

De Rationaliteit van de Religieuze ervaring fideïsme en geloofsverantwoording

W Stoker¹

(Universiteit van Pretoria)

ABSTRACT

Rationality of religious experience

This article defends the rational nature of the religious experience of Transcendence. This is done by replacing the notion of the intentionality of experience advocated in Husserl's phenomenology by that of the trans-intentionality of experience suggested by authors like Schleiermacher, Levinas and Marion and by refuting the accusation of fideism levelled against this latter approach.

1 PROBLEEMSTELLING

Voor een geloofsverantwoording is de beantwoording van de vraag of religieuze ervaring rationeel van karakter is, van belang. Wat van het christelijk geloof wel gezegd wordt, zou ook gezegd kunnen worden van de religieuze ervaring: ze overstijgt de menselijke rede maar vernietigt haar niet. Toch ligt hier een probleem. Is religieuze ervaring niet een begrip dat innerlijk tegenstrijdig is zodat het irrationeel is om het te blijven hanteren? Dat lijkt vreemd omdat religieuze ervaring een breed geaccepteerde term is. Voor bekende boeken zoals William James' *The Varieties of Religious Experience* en Wyane Proudfoot's *Religious Experience* dient ze als titel. Talloze beschrijvingen kennen we van mensen die religieuze ervaringen hebben ondergaan: ervaringen van mystici zoals Jan van het Kruis of Theresa van Avilla of plotselinge bekeringservaringen van gelovigen die James beschrijft. Ook is er de religieuze ervaring

1 Dr Wessel Stoker doseer godsdiensfilosofie aan die Vrije Universiteit te Amsterdam en is 'n navorsingsgenoot van Dr C J Wethmar in die Departement Dogmatiek en Christelike Etiek van die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van Pretoria. Hierdie artikel het op 24 April 2003 oorspronklik gedien as 'n lesing by 'n seminaar vir nagraadse studente in die laasgenoemde Departement. Die seminaar was deel van 'n reeks oor *Gestaltes en tendense in die hedendaagse Sistematiese Teologie*. Die artikel vloei voort uit navorsing vir 'n omvattende projek oor die rasionaliteit van die geloof wat die outeur onderneem het en wat neerslag gaan vind in 'n publikasie onder die title *Getuigenis van Transcendentie: geloofsverantwoording en religieuze ervaring*.

als een duurzame ervaring van de ‘gewone gelovige’ van waaruit men wereld en mensen doorleeft, begrijpt en handelt.

Vanuit de filosofie is echter de vraag te stellen of een *ervaring* van religieuze Transcendentie wel mogelijk is. Ervaring impliceert volgens Husserl intentionaliteit, een intentie van een subject om zich op iets te richten. Botst dit niet met het eigene van de manifestatie van God die zich aandient zonder een intentie van de kant van de mens? Gaat het bij een godservaring niet eerder om een oproep (call) aan ons die onze horizon doorbreekt in plaats dat wij ons richten op Iets of Iemand? Dit probleem is door Levinas aan de orde gesteld en krijgt in de hedendaagse Franse fenomenologie bij Henry en Marion aandacht. Ook voordien beseften filosofen als Descartes en Kant en theologen als Schleiermacher en Tillich dat hier een probleem ligt. Hoe is religieuze Transcendentie die mensen raakt, hoe is religieuze ervaring te beschrijven als ze niet alleen maar de subject/object relatie overstijgt, maar ook alle binnenwereldlijke relaties? Zo lijkt de term religieuze ervaring een contradictio in terminis omdat de Godsaanraking niet in termen van intentionaliteit, van betrokkenheid op iets binnenwereldlijks kan worden beschreven.

In het hiervolgende laat ik zien dat wel te spreken is over religieuze *ervaring* en dat religieuze ervaring niet a-rationeel is, maar rationeel van aard. Dit laat uiteraard de mogelijkheid open dat tal van feitelijke religieuze ervaringen irrationeel kunnen zijn door inbeelding of door illusoir geloof. Ik zal onderzoeken in hoeverre het leven vanuit een duurzame religieuze ervaring wel of geen fideïsme inhoudt, de opvatting dat religieuze ervaring niet argumentatief bespreekbaar is.

