

Theologie: een wetenschap?

Beschouwingen naar aanleiding van drie redes
gehouden aan de Theologische Faculteit van de Rijksuniversiteit te Leiden.

Kan theologie een wetenschap zijn? De vraag heeft een lange geschiedenis¹ en het zou wellicht niet passen te rammelen met vergeelde geraamtes, wanneer niet onlangs drie Leidse hoogleraren een rede aan het onderwerp hadden gewijd. H. J. Adriaanse kondigde het thema van zijn oratie al aan in de veertiende stelling bij zijn proefschrift: "Een bezinning op de vraag naar het wetenschappelijk karakter van de theologie is een van de belangrijkste opgaven waarvoor de godsdienstwijsbegeerte op het ogenblik gesteld is"². In de oratie zelf, over "Het specifiek theologische aan een Rijksuniversiteit"³, komt hij tot de slotsom "dat theologie als (radicaal openbare) wetenschap van God in het geheel niet mogelijk is" (blz. 18).

De hooggeleerde Berkhof heeft in zijn afscheidscollege de handschoen opgenomen⁴. Hij betoogt dat God het voorwerp is van een ervaringswetenschap, zij het een ervaringswetenschap met een bijzonder karakter. In dezelfde richting

1 Aanduidingen over het begin van deze wetenschapstheoretische discussie in de 13de eeuw vindt men in het in noot 9 genoemde boek van W. Pannenberg, blz. 11-18. In de 12de eeuw schijnt zich nog geen zelfstandige wetenschapstheoretische vraagstelling met betrekking tot de theologie ontwikkeld te hebben; de vraag naar het wetenschapskarakter van de theologie wordt geheel vanuit het geloof beantwoord, zoals blijkt uit M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1957, vooral 249, 307, 315, 329, 344, 350 en 369. Een overzicht over de wetenschapstheorie van de theologie vanaf de 13de eeuw heb ik niet kunnen vinden. Brokstukken van deze geschiedenis treft men wat de protestantse theologie betreft aan in: A. Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, deel twee: *Algemeen Deel*, J. A. Wormser, Amsterdam 1894, 131-177 en 177-190; E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie in Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1949-1954 (5 delen) en H. Stephan & M. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, W. de Gruyter, Berlin 1973³. Een overzichtje over de geschiedenis van de nauw verwante vraag naar de relatie tussen geloof en weten geeft E. Baudin, 'Les rapports de la raison et de la foi, du moyen-âge à nos jours', *Revue des Sciences Religieuses* 3 (1923), 233-255, 328-357 en 508-537.

2 H. J. Adriaanse, *Zu den Sachen selbst. Versuch einer Konfrontation der Theologie Karl Barths mit der phänomenologischen Philosophie Edmund Husserls*. Academisch proefschrift te Leiden, Mouton, 's-Gravenhage 1974.

3 H. J. Adriaanse, *Het specifiek theologische aan een Rijksuniversiteit. De verborgenheid der godgeleerdheid*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de wijsbegeerte van de godsdienst, de zedekunde en de encyclopaedie der godgeleerdheid aan de Rijksuniversiteit te Leiden op vrijdag 21 december 1979, Universitaire pers Leiden 1979.

4 H. Berkhof, *God voorwerp van wetenschap? II*. Rede bij het afscheid als hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk bij de Rijksuniversiteit te Leiden op 4 september 1981, Nijkerk 1981. Tevens afgedrukt in de afscheidsbundel *Bruggen en bruggehoofden*, Nijkerk 1981, 208-216. Ik verwijs naar de paginering van de separate uitgave.

gaat Berkhofs opvolger Van de Beek in zijn inaugurele rede⁵. Omdat Van de Beek de term 'ervaring' echter nauwer neemt dan Berkhof, geeft hij de voorkeur aan de formule dat de kennis van God aan alle ervaringen vooraf gaat (blz. 4). Deze kennis is zijns inziens alleen voor de gelovige weggelegd. Terwijl Adriaanse hieruit de conclusie trekt dat God geen voorwerp kan zijn van wetenschap, prefereert Van de Beek de gevolgtrekking dat "slechts de gelovige theologisch wetenschappelijk onderzoeker kan zijn" (blz. 19). Want "de theologie moet zich geen wetenschapsbegrip laten opdringen, dat niet bij haar eigen aard past en waardoor zij bij voorbaat monddood gemaakt wordt" (blz. 21). Van de Beek verbindt hieraan een praktische consequentie: dat de kerk de hoogleraren en medewerkers in de theologie zou moeten benoemen, ook aan de Rijksuniversiteiten: "Het zou van groot wetenschappelijk inzicht getuigen indien de minister en de volksvertegenwoordiging de verdere voorbereiding en de afronding van de nieuwe wet op het wetenschappelijk onderwijs in deze zin zouden uitvoeren" (blz. 20).

In dit artikel wil ik geen der genoemde redes uitputtend bespreken. Ik zal slechts de aandacht vestigen op een aantal onduidelijkheden, in de hoop dat de auteurs hun opvatting op de desbetreffende punten zullen uitwerken. Spreekt niet Van de Beek aan het slot van zijn oratie de wens uit, "dat de onderzoekers van de andere faculteiten de discussie met de lastige theologische faculteit willen voeren"?

I

De vraagstelling bevat twee sleutelwoorden: 'theologie' en 'wetenschap'. Beide termen zijn wellicht dubbelzinnig en de betekenissen ervan zijn tot op zekere hoogte vaag. Dit geeft bij het beantwoorden van de vraag of theologie een wetenschap kan zijn enige speelruimte: men kan proberen de betekenissen der termen zó te kiezen dat het antwoord uitvalt in de gewenste richting. Maar aan deze speelruimte zijn toch wel duidelijke grenzen gesteld: het is immers niet de bedoeling dat de discussie in een woordenspel ontaardt.

In verband met de term 'wetenschap' is het dienstig te herinneren aan het kader waarin de vraagstelling is geplaatst, in elk geval door Adriaanse en Van de Beek. Het gaat om de positie van de theologie aan een openbare instelling, met name aan een Rijksuniversiteit. De Rijksuniversiteiten hebben volgens de Wet op het Wetenschappelijk Onderwijs onder meer tot taak de beoefening van de wetenschap en de vorming daartoe (artt. 1 en 2). De term 'wetenschap' wordt in de Memorie van Toelichting geplaatst tegenover 'levensbeschouwing'. De door het wetenschappelijk onderwijs mede beoogde "persoonlijke vorming . . . zal uiteraard geen beïnvloeding in de richting van één bepaalde levensbeschouwing

⁵ A. van de Beek, *God kennen - met God leven. Een pleidooi voor een bevindelijk-pneumatologische fundering van kerk en theologie*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk bij de Rijksuniversiteit te Leiden op 18 juni 1982, Nijkerk, 1982.

mogen inhouden" (M.v.T. ad art. 1)⁶. Op grond van deze omstandigheid zou het ongepast zijn in de discussie over de wetenschappelijkheid van de theologie de betekenis van de term 'wetenschap' zo te kiezen dat ze min of meer equivalent wordt met 'levensbeschouwing'. Wat onderscheidt nu wetenschappen van een levensbeschouwing? Wat maakt kennispretenties "wetenschappelijk" in de zin van de wet?

In de moderne wijsbegeerte zijn talrijke pogingen gedaan een kenmerk te vinden waaraan een echte en betrouwbare wetenschap onderscheiden kan worden van de droeve bende valse pretendentes. Een dergelijk kenmerk wordt bij voorbeeld voorgesteld door Kant in de beroemde openingspassage van de "Kritik der reinen Vernunft":

"Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das lässt sich bald aus dem Erfolg beurteilen. Wenn sie nach viel gemachten Anstalten und Zurüstungen, sobald es zum Zweck kommt, in Stecken gerät, oder, um diesen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einschlagen muss; im gleichen wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht erfolgt werden soll, einhellig zu machen: so kann man immer überzeugt sein, dass ein solches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein blosses Herumtappen sei . . ." (B: VII).

In het algemeen lijkt het mij juist te stellen dat een geheel van kennispretenties pas tot wetenschap wordt, wanneer er methoden gevonden zijn waardoor kan worden vastgesteld in hoeverre stellingen op het desbetreffende gebied waar, correct of waarschijnlijk zijn. Het bestaan van dergelijke toetsingsprocedures verzekert de objectiviteit van een wetenschap en maakt het mogelijk meningsverschillen tussen onderzoekers te beslechten.

In deze zin moet men de term 'wetenschap' in de Wet op het Wetenschappelijk Onderwijs verstaan. De overheid zou er geen belang bij hebben onderzoek te financieren, indien er geen methode bestond om de geldigheid van de resultaten

6 Terwijl vorming in één *wetenschap* natuurlijk wel is toegestaan. Het loont de moeite de aangehaalde passage in haar geheel weer te geven, omdat er duidelijk uit blijkt dat de wetgever een onderscheid heeft willen maken tussen *wetenschap* en *levensbeschouwing*:

"In het tweede deel van het artikel komt de gedachte tot uiting, dat het hoger onderwijs naast de zuiver intellectuele opleiding mede behoort te omvatten het bevorderen van het besef van medeverantwoordelijkheid voor de samenleving, alsmede de persoonlijke vorming van de studenten.

