handelingen kunnen rationeel dan wel irrationeel zijn; en als wij zeggen dat ze een van beide zijn, spreken wij een oordeel of evaluatie uit. Daarom zullen wij dit type rationaliteit *evaluatieve rationaliteit* noemen. Er is nog een ander type rationaliteit, dat hiernaast staat: categoriale rationaliteit¹³. Wanneer Thomas van Aquino de mens een 'animal rationale'¹⁴ noemt, bedoelt hij niet dat de mens per definitie rationeel is en niet irrationeel. Hij bedoelt veeleer dat mensen van dien aard zijn dat deze evaluatieve termen op

⁷ Deze laatste opvatting wordt verdedigd in H.J. Adriaanse, H.A. Krop & L. Leertouwer, *Het verschijnsel theologie: Over de wetenschappelijke status van de theologie*, Amsterdam 1987; H.J. Adriaanse, 'Theologie', in: P.B. Cliteur, H.D. Papma & R.T.P. Wiche (red.), *Overtuigend bewijs: Over het wetenschappelijke van de niet-exacte wetenschappen*, Amsterdam 1994, 82-93; id., 'Ist Theologie eine Wissenschaft?' in: *Vom Christentum aus*, 111-119.

⁸ De transcendentie van God werd al bij de oude Grieken en in het Oude Testament gethematiseerd. Xenophanes bijvoorbeeld zegt: 'Eén God is er, de grootste onder goden en mensen, op geen enkele wijze gelijk aan sterfelijken, niet wat betreft lichaam, noch wat betreft denken'; 'En de klare waarheid aangaande de goden heeft geen mens gezien en zal geen mens weten...'; H. Diels & W. Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* Band I Berlijn 1960⁹, respectievelijk de fragmenten B23 (p.132) en B34 (p.137). En de profeet Jesaja verkondigt dat God en zijn plannen en gedachten voor mensen niet te doorgronden zijn: 'Zoals de hemelen hoger zijn dan de aarde, zo zijn Mijn wegen hoger dan uw wegen en Mijn gedachten dan uw gedachten' (Jes.55:9). Over de transcendentie van God in het Oude Testament, zie noot 22.

⁹ Voor de term 'culturele beschikbaarheid' zijn wij schatplichtig aan Jerry L. Walls, *Hell: The Logic of Damnation*, Notre Dame, Ind. 1992, 9.

¹⁰ Vgl. de discussie tussen Arie L. Molendijk en Gijsbert van den Brink in: Eef Dekker & Marcel Sarot (red.), *Christelijk geloof en rationaliteit*, Zoetermeer 2000.

¹¹ Vgl. ook Adriaanse e.a., *Het verschijnsel theologie*, 98.

¹² Vgl. Adriaanse, 'Theologie en het irrationele', 303.

¹³ Over het onderscheid tussen rationele en categoriale rationaliteit, zie Ronald de Sousa, *The Rationality of Emotion*, Londen 1987, 160.

¹⁴ *ScG* III, 39,1 *De pot.* 8, 4 ob. 5.

hen van toepassing zijn, dat zij tot de categorie wezens behoren die (evaluatief) rationeel of irrationeel kunnen zijn. Stenen, bomen en vliegen kunnen dat niet: die zijn non-rationeel, terwijl de mens (categoriaal) rationeel is. Kortom, rationaliteit heeft twee tegengestelden. Categoriale rationaliteit is het vermogen rationeel of irrationeel (in evaluatieve zin) te wensen, denken of handelen; het tegenovergestelde van categoriale rationaliteit is non-rationaliteit. En evaluatieve rationaliteit kenmerkt bepaalde aspecten van het menselijk denken en handelen: sommige gedachten en handelingen zijn rationeel, andere irrationeel.

Wat zijn de criteria voor evaluatieve rationaliteit? Wij zouden willen suggereren dat twee soorten criteria een rol spelen: formele en materiële criteria. Formele criteria spelen een rol in de beoordeling van de procedure waarlangs wij komen tot de gedachte of de handeling die (ir)rationeel is. Materiële criteria hebben betrekking op de inhoud van die gedachte of handeling: een gedachte, handeling enz. is meer rationeel in materiële zin naarmate deze adequater is in de gegeven omstandigheden.¹⁵ Wij moeten hier noodzakelijkerwijs heel beknopt zijn over deze twee vormen van rationaliteit, maar zullen proberen ze toe te lichten aan de hand van enkele voorbeelden. Wat overtuigingen betreft, deze zijn materieel rationeel wanneer zij waar zijn, dat wil zeggen wanneer de wereld is zoals wordt gesteld in de overtuiging. Aan de overtuiging dat de aarde plat is, correspondeert geen stand van zaken, en daarom is de overtuiging dat de aarde plat is materieel irrationeel. Deze overtuiging doet geen recht aan de feiten. Er was echter een tijd, dat mensen op grond van de beste wetenschappelijke procedures die zij tot hun beschikking hadden tot de conclusie kwamen dat de aarde plat was; deze overtuiging was coherent met al hun andere overtuigingen.¹⁶ In die tijd was deze overtuiging daarom formeel rationeel; inmiddels is zij formeel irrationeel geworden. Het is niet langer mogelijk, langs de beste beschikbare procedures tot deze overtuiging te komen. Zoals dit voorbeeld laat zien, kan de formele rationaliteit van een overtuiging in de loop der tijd veranderen, terwijl de materiële rationaliteit onveranderlijk is.¹⁷