Eerst ga ik in op de vraag of religieuze ervaring geen in zichzelf strijdig begrip is. Vervolgens werk ik mijn bewering dat religieuze ervaring rationeel van aard is verder uit door aan te geven wat religieuze ervaring en wat rationaliteit is. Religieuze ervaring blijkt tenminste drie momenten te hebben. Voorlopig omschrijf ik haar als een ervaring waarin heel de mens op religieuze Transcendentie is betrokken. Rationaliteit omschrijf ik voorlopig als een normatief begrip dat het juiste en verantwoorde gebruik inhoudt van onze vermogens als mens om redelijk te zijn.

Wanneer ik laat zien dat religieuze ervaring met haar verschillende momenten rationeel van aard is, dan is, zo merk ik ten overvloede op, niet bedoeld dat religieuze ervaring van de rede is af

te leiden, integendeel in religies gaat het immers niet om horizontale transcendentie, een uitvergroten van onze horizonten, een transcendentie die altijd binnen een tot het oneindige verlengde eindigheid blijft, maar om verticale Transcendentie die niet door de mens is te construeren.

2 HET TRANS-INTENTIONELE MOMENT VAN DE RELIGIEUZE ERVARING

Ervaringen van werkelijke Transcendentie zijn volgens Levinas (1990:20,24,32) in de stricte zin van het woord. Hij legt alle nadruk op het radicaal andere in een gebeuren van Transcendentie dat niet ervaarbaar is. Het blijft ons vreemd hoewel het ons diepgaand beïnvloedt. Levinas (1990:14,20,24) benadrukt de differentie als het gaat om mens en God. Een goddelijke openbaring betekent een verstoring van onze orde. Ervaring houdt intentionaliteit in. Volgens Levinas (1994:22) is intentionaliteit bij Husserl gelijk aan identificeren: het ergens op gericht zijn is identificeren, herkennen of voorstellen. Zo 'n greep op het object door het subject is in verhouding tot God uitgesloten. Daarin gaat het om een 'raadsel', een 'tussenkost van een zin die het fenomeen verstoort', in onderscheid van het fenomeen dat tot onze werkelijkheid behoort (Levinas 1969:203). Ervaring ziet Levinas als een greep op de/het ander(e). Zo kan er inderdaad moeilijk sprake zijn van een religieuze *ervaring*.

Levinas' kritiek op Husserl is dat intentionaliteit in de innerlijke waarneming wordt gekenmerkt door adequatie, de volledige overeenstemming tussen intentionaliteit en het geïntendeerde (Welten 2001:42). Door zo de relatie tot het andere als adequatie te begrijpen, wordt het verschil tussen het zelf en het andere te niet gedaan; het andere wordt in termen van mijzelf omgezet. Daarin ligt volgens Levinas (1974:xv) juist het verschil met onze verhouding tot God. Voor de idee van het oneindige is juist inadequatie kenmerkend. Dit laat Levinas (1990:20-23) zien aan de hand van Descartes: de idee van het oneindige wordt niet door mijzelf voortgebracht, evenmin gelijkgesteld met mijzelf. Ik ben een eindige substantie en kan derhalve de idee van het oneindige niet uit mezelf halen. Deze idee is afkomstig van een substantie die zelf 'naar waarheid oneindig' is volgens Descartes. God of de idee van het oneindige is dus geen object van intentionaliteit die de relatie met het andere als adequatie begrijpt.

