

Ger Groot: Het kamperende denken

Symposium 'Van God spreken', Rijksuniversiteit Groningen, 15 nov 2019

Wanneer René Descartes in 1637 een nieuwe grondslag (of misschien kunnen we beter zeggen: een nieuwe legitimatie) probeert neer te leggen voor absoluut zekere en onbetwifelbare kennis, begint hij met een algemene vaststelling: 'Het gezond verstand is het beste verdeelde goed ter wereld'. Dat is de eerste zin van het geschrift dat de wetenschap verrijkt heeft met de term (en het *criterium*) waaraan Wouter Slob al refereerde: de methode. Met Descartes' *Vertoog over de methode* laten wij gewoonlijk het moderne, systematische denken over de wetenschap beginnen – zoals we (opnieuw een vaststelling van Wouter Slob) er nog steeds in principe elke wetenschappelijke proeve van bekwaamheid – het proef-schrift – mee laten beginnen, als een vaak even impliciete als onbewuste hommage aan Descartes.

Misschien is dat on-bewustzijn een vorm van (al even onbewuste) verdringing. Want zo dogmatisch-funderend als Descartes' 'stichting' van de methodische wetenschap heet te zijn, is ze bij nader inzien niet. Dat blijkt al uit het vervolg van deze aanvangszin, die men bij het aanhalen van Descartes meestal kuis weglaat. Want, zo nuanceert deze, nadat hij het gezond verstand 'het beste verdeelde goed ter wereld' heeft genoemd: 'al was het maar omdat iedereen er zo veel van denkt te hebben dat zelfs degenen die anders het moeilijkst tevreden kunnen worden gesteld, er doorgaans niet meer van willen hebben dan ze al bezitten.' Ik vind dat een mateloos geestige opmerking, en stel mij voor hoe Descartes zich zat te verkneukelen, misschien zelfs luidop schaterlachte, toen hij deze woorden opschreef.

De ernstigste en meest grondleggende uitspraak over zoiets eerbiedwaardigs als ons kennen, dat een *vertoog* inleidt dat die eerbiedwaardigheid alleen nog maar des te ontzagwekkender wil maken ('ja, wij zijn *echt* in staat tot zekere kennis en wetenschap,' zegt Descartes tegen alle scepsis in) – die uitspraak wordt meteen in dezelfde zin weer gerelativeerd tot een soort kwinkslag.

Die ironie (iets anders kan ik er niet in zien) maakt Descartes in mijn ogen meteen uitgesproken sympathiek: een eminente denker die zijn eigen denken wist te relativiseren en misschien wel juist *daarom* eminent was. 'Wie als hedendaagse filosoof nog nooit het gevoel heeft gehad een charlatan te zijn, moet wel een oppervlakkige geest zijn, wiens werk vermoedelijk niet de moeite van het lezen waard is,' schreef de al even eminente Pools-Britse filosoof Leszek Kolakowski, als eerste zin van het kleine maar diep insnijdende boekje dat hij de veelzeggende titel *Horror Metaphysicus* meegaf.

De naam van de schrijver

Om niet de indruk te wekken dat ik mij bij het lezen van mijn filosofische literatuur uitsluitend tot eerste zinnen beperk en het daarmee wel mooi geweest vind zijn, lees ik iets verder door in Descartes' *Vertoog over de methode*. Want dan doet de lollige Descartes nóg iets wat voor het moderne wetenschappelijke discours waarvan hij de aartsvader heet te zijn wel heel merkwaardig is. Hij zet zichzelf midden op het toneel en begint een soort autobiografie: 'Ik was nog jong,' zo schrijft hij twee bladzijden verder, 'toen men mij naar school stuurde... [...] Zo men ergens geleerden kon vinden, dan was het daar, meende ik.' Enzovoort.

Je moet maar durven. Vóór Decartes, zo heeft de Franse schrijver Valéry ooit opgemerkt, 'had nog nooit een filosoof zich zo welbewust op het toneel van zijn denken blootgesteld, zonder zichzelf te sparen, en bladzijden lang *Ik* durven zeggen.' En dat gebeurt nota bene op het stichtingsmoment van een *methodische* wetenschap die nu juist elk subjectivisme uit de kennis wilde vermijden door deze ab-soluut te maken, d.w.z. los-te-maken van de kenner en te vestigen als een soort intelligentie die eeuwen later in een wat andere, en Duitse context, '*freischwebend*' kon worden genoemd.