Niet alleen overtuigingen kunnen rationeel of irrationeel zijn; handelingen, emoties, wensen en dergelijke zijn eveneens categoriaal rationeel. Wij zullen dit aan de hand van nog eens twee voorbeelden duidelijk maken. Als ik een kan met benzine gebruik in een poging om een brandje in de schuur van de buurman te blussen, dan *handel* ik zeer inadequaet en daarom materieel irrationeel. Het zou anders zijn, als ik benzine gebruikte om vuur aan te maken; dat zou wel degelijk materieel rationeel kunnen zijn. Of een handeling materieel rationeel is, is derhalve niet alleen van de omstandigheden afhankelijk, maar ook van de beoogde resultaten. De formele rationaliteit van een handeling is opnieuw afhankelijk van de wijze waarop iemand tot die handeling besluit. Er zijn omstandigheden denkbaar waaronder ik buiten mijn schuld zozeer misleid was over de inhoud van de kan met benzine (er stond 'water' op, door een zware verkoudheid kon ik niet ruiken, enz.), dat mijn poging om een brandje met benzine te blussen formeel rationeel was.

Vanuit formeel perspectief zijn *emoties* deels (categoriaal) rationeel, deels non-rationeel. De mechanismen waarlangs een emotie ontstaat onttrekken zich meestal deels aan

¹⁵ Vgl. De Sousa's onderscheid tussen cognitieve en strategische rationaliteit, in *The Rationality of Emotion*, 163-165.

¹⁶ Over coherentie, zie Marcel Sarot, 'Logica en het berouw van God', *Philosophia Reformata* 63 (1998), 155-163, i.h.b. 155-160.

¹⁷ Hier zou tegen ingebracht kunnen worden dat de materiële rationaliteit van sommige overtuigingen ook aan verandering onderhevig is, omdat de waarheidswaarde van de proposities waarin zij tot uitdrukking worden gebracht verandert. 'De zon schijnt buiten' was vanmiddag waar, maar is nu – het is inmiddels avond – niet langer waar; daarom is de materiële rationaliteit van de overtuiging dat buiten de zon schijnt veranderd. Wij zouden hier tegen in willen brengen dat dergelijke overtuigingen een impliciete temporele indexatie hebben, en dat wanneer deze expliciet gemaakt wordt, de materiële rationaliteit onveranderlijk blijkt: de materiële rationaliteit van 'de zon schijnt buiten op t₁' is, i.t.t. die van 'de zon schijnt buiten', ondubbelzinnig onveranderlijk.

onze controle. Wij kunnen worden meegesleept door een emotie; een emotie kan ons overvallen.¹⁸ Emoties sluiten echter bijna altijd de volgende aspecten in: oordelen van feitelijke aard ('Die man steelt mijn fiets!'), evaluaties van het belang van deze feiten voor mij persoonlijk ('Ik heb nog nooit van mijn leven zoiets brutaals gezien!' en (vaak sterke) handelingsimpulsen ('Ik zal hem tegenhouden!')). Deze zijn – tenminste gedeeltelijk – onderworpen aan onze controle. Voor zover zij dat inderdaad zijn, zijn emoties categoriaal rationeel, en kunnen wij de formele rationaliteit van emoties beoordelen. Heb ik goede reden om aan te nemen dat dat inderdaad mijn fiets is, en niet eentje die er erg op lijkt? Weet ik zeker dat die man hem steelt, of heeft mijn vrouw hem wellicht aan hem uitgeleend? De materiële rationaliteit van emoties is opnieuw afhankelijk van de omstandigheden. Om een voorbeeld te geven, de woede waarmee iemand een inbreker probeert vast te houden om deze aan de politie over te leveren zal meer of minder adequaat zijn naargelang de inbreker al dan niet ongewapend is.