Gedacht wordt allereerst aan de vorming, die in elke hogere studie zelf besloten ligt. De studie immers, en meer nog de zelfstandige beoefening der wetenschap, vereist bepaalde karaktereigenschappen, welke op haar beurt door de studie worden verstrekt, zoals waarheidsliefde, volhardingsvermogen, zelfbeheersing, gaven van waardering en critiek, verdraagzaamheid, bescheidenheid en geduld. Ook het deel hebben in en het werkdadig deelnemen aan de gemeenschap van hen, die zich aan studie en wetenschap wijden, kan tot die vorming bijdragen.

Bij het bovenstaande is niet over het hoofd gezien, dat bijzondere instellingen van hoger onderwijs, welke zich op het standpunt van een bepaalde levensbeschouwing plaatsen, aan de hier bedoelde vorming een nadere inhoud zullen kunnen geven. Voor het openbaar hoger onderwijs zal deze vorming uiteraard geen beïnvloeding in de richting van één bepaalde levensbeschouwing mogen inhouden" (Memorie van Toelichting ad art. 1 van het oorspronkelijk ontwerp Wet Wetenschappelijk Onderwijs, Kamerstuk no. 2597, Bijlagen Handelingen der Tweede Kamer 1951-'52, blz. 24 kol. 1).

vast te stellen. De vraag of theologie een wetenschap is kan nu iets nauwkeuriger gesteld worden: wat zijn precies de toetsingsprocedures die over het lot van theologische kennispretenties beslissen? Zijn er toetsingsprocedures die inderdaad, zoals Kant vereist, in het gehele vakgebied worden aanvaard? Alleen indien dit het geval is, kunnen we de theologie met recht een wetenschap noemen in de zin van de Wet op het Wetenschappelijk Onderwijs.

Het bestaan van toetsingsprocedures is natuurlijk maar één betekenismoment van de term 'wetenschap'. Een volledige analyse van de beschrijvende inhoud die het woord gewoonlijk heeft zou meer momenten moeten omvatten, doch die zijn nu niet van belang. Wel wil ik wijzen op een geheel ander betekenisaspect van het woord, een aspect dat niet tot de beschrijvende inhoud behoort. In het moderne wijsgerige jargon zouden we zeggen dat het woord 'wetenschap' naast een beschrijvende betekenisinhoud ook een *emotieve* betekenis heeft. Het gebruik van de term pleegt bepaalde emoties uit te drukken en op te roepen. Het is niet alleen als een beschrijving, maar ook als een waardering bedoeld. In universitaire kringen is de waardering die door het woord 'wetenschap' wordt uitgedrukt in het algemeen positief. Het is "goed" om een wetenschappelijke houding te hebben, wetenschappelijk onderzoek te doen en het zou mooi zijn als theologie een wetenschap is. 'Onwetenschappelijk' geldt daarentegen als scheldwoord.

Dit emotieve aspect van het woord 'wetenschap' kan de discussie over onze vraag gemakkelijk bederven. Het risico bestaat dat men het met de beschrijvende inhoud van de term niet zo nauw neemt, omdat men het predicaat 'wetenschappelijk' graag toegepast zou zien op het eigen vakgebied. Natuurlijk zal men toegeven dat de aanwezigheid van toetsingsprocedures noodzakelijk is om van een wetenschap te mogen spreken. Men zal betogen dat in het betrokken vakgebied dergelijke toetsingsprocedures bestaan en men zal het begeerde predicaat van toepassing verklaren. Maar vervolgens kan men de eigen aard van deze procedures dusdanig in het duister laten, dat het gebruik van de term 'wetenschap' eigenlijk niet gerechtvaardigd is en het begripsmatige onderscheid tussen wetenschap en levensbeschouwing in feite wordt opgeheven. Maar dat is, zo zagen we, gezien het kader van de discussie ten strengste verboden.

II

Ik kom nu bij het tweede sleutelwoord, 'theologie', en tevens bij de oratie van Adriaanse. Want hij heeft het dilemma waarin de theologie aan een Rijksuniversiteit verkeert, scherp gesteld. Ook Adriaanse neemt aan dat we slechts van wetenschap mogen spreken waar de mogelijkheid van toetsing van kennispretenties bestaat (blz. 5, 13). Hij legt er bovendien, mijns inziens geheel terecht, de nadruk op dat de procedures voor toetsing aan een openbare instelling openbaar moeten zijn. De toetsing moet voltrokken kunnen worden door "willekeurig welke redelijke en behoorlijk geïnformeerde beoordelaar" en mag niet voorbehouden zijn aan leden van "je eigen groep" (blz. 4).

De Wet op het Hoger Onderwijs van 1876 maakte de theologische faculteiten aan Rijksuniversiteiten tot openbare instellingen. Het beoefenen van theologie vereist sindsdien geen speciale voorwaarden, zoals kerkelijke binding of persoonlijke godsdienstige overtuiging. Maar deze invoering van de openbaarheid der theologische faculteiten heeft "voor de theologie, naar het schijnt, een ingrijpende omzetting van haar vraagstelling tot gevolg" (blz. 5). Immers, over God kan "in het openbaar, dus met een in principe algemene geldigheid" niets worden uitgemaakt (blz. 4, 18). Voor theologie als wetenschap van God lijkt aan een Rijksuniversiteit geen plaats te zijn. Wetenschappelijk onderzoek is natuurlijk wèl mogelijk naar de *godsdienst*. Maar wetenschappelijk onderzoek van de godsdienst valt reeds binnen andere faculteiten: die der letteren, sociale wetenschappen of binnen de Centrale Interfaculteit.

Het dilemma lijkt onontkoombaar. (1) Indien de theologie een onderzoek is van *God* is ze geen wetenschap in de zin van de Wet op het Wetenschappelijk Onderwijs en hoort ze niet thuis aan een Rijksuniversiteit. (2) Indien theologie daarentegen onderzoek is van *godsdiensten*, valt ze binnen het terrein van de faculteiten der letteren en geschiedenis, der sociale wetenschappen en van de wijsbegeerte. In geen van beide gevallen is het bestaan van een aparte theologische faculteit aan Rijksuniversiteiten gerechtvaardigd. (3) Nu is theologie hetzij een onderzoek van God hetzij een onderzoek van godsdiensten. (4) Dus is het bestaan van een theologische faculteit aan Rijksuniversiteiten niet gerechtvaardigd.

De conclusie van het dilemma zal niet in de smaak vallen bij een hoogleraar in de theologie aan een Rijksuniversiteit. Laten we dus onderzoeken langs welke wegen hij aan de conclusie zou kunnen ontsnappen. Bij een dilemma als het onderhavige zijn er globaal gezien drie strategieën mogelijk. Men kan om te beginnen de laatste, disjunctieve premisse (3) van het dilemma verwerpen. In casu zou men moeten betogen dat theologie nog iets anders kan zijn dan onderzoek van God of onderzoek van Godsdiensten en dat dit "iets anders" het bestaan van een theologische faculteit rechtvaardigt. Men zou bijvoorbeeld kunnen stellen dat het zogenaamde spreken over God in werkelijkheid geen kennispretentie uitdrukt, geen spreken is over een ondersteld zijnde, maar louter en alleen normatieve betekenis heeft. Theologie zou niets anders zijn dan normatieve ethiek; ze zou wetenschappelijk kunnen zijn voor zover de ethiek deze mogelijkheid heeft.

Deze eerste strategie komt in de oratie van Adriaanse aan de orde waar hij het werk van Peukert bespreekt⁷. Adriaanse wijst ze terecht van de hand: "Uitspraken over God delen niet *alleen maar* mee hoe er volgens de spreker gehandeld wordt of moet worden, maar willen ook, al is het nog zo impliciet, iets over de werkelijkheid beweren" (blz. 17). De strategie strandt welbeschouwd op een

7 H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976¹, Frankfurt 1978².

nieuw dilemma. Ofwel men wil met uitspraken over God niets anders doen dan een norm stellen. Maar dan kan de norm ook geformuleerd worden zonder het woordje 'God' te bezigen en wordt het gebruik van de naam gedegradeerd tot een (verwerpelijke, want misleidende) retorische truc. Ofwel men wil met het gebruik van de naam 'God' in feite méér dan een norm stellen. Men wil de norm bijvoorbeeld tevens rechtvaardigen door een beroep op een hoger gezag. In dat geval bevat de normstelling echter een impliciete kennis- of zijnspretentie: dat dit gezag, dat God bestaat. En met betrekking tot deze zijnspretentie moet de vraag worden gesteld of ze wetenschappelijk te toetsen is, zodat het oorspronkelijke dilemma opnieuw ontstaat.

Een tweede strategie om aan de conclusie van het dilemma te ontkomen is het stellen van een tegendilemma⁸. Deze methode is vanuit logisch gezichtspunt echter gebrekkig, omdat de conclusie van het aangevochten dilemma niet wordt aangetast. Bovendien heeft geen van de discussianten zich aan een dergelijk retorisch hoogstandje gewaagd.