Op die paradox is de hele moderne wetenschap gebouwd, al is ze zich dat zelden bewust. Neem het voorbeeld van de moderne populair-wetenschappelijke best-seller *Wij zijn ons brein* van de neurofysicus Dick Swaab. Een boek lang laat Swaab overtuigend zien hoe van alles en nog wat in ons gedrag voortkomt uit en terug te voeren is op de observeerbare werking van zenuwbanen, hersenkwabs en wat al niet. Het begrip 'bewustzijn' komt in dat boek wel voor, maar alleen als *beseft* van neurologische aandoeningen als pijn etc. Wat echter geheel ontbreekt is het *zelf*-beseft waarin het 'ik' zich ophoudt – en dat dan ook in dit model van het bewustzijn als een soort illusoir fantoom verschijnt. Of beter: het verschijnt *niet*. In dit boek, in Swaabs werkelijkheid, bestaat het niet.

En toch moet je vaststellen dat dat 'ik' ten aanzien van zijn opzichtige liquidatie stiekem wraak neemt. Niet *in* het boek maar, om het te zeggen met de Franse filosoof Jacques Derride, in de *marge* van het boek, op de buitenrand ervan: namelijk op het titelblad. Daar zoekt dat 'ik' in grote letters genoegdoening in de vorm van de *naam* van de schrijver. Daar staat pontificaal: *Dick Swaab*. Dick Swaab is de schrijver van een boek dat zegt dat hij eigenlijk alleen 'zijn brein' is. Dat wil zeggen: van alles wat de code-naam 'Dick Swaab' behelst kan dit boek een verklaring geven, behalve van het feit dat deze Dick Swaab *dit boek geschreven heeft*. En trouwens ook van het feit dat wij dit boek willen *lezen* en begrijpen - en erover kunnen praten als iets dat in zekere zin zijn eigen paradox is. Voor een paradox heb je iets méér nodig dan alleen een 'brein'.

Is dat erg? Nee, dat is op zich niet erg. Wetenschap leeft nu eenmaal van de reductie en haar methode: twee dingen die onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Dat die wetenschap daarmee *freischwebend* wordt, dat wil zeggen als *denken* niet meer verbonden lijkt met de concrete denker *ván* dat denken (in casu Dick Swaab) is onvermijdelijk. Het neemt allermist weg dat diezelfde wetenschap diepe inzichten heeft voortgebracht waarvan wij dagelijks de vruchten plukken in zowel zuivere kennis als praktische toepassing. Geen enkele kritiek op de wetenschap mag dat vergeten, en het zij hier bij voorbaat nadrukkelijk in dankbaarheid uitgesproken.

Blijft echter staan dat juist die wetenschap vergeet hoezeer zij, precies op het moment waarop zij zich positivistisch op haar *realisme* beroept, in werkelijkheid in het luchtledige zweeft. Zij heeft het tenminste over *tastbare* en *toetsbare* zaken, zegt zij triomfantelijk, niet over hersenspinsels en niet over subjectivismen. En inderdaad: toetsbaar zijn de zaken waarover zij het heeft zeker. Maar over welke 'zaak' heeft ze het eigenlijk? Wat is – om de terminologie van Edmund Husserl, de aartsvader van de fenomenologie, een beetje te misbruiken – eigenlijk die *Sache selbst* waartoe de wetenschap wil doordringen door middel van haar *epochè*?

Dat is in ieder geval niet de zaak van het dagelijks leven in al zijn bonte en verwarrende ondoorzichtigheid. Het is een zaak die er al bij voorbaat toe is geprepareerd voor 'wetenschap' en 'toetsbaarheid' in aanmerking te komen. Daartoe heeft de natuurwetenschap almaar ingewikkelder instrumenten nodig heeft, wil ze de 'wereld' kunnen scheppen waarin ze pas aan onderzoek kan beginnen. De huis-tuin-en-keuken experimenten waarmee Descartes' zeventiende en de verlichte achttiende eeuw zich tevreden konden stellen hebben met het voortschrijden en verdiepen van het onderzoek al lang plaats moeten maken voor hoog-technologische installaties waarin het onderzoeksveld kan worden afgesplitst en van de werkelijkheid geïsoleerd.