Zoals deze voorbeelden laten zien, zijn zowel categoriale rationaliteit als evaluatieve rationaliteit geen alles-of-niets-verschijnselen; er zijn gradaties van rationaliteit¹⁹. Verder is duidelijk geworden dat formele rationaliteit controle veronderstelt²⁰. Men kan niet langs een correcte procedure tot een overtuiging komen, of beslissen tot een bepaalde handelwijze, als men deze procedure niet op een of andere wijze beïnvloedt, controleert of beheerst. Is dat niet het geval, dan volgt men geen procedure, maar ondergaat een proces. En wanneer men wel uit vrije wil de handelingen verricht die men volgens de procedure zou moeten verrichten, maar het toeval is dat men de juiste handelingen selecteert, dan zou dat niet gelden als het volgen van een procedure²¹.

3 God het denken voorbij

De voorgaande korte analyse van het rationaliteitsbegrip vormt het kader waarbinnen wij willen ingaan op een suggestie van H.J. Adriaanse aangaande de transcendentie van God. Binnen het christendom is transcendentie niet van het begin af aan expliciet als eigenschap aan God toegeschreven. Wel is het verdedigbaar dat we Gods transcendentie al in de wortels van christelijk denken gethematiseerd vinden, namelijk in het Oude Testament.²² O.D. Duintjer wijst Augustinus aan als degene die voor het eerst het Latijnse werkwoord *transcendere* gebruikt in wijsgerige betekenis. Duintjer laat zien dat Augustinus dit werkwoord ook gebruikt als aanduiding van het wezen van God.²³ Bij Augustinus treffen we naast de inspiratie van de bijbelse geschriften ook de platoonse invloed op het christelijk denken aan. In het platonisme is transcendentie een eigenschap van het Goede en groeit uit tot

¹⁸ Dit wordt te sterk beklemtoond bij Adriaanse e.a., *Het verschijnsel theologie*, 99. In de hedendaagse cognitieve (bijv. Nico Frijda, *De emoties: Een overzicht van onderzoek en theorie*, Amsterdam 1988) en wijsgerige (De Sousa, *The Rationality of Emotion*, William Lyons, *Emotion*, Cambridge 1980) psychologie wordt het beeld van emoties als passief en irrationeel genuanceerd.

¹⁹ Vgl. Adriaanse e.a., *Het verschijnsel theologie*, 100. Het standaardvoorbeeld van een alles-of-niets-verschijnsel is zwangerschap: men kan niet een beetje zwanger zijn.

²⁰ Van 'een proces (bijv. een emotie) controleren' is slechts sprake voor zover er alternatieven zijn (i.p.v. woedend te worden kan ik ook in lachen uitbarsten), en een zekere mate van bewustzijn aanwezig is waarmee deze alternatieven beoordeeld kunnen worden. Vgl. Adriaanse, *Vom Christentum aus*, 140; Adriaanse e.a., *Het verschijnsel theologie*, 99.

²¹ Een voorbeeld: een medisch assistent die moet onderzoeken of een patiënt aan een bepaalde ziekte lijdt, en niet weet welke tests hij moet doen, kiest op goed geluk een paar tests. Ook als de assistent toevallig de goede tests heeft gekozen, zou dit toch niet gelden als het correct volgen van de voorgeschreven procedure.

²² Zie bijvoorbeeld Thomas G. Weinandy, *Does God Suffer?* Edinburgh 1999, hfst. 3: 'Yahweh: The Presence of the Wholly Other'; Abraham J. Heschel, *The Prophets*, New York 1962, 226-228; S. Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, New York 1978; T.N.D. Mettinger, *In Search of God: The Meaning and Message of the Everlasting Names*, Philadelphia 1988, bijv..202, 203.

²³ O.D. Duintjer, *De vraag naar het transcendentale: Vooral in verband met Heidegger en Kant*, Leiden 1966, pp.19, 20.