Rest de derde strategie. Deze bestaat erin één van de twee andere premissen te ontkennen. Elk van deze premissen bestaat in een voorwaardelijke bewering, zodat de ontkenning ervan op twee manieren mogelijk is: men kan de bewering als geheel van de hand wijzen of ontkennen dat aan de voorwaarde is voldaan. Laat ik dit verduidelijken aan de hand van de tweede premisse. Deze luidt in enigszins verkorte vorm aldus: "indien theologie een onderzoek is van *godsdiensten*, valt ze reeds binnen andere faculteiten dan de theologische en is een aparte theologische faculteit een nodeloze verdubbeling". Geeft men toe dat (wetenschappelijke) theologie niets anders kan zijn dan godsdienstwetenschap, dan aanvaardt men de voorwaarde. Maar dit laat de mogelijkheid open de bewering als geheel te ontkennen, door te betogen dat er goede redenen zijn de verschillende godsdienstwetenschappen uit de moederfaculteiten te plukken en in een aparte theologische faculteit onder te brengen. Adriaanse wijst deze strategie niet bij voorbaat van de hand. In een voetnoot merkt hij op: "Dat er overigens, gegeven het maatschappelijk belang van het verschijnsel godsdienst of religie, gewichtige redenen zijn om de studie ervan in één faculteit te concentreren, behoeft nauwelijks betoog" (noot 6, ad blz. 6). Nee, misschien geen betoog, maar

8 Deze strategie bestaat erin een ander dilemma te formuleren waarvan de conclusie tegengesteld is aan de conclusie van het oorspronkelijke dilemma. Een klassiek voorbeeld betreft de redenering waarmee een Atheense moeder haar zoon ervan trachtte te weerhouden in de politiek te gaan:

"Als je zegt wat rechtvaardig is, zullen de mensen je haten; indien je echter zegt wat onrechtvaardig is, zullen de goden je haten. Nu moet je ofwel het ene, ofwel het andere zeggen; dus je zult je gehaat maken".

De zoon bestreed dit dilemma met het volgende tegendilemma:

"Als ik zeg wat rechtvaardig is, zullen de goden me beminnen; als ik zeg wat onrechtvaardig is, zal ik geliefd zijn bij de mensen. Ik moet ofwel het ene ofwel het andere zeggen. Dus zal ik me bemind maken!"

Door deze strategie wordt de conclusie van het oorspronkelijke dilemma in werkelijkheid niet aangetast (althans, meestal niet), omdat de conclusies van de twee dilemma's, ofschoon op het eerste gezicht contradictoair, in feite verenigbaar zijn: men kan zich door de ene handeling bij iemand geliefd maken en door de andere bij dezelfde persoon gehaat.

wel enige verheldering! Wat voor soort redenen heeft Adriaanse op het oog? Bij het bespreken van Schleiermachers "Kurze Darstellung des theologischen Studiums" maakt hij duidelijk dat hij althans één soort gewichtige reden om de verschillende godsdienstwetenschappen in een aparte faculteit onder te brengen *niet* aanvaardt: dat namelijk een aparte theologische faculteit tot taak zou hebben een beroepsopleiding te verschaffen aan toekomstige dienaren van een kerk. Hoewel Adriaanse aan deze conceptie vele aantrekkelijke aspecten ontwaart, wijst hij haar toch af. Eén argument is daarbij voor hem voldoende en doorslaggevend: door de introductie van deze doelstelling van de theologische faculteit "wordt alsnog een moment van niet-openbaarheid geïntroduceerd . . . : wat een niet-openbaar doel dient, is ook zelf niet radicaal openbaar" (blz. 8). Ik denk dat Adriaanse op dit punt gelijk heeft. Het bestaan van een aparte theologische faculteit aan de Rijksuniversiteiten kan niet gerechtvaardigd worden door haar in dienst te stellen van een theologische beroepsopleiding. Want theologische beroepen worden in het algemeen uitgeoefend in het kader van een bijzondere kerk. Maar alle eensgezindheid ten spijt blijf ik toch zitten met een vraag. Wat kunnen nog de "gewichtige redenen" zijn om de verschillende godsdienstwetenschappen in een aparte faculteit te verenigen, als het niet gaat om het motief van de beroepsopleiding? Andere dan zogenaamde werkeconomische redenen zie ik niet. Doch die rechtvaardigen geenszins het bestaan van aparte faculteiten. Ze rechtvaardigen hoogstens het bestaan van een interfacultair instituut of een interfacultaire werkgroep. "Langs dien weg is er dus geen mogelijkheid, om in het object der algemene wetenschap een eigen terrein voor een wetenschap der Theologie aan te wijzen, en van een Theologische faculteit komt geen sprake" (A. Kuyper, *Encycl.* II, blz. 163).

Het ontkennen van de tweede premisse in zijn geheel voert onze imaginaire hoogleraar in de theologie kennelijk niet tot het beoogde doel. Als het voorgaande juist is, zal hij dus niet de hele tweede premisse ontkennen. Hij zal zich beperken tot een ontkenning van de voorwaarde of de antecedens, van de gedachte dat theologie onderzoek van godsdiensten is. Aanvaardt hij de laatste, disjunctieve premisse (3) dat theologie ofwel onderzoek van godsdiensten ofwel onderzoek van God is – en dit kan niet anders gezien het échec van de eerstgenoemde strategie – dan belandt hij zodoende bij de eerste premisse van het dilemma; als theologie onderzoek is van God, is ze geen wetenschap in de zin van de Wet op het Wetenschappelijk Onderwijs en hoort ze bijgevolg niet thuis aan een Rijksuniversiteit. Een aanval op deze premisse is nu de enige resterende mogelijkheid om aan de conclusie van het dilemma te ontkomen.

In theorie kan ook bij deze premisse zowel de voorwaardelijke bewering in haar geheel als de toepasselijkheid van de voorwaarde tot doelwit worden gemaakt. Maar het laatste heeft op dit moment van de discussie geen zin meer: het zou weer terugvoeren naar de tweede of de derde premisse, die goed weerstand bleken te kunnen bieden aan het offensief. De rest van het debat zal dus gaan over de eerste

premissie in haar geheel. Zelfs hier beschikt de theoloog nog over twee mogelijkheden. Hij kan betogen dat onderzoek van God, ook al is het niet wetenschappelijk mogelijk, toch plaats moet vinden aan een Rijksuniversiteit. Merkwaardigerwijze heeft geen van de redenaars van deze mogelijkheid gebruik gemaakt. Ik kan haar aanbevelen, als een eervolle uitweg. Hij kan echter ook stellen dat onderzoek van God wetenschappelijk beoefend kan worden en uit dien hoofde thuis hoort aan een Rijksuniversiteit. Dit is bij voorbeeld de these van een Pannenberg. Het is ook de these van Berkhof en Van de Beek. Misschien komt het van pas er de aandacht op te vestigen, dat eerst door de keuze voor deze laatste reactie op het dilemma het voortbestaan van theologische faculteiten aan openbare instellingen onherroepelijk de inzet wordt van het debat over de wetenschappelijkheid van de theologie.

Alvorens de bespreking van de oratie van Adriaanse af te ronden zou ik als het ware een tussenvonnis willen vellen. Adriaanse heeft het dilemma waarin de theologie aan een openbare instelling verkeert op scherpe en juiste wijze gesteld. De aanwezigheid van dit dilemma wordt, meer of minder uitdrukkelijk, door Berkhof en Van de Beek erkend: hun redes zijn immers pogingen het gestelde dilemma te ontcrachten. Ik heb zojuist een zo volledig mogelijk overzicht gegeven van de uitwegen uit dit dilemma. Eén van deze uitwegen, het stellen van een tegendilemma, is door niemand ingeslagen en leidt ook niet tot het beoogde doel. Een tweede, het ontkennen van de disjunctieve premissie, bleek evenmin succesvol te zijn. Bijgevolg moeten alle objecties wel gericht worden op de "horens" van het dilemma, de twee voorwaardelijke premissen of implicaties. Daarbij is het onvermijdelijk één van beide voorwaarden te accepteren: theologie aan een Rijksuniversiteit is ofwel onderzoek van God ofwel godsdienstwetenschap. Stelt men het laatste, dan kan het bestaan van aparte theologische faculteiten louter gelegitimeerd worden door "gewichtige redenen" aan te voeren "om de studie (van de theologie) in één faculteit te concentreren" (Adriaanse's zesde voetnoot). Adriaanse bleek zo'n gewichtige reden te bespreken, maar hij wees die van de hand. Hier ligt dan ook, zoals men nog zal bemerken, een mogelijke bewijslast voor Adriaanse.

Misschien meent de lezer dat ik de logische analyse wel zeer langdradig uitspin. Het lijkt hem wellicht

"... a tedious argument

Of insidious intent".

In dat geval is een korte apologie op zijn plaats. De analyse heeft voor de imaginaire hoogleraar in de theologie ook vruchten opgeleverd. Verkiest hij immers theologie aan een Rijksuniversiteit niet als godsdienstwetenschap op te vatten maar als onderzoek van God, dan heeft hij, zo bleek het, niet één maar twee mogelijkheden om aan de conclusie van het dilemma te ontsnappen. Hij hoeft niet, zoals Pannenberg, Berkhof en Van de Beek, te betogen dat onderzoek van God *après tout* toch wetenschappelijk kan zijn (in de relevante zin van het

woord 'wetenschap!'); hij kan ook stellen dat sommige onwetenschappelijke activiteiten een plaats aan een Rijksuniversiteit verdienen. En deze weg, die niemand in feite heeft begaan, is waarschijnlijk aan minder risico's blootgesteld dan de andere, risico's althans met betrekking tot de *honnêteté intellectuelle*.