Alleen in die kunstmatige omgeving is wetenschap 'in haar element'. In de relatief eenvoudige werkelijkheid van de natuurwetenschap moeten daar al geweldige (technologische en financiële) inspanningen voor worden gedaan. In de nog véél gecompliceerdere menswetenschappen (gecompliceerd, al was het maar vanwege het probleem van de methodische terugkoppeling, zoals in de *selfdefeating prophesy*) is dat feitelijk onmogelijk. De crisis van de *methodenstrijd* in de sociale wetenschappen van de jaren zestig is daar een duidelijke getuige van.

Zolang de wetenschap zich van haar reductieve of 'bedachte' ('modelmatige' zegt men ook wel) karakter bewust blijft, zolang zij zich aan het begin en vooral aan het einde van haar onderzoek de breuk met de werkelijkheid van waaruit zij vertrok beseft, is er geen probleem. Moeilijkheden komen er pas wanneer zij een beetje vergeetachtig wordt en gaat menen dat het resultaat van haar onderzoekingen de enige, de echte en dus de enige echte werkelijkheid betreft.

Wat wordt wetenschap *dan*? Om het wat provocerend te zeggen: dan wordt zij de systematische beschrijving van een kunstmatig geïsoleerde wereld, een *illusie* dus, die zij voor 'de ware werkelijkheid' laat doorgaan. Dlassieke godsdienstcritici en Nietzsche en Freud zouden hierbij recht overeind gaan zitten, want 'de systematische beschrijving van een illusie die voor "de ware werkelijkheid" doorgaat' is voor hen de meest adequate beschrijving van de theologie. Dat is een ironie die het rustig kan opnemen tegen de ironie van Descartes' vertoog over een methode dat prompt uitmondt in een autobiografie. Beide wortelen uiteindelijk in hetzelfde probleem.

Spookverhaal

Daarmee zitten wij middenin een spookverhaal dat je met Kolakowski rustig als *Metaphysical Horror* zou kunnen omschrijven. Want met dit stuivertje-wisselen tussen moderne wetenschap en theologie zijn we er nog niet. Die (positivistische) wetenschap heeft in de *samenleving* (dus daar waar wetenschap niet langer *bedreven* wordt maar verandert in een soort denk-object) immers wijd en zijd haar beslag gekregen als *inderdaad* de adekwate, in de volste zin van het woord 'ware' beschrijving van de werkelijkheid in haar diepste wezen. Als de theologie de beoefening van het God-denken is en de wetenschap de beoefening van het 'methodische'-denken, dan is het maatschappelijk geloof in de wetenschap als waarheid van de werkelijkheid *tout court* de plaatsvervangende van het traditionele (kolenbranders)geloof in de 'metafysische' wereld van God als *de* waarheid van diezelfde werkelijkheid.

Geen wonder dat de wetenschap dan in de wereldbeschouwing van menig modern (of zich als modern beschouwend) mens zonder enige probleem de plaats van het traditionele geloof kan innemen. Logisch en structureel verandert er immers feitelijk niets. Of in ieder geval zo weinig dat het hedendaagse 'nieuwe atheïsme' zelfs in zijn strijd, argumentaties en inquisities moeiteloos gebruik kan maken van de op het geloofsdiscours buitgemaakte wapenrusting. Het spreken van mensen als Dawkins, Hitchens etc. is gevormd in dezelfde mal als de traditionele godsdienstige apologie – met alleen ogenschijnlijk een omgekeerd voorteken (en in zoverre daarmee een nieuwe levensovertuiging *lijkt* te worden gefundeerd maar in feite wordt geponeerd, zelfs dát niet).