een van de belangrijkste eigenschappen van Plotinus' Ene.²⁴ Transcendentie betekent hier echter wel wat anders dan in het christendom, waar deze term gebruikt werd om een persoonlijke God te karakteriseren.²⁵ Dit is niet de plaats om de geschiedenis van het begrip transcendentie te schetsen; wij volstaan ermee, te constateren dat het een belangrijke rol is gaan spelen in de christelijke Godsleer, en een aanwijding te geven van de betekenisnuances die de term daar kan hebben. Het is belangrijk dat te doen, omdat de term 'transcendentie' nog altijd in verschillende betekenissen gebruikt wordt, en men wanneer men niet helder tussen die betekenissen onderscheidt, gemakkelijk ongemerkt van de ene op de andere betekenis overgaat. 'Transcendere' betekent letterlijk 'overstijgen'. Nu is het onmogelijk in het algemeen te overstijgen; bij overstijgen kun je altijd vragen: *wat* wordt overstege? Het probleem met het christelijk gebruik van de term 'transcendentie' is dat al te vaak niet gespecificeerd wordt wat overstege wordt. Het gevolg is dat men gemakkelijk van de ene vorm van transcendentie op de andere overgaat, zonder dat te merken, hetgeen resulteert in begripsverwarring. De beste wijze om te onderscheiden tussen de verschillende manieren waarop in de wijsgerige theologie over transcendentie gesproken wordt, is derhalve door te vragen naar wat God geacht wordt te transcenderen.²⁶ 'Transcendentie' wordt gebruikt in verband met Gods overstijgen van (1) ruimte, (2) tijd, (3) menselijk denken, (4) menselijke ervaring en (5) de wereld. Wij zullen nu proberen deze vijf vormen van transcendentie steeds in een zin nader te karakteriseren. (1) God is alomtegenwoordig in de wereld op niet-ruimtelijke wijze, dat wil zeggen zonder dat de ruimtelijke predikaten die karakteristiek zijn voor waarneembare objecten, zoals uitgebreidheid en locatie, op God van toepassing zijn.²⁷ (2) God is niet onderworpen aan de beperkingen waaraan wezens die in de tijd bestaan onderworpen zijn; een van de manieren om dit te conceptualiseren is door tijdloos bestaan aan God toe te schrijven.²⁸ (3) God is onbegrijpelijk in die zin dat wij Gods aard niet ten volle kunnen doorgronden. (4) Onze ervaringen van God kunnen nooit ten volle recht doen aan Gods aard. (5) God is onafhankelijk van de wereld. Natuurlijk overstijgt God nog veel meer aspecten van de aardse werkelijkheid dan de genoemde vijf,²⁹ maar het is onze indruk dat 'transcendentie' meestal wordt gebruikt in verband met deze vijf aspecten.

Hier zullen wij ons concentreren op de derde vorm van transcendentie: Gods transcenderen van het menselijk denken, van de rede of de rationaliteit. Deze vorm van transcendentie wordt schitterend gearticuleerd in hoofdstuk 15 van Anselmus' *Proslogion*:

Heer, Gij zijt dus niet slechts datgene waarboven niets groter gedacht kan worden, maar ook iets groter dan gedacht kan worden [*maius quam cogitari potest*]. Men kan

²⁴ Plato gebruikt de term *epekeina thj ousiaj* (*Politeia* 509b), deze term neemt Plotinus over om de transcendentie van het Ene te verwoorden (*Enneaden* V,5,6).

²⁵ Vgl. Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1972, Bd. I 64-65.

²⁶ De nu volgende analyse is een korte samenvatting van de bespreking van het transcendentiebeprip in Sarot, *God, Passibility*, p. 237-239, en Sarot, 'Pantheïsme en de transcendentie van God', in: Bart Raymaekers (red.), *Gehelen en fragmenten: De vele gezichten van de filosofie* (Leuven 1993), 235-239. Deze besprekingen zijn op hun beurt schatplichtig aan: Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms: The Nature of Scientific and Religious Language* (London 1974), 137-140, Hugh P. Owen, *Concepts of Deity* (London 1971), 34-40 and Luco J. Van den Brom, *God alomtegenwoordig* (Kampen 1982), 32-36.

²⁷ Vgl. nu Luco J. van den Brom, 'As Thy New Horizons Beckon: Divine Presence in the World', in: Gijsbert van den Brink & Marcel Sarot (eds.), *Understanding the Attributes of God* (Frankfurt a.M. 1999), 75-98.

²⁸ Zie hierover bijv. Marcel Sarot, 'Alwetendheid en de dialoog tussen theologie en natuurwetenschap', *Tijdschrift voor filosofie* 56 (1994), 237-271, en de reactie van Eef Dekker & Nico den Bok, 'Eeuwigheid, tijd en alwetendheid: Een antwoord aan Marcel Sarot', *NTT* 48 (1994), 216-229.