Het kost Adriaanse weinig moeite af te rekenen met Pannenberg⁹. Pannenberg tracht in zijn boek "Wissenschaftstheorie und Theologie" aan te tonen dat onderzoek van God een openbare wetenschap kan zijn, om met Adriaanse te spreken. God is volgens Pannenberg de alles bepalende werkelijkheid, dat wat de eenheid van al het werkelijke uitmaakt. Deze God is ons niet direct in de ervaring gegeven. Maar hij zou "mitgegeben" zijn in bepaalde ontwerpen die mensen op grond van hun ervaring van de wereld per anticipatie maken van het totaal van de werkelijkheid. Pannenberg identificeert deze ontwerpen met de religies zoals ze optreden in de cultuur (-geschiedenis). Bijgevolg zou God bestudeerd kunnen worden via de godsdienstwetenschappen, wetenschappen die geheel en al het vereiste karakter van openbaarheid hebben (vgl. Adriaanse, blz. 9-12).

Adriaanse brengt naast andere bezwaren twee fatale objecties tegen deze conceptie naar voren. Vooreerst berust Pannenbergs gehele betoog op een assumptie die moeilijk wetenschappelijk te bewijzen is. Het lijkt geen twijfel dat het bestaan van een God of van goden in de historische godsdiensten is *mitgesetzt*. Maar volgt hieruit dat God daarin ook is *mitgegeben* (blz. 10, 14)? Adriaanse spitst de objectie toe op een verborgen tegenspraak in Pannenbergs systeem. Pannenberg legt grote nadruk op de algehele vrijheid die aan God zou moeten worden toegeschreven met betrekking tot de wijze waarop Hij het totaal van de werkelijkheid bepaalt. Maar waarom zou men dan veronderstellen dat God deze vrijheid gebruikt om zich in de wereld aan de mens te kennen te geven (blz. 14)? Natuurlijk kan men nog een stapje verder gaan. Pannenberg veronderstelt bovendien dat de godsdiensten het bestaan van God of van goden *terecht* poneren of *setzen*. Dit is evenmin wetenschappelijk aantoonbaar.

De tweede objectie betreft de mogelijkheid van toetsing. Deze moet, zo zagen we, aanwezig zijn om te kunnen spreken van wetenschap in de zin van de Wet op het Wetenschappelijk Onderwijs. Nu heeft de moderne wetenschapsfilosofie het begrip toetsing ook met betrekking tot de "gerenommeerde" wetenschappen sterk gerelativeerd. Toetsing is vaak een zeer complex proces, dat bepaalde (gemotiveerde!) keuzemomenten niet uitsluit. Maar, zo stelt Adriaanse na herinnerd te hebben aan deze ontwikkeling, in het kader van Pannenbergs conceptie is toetsing van uitspraken over God *a priori* geheel en al onmogelijk. God is immers de *alles* bepalende werkelijkheid. Uitspraken over God zouden, aldus Pannenberg (o.c. blz. 337-348), indirect getoetst kunnen worden via de beweringen over de wer-

9 W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M 1973, vooral 299-348.

kelijkheid als totaliteit die eruit volgen. Maar beweringen over *alles*, over de totaliteit, zijn ontoetsbaar¹⁰.

Het probleem van de toetsing van uitspraken over God is bij Pannenberg overigens wel extra netelig. Om de binding aan een bijzonder geloof bij het theologische onderzoek uit te sluiten, een binding die het wetenschappelijk karakter van de theologie immers zou bedreigen, stelt hij dat God in *alle* religies mee-gegeven kan zijn. De religies spreken elkaar echter op vele punten tegen. Hoe kan de wetenschapsman nu weten welke religieuze uitspraken over God werkelijk informatie over Hem geven? Pannenberg geeft hier een criterium: een religieus ontwerp bevat betrouwbaarder informatie over God naarmate het beter in staat is om aan alle beschikbare ervaringen recht te doen (Adriaanse, blz. 11, 14; Pannenberg o.c. blz. 317-318, 347). Maar dit criterium is te vaag om operationeel te zijn. Bovendien is het, zoals Adriaanse tegenwerpt, niet vrij van willekeur: "Hebben religies die geen nieuwe ervaringen vermogen te integreren, *ipso facto* ongelijk? Is de waarheid van een godsdienst een kwestie van *survival of the fittest?*" (blz. 14). De willekeur ligt overigens niet zozeer in Pannenberg's criterium: het volgt immers direct uit zijn definitie van God als de "alles bepalende werkelijkheid". Maar deze definitie zelf is, vanuit wetenschappelijk oogpunt, willekeurig gekozen.

We naderen nu het slot van Adriaanse's inaugurele rede. De bespreking van Schleiermacher, Peukert en Pannenberg was een voorzichtige voorbereiding op de stelling "dat theologie als (radicaal openbare) wetenschap van God in het geheel niet mogelijk is" (blz. 18). Deze stelling berust op een overweging omtrent het wetenschapsbegrip dat in het kader van de Rijksuniversiteiten wordt gehanteerd. "Van God kan niets geweten worden in de exoterische, openbare zin van het woord 'weten'" (blz. 19). Het gestelde dilemma aangaande de theologie aan een Rijksuniversiteit blijft dus volgens Adriaanse geheel intact. En omdat hij de door mij gesignaleerde extra uitweg niet verkiest, is er, zo zegt hij, "geen ontkomen aan de tweede hoorn van dit dilemma. Noch op grond van de encyclopedische samenhang waarin ze staan, noch methodisch, noch thematisch kunnen theologische vakken zich onderscheiden van hun om zo te zeggen seculiere dubbelgangers. Dat is het regime van de theologie aan een Rijksuniversiteit" (blz. 20).

De lezer zal nu waarschijnlijk willen weten of Adriaanse ook de conclusie van het dilemma voor zijn rekening neemt, dat namelijk het bestaan van een aparte theologische faculteit aan Rijksuniversiteiten overbodig is. Of produceert hij alsnog de "gewichtige redenen om de studie van het verschijnsel godsdienst in één faculteit te concentreren", waarvan hij in zijn zesde voetnoot rept? Helaas. Op dit

10 Adriaanse verwijst hier o.m. naar de *Logische Propädeutik* van W. Kamlah en P. Lorenzen (B.I. Hochschultaschenbücher 227, Mannheim/Wien/Zürich 1967¹ en 1973²). Volgens Kamlah en Lorenzen zijn woorden als 'wereld' en 'totaliteit' noch eigennamen noch predicatoren, zodat zinnen van de vorm 'de wereld is F' of "de totaliteit is F" niet welgevormd zijn en a fortiori geen cognitieve inhoud kunnen hebben.

spannendste punt van zijn oratie getuigt Adriaanse van grote discretie. Het betoog maakt een abrupte wending. Een nieuwe vraag wordt aangesneden, een vraag die buiten mijn competentie valt en buiten de thematiek van dit artikel. We kunnen dus niets anders dan gissen naar het standpunt van de spreker op grond van uiterlijke omstandigheden. Voor zover ik weet heeft Adriaanse nog geen voorstel gedaan tot opheffing van de theologische faculteiten aan openbare onderwijsinstellingen. Ik neem aan dat hij het bestaan van deze faculteiten gerechtvaardigd acht op grond van de "gewichtige redenen" die hij in zijn zesde voetnoot suggereert. Het is nu aan hem deze redenen daadwerkelijk naar voren te brengen.

III

In het eerste deel van dit opstel heb ik iets gezegd over de term 'wetenschap'. Binnen het kader van Rijksuniversiteiten en andere openbare instellingen van onderwijs en onderzoek bleek het woord gebezigd te moeten worden in contrast met 'levensbeschouwing'. Een geheel van onderzoekingen kan slechts "wetenschappelijk" worden genoemd, wanneer er methoden beschikbaar zijn om kennispretenties te toetsen en zo meningsverschillen tussen de onderzoekers te beslechten. De poging van Pannenberg om aan te tonen dat onderzoek van God wetenschappelijk kan zijn in deze zin lijdt juist op het probleem van de toetsing schipbreuk. Pannenberg slaagt er niet in een duidelijk criterium te formuleren aan de hand waarvan de theologische kennispretenties op hun waarheidsgehalte kunnen worden getoetst. Het criterium dat hij geeft is bovendien willekeurig gekozen.

Evenals Pannenberg willen Berkhof en Van de Beek aantonen dat onderzoek van God op wetenschappelijke wijze kan worden beoefend. Ook zij plaatsen het probleem van de wetenschappelijkheid van de theologie uitdrukkelijk in het kader van de Rijksuniversiteiten en aanvaarden de gedachte dat toetsing van kennispretenties mogelijk moet zijn wil men van wetenschap kunnen spreken¹¹. Ik zal met betrekking tot hun exposé dus dezelfde vraag stellen als Adriaanse aangaande Pannenberg deed: weten Berkhof en Van de Beek duidelijk te maken hoe kennispretenties over God getoetst kunnen worden? Beschrijven ze een werkbare methode om meningsverschillen over God te beslechten? Geven ze, anders geformuleerd, een oplossing voor het probleem van het waarheidscriterium in de theologie?