Dat heeft tot merkwaardig gevolg dat een spreken dat zich baseert op een illusie (nl. de wetenschappelijke) en ander spreken (nl. dat van het geloof) verwerpt omdat dát zich zou baseren op een illusie. *Metaphysical Horror indeed!* Een doorgewinterd hegeliaan zou van dit dubbele *Freischweben* misschien nog wel wat kunnen bakken: een negatie van de negatie leidt tenslotte vanzelf tot iets reëls. En misschien is dat ook hier wel het geval. Wie beide illusies (of beide polen van *dezelfde* illusie) over elkaar heen schuift houdt niet een totaal duister over (zoals bij twee elkaar dekkende gepolariseerde lenzen), maar ziet misschien helderder en vooral vollediger.

Want wát ziet hij bij de wetenschapper? Hij ziet niet alleen meer *wat* die wetenschapper hem laat zien ('dit zijn de resultaten van mijn onderzoek') maar hij ziet ook die wetenschapper *zelf* en het feit *dat* deze hem die resultaten toont. Met andere woorden: waar de onderzoeker na Descartes door de methode zelf uit het onderzoek werd weggeschoven (zodat dat onderzoek in zekere zin 'zichzelf' leek uit te voeren), ziet deze waarnemer daarin opnieuw datgene terugkeren wat de theologie de *Sitz im Leben* ervan zou noemen. Hij ziet dat de wetenschap en de wetenschappelijke blik ligt ingebed in een veel bredere werkelijkheid die ik met Husserl de 'levenswereld' zou willen noemen.

En wat ziet die waarnemer bij de theoloog? Daar ziet hij in feite precies hetzelfde. Naast het theologisch discours komt nu ook de theoloog zèlf in beeld. Wát deze 'over' (en om met Wouter Slob te spreken *van*) God vertelt komt nu naar voren als: het-verhaal-dat-hij-vertelt. En ook dat vindt plaats binnen het bredere terrein van een levenswereld waartoe de geloofswereld behoort – al put de eerste de tweede als 'geloofsinhoud' (zeg maar even 'dogmatiek') niet uit.

Wat heeft dat voor gevolg? Allereerst bij de wetenschapper: de reductie waarbinnen de wetenschap zich ontplooit verdwijnt niet – want daarmee zou ‘wetenschap’ onmogelijk worden – maar wordt juist zichtbaar. Aan het eind van zijn traject herinnert de wetenschapper zich nog maar al te goed dat alles wat hij deed slechts mogelijk was doordat hij daarvoor eerst het terrein prepareerde en effende. Ongeveer zoals een kampeerder doet voordat hij zijn tent gaat opzetten: een kampeerder die tenslotte, nadat hij die tent weer heeft afgebroken, ook niet vol tevredenheid gaat zitten staren naar de paar vierkante meter verpieterd gras waarop zijn tent gestaan heeft, om dan uit te roepen: kijk eens, dát is nu de natuur! Nu hebben wij toch maar mooi ont-dekt hoe het er *werkelijk* met haar voorstaat.

Om misverstanden opnieuw te voorkomen: daarmee mag niets worden afgedaan aan de verdiensten van het wetenschappelijk onderzoek op zich – zoals ook de kampeerder niets wil afdoen aan het genot waarmee hij met zijn tentje zo heerlijk in de vrije natuur heeft vertoefd. Hij moet zich alleen realiseren dat het resultaat ervan (het na afloop blootgelegde stukje verkommerd grasland) slechts *deels* (dus *niet*: ‘niet’) overeenkomt met de natuur-op-zich.

Wetenschap versus science

Met zo’n open oog voor haar ware *Sitz-im-Leben* ontdoet de wetenschap zich dus deels van haar abstracte kunstmatigheid, of beter: zij bedt die in in de werkelijkheid in haar volle breedte. In het Nederlands kunnen we dat zelfs adstrueren aan het woord dat zijn voor haar eigen activiteit gebruikt. Wat aan de universiteit meer en meer maatgevend is geworden (ook hierin volg ik de filippica van Wouter Slob) is wat veelzeggend *science* heet. ‘Veelzeggend’: niet omdat dat een Engels woord is (op zijn beurt teruggaand op het Frans, en dat weer op het Latijn); de kwestie van de verengelsing is een andere, zij het verwante kwestie, die ik nu even laat voor wat zij is.