²⁹ Zo gaat God ook het onderscheid tussen mannelijk en vrouwelijk te boven; reden waarom wij in dit artikel geslachtelijke aanduidingen van God vermijden. Vgl. Gail Ramshaw, *God beyond Gender: Feminist Christian God-Language*, Minneapolis 1995.

inderdaad iets van die aard denken. Welnu, indien Gij dit niet zoudt zijn, dan kan er iets gedacht worden dat groter is dan U, wat niet kan gebeuren.³⁰

Hoe kunnen wij ons voorstellen dat God groter is dan gedacht kan worden? Hier komt Adriaanse ons te hulp, door een verband te leggen tussen de onbegrijpelijkheid en irrationaliteit, een onderscheid te introduceren tussen verschillende vormen van irrationaliteit en vervolgens te suggereren dat wij Gods transcendentie van het menselijk denken kunnen verstaan in termen van een van de onderscheiden vormen van irrationaliteit. Irrationaliteit, aldus Adriaanse, valt uiteen in *infrarationaliteit* en *suprarationaliteit*. Infrarationeel is datgene wat ‘onder de maat van de ratio’ blijft; Adriaanse noemt zonde en kwaad als voorbeeld. De rede kan echter geen hoogste criterium zijn, omdat zij zelf ‘begrensd en gradueel’ is (310). Maar als de rede zelf begrensd is, kan iets dan niet onredelijk zijn in de zin dat het ‘bovenredelijk’ (suprarationeel) is? Kunnen wij op deze wijze het feit dat God ‘zelfs nog het denken dat hem probeert te vatten, te boven gaa[t]’ trachten te begrijpen? ‘Het voorwerp van het geloof [is] uit zichzelf bovenredelijk’ (312), zo suggereert Adriaanse in aansluiting bij Heinrich Scholz. ‘*Deus semper maior*’.

Nadat hij deze suggestie eenmaal gedaan heeft, lijkt Adriaanse er toch niet helemaal gelukkig mee. Twee van zijn bezwaren willen wij hier naar voren halen. Enerzijds schijnt het bovenredelijke toch binnen het domein van de rede te vallen; immers, alleen met onze rede kunnen wij beslissen of iets bovenredelijk is of niet (316-317). En anderzijds schijnt Adriaanse te suggereren dat de gedachte van Gods bovenredelijkheid ‘het tegenwoordige bewustzijn vreemd geworden’ (322) is. Toch blijft het spreken over het bovenredelijke betekenisvol als protest tegen de beperking van rationaliteit tot menselijke en eindige rationaliteit (322). Voor ons hebben deze Adriaanses bezwaren minder gewicht dan voor hemzelf, en daarom zullen wij in het onderstaande de vruchtbaarheid van het voorstel om Gods transcendentie deels in termen van bovenredelijkheid uit te leggen, verder onderzoeken. Voordien doen wij er echter goed aan, aan te geven waarom wij Adriaanses bezwaren niet delen. Eerstens lijkt het argument dat al wat gedacht kan worden, binnen het domein van de rede valt, een drogreden. Immers, ook het non-rationele kan gedacht worden zonder dat het daarmee tot het domein van de rede gaat behoren. Waarom zou dit voor het bovenredelijke anders liggen? Wij zien slechts een probleem wanneer iemand zou willen stellen dat het bovenredelijke volledig begrijpelijk zou zijn, maar dan zou het ook niet langer *bovenredelijk* zijn. Vervolgens, waar het de vreemdheid van een gedachte aan het tegenwoordige bewustzijn betreft, deze vreemdheid doet niets af of toe aan de (on)waarheid van die gedachte. De materiële rationaliteit van een dergelijke opvatting verandert niet; slechts haar formele rationaliteit verandert. Het wordt moeilijker om op plausibele wijze voor deze opvatting te argumenteren. Wie echter eenmaal overtuigd is van de materiële rationaliteit van een bepaalde opvatting, zal zich niet af laten schrikken door een afgenomen formele rationaliteit. In het onderhavige geval, waar het de formele rationaliteit van het christendom en de christelijke Godsopvatting (incl. Gods transcendentie) betreft, is bovendien nog een gepassioneerd debat gaande over de vraag of de formele rationaliteit van het christendom inderdaad afgenomen is. Een filosoof als Roger Trigg, die de contemporaine culturele, wijsgerige en wetenschappelijke ontwikkelingen niet minder serieus neemt dan Adriaanse, komt tot diametraal tegenovergestelde conclusies.³¹

4 Denken van wie het denken ontsnapt

³⁰ Vert. Carlos Steel (Bussum 1981).

³¹ Roger Trigg, *Rationality and Religion: Does Faith Need Reason?*, Oxford 1997; Trigg bespreekt de opvattingen van Adriaanse expliciet. Vgl. ook Dekker & Sarot (red.), *Christelijk geloof en rationaliteit*.