Bij wijze van voorbereiding wil ik nog iets over de term 'theologie' naar voren brengen. Ik kondigde aan dat ik dit sleutelwoord in deel II zou bespreken, maar het is er welbeschouwd een beetje bekaaid van afgekomen. We ontdekten slechts dat het gebruikt kan worden ter aanduiding van het geheel van godsdienstwetenschappen of ter aanduiding van de godgeleerdheid, het onderzoek naar God. De eerste gebruikswijze is weliswaar oneigenlijk, maar ze zal niet veel moeilijkheden opleveren. Godsdienstwetenschappen, dat zijn de godsdienst-

11 Vgl. Berkhof *ibid.* 4, 5, 10 en 12; Van de Beek *ibid.*, noten 23, 28; blz. 3, 19 en 20.

psychologie en -sociologie, de historische navorsing van religies en tenslotte de literaire studie van religieuze teksten puur als door mensen geschreven bronnen beschouwd. De tweede gebruikswijze is echter veel problematischer. Ze wordt meestal gelegitimeerd door te wijzen op de letterlijke betekenis van de term. "In 'theologie' zit het woord theos, God", schrijft Adriaanse (blz. 4). Dus is theologie de studie van God. Maar klopt dat? Betekent 'theos' inderdaad God, en dan nog wel God met een hoofdletter? Zoals bekend had het woord 'theos' voor de Griek een geheel andere connotatie dan voor de westerse christelijke mens. 'Theologia' betekent in het grieks niet wetenschap van God, maar wetenschap van de goddelijke dingen, van het goddelijke, of ook een loftuiting op een god of op goden. Is het dan niet een vooroordeel dat theologie onderzoek naar God, de door de Christenen veronderstelde God zou zijn? Wat is eigenlijk het objectgebied van de theologie?

Deze vraag is niet onbelangrijk voor de discussie over de wetenschappelijkheid van de theologie. Ze is bovendien op merkwaardige wijze verweven met het probleem van het waarheids criterium. Laat ik dit aan het voorbeeld van Pannenberg illustreren. Pannenberg wilde aantonen dat theologie een openbare wetenschap is. Binding aan een bepaalde geloofsrichting zou voor theologisch onderzoek niet noodzakelijk zijn. Het object van de theologie zou voorts "meegegeven" zijn in de historische religieuze ontwerpen van de werkelijkheid als totaliteit. Nu zijn onder deze religieuze ontwerpen natuurlijk zowel mono- als polytheïstische. Mogen we dan, zoals Pannenberg doet, bij voorbaat aannemen dat alle echte informatie die de religieuze ontwerpen bevatten betrekking heeft op *de* alles bepalende werkelijkheid, hetgeen gezien het bepalend lidwoord impliceert dat er in werkelijkheid maar één God is? Wordt hier niet in de openbare wetenschappelijke theologie een joods-christelijke overtuiging binnengesmokkeld die de wetenschappelijkheid van deze theologie in één klap teniet doet? In Pannenberg's conceptie zou het toch veeleer een empirische, aposteriorische kwestie moeten zijn of er één god of veeleer méér goden zijn! En maakt het polytheïsme gezien Pannenberg's waarheids criterium niet een grote kans op religieuze waarheid? Het is voor het polytheïsme toch veel gemakkelijker, zo kan men verdedigen, recht te doen aan het geheel van de beschikbare menselijke ervaring dan voor een monotheïstische godsdienst.

De les die we hieruit moeten trekken is dat een wetenschappelijke theologie à la Pannenberg het onderzoeksgebied van de theologie niet bij voorbaat mag beperken tot één god. Het domein van deze wetenschap is veeleer het goddelijke in zijn algemeenheid. Maar zal er één theoloog zijn die deze les aanvaardt? Ik denk dat hem de schrik om het hart zal slaan. Want hij krijgt nu niet alleen zijn christelijke broeders van concurrerende confessies tot collega: hij zal ook moeten samenwerken met de koppensnellers en met Khomeiny. De hoop om dan nog een door alle vakgenoten aanvaard waarheids criterium op te stellen is definitief vervlogen.

Het is interessant te zien wat de voorvechter van een wetenschappelijke theologie doet om deze moeilijkheid te ontlopen. Natuurlijk begint hij met het introduceren van een toetsingsprocedure voor theologische kennispretenties, een theologisch waarheidscriterium. Zonder een dergelijk criterium kan de studie van een onderzoeksgebied immers niet wetenschappelijk zijn. Maar dan blijkt dat hij dit criterium zo gekozen heeft dat de gehele horde ongewenste collega's zich niet meer met zijn, maar met een geheel ander vakgebied bezig houdt! Hij kiest bij voorbeeld als waarheidscriterium voor theologische kennispretenties de Bijbel. Al deze kennispretenties worden getoetst door te zien of ze met deze heilige schrift overeenstemmen. Een ander kiest als waarheidscriterium een ander boek, laten we zeggen de Koran. Zijn deze twee nu nog collega's? Houden ze zich met hetzelfde vakgebied bezig? Zo ja, dan is de studie van dit vakgebied niet wetenschappelijk, omdat de onderzoekers het niet eens kunnen worden over de toetsingsprocedures (zie het citaat van Kant aan het begin van dit artikel). De strijder voor de wetenschappelijke theologie zal de vraag dan ook beantwoorden in ontkennende zin.

Deze gang van zaken is, zo zal men moeten toegeven, voor een wetenschap wel bijzonder ongebruikelijk. Want nu wordt louter door het opstellen van toetsingsprocedures het vakgebied in omvang geweldig gereduceerd en in feite geheel opnieuw vastgesteld. De wetenschappelijke theologie wordt, door de Bijbel als toetsingscriterium te kiezen, versmald tot *christelijke* theologie. In de wetenschappen gaat dit toch anders. Eerst stelt men de grenzen van het vakgebied vast, bij voorbeeld de levensverschijnselen. Dan tracht men, logisch gezien onafhankelijk daarvan, steeds verfijnder toetsingsprocedures te ontwikkelen om kennispretenties aangaande het vakgebied op hun houdbaarheid te beproeven. Natuurlijk kan het soms nodig zijn de grenzen van het vakgebied op grond van de reeds verworven kennis iets anders, meestal scherper te bepalen. Nooit zal echter het formuleren van waarheidscriteria op zichzelf al leiden tot een geheel nieuwe afbakening van het gebied van onderzoek.

Er is nog iets dat de handelwijze van de theoloog vanuit wetenschappelijk oogpunt suspect en ook wel riskant maakt. De operatie blijkt voor herhaling vatbaar. Neem aan dat de theoloog de Bijbel als waarheidscriterium aanvaardt. Zijn vakgebied wordt dan christelijke theologie. Maar is toetsing aan de Bijbel een bevredigende procedure, een voldoende waarheidscriterium? Nee, zo geeft men toe. De Bijbel kan op verschillende manieren worden uitgelegd. Er is dus behoefte aan een verder criterium dat ons in staat stelt uit te maken welke interpretatie de juiste is. In de katholieke kerk heeft men hiertoe een procedure ontwikkeld. Deze wordt wel de "regel van het geloof" genoemd en bestaat erin aan een bepaald instituut, in casu Pausen en Concilies, het monopolie en de absolute autoriteit te geven inzake de Bijbelinterpretatie¹². Wat is er echter

12 Dit criterium werkt natuurlijk niet bij de theologische discussie tussen de leden van een concilie. Het is dan ook raadzaam deze discussie geheim te houden teneinde het gezag van het instituut niet te ondergraven.

gebeurd? Op allerlei momenten in de christelijke geschiedenis stonden er mensen op die het met de beslissingen van Paus en Concilies niet eens waren. In vele gevallen kon de Kerk deze kritiek verwerken; de interpretatie van het Christendom werd iets bijgesteld. Soms was de Kerk hiertoe evenwel niet bereid. Dan kwam het wel eens voor, dat de criticus zich gedwongen zag de autoriteit van de Kerk, oftewel het waarheids criterium voor Bijbelexegese in twijfel te trekken. Zo stelde Luther tegenover de regel van het geloof een nieuw waarheids criterium: wat het geweten de christen ingeeft bij het lezen van de heilige schrift is waar. Nu is het van minder belang dat dit criterium rijkelijk vaag en moeilijk toepasbaar is en daarenboven berust op een twijfelachtige theorie over het geweten. Waar het mij om gaat is dat het gebied van de theologie door dit nieuwe waarheids criterium wederom wordt gewijzigd, ofschoon minder drastisch dan de eerste keer. De gehele traditie van de katholieke kerk wordt als rechtsbron voor theologische kennis buitengesloten. De theologie wordt reformatorisch.

Dit voorbeeld maakt duidelijk dat de operatie van de "wetenschappelijke" theoloog in beginsel oneindig vaak herhaald kan worden. Elk meningsverschil met collega's kan hij beslechten door een nieuw waarheids criterium te kiezen dat zijn opponenten als collega diskwalificeert en het vakgebied van de theologie opnieuw begrenst. Deze procedure tendeeert naar een limiet, uitgedrukt in het adagium "wat ik beweer is waar", of "ik heb altijd gelijk". Dat deze limiet in feite zelden bereikt wordt is geen bewijs voor de wetenschappelijkheid van de theologie; het is slechts een uitvloeisel van de sociabele natuur van het merendeel der theologen.