Om God te kunnen denken op de wijze zoals Descartes aangeeft, moeten we volgens Levinas aannemen dat het bewustzijn niet uitsluitend intentioneel is. Het gaat in de relatie met God om een relatie zonder intentionaliteit, om een denken dat geen viseren meer is, geen wil of geen intentie. Dat is mogelijk omdat er ook een niet-intentioneel bewustzijn, een indirect bewustzijn is, “wel onmiddellijk, maar zonder intentionele gerichtheid, impliciet en zuiver begeleidend” (Levinas 1991:169). Dit pre-reflexieve bewustzijn is geen act, maar zuiver passiviteit. Levinas (1991:170) formuleert het in ethische categoriën als een “slecht geweten: zonder intenties, zonder het beschermende masker van het personage dat zich op z’n gemak, en zich een houding gevend, aan de wereld spiegelt”. Dankzij dit niet-intentionele bewustzijn, dit meer dan subjectieve vermogen kan de mens zich tot God verhouden. Dat is gezien de asymmetrische aard van de relatie geen relatie in de tweede persoon, een ik-gij verhouding. God is niet alleen geen object, maar ook geen gesprekspartner (Levinas 1990:29). God laat zich slechts kennen via de naaste en wel in ethische zin. Anderen zoals de wees, de weduwe en vreemdeling spreken mij toe uit de hoogte omdat zij mij tot verantwoording roepen. Iets van Gods transcendentie straalt op hen af omdat God een verbond met hen heeft. De dimensie van waaruit deze tot mij spreekt – ‘aan gene zijde van het zijn’ - is die van de derde persoon, die altijd een Hij blijft (Levinas 1974:15). De ander bevindt zich in het spoor van deze Afwezige die op onachterhaalbare wijze is voorbijgegaan zoals bij Mozes die God ‘van achteren zag’. Er is dus geen wederkerigheid in de relatie tot de Ander, maar enkel asymmetrie zoals Levinas (1991:173) in het volgende citaat opmerkt: “Komt wat wij Gods woord noemen niet tot mij in de vraag die mij oproept en mij opeist en die, lang voor enige uitnodiging tot een dialoog, ... zich alleen maar toont, om zich tot aangezicht van de andere mens te maken? ... Brengt de oproep mij niet in een niet-intentioneel denken van het onvatbare?”

Levinas wijst er terecht op dat Transcendentie verticaal en niet horizontaal als verlenging of uitvergroting van onze menselijke werkelijkheid moet worden gedacht. Daarom valt onze idee van God inderdaad buiten de menselijke intentionaliteit, als gerichtheid op de/het ander(e). Descartes’ idee van de Oneindige en Anselmus’ omschrijving in het ontologisch godsbewijs als ‘God is groter dan

wat gedacht kan worden' geven dat goed aan. Wel is het volgende tegen Levinas in te brengen:

1. Levinas laat onmiskenbaar de invloed van het transcendente appèl op het menselijk handelen zien, maar door niet te spreken over religieuze ervaring lijkt in deze voorstelling van zaken de godsrelatie op zichzelf te staan. Kunnen we toch niet van religieuze ervaring blijven spreken, een ervaring die zich voltrekt in en aan situaties van de wereld, daarmee in en aan de intentionele relaties van de mens met zijn omgeving? Dat wijst er dan op dat religieuze ervaring op een of andere wijze samenhangt met intentionaliteit. Daarbij dient men te bedenken dat Levinas *een eenzijdige visie op intentionaliteit geeft door deze op te vatten als theoretische intentionaliteit, als gerichtheid van een subject op een object*. Vat men intentionaliteit zo op, dan is moeilijk een samenhang aan te wijzen. Er zijn echter ook andere vormen van intentionaliteit, waarbinnen religieuze ervaring zich kan voltrekken. Er is ook een voor-theoretische intentionaliteit, de levens-intentionaliteit waarin men niet op objecten is betrokken. Kan het niet-intentionele bewustzijn niet samengaan met deze levens-intentionaliteit waarbij de openheid voor verticale religieuze Transcendentie gewaarborgd blijft?

2. Het is eenzijdig om over de verhouding tot God alleen in de derde persoon te spreken. Is de taal van aanroeping, klacht en twistgesprek van de mens met God (tweede persoon) wijsgerig niet te denken? Het is bovendien eenzijdig om over God te spreken alleen in termen van ethiek.