Het eigenlijke probleem met het woord ‘*science*’ is dat het in het Nederlands een kunstmatig woord is voor een zaak waarvoor ook een ‘echt’ Nederlands woord bestaat. ‘Echt’ zet ik daarbij tussen aanhalingstekens, want ook dat woord is op zijn beurt historisch gevormd, deels zelfs met een zekere opzettelijkheid. Maar het ligt wel organischer ingebed in het Nederlands taaleigen, waarin en waarmee zich voor ons (Nederlandssprekenden) de werkelijkheid *zelf* ontplooit.

Dat woord is uiteraard ‘wetenschap’ en het is, zoals ik zei, ‘deels’ opzettelijk gevormd om aan te duiden wat door zovelen nu *science* wordt genoemd. Dat ‘deels’ is belangrijk, want precies dát verleent het zijn ‘natuurlijke’ inbedding in de Nederlandse taal. ‘Wetenschap’ betekent immers veel meer dan alleen datgene wat *science* zegt en wat we bepaald hebben als de methodische en subjectsloze zelf-ontplooiing van een *freischwebende* en daarmee (in de eerder uiteengezette betekenis) ‘illusoire’ kennis. ‘Wetenschap’ betekent daarbovenuit echter ‘gerechtvaardigde beseft’, zoals dat doorklinkt in de uitdrukking: ‘ik deed het in de *wetenschap dat...*’ In die zin bezit het Nederlandse woord een speelruimte waarin de ‘sciëntistisch’ uit het wetenschapsbegrijp weggefilterde realiteit opnieuw haar rechten kan opeisen.

Wat betekent dat voor de theologie en de theoloog? Ik moet bekennen dat ik hier – in dit gezelschap en misschien ook ten aanzien van het hier gepresenteerde boek – wellicht een wat dissidente positie inneem. Je zou kunnen zeggen: zoals ik ten aanzien van ‘*science*’ een rigoureuze realisme verdedig (tegenover het in mijn ogen dus bij uitstek idealistische scientisme), zo doe ik dat ook ten aanzien van de theologie, waartegenover ik mij kortweg als ‘atheïst’ en ‘ongelovige’ zal aanduiden. Dat zij grove termen, die altijd nog kunnen worden genuanceerd, maar u weet in ieder geval waar u ongeveer aan toe bent.

Welnu, net als bij de wetenschap begin ik ‘theologisch’ dus bij wat ik *zie*: niet meer maar vooral ook niet minder. Dat betekent dat ik bij elk spreken *over* en zelfs (Wouter Slob indachtig) *van* God, altijd spreek over mensen die spreken over of van God. Datgene *waarover* zij spreken is voor mij net zo’n ‘illusie’ als het object van het wetenschappelijk spreken is: een ‘idealisme’ dat zich weliswaar van de realiteit verwijderd, dat op zichzelf geen pure realiteit *is*, maar dat daarmee nog niet zinloos wordt. Ik zou bijna zeggen: in tegendeel.

Zinvol is dat spreken niet zozeer *op zich* – al heeft het ‘zuiver theologische spreken’ wel degelijk bestaansrecht. Werkelijk zinvol wordt het echter pas *uiteindelijk* (zeg maar: aan het einde van de kampeervacantie) wanneer het zijn plaats krijgt binnen de bredere context van de theoloog-die-spreekt, of in bredere zin de gelovige-die-spreekt.

Alleen spreekt? Nee, ook handelt – waarbij ik in de eerste plaats denk aan het eminent *religieuze* handelen in de eredienst en de rite: in het ritueel in het algemeen. Dit materiële milieu (het Duitse woord *Umwelt* drukt het misschien nog beter uit) behoort immers bij uitstek tot het ‘empirische’ realisme waarvan ik uitga in mijn begrip van wetenschap en theologie als verwante denk-landschappen. Het ritueel behoort tot de betekenisgrondslag van het theologische spreken – zoals het ook tot de betekenisgrondslag van het leven buiten het strikt theologische behoort.