Ik besluit deze beschouwing over het onderzoeksgebied van de theologie met een tegenwerping die vele theologen naar voren zullen brengen. Ik sprak zoëven van het "kiezen" van de Bijbel als waarheids criterium. Deze uitdrukking suggereert, zo zal men zeggen, geheel ten onrechte dat het bepalen van het waarheids criterium zou liggen in de sfeer van onze willekeur. Is het niet veeleer "evident", door "bovennatuurlijk licht" of "gezag" ingegeven en daarom onaantastbaar?

Het kan zijn dat de objectie bedoeld is als een voorstel voor een nieuw waarheids criterium (namelijk "evidentie" of "gezag"). Misschien moet ze ook uitgelegd worden als poging het eerder voorgestelde criterium te rechtvaardigen. De kern van de moeilijkheid ligt in beide gevallen hierin, dat theologen van een andere gezindte dit waarheids criterium verwerpen en een ander aanhangen. In een dergelijke situatie is het onmogelijk "dat men door onderzoek standen van zaken vaststelt en dan op die vaststellingen voortbouwt" (Adriaanse, o.c. blz. 13), kortom dat men wetenschappelijk onderzoek verricht. Want zodra het waarheids criterium ter discussie staat, is geen enkel meningsverschil binnen het oorspronkelijke vakgebied meer te beslechten, laat staan het meningsverschil omtrent dit waarheids criterium zelf. Men noemt deze situatie wel een *crise Pyrrhonienne*, als eerbewijs aan de grote Pyrrho van Elis. Ze wordt treffend beschreven door Sextus Empiricus:

“... om het dispuut dat ontstaan is over het (waarheids)criterium te beslechten, moeten we beschikken over een aanvaard criterium aan de hand waarvan we in staat zullen zijn een oordeel te vellen; om echter over een aanvaard criterium te beschikken moet het dispuut aangaande het criterium eerst worden beslecht...” (Schets van het Pyrrhonisme, II, 20).

IV

Gezien het voorgaande zal men niet verwachten dat Berkhof en Van de Beek een toetsingsprocedure voor kennisanspraken in de wetenschappelijke theologie ontwerpen die aanvaardbaar is voor theologen van alle gezindten en godsdiensten. Dat is immers, zo moet inmiddels duidelijk zijn, volstrekt onhaalbaar. Toch kan men het afscheidscollege van Berkhof als een dergelijke poging interpreteren. De titel van het college, “God voorwerp van wetenschap?”, stond ook boven Berkhofs inaugurele rede van 1960. Maar de vraagstelling is een andere. In 1960 ontsprong het probleem uit de tegenstelling tussen objectiveren en ontmoeten. God is een persoon die we (willen) ontmoeten. De wetenschap werkt objectiverend. Kan de wetenschap dan wel vat krijgen op God als persoon? Gaat juist dit persoon-karakter van God niet verloren door de objectiveringen van de wetenschap¹³?

Ook in 1981 komt de probleemstelling voort uit een terminologisch contrast. Maar dit contrast is, gezien het veranderde tijdsgewricht, niet meer dat van objectivering en persoon: het is het contrast tussen ervaring en openbaring. “Het behoort ... tot onze bewuste of onbewuste empiristische uitgangspunten, dat wetenschap zich alleen richt op de menselijke ervaring respectievelijk ervarbaarheid, op dat dus wat in principe algemeen toegankelijk en in zijn resultaten algemeen toetsbaar is en algemeen geldig kan worden” (blz. 4).

God is daarentegen alleen door openbaring kenbaar. Die openbaring is, zoals Adriaanse het formuleert, geenszins openbaar. Ze is persoonlijk en wie haar

13 H. Berkhof, *God voorwerp van wetenschap?* Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk aan de Rijksuniversiteit te Leiden op vrijdag 7 oktober 1960, G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1960. Eveneens afgedrukt in de afscheidsbundel *Bruggen en bruggehoofden*, 22-36. Op het eerste gezicht lijkt deze vraagstelling misleidend en onjuist. Is de zogenaamde tegenstelling tussen ontmoeting of persoon aan de ene kant en objectivering aan de andere niet geheel te wijten aan een dubbelzinnigheid van het laatste woord, zodat ze als sneeuw voor de zon verdwijnt zodra men zich van de dubbelzinnigheid bewust wordt? ‘Objectivering’ kan namelijk betekenen: reductie tot een object in engere zin, tot een onbezielde zaak. In die betekenis staat ‘objectivering’ op gespannen voet met ‘ontmoeting’ en ‘persoon’. ‘Objectivering’ is echter ook een synoniem voor ‘themativering’. In die zin is het juist dat wetenschap per definitie objectiveert. Het probleem ontstaat doordat men beide betekenissen vermengt en van mening is dat wetenschappelijke thematisering van personen niet mogelijk is zonder ze te reduceren tot onbezielde zaken. Maar dit is allerm minst het geval. Thematiseren is niet *eo ipso* een reductie, zoals bij voorbeeld de wetenschappelijke biografie kan leren.

De ontmaskering van deze dubbelzinnigheid is niet onbelangrijk. Niet zozeer omdat, zoals men wellicht denken zal, het nu gemakkelijk wordt zich van het probleem af te maken (“het is immers een schijnprobleem!?”), maar veeleer omdat de dubbelzinnigheid een vingerwijzing is aangaande de richting waarin men de oplossing ervan moet zoeken. Het is namelijk wel bijzonder onwaarschijnlijk dat een vraagstuk waarmee zovelen zich hebben afgebeeld *niets anders* zou zijn dat een schijn-

heeft ontvangen schrijft dat aan genade toe (ibidem). Hoe kan God dan voorwerp zijn van wetenschap?

Berkhof doet in het afscheidscollege een poging de kloof tussen openbaring en ervaring te overbruggen. In feite probeert hij een godsdienstig waarheids criterium, de openbaring, te rechtvaardigen door een beroep op het waarheids criterium dat door alle beoefenaren van de empirische wetenschappen wordt aanvaard: de ervaring! Hoe gaat dat in zijn werk?

Eerst is het zaak de termen goed te definiëren. Openbaring is "een gebeuren waarin God zich aan mensen kenbaar maakt . . ." (blz. 4). 'Ervaring' levert iets meer moeilijkheden op. Het is "een veelzinnig en daarom verwarrend woord" (blz. 5). In voetnoot drie vermeldt Berkhof enkele artikelen om te "bewijzen in welke verwarringen men terecht komt, als men geen duidelijke inhoud aan 'ervaring' geeft c.q. telkens van inhoud wisselt" (blz. 16). Hijzelf gaat bij de definitie van de term 'ervaring' dan ook zorgvuldig te werk. Eerst worden enkele irrelevante betekenissen uitgesloten. "Het gaat me in ons universitaire verband om wat ons als materiaal voor onze reflecterende en ordenende arbeid wordt aangeboden" (blz. 5). Ervaring dus als basis voor wetenschappelijk onderzoek. Vervolgens maakt hij een onderscheid tussen twee soorten ervaringen, die beide een rol zouden spelen in de empirische wetenschappen:

"de detailervaringen waarmee we alom experimenteel en experiëntieel bezig zijn, en de wijdere en dieperliggende ervaringen waarbinnen wij bewust of onbewust onze detailervaringen plaatsen. We kunnen die 'totaliteits'- of 'samenhangs'- of 'bron'-ervaringen noemen. Ik denk aan begrippen als 'causaliteit', 'leven', 'ziel', 'recht', 'geschiedenis', 'goed en kwaad', enzovoort. Juist omdat deze aan de detailervaringen pas plaats en samenhang geven, behoren ze onlosmakelijk bij onze ervaringswereld. Daarom moeten ze aan de universiteit ook zelf voorwerp van onderzoek en reflectie zijn" (ibid).

probleem. Zijn er niet bepaalde vooronderstellingen denkbaar op grond waarvan het probleem werkelijk ontstaat? Deze vooronderstellingen zouden, gezien de ontdekte dubbelzinnigheid, moeten impliceren dat wetenschappelijk thematiseren niet mogelijk is zonder het thema te reduceren tot een zaak, een onbezield object. Deze vooronderstellingen blijken er inderdaad te zijn. Twee in het begin van deze eeuw wijd verbreide theorieën over de empirische wetenschappen, die van Kant en die van het Logisch Positivisme, bevatten juist deze implicatie. Volgens Kants theorie over de constitutie van het object van de empirische wetenschap wordt elk mogelijk empirisch object beheerst door de categorie van causaliteit. Hoe kan een persoon, die immers tot op zekere hoogte vrij is, dan het object zijn van een empirische wetenschap? Het Logisch Positivisme verdedigt de doctrine van de eenheid van alle wetenschappen, die veelal in een onomwonden fysikalisme ontaardt. Het geeft aanleiding tot dezelfde vraag.