In het laatste deel van dit artikel zullen wij onderzoeken in hoeverre Adriaanses suggestie dat God bovenredelijk is, ons zou kunnen helpen te begrijpen hoe wij rationeel kunnen denken over een transcendente God. Zoals wij in onze bovenstaande korte analyse van het rationaliteitsbegrip hebben uiteengezet, is ‘irrationeel’ het tegenovergestelde van ‘rationeel’ in evaluatieve zin. Er zijn twee soorten criteria voor evaluatieve (ir)rationaliteit: formele en materiële criteria. Bij de materiële criteria gaat het om de inhoud van een gedachte of handeling: gedachten of handelingen zijn materieel rationeel in de mate waarin zij adequaat zijn in de gegeven omstandigheden. In principe is het niet moeilijk, te begrijpen wat het betekent voor een gedachte om onder bepaalde omstandigheden adequaat te zijn; evenmin is het moeilijk in te zien wat het betekent voor een gedachte om minder adequaat te zijn. Een materieel infrarationele overtuiging zou bijvoorbeeld stellen dat een stand van zaken in de werkelijkheid bestond, terwijl dit niet (of maar ten dele) het geval was. Het lijkt ons echter moeilijk (zo niet onmogelijk), in te zien wat het zou betekenen voor een overtuiging om *bovenredelijk* te zijn in materiële zin. Daartoe zou die overtuiging meer dan adequaat, meer dan waar moeten zijn, en dat lijkt niet mogelijk. In dit opzicht lijkt adequaatheid op doofheid: men kan meer of minder doof zijn, maar men kan niet meer dan geheel doof zijn. De toepassing van het concept van het bovenredelijke op materiële irrationaliteit lijkt ons derhalve niet veelbelovend. In het licht van de materiële criteria zou God eerder volmaakt rationeel moeten zijn dan suprarationeel; het is onduidelijk wat ‘suprarationaliteit’ in het licht van deze criteria zou moeten betekenen.

Naast materiële criteria zijn er ook formele criteria voor evaluatieve (ir)rationaliteit. Bij deze criteria gaat het om de procedure waarlangs men komt tot de gedachte of handeling in kwestie. Hier is het wederom niet moeilijk om je voor te stellen wat het betekent om aan de criteria te voldoen, of om tekort te schieten. Wat zou het echter betekenen om uit te gaan boven het volledig aan de criteria voldoen? Een antwoord op deze vraag kunnen wij vinden, wanneer wij ons afvragen of God aan de procedurele criteria zou voldoen. Zoals Ronald de Sousa claimt, ‘A God would have no use for rational methods. Omnipotence, omniscience and omnibenevolence would guarantee success every time’³². Mensen moeten zich druk maken om de wijze waarop zij tot een overtuiging komen of tot een handeling beslissen; procedurefouten kunnen leiden tot inadequate uitkomsten. Een almachtig en alwetend wezen hoeft echter geen procedures te volgen; alles wat dat wezen doet, zou noodzakelijkerwijs adequaat zijn. In verband met Gods kennis vindt men deze opvatting in de theologie veelal gearticuleerd in termen van de nondiscursiviteit van Gods kennis.³³ Onze kenvermogens kunnen tekortschieten omdat zij afhankelijk zijn van zintuiglijke ervaringen – die misleidend kunnen zijn – en van het maken van gevolgtrekkingen – bijvoorbeeld uit zintuiglijke ervaringen. Ook bij dit laatste kan iets mis gaan. Onze kennis is discursief. Gods kennis, zo stelt de theologie van oudsher, is nondiscursief: zij is noch van empirische waarneming, noch van het trekken van conclusies afhankelijk. God kent direct, als bij intuïtie: zijn kennis bestaat als het ware in een direct bewustzijn van de dingen zoals ze zijn. Met andere woorden: God volgt geen procedure, omdat God geen behoefte heeft aan een procedure. God is, om het in het Frans te zeggen, ‘hors catégorie’. God voldoet niet aan formele standaards. Zou je dan moeten zeggen dat God de standaard niet haalt, en dus in formeel opzicht infrarationeel is? Het lijkt ons van niet, omdat de adequaatheid van Gods nonprocedurele intuïtieve wijze van kennen en handelen³⁴ gegarandeerd is doordat God de Persoon is die God is, met de

³² De Sousa, *Rationality of Emotion*, 162.

³³ Zie bijv. Thomas van Aquino, *STh Ia 14,7; IIaIIae 180,6 ad 2*. Cf. Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* Bd. 1, Berlijn 1904²), s.v. ‘diskursiv’.