Ook de wetenschap is immers niet vies van rituelen. Denk bijvoorbeeld terug aan dat waarin het proef-stuk van het proef-schrift aan de tand wordt gevoeld. Of kijk om te beginnen naar de ceremonie die wij op dit moment aan het uitvoeren zijn: het colloquium als rituele maar daarmee bepaald niet zinledige uitoefening van een reële activiteit die we in dit geval zowel wetenschappelijk als theologisch mogen noemen.

Plaatshebben en plaatsvinden

Plaatsen we de theologie terug in de materiële of aardse werkelijkheid waarin haar illusie pas werkelijk betekenis krijgt, dan moeten we dus vaststellen dat de theoloog overal waar hij iets zegt over het transcendente, er bij moet zeggen (of minstens denken): ‘*De theoloog zegt dat ...*’ – als een soort kantiaans ‘*Ich denke das alle meine Vorstellungen begleiten muss*’. Wie wil, mag hierin een echo horen doorklinken van Kuiterts beroemd-beruchte dictum dat ‘alles wat over boven gezegd wordt van beneden komt’. Niet omdat wat wij ‘boven’ noemen als illusie uiteindelijk zonder waarde of realiteit zou zijn, maar omdat dat *als* ‘van beneden gezegd’ pas werkelijke realiteit en betekenis krijgt. Het moet plaats hebben en plaats vinden in de levenswereld, óf het heeft *geen* of *niet* plaats.

Ik gebruik uitdrukkelijk die twee termen, omdat ‘niet plaats hebben’, d.w.z. ‘niet gebeuren’, naar mijn mening nog veel belangrijker is dan ‘geen plaats hebben’, d.w.z. niet bestaan. Om het theologisch uit te drukken zou je kunnen zeggen dat werkelijke betekenis van elke illusie in de incarnatie daarvan ligt – en dat een (in deze betekenis) illusieloos leven precies daarom een betekenisloos leven zou zijn. Maar incarnatie is nu juist datgene wat het *denken* (in de zin van het Cartesiaanse ‘cogito’) het moeilijkst als *feit* kan denken. Denken is immers bijna onmiddellijk idealiseren, in de betekenis van opheffen in een idee, een denk-beeld, een *begrip*. En het gaat vrijwel onvermijdelijk gepaard met de overtuiging dat *wanneer* het feit (de harde werkelijkheid) eenmaal daartoe is gereduceerd of daarin is opgeheven, die *als werkelijkheid* eigenlijk verdwijnen kan. Of althans dat die feitelijkheid er niet meer toe doet: we hebben het feit immers *begrepen*.

Geen wonder dat Descartes, die al zijn kaarten zette op het begrip en het denken (*cogito*), het zo moeilijk had met het materiële, lichamelijke bestaan van de mens en er nooit goed in is geslaagd denken (*res cogitans*) en lichaam (*res extensa*) met elkaar te verbinden. Zijn denkweg (maar ook dit *fiasco* van die weg) heeft het moderne denken diep getekend – niet alleen in de wetenschap maar in zekere zin óók in het religieuze besef van de moderne mens, dat maar al te vaak iets werd dat zich tot *beseft* beperkte.

‘Geloof’ werd (niet alleen in de secularistische interpretatie daarvan) een denk-act in de vorm van het aannemen van geloofswaarheden. En religie werd daarmee zoets als de inhoud van die denk-act: een alternatieve wereldvisie op hoe ‘de werkelijkheid’ in elkaar stak. Was het eenmaal zo ver gekomen, dan werd het onvermijdelijk dat zij op den duur met de wetenschap in botsing moest komen. De recente verhandelingen van het neo-atheïsme leggen daar duidelijk getuigenis van af en in het tegenovergestelde kamp doen het fundamentalisme en creationisme dat met evenveel verve.

Ik heb geprobeerd te laten zien hoe contradictoir het voor beide uitpakt wanneer zij deze denk-weg volgen en hoezeer zij daarin verzeilen in illusies die niet méér zijn dan dat (zinledige in plaats van noodzakelijke illusies) omdat er elke betekenis aan ontvalt. In beide gevallen leidt dat tot een verwrongen blik op de mens in zijn werkelijkheid. Want voor beide geldt dat hun ‘theoretische’ (wetenschappelijke, theologische) spreken pas betekenis krijgt wanneer het wordt teruggeplaatst in een werkelijkheid die hen omvat – en niet andersom. Dat wil zeggen: in een werkelijkheid die hen draagt, mogelijk maakt, maar die hun in zekere zin ook wijst op de grenzen van hun vermogen. Voor die werkelijkheid hebben zij reële betekenis, maar pas wanneer die deze daarbinnen – en dus niet daarbuiten of daarboven – (haar) plaats vindt.