Om een stap verder te komen moet eerst wat gezegd worden over intentionaliteit. Behalve theoretische intentionaliteit, is er ook levensintentionaliteit. Wat deze inhoudt, laat zich goed aftekenen tegen de wijze waarop Husserl intentionaliteit opvat.

Husserls fenomenologie vat intentionaliteit op als immanent aan het bewustzijn. Doorgaans gaan we er vanuit dat er een van ons onafhankelijke wereld bestaat. Husserl noemt die opvatting een product van de natuurlijke instelling. In de 'fenomenologische reductie' schort hij deze 'natuurlijke instelling' op waardoor de fenomenale wereld verschijnt als betekenis in relatie tot mijn bewustzijn. Het bewustzijn heeft zo een 'wezensschouw' van de essentiële natuur van iets, los van de steeds veranderende zichtbare wereld. Het psychische ego, levend in de wereld, wordt tot een transcendentiaal ego van intentionele acten waarvoor de wereld

betekenis-correlaat is. Daarom is Husserls fenomenologie een transcendentale fenomenologie. Datgene waarop het bewustzijn gericht is, is niet het object buiten mij, maar het correlaat van het bewustzijn en daarmee, zo interpreteert Levinas (1991:168) dit, het bewust 'gewilde'. Ervaring wordt zo theoretisch opgevat doordat de fenomenologische reductie abstraheert van de feitelijkheid waarin de acten zich voltrekken. Ervaring is bij Husserl een abstractie van de dagelijkse ervaring.

Husserl legt alle accent erop dat de ons verschijnende wereld verschijnt in functie van ons kenapparaat. Op zich is dat juist, maar idealisme ligt zo wel op de loer, de opvatting dat we zelf de oorsprong zijn van de wereld. Dat strijdt echter met onze zelfervaring. Loopt Husserl met zijn fenomenologische reductie niet vast? Op een of andere wijze dienen we de ervaring van afhankelijkheid in de pre-reflexieve zones van ons bestaan tot hun recht te laten komen zoals de leerlingen van Husserl dat doen.

Heidegger, Merleau Ponty (1945) en Ricoeur (1967:204v) leggen inzake de intentionaliteit het accent op het buiten-zijn van het bewustzijn (Verbrugge 2001:41-45). Menselijk bestaan is in-de-wereld-zijn. Hun existentiële-hermeneutische fenomenologie wijst de transcendentale fenomenologie van Husserl af, maar kan wel aansluiten bij het begrip leefwereld ('Lebenswelt') van de latere Husserl. De fenomenologie van de latere Husserl is namelijk meer empirisch en de wereld wordt niet meer geconstitueerd 'in' het bewustzijn. Aansluitend hierbij poogt de existentiële-hermeneutische fenomenologie van deze leerlingen van Husserl achter de objectiveringen en verklaringen van geschiedwetenschap en sociologie de geleefde historische ervaring terug te vinden die aan deze objectiveringen en verklaringen voorafgaat en hen draagt. Het gaat om levens-intentionaliteit.

Levens-intentionaliteit is er in verschillende gradaties. Deze voor-theoretische intentionaliteit van het dagelijks leven is te onderscheiden van de theoretische intentionaliteit zoals die in de wetenschap functioneert, waar een subject tegenover een object staat. De eerste betreft die van het dagelijks leven en duidt op voor-predicatieve betrokkenheid van de mens op wereld, personen en dingen, waarbij het gaat om een rechtstreekse verhouding ermee in plaats van een objectiverend zich er tegenover opstellen. Ik bestudeer de bloem niet, maar ze stemt mij door haar kleur en pracht vrolijk. Het betreft mensen en dingen in hun eigenheid, in de

dagelijkse, vertrouwde manier van omgang met wat zich voordoet. De tweede duidt op de distantiërende houding van de wetenschap, van het subject tegenover een object. Deze houding van distantie is geen primaire, maar een afgeleide wijze van zijn in de wereld. Wat ons onderwerp betreft behoort de religieuze ervaring tot het gebied van de levensintentionaliteit, waarvan de theologie te onderscheiden is als een afgeleide wijze van zijn. Onze leefwereld is een reservoir van betekenissen dat een objektiverende en theoretisch verklarende attitude van de theologie mogelijk maakt.