De ontdekking van de dubbelzinnigheid van de term 'objectivering' opent ons er dus de ogen voor, dat het probleem van Berkhof's inaugurele rede ofwel een schijnprobleem is, ofwel berust op een bepaalde theorie over de empirische wetenschappen. De enige *principiële* weg om het probleem op te lossen en aannemelijk te maken dat wetenschappelijk onderzoek van personen mogelijk is, bestaat dan ook in een kritische analyse van de kantiaanse en de positivistische wetenschapstheorie. Deze weg had Berkhof in zijn oratie moeten begaan! Nu bereikte hij weliswaar de gewenste conclusie: dat een wetenschap van personen mogelijk is. Maar hij bereikte deze conclusie niet dan dankzij een dichte conceptuele mist. De in 1960 verdedigde opvatting is een pragmatisch compromis, dat misschien goed past in de herderlijke sfeer, maar gespeend blijft van elke theoretische legitimatie.

De lezer zal zich niet verbazen over de volgende stap: "Ook het woord 'God' drukt zo'n omvattende bronervaring uit Tegenwoordig geldt dogmatiek als een slag in de lucht, als ze zich niet op ervaring kan beroepen" (ibid). Maar gaat dit niet wat te snel? Laten we Berkhof het onderscheid tussen detail- en bronervaringen toegeven, ook al is het niet helemaal duidelijk wat precies het onderscheidende kenmerk is. Spreekt het echter van zelf dat het woord 'God' een bronervaring uitdrukt in dezelfde zin waarin termen als 'leven' en 'causaliteit' een bronervaring weergeven? Hier zijn toch belangrijke verschillen. In de eerste plaats ervaart *iedereen* levensverschijnselen en causale verbanden, terwijl de "ervaring" van God slechts is weggelegd voor een begenadigde enkeling, zoals ook Berkhof toegeeft. Dit lijkt me voldoende grond voor het vermoeden dat Berkhof de term 'ervaring' reeds luttele volzinnen na de definitie van inhoud laat wisselen. In de tweede plaats zijn de begrippen 'causaliteit', 'leven' enz. zogenaamde algemene begrippen. We ervaren niet "Het Leven" maar veeleer exemplaren van soorten levende wezens (waaronder onszelf). Evenzo ervaren we voorbeelden van causaliteit, niet "Causaliteit Zelf". Hoe zit het wat dit betreft met de "bronervaring" die uitgedrukt zou zijn in het woord 'God'? Kunnen we ook exemplaren van God ervaren? Dat klinkt vreemd. 'God' is, althans zoals Berkhof het woord gebruikt, eerder een eigennaam dan een algemene term. We ervaren geen exemplaren, hoogstens manifestaties of openbaringen van God. Wie is hier "we"? Welnu, "we" zijn in de eerste plaats de bijbelschrijvers en de mensen over wier ervaringen zij rapporteren. Zo komen we bij het probleem van de wonderen.

Berkhof erkent wel dat er met betrekking tot wonderen een probleem bestaat. Hij geeft het voorbeeld van het plotseling droogvallende Rietmeer (Exodus 14). De wetenschap "spreekt dan van 'feiten en hun interpretaties'" (blz. 7). De wind blies het meer droog en het volk van Israël zag hierin de hand van God. Maar Berkhof wijst dit wetenschappelijke onderscheid van de hand:

"Op vele plaatsen waar de Bijbel over openbaring spreekt, maken theologen de scheiding van feit en interpretatie. Daarmee schiet men langs de werkelijke ervaring heen, om alleen een schil over te houden. Want zo gaat het in de grote bronervaringen nooit toe - dat men eerst een feit heeft en daarop vervolgens zijn interpretatie projecteert. Zo'n ervaring als aan het Rietmeer was voor hen die het beleefden van meet af aan een weder-varen dat zichzelf interpreteerde. Wie dat projectie noemt, projecteert op een hem vreemde belevens zijn eng-empiristische ervaringsbegrip" (blz. 7).

Mij dunkt dat Berkhof in deze passage twee zaken met elkaar verward, en wel een *quaestio facti* met de *quaestio iuris*. We kunnen met betrekking tot de ervaringen van een bepaalde persoon twee verschillende vragen stellen. De eerste is: wat was de inhoud van de ervaring volgens de persoon zelf? Dit is de vraagstelling van de zogenaamde fenomenologische psychologie. Ze tracht in de huid te kruipen van de persoon die de ervaring heeft en deze als het ware van binnen uit te beschrij-

ven. In het kader van deze benadering zou men inderdaad tot de conclusie kunnen komen dat "interpretatie" en "feit" absoluut niet onderscheiden worden, dat wil zeggen: niet door de persoon die de ervaring heeft. Deze fenomenologische benadering hoort echter thuis in de *godsdienswetenschap*.

In de tweede plaats kan men aan een ervaring ook de rechtsvraag stellen: in hoeverre bewijst de aanwezigheid van de ervaring dat er een ervaren object bestaat, een object waarop de ervarende persoon tijdens de ervaring "intentioneel" is gericht? Hier is het soms onvermijdelijk het gewraakte onderscheid tussen feit en interpretatie te maken. Het "feit" is dan bij voorbeeld hetgeen elke mens met normale waarnemingsorganen constateerde of had kunnen constateren. De "interpretatie" is de uitleg of verklaring die een enkeling van dit feit geeft, *in casu* dat het veroorzaakt is door God. Dit onderscheid tussen feit en interpretatie is in deze benadering onvermijdelijk, al was het alleen maar omdat er verschillende "interpretaties" of verklaringen mogelijk zijn van één en hetzelfde feit. Dat Jezus over het water liep was, zo zegt de moderne wetenschap, een optische illusie te verklaren door abnormale lichtbreking ten gevolge van temperatuurverschillen in het medium. Deze optische verklaring was bij de discipelen niet bekend en het is begrijpelijk dat zij in het hoogstmerkwaardige verschijnsel de hand van God zagen. Maar moeten wij dit daarom ook doen, wij die wél beschikken over de moderne verklaring?

Het is natuurlijk de rechtsvraag die in de context van het debat van belang is. In hoeverre zijn de zogenaamde "religieuze ervaringen" vanuit wetenschappelijk oogpunt een goede grond voor conclusies over het bestaan en de hoedanigheden van iets goddelijks? Berkhofs bezwaren tegen het onderscheid van feit en interpretatie passen echter alleen in het kader van de *quaestio facti*, ze zijn voor de rechtsvraag volkomen irrelevant. Ik kom dus tot de conclusie dat Berkhof er niet in geslaagd is aan te tonen dat theologie als wetenschap van God zich op ervaring kan beroepen, zolang men ervaring tenminste neemt in de zin waarin het een toetssteen is voor de empirische wetenschappen.

V

Ik weet niet of Van de Beek de poging van Berkhof aan de theologie de wetenschappelijkheid van een ervaringswetenschap te verlenen, mislukt acht. Zeker is dat Van de Beek in zijn oratie "God kennen – met God leven" een beroep op ervaring in de theologie afwijst:

"'God' is dan gereserveerd voor bijzondere ervaringen; ervaringen die niet in te passen zijn in de gegevens van de andere wetenschappen. Wat de één dan echter godservaring noemt, noemt de ander: een merkwaardige loop van omstandigheden, of een grote mate van toeval, of een zeer ingrijpende gebeurtenis met vérstrekkende gevolgen, of een psychische omkeer. Deze ervaringen kunnen dus op zichzelf nooit dienen om God aan te tonen" (blz. 3-4).

Van de Beek erkent dus de legitimiteit van de onderscheiding tussen het (door elke normaal gedisponeerde en geïnformeerde beoordelaar vast te stellen) feit en de interpretatie ervan, dit in tegenstelling tot Berkhof. Voorts heeft hij met betrekking tot wonderen de les van Hume geleerd¹⁴. Wanneer een wonderbaarlijke gebeurtenis door de nu bestaande natuurwetenschap verklaard kan worden, is ze geen bewijs voor de waarheid van godsdienstige kennispretenties. Maar ook indien de gebeurtenis niet door de huidige wetenschap te verklaren is, heeft ze geen religieuze bewijskracht: "dan roept dat voor de wetenschap alleen op tot herziening van de bestaande natuurwetten, ..." (noot 15). Aan Godsbewijzen valt hetzelfde lot ten deel. Ze zijn niet overtuigend (blz. 6) en Van de Beek vraagt zich bovendien af "of met zo'n godsbewijs, gesteld al dat het onweerlegbaar zou zijn, veel gewonnen is voor het christelijk geloof" (noot 9).

Wat dit alles betreft ben ik het geheel met Van de Beek eens. Maar geeft hij niet teveel toe? Is het nu nog wel mogelijk te betogen dat theologie een wetenschap is? Hoe kan vanuit deze nuchtere positie nog een procedure ontworpen worden om theologische kennispretenties te toetsen? De christelijke theologie, die Van de Beek wil beoefenen, "houdt zich . . . niet met God in het algemeen bezig" (– eigenlijk zou hier moeten staan: met het goddelijke in het algemeen! –), maar met de God van Jezus Christus" (blz. 6-7). Als toetsingsprocedure voor kennispretenties geldt dus toetsing aan "het bijzondere handelen van God in Jezus Christus"; dit is een "oordelend criterium over alle godservaringen die mensen hebben of menen te hebben" (blz. 7). Kortom, Van de Beek aanvaardt de Bijbel als waarheids criterium in de theologie.