³⁴ Hoewel nondiscursiviteit in het verleden primair op Gods kennis van toepassing is verklaard, achten wij deze term uitdrukkelijk ook van toepassing op bijv. Gods handelen, en het is over deze bredere toepassing dat wij het hier hebben.

eigenschappen die God heeft. In formeel opzicht, zo schijnt ons toe, kunnen wij terecht claimen dat God bovenredelijk is, in de zin dat God adequate kennis en handelingsstrategieën heeft zonder de procedures te doorlopen die mensen moeten doorlopen, en juist daarom volmaakter is dan mensen.³⁵

Kunnen wij rationeel spreken over een God die op deze wijze suprarationeel is? Adriaanse onderscheidt tussen drie vormen van suprarationaliteit: metafysisch, epistemologisch en logisch (311). In het voorgaande hebben wij het steeds over *metafysische* bovenredelijkheid gehad. Wij hebben claims gemaakt aangaande de werkelijkheid, over hoe de dingen zijn (in dit geval: hoe God is), zonder dat empirische toetsing van deze claims mogelijk is.³⁶ De metafysische claim dat God suprarationeel irrationeel is, zou kunnen leiden tot de claim dat wat wij over God zeggen *logisch* irrationeel is. Het zou dan intrinsiek onmogelijk zijn op logische consistente wijze over het suprarationele te spreken (314-316). Als God echter metafysisch irrationeel is en ons spreken over God logisch irrationeel, dan kunnen wij evenmin op rationele wijze kennis aangaande God verwerven (*epistemologische* irrationaliteit). In het licht van Adriaanses onderscheidingen kunnen wij de vraag of wij rationeel kunnen spreken over een suprarationele God herformuleren als: leidt de suprarationele irrationaliteit van God noodzakelijkerwijs tot de logische irrationaliteit van ons spreken over God? En leidt de suprarationele irrationaliteit van God noodzakelijkerwijs tot een epistemologische irrationaliteit van onze kennis³⁷ over God? Nu wij met behulp van het onderscheid tussen formele en materiële criteria voor evaluatieve rationaliteit de denotatie (extensie) van suprarationele irrationaliteit in God nader bepaald hebben, zijn wij in een betere positie om deze vragen te beantwoorden.

Wat betreft de *logische irrationaliteit* van ons spreken over God, als wij de bovenredelijkheid van God interpreteren op de wijze waarop wij dat boven gedaan hebben, leidt deze niet tot onoverkomelijke problemen voor de redelijkheid van ons spreken over God. De claims dat God kent en handelt op intuïtieve wijze veeleer dan op discursieve wijze, dat Gods (ken)acten niet de uitkomst zijn van voorafgaande overwegingen en desniettemin steeds adequaat zijn, kunnen op een logisch consistente, begrijpelijke wijze gesteld worden. Wanneer wij deze termen ('intuïtief', 'overweging', '(ken)act') in navolging van William P. Alston op functionalistische wijze interpreteren, kunnen wij zelfs aanspraak maken op een *letterlijk* gebruik van deze termen.³⁸ Aangezien letterlijk gebruik meestal gezien wordt als het meest rationele gebruik³⁹, hoeft de metafysische suprarationaliteit van God geenszins afbreuk te doen aan de logische rationaliteit van ons spreken over God.

Hoe is het vervolgens gesteld met de *epistemologische* irrationaliteit van onze Godskennis? Volgt deze uit de toeschrijving van suprarationele irrationaliteit aan God op het metafysische niveau? Wanneer wij de logische irrationaliteit van ons spreken over God uit deze metafysische suprarationaliteit van God hadden kunnen afleiden, was dit zeker het geval geweest. Als wij een onderwerp niet op logisch correcte wijze kunnen bespreken, bijvoorbeeld omdat wij niet in staat zijn de gebruikte termen exact te definiëren, kunnen wij ook geen precieze procedures voor de verwerving van kennis aangaande dit onderwerp vastleggen, en ontberen wij de termen om op exacte wijze de adequaatheid van onze kennis te

³⁵ Dat God geen procedures volgt, leidt niet tot non-rationaliteit, omdat God wel controle heeft over Gods (ken)acten. In het licht van de eerder gemaakte onderscheidingen zou men moeten zeggen dat God in categoriaal opzicht volmaakt rationeel is. *Suprarationaliteit* is niet van toepassing op categoriale rationaliteit: men kan niet meer dan geheel redelijk zijn.

³⁶ Over een soortgelijke wijze om metafysica te definiëren, zie H.J. Adriaanse, *Het idee van een religieus apriori*, Amsterdam 1998, 12, 23-25.

³⁷ Als de hier gestelde vraag bevestigend moet worden beantwoord, is het woord 'kennis' minder op zijn plaats.

³⁸ Zie William P. Alston, 'Functionalism and Theological Language', in: Alston, *Divine Nature and Human Language*, New York 1989, 64-80; Alston gebruikt in dit verband de uitdrukking 'modified univocity'.