Waar het mij om gaat, is dat ook de religieuze ervaring zich afspeelt in de sfeer van het dagelijks leven met zijn levensintentionaliteit dat te onderscheiden is van de theologie. Eerst komt het verhaal van God met de mensen, de religieuze ervaring, daarna de geloofsreflectie. Daarmee is het eigene van de religieuze ervaring weliswaar nog niet geraakt. Levensintentionaliteit is een zaak van binnen-wereldlijke relaties en daartoe is religieuze ervaring als betrokkenheid op religieuze Transcendentie niet beperkt. De relatie met God is niet alleen niet een relatie met een object (theoretische intentionaliteit), maar verschilt evenzeer van voor-theoretische relaties in het dagelijkse leven zoals het gebruik van de dingen als ‘instrument’ in werksituaties of de interpersoonlijke relatie van vriendschap.

De vraag dringt zich dan ook op hoe het gebeuren van religieuze Transcendentie zich kan afspelen in en aan onze levenswereld. Schleiermacher heeft mijns inziens hierop een antwoord gegeven door aan te geven hoe de godsrelatie enerzijds ‘onmiddellijk’ is en anderzijds zich voltrekt in en binnen het dagelijks leven met zijn levensintentionaliteit. Tevens laat hij zien dat de godsrelatie meer omvat dan de ethiek. Twee zaken die ik als problematisch bij Levinas signaleerde.

Schleiermacher omschrijft de godsrelatie als een volstrekt afhankelijkheidsgevoel en ziet haar gesitueerd in het niet-intentionele bewustzijn, het onmiddellijk, niet-reflexieve bewustzijn. Het aanrakingspunt tussen God en mens ligt in het onmiddellijke bewustzijn en betreft niet enkel de ethische relatie, maar heel de mens. Het onmiddellijke bewustzijn is de ‘algemene vorm van het zich-zelf-hebben’, ook wel met het voor misverstand vatbare woord gevoel aangeduid. Gevoel niet als een emotie opgevat, maar als het hart van de mens. Dit oorspronkelijke bewustzijn gaat vooraf aan kennen en handelen. Hoewel ervan onderscheiden, staat dit niet-

intentionele bewustzijn van de mens steeds in samenhang met zijn (levens)-intentionele bewustzijn, met zijn emoties, handelen en kennen. Het passieve, niet-intentionele bewustzijn is het scharnier, de ‘overgang’ tussen kennen en handelen; het bemiddelt de overgang tussen momenten waarin het kennen danwel het handelen overheersend is (Schleiermacher 1960:par 3.4) Het vormt de eenheid van het kennen en handelen en is er de gemeenschappelijke grond van (Schleiermacher 1960:par 3.3; 1980:par 8.2) Als voorbeeld hoe dit oorspronkelijke, niet-intentionele bewustzijn functioneert in samenhang met kennen en handelen wijst Schleiermacher op de eerste ontmoeting van Andreas en Johannes met Jezus als de Christus (Joh 1). Allereerst is er het goddelijke aanrakingspunt in het oorspronkelijke bewustzijn; vervolgens het inzicht: we hebben de Messias gevonden én de daad: de navolging. Hij zegt het zo: “Die Einwirkung des Göttlichen [war] das erste..., woraus eine Gedanke und eine That hervorgingen” (Schleiermacher 1983:21).