Maar is dit, zonder de mogelijkheid van een beroep op wonderen, niet een arbitraire keuze? Pascal heeft een aantal behartenswaardige dingen gezegd over de noodzaak van het beroep op wonderen:

"Jésus-Christ a vérifié qu'il était le Messie, jamais en vérifiant sa doctrine sur l'Écriture et les prophéties, et toujours par ses miracles" (Pensées, ed. Brunschvicg, § 808; vgl. Marcus II: 10).

Er zijn, zo stelt Pascal, twee fundamenten van het geloof: de genade en de wonderen. Beide zijn noodzakelijk. Hoe kan een redelijk mens geloven zonder wonderen?

"On n'aurait point péché en ne croyant pas Jésus-Christ, sans les miracles" (§ 811).

Eigenlijk is, doordat Van de Beek het beroep op wonderen opgeeft, het pleit al beslist. Het doen en toetsen van theologische uitspraken kan geen redelijke bezigheid meer zijn. Het enige waarheids criterium dat nog rest is de genade. Van de Beek geeft dit ook wel toe, ofschoon niet helemaal:

14 Zie vooral de prachtige argumentatie in David Hume's *Enquiry concerning Human Understanding*, section X, Of Miracles.

“Wat betreft de toegankelijkheid van de godskennis komen mijn opvattingen met die van Adriaanse overeen. Onze positie ten opzichte van de wetenschap is echter zeer verschillend. Adriaanse gaat uit van de openbaarheid van de wetenschap; mijn uitgangspunt is de eigen geaardheid van het object van de wetenschap. Zo is theologie alleen mogelijk vanuit de openbaring en de omgang met God” (noot 31).

Hij meent immers “dat de theologie zich geen wetenschapsbegrip moet laten opdringen, dat niet bij haar eigen aard past en waardoor zij bij voorbaat mond-dood gemaakt wordt” (blz. 21). Kortom, de theologie vraagt, gezien de zeer bijzondere aard van haar object, om een zeer bijzonder wetenschapsbegrip. Niet het gebruikelijke, “openbare”, maar een ànder. Hanteert men dit nieuwe, meer geschikte wetenschapsbegrip, dan is theologie natuurlijk wèl een wetenschap!

Hier zijn twee opmerkingen op hun plaats. Vooreerst stelt Van de Beek zich door deze zet buiten het raamwerk van onze discussie. Het ging immers om de positie van de theologie *aan een Rijksuniversiteit*. In het kader van de Rijksuniversiteit wordt nu juist het “traditionele” wetenschapsbegrip gebruikt dat Van de Beek afwijst voor de theologie. De introductie van een nieuw wetenschapsbegrip wekt bovendien verwarring. Het woord ‘wetenschap’ wordt dubbelzinnig en de discussie wordt onzinnelijk. Men moet wel zeer goede redenen hebben om een dergelijke dubbelzinnigheid te rechtvaardigen. In de tweede plaats verzuimt Van de Beek voldoende duidelijk te maken wat zijn nieuwe wetenschapsbegrip precies inhoudt. Is in de zin van dit begrip nu èlk gelovig spreken over God “wetenschappelijk”? Van de Beek lijkt ook voor “wetenschappelijkheid” in de nieuwe betekenis de eis te stellen dat we kennispretenties kunnen toetsen (noten 23, 28). Hij beroept zich hiervoor op Karl Popper. Alleen, deze toetsing is nu niet meer openbaar. Laten we eens zien wat ze inhoudt. Dit is immers, zo het de wetenschapsman niet meer interesseert, nog wel van belang voor de gelovige, de gemeente.

Bij kennis van God gaat het, aldus Van de Beek, “niet om ervaringen van bovengenoemde aard, maar om een kennis, die aan alle ervaringen vooraf gaat” (blz. 4). “Geloof in God is niet een conclusie uit ervaringen die we hebben, maar het kader waarin we de ervaringen plaatsen, en wel àlle ervaringen, zowel de heel uitzonderlijke als de meest voor de hand liggende” (ibid). Wat is nu de rechtsbron voor deze “kennis”, dit geloof? Van de Beek formuleert zijn uiteindelijke waarheidscriterium in de volgende volzin: “Het geloof in de aanwezigheid van God is niet een willekeurige keuze die iemand kan maken en evengoed nalaten (...), maar het is een zekerheid, die zich met gezag aan ons opdringt” (blz. 5). Door dit gezag worden we “overmand” (blz. 6), het is “onontkoombaar” en het fundeert de geldigheid van de Bijbel, niet vooraf, maar achteraf of beter bij het lezen: “omgaand met de Bijbel is gebleken, dat hij mij iets te zeggen had” (blz. 9). Mijns inziens moeten we hieruit opmaken dat de gelovige niet alles uit de Bijbel hoeft te aanvaarden: verwerpt Van de Beek zelf niet de bewijskracht der wonderen?

Dit waarheidscriterium geeft aanleiding tot een aantal moeilijkheden, zoals

gemakkelijk is in te zien. In de eerste plaats kan een gezag wel *de facto* "onontkoombaar" zijn: men is er mee opgevoed en de prijs om ertegen in opstand te komen is te hoog. Maar *de iure* is geen enkel gezag onontkoombaar. Hoe zou men in dat geval immers iets kunnen verwijten aan een persoon die "onder slechte invloed staat"? We moeten Van de Beek dus vragen waarom hij een bepaald gezag aanvaardt. Op deze vraag antwoorden: "omdat het onontkoombaar is" zou een manifestatie zijn van *mauvaise foi*, om met Sartre te spreken.

In de tweede plaats is het door een ander nooit te controleren of het "onontkoombaar gezag" inderdaad aanwezig is. Het gezag openbaart zich volgens Van de Beek weliswaar in een ontmoeting, in omgang met God. Maar gemeten aan het criterium van de openbaarheid is deze ontmoeting als het ware een geheel binnenpersoonlijke gebeurtenis: we kunnen eens anders ontmoeting met God niet waarnemen. Dit maakt het mogelijk dat verschillende personen zich, wellicht te goeder trouw, op het gezagscriterium beroepen teneinde de waarheid van tegengestelde beweringen over God te staven. In dat geval ontstaat een dilemma, dat ik het "sectariërsdilemma" zal noemen. Ofwel *iedereen* kan zich op het gezags-criterium beroepen. Maar dan is het criterium niets meer waard; theologie wordt "een multiple choice opgave, waarbij alle antwoorden goed blijken" (blz. 10). Ofwel de gezagsapperceptie van de één is beter dan die van de ander. Maar dan wordt de discussie over theologische kwesties onaangenaam en uiteindelijk onmogelijk: we naderen de extreem van "ik heb altijd gelijk". De keuze tussen beide alternatieven is even onontkoombaar als pijnlijk en penibel. Kiest men het eerste alternatief, dan heft men het begrip van waarheid en daarmee van wetenschap (ook, zo neem ik aan, in de nieuwe door Van de Beek verdedigde zin) geheel en al op. Kiest men daarentegen het tweede, dan tornt men aan de assumptie van de gelijkwaardigheid der discussiepartners: men schat de inbreng van de ene partner (gelukkig meestal zichzelf) *a priori* hoger dan die van anderen. Dit is in ons democratisch tijdperk wel een bijzondere impopulaire zet.

Het pleit misschien vóór de persoon, maar stellig tegen de theoretische houdbaarheid van het betoog van Van de Beek, dat hij deze keuze niet op coherente wijze weet te maken. Aan de ene kant acht hij andere godsdiensten "nooit echt gelijkwaardig" aan het christendom (noot 12). Aan de andere kant roept hij ons toe: "de discussie moet met allen gevoerd worden", waarbij hij ook op de andere godsdiensten doelt (blz. 19, jo. noot 33). Maar wie zal nog prijs stellen op de discussie met Van de Beek, als hij niet uit wil gaan van de presumptie van gelijkwaardigheid? De tweede vraag die ik dus zou willen stellen aan Van de Beek luidt: aan welk alternatief geeft hij de voorkeur, nu hij op grond van zijn gezags-criterium gesteld is voor het sectariërsdilemma?

Ik ben gekomen aan het einde van mijn analyse. Noch Berkhof, noch Van de Beek heeft aannemelijk kunnen maken dat theologie een wetenschap kan zijn, in welke betekenis van het woord dan ook. Vooralsnog heeft Adriaanse het pleit gewonnen, op dit punt. Maar ook bij hem is het bestaansrecht van de theologische

faculteit aan de Rijksuniversiteiten problematisch. Alle betrokken partijen zijn dus toe aan een dupliek. Naast de negatieve conclusies tekent een positieve zich voorzichtig af. Godskennis of geloof lijkt, zo mag men uit de lectuur der redes wel opmaken, moeilijk zonder *sacrificium intellectus*.

SUMMARY

Theology: a Scientific Enterprise?

Modern systematic theology, as it is taught in state-universities on the Continent and elsewhere, is worried by two closely interrelated philosophical questions: Is it possible for theology to be scientific in some minimal sense of the word?, and: Does theology rightly occupy a place within our universities? In the present article, written on the occasion of the inaugural lectures of Prof. Adriaanse and Prof. Van de Beek and of the valedictory lecture of Prof. Berkhof, all from Leiden University, the dilemma evoked by these fundamental questions is analysed from a logical point of view, and the respective escapes from it are critically discussed.