³⁹ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford 1977), 70.

bespreken. Nu wij echter niet tot logische irrationaliteit hoefden te besluiten, zou het kunnen lijken dat er ook epistemologisch geen enkel probleem is. Toch gaat die conclusie een stap te ver. Er is wel degelijk een probleem, en dat probleem is dat zelfs als wij in kristalheldere termen kunnen uitleggen wat wij bedoelen wanneer wij zeggen dat God de rede overstijgt en dus bovenredelijk is, de constatieve termen die wij dan gebruiken in feite niet meer zijn dan omschrijvende termen, waarmee wij bepaalde aspecten van ons Godsbegrip afbakenen, en geen beschrijvende termen waarmee wij God direct en uitputtend kunnen beschrijven. Hier ligt het gelijk van de negatieve theologie. In het recente verleden is wel gesproken over God als *puzzel* of als *probleem*⁴⁰, maar als wij in die termen over ons Godsbegrip willen spreken dan dienen wij wel te beseffen dat wij hier te maken hebben met een puzzel die wij nooit helemaal af kunnen krijgen, met een probleem dat nooit volledig opgelost kan worden. De boven gegeven aanduidingen geven tamelijk precies aan in welk opzicht men God als bovenredelijk zou kunnen denken, maar blijven uiteindelijk toch steken in ontkenningen (*nondiscursiviteit*) en analogieën (intuïtie).

De schroomvalligheid waarmee de theologie van oudsher over God gesproken heeft, is daarom niet slechts de verlegenheid die mensen altijd hebben wanneer zij over een belangrijk persoon moeten spreken in haar aanwezigheid. Bij die verlegenheid komt in dit geval intellectuele schroom, schroom die voortkomt uit eigen onvermogen tegenover het mysterie. In het Godsbegrip wil men een werkelijkheid *evoceren* die, naar men gelooft, uitgaat boven dat begrip. Een goede analogie is die van een cultuur waarin men de zuivere cirkel niet kent. Zonder het begrip van de cirkel te kennen, kan men toch een cirkel evoceren door een reeks gelijkzijdige veelhoeken te beschrijven: driehoek, vierkant, vijfhoek, zeshoek, enz. Om het volgende lid van de reeks te krijgen, vermeerderd men het aantal zijden van de veelhoek steeds met één. Aan deze reeks komt geen einde; men kan onbepaald nieuwe leden toevoegen. Er komt echter een moment waarop de buitenlijn van een ander soort figuur zich aan ons opdringt: de cirkel.⁴¹ Deze analogie laat twee dingen zien. Enerzijds illustreert zij, hoe wij zonder irrationeel of onlogisch te worden, een werkelijkheid kunnen oproepen die uiteindelijk niet in de gebruikte begrippen te vatten is, die transcendent is. Anderzijds laat zij zien hoe de wijze waarop dit gebeurt, uiteindelijk meer woorden vraagt dan een directe aanduiding, en niet minder. Zo kunnen wij ook begrijpen waarom de *ineffabilitas* (onuitsprekelijkheid) van God zoals die gethematiseerd is in de mystieke theologie, niet leidt tot weinig woorden, maar juist tot een veelheid van woorden. Zoals Grace Jantzen stelt, 'a proper grasp of divine ineffability is an invitation to experiment with language, to stretch it to its limits so that its very articulacy may lead beyond itself to the silence of God'⁴². De intellectuele schroom van de theologie voor Gods bovenredelijkheid vraagt niet om stilzwijgen, maar om nieuwe creativiteit in het spreken over de God van wie het christelijk geloof uitzeft: *Deus semper maior!*

⁴⁰ Gordon D. Kaufman, *God the Problem*, Cambridge Mass. 1972; Peter Vardy, *The Puzzle of God*, Londen 1990.

⁴¹ Cf. voor deze analogie bijv. Vincent Brümmer, *Wijzgerige theologie in beweging*, Utrecht 1992, 30-31. Brümmer gebruikt de analogie in een ander verband; in ons verband schiet zij hierin tekort, dat zelfs wanneer in een bepaalde cultuur het begrip van een zuivere cirkel ontbreekt, dit begrip alsnog geïntroduceerd kan worden. De afwezigheid van het begrip 'cirkel' is een contingent feit; er is niets in cirkels zelf dat het onmogelijk maakt dat wij het begrip cirkel leren kennen. In het geval van Gods bovenredelijkheid ligt dat anders, en wordt aangenomen dat God zelf zo is dat wij God nooit uitputtend 'op begrip kunnen brengen'.

⁴² Grace M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge 1995, 284.