Daarmee is de betekenis van de wetenschap voor de wereld naar mijn idee voldoende bepaald. Hoe groot haar uitwerking is op het reële leven van mensen van vandaag behoeft geen verder betoog. Hoe zit dat met de godsdienst? En vooral: hoe zit dat met een godsdienst die zich meer en meer binnen die werkelijkheid aftekent als een (om opnieuw Kuitert te citeren) betwijfeld en een onwaarschijnlijk geloof. Of sterker nog: wanneer de religie zelfs meer en meer een onwaarschijnlijk *verschijnsel* wordt dat, althans volgens de gangbare secularisatie-these, eigenlijk al lang afgestorven had moeten zijn.

Als ik op die vraag antwoord tracht te geven, dan laat ik de geloofsinhoud nog even terzijde. Deze is weliswaar niet onbelangrijk, maar naar mijn idee is het gegeven dat daaraan voorafgaat van nog signifikanter gewicht. Om te beginnen is het feit dat de religie als zodanig nog altijd voorbestaat, haar *taaië incarnatie*, zelf al van grote, zo niet doorslaggevende betekenis. Daarin betoont de werkelijkheid zich tegen elke wetenschappelijke *beschouwing* (de *theorie* van de secularisatie-thesen) in immers onverzettelijker – want onbegrijpelijker – dan wat ‘de’ theorie vermag te denken.

Tegenover een denken dat meent de werkelijkheid in zich te kunnen verzamelen en opheffen vormt de religie is in haar hardnekkige feitelijkheid een even hardnekkig schandaal. Juist dit (wetenschappelijke, logische, positieve) denken zou het in die pijnlijke confrontatie met wat niet *zou mogen bestaan* maar niettemin *wel degelijk bestaat* echter aan zijn eigen integriteit verplicht moeten zijn zijn zelfoverschatting te corrigeren. Dat kan pijnlijk zijn – en menig ‘wetenschappelijk’ rationalist meent zich ervan af te kunnen maken met een het simpele verwijt van irrationalisme jegens het ongewenste feit. Waarbij het niet langer Descartes is aan wie even impliciete als onbewuste hommage wordt gebracht, maar ironisch genoeg het verafschuwde (en apocriefe) hegeliaanse dictum ‘*desto schlimmer für die Tatsachen*’.

Het is precies in dit aanstootgevende feit, deze vóór alle denken liggende harde gegeven van de incarnatie, dat naar mijn idee de godsdienst als ‘schandaal voor de wereld’ en ‘schandaal voor de rede’ betekenis heeft voor diezelfde wereld en diezelfde rede. Niet dat de zeggingskracht van de godsdienst zich daartoe beperkt, maar deze aanstoot vormt daar wel een soort grondslag. Dat aanstootgevende feit zegt: Wat u *denken* kan mag juist zijn, maar *betekenis* krijgt het pas wanneer het zijn tenten opslaat onder ons. Wanneer het uit kamperen gaat in onze levenswereld, en ontdekt dat die laatste groter, onverzettelijker en onbeheersbaarder is dan het denken zich veelal voorstelt.

Om dit verhaal met een laatste paradox af te sluiten: wat de godsdienst het denken leert is *denken*. Dat wil zeggen: begrijpen dat de discursieve beschouwing zelfs kan leren ‘begrijpen’ dat het voor wat het leven *doet* (en wat *ons iets doet*) wel *plaats kan inruimen*, maar het niet kan vervangen – wil het denken niet tenslotte uitmonden in een theorie die op de keper beschouwt niets meer begrijpt.



Wouter Slob en Job van Schaik, *Van God spreken. Gesprekken over religie, geschiedenis en filosofie*. Buijten & Schipperheijn, Amsterdam, 2019, 244 blz.