Op deze wijze laat Schleiermacher zien dat de godsrelatie in haar oorsprong niet-intentioneel, asymmetrisch en (wat de mens betreft) passief is, hetgeen taal en interpretatie niet uitsluit. Door het niet-intentionele bewustzijn als eenheid van de mens te beschrijven wordt een eenzijdige ethische godsrelatie vermeden. Het is het hart van de mens, de eenheid van heel ons mens-zijn, van ons kennen, handelen en gevoelens. De niet-intentionele godsrelatie bestaat niet op zichzelf, maar krijgt zijn concrete inhoud in de levensintentionaliteit, in het intentionele bewustzijn. We zijn ons niet van een zuiver ik op zich bewust, maar steeds in relatie tot iets (Schleiermacher 1980:par 9.1). Anders gezegd: het moment van de godsaanraking bestaat niet op zichzelf, maar steeds in samenhang met ‘s mensen betrokkenheid op de wereld, dus met zijn levensintentionaliteit. Het religieuze besef articuleert zich in en aan situaties waarin de mens betrokken is.

Behalve in de objectloze zenmeditatie of in een bepaalde mystieke topervaring, doen mensen in het dagelijks leven in een duurzame religieuze ervaring in en aan mensen, in en aan de natuur, in en aan situaties *ervaring* van God op. Daardoor wordt de religieuze ervaring niet tot een levens-intentionele ervaring, maar ze betreft zich daarop en overstijgt haar van uit een religieuze disclosure. I. Ramsey spreekt hier van een cosmic disclosure, een inzicht waardoor iets opeens een dieptedimensie krijgt en tot ultimate concern en commitment wordt. De mens blijkt meer dan

een intentioneel, handelend subject te zijn. In zo 'n disclosure gaat hij door de intentionele relaties waarin het dagelijks leven zich afspeelt, heen en er overheen. Daarom noem ik de godsrelatie *trans-intentioneel*. In plaats van de term niet-intentioneel spreek ik liever van trans-intentioneel, de relatie met God overstijgt onze intenties. Religieuze ervaring is een trans-intentionele ervaring met alledaagse (levens-intentionele) ervaringen. Schleiermacher geeft zo de mogelijkheid van een religieuze ervaring aan door op een gelaagd menselijk bewustzijn te wijzen. Daarmee is de religieuze ervaring zelf nog niet beschreven. Dat zal in het vervolg gebeuren. Inmiddels kunnen we met Schleiermacher reeds stellen dat religieuze ervaring niet een begrip is dat in zichzelf tegenstrijdig is, maar als een trans-intentionele ervaring is te beschrijven. In die zin voldoet religieuze ervaring aan de eis van rationaliteit in semantische zin. Het is geen vaag en onhelder begrip dat in zich tegenstrijdig is, maar te beschrijven is als trans-intentioneel.

3 EEN DEFINITIE VAN RELIGIEUZE ERVARING

Nu we gezien hebben dat religieuze ervaring geen in zichzelf strijdig begrip is, bekijken we in hoeverre religieuze ervaring rationeel van aard is. Daarvoor moet eerst iets meer worden gezegd over religieuze ervaring zelf en over het begrip rationaliteit.

Trans-intentionaliteit is het definiërende kenmerk van religieuze ervaring, maar de religieuze ervaring zelf omvat meer momenten zoals narrativiteit (religieuze ervaring voltrekt zich primair in de vorm van het verhaal) en affectiviteit (religieuze ervaring betreft heel de mens, behalve kennis en handelen ook zijn hart, stemming en emotie). Dat vraagt om een toelichting.

Religieuze ervaring is een zaak van ultimate concern. De term ultiem slaat zowel op de betrokkenheid van de persoon (subjectspool) als op datgene waarop de gelovige betrokken is (objectspool). Ultiem duidt er zowel op dat religieuze ervaring een zaak is van heel de persoon alsook dat het concern onze eindige concerns overtreft en de/het ultieme betreft. Dat laatste werd boven ingevuld als het trans-intentionele moment van de religieuze ervaring. Het is een ultiem concern dat eindige concerns overstijgt.

Narrativiteit betreft beide polen van het ultimate concern, de gelovige en dat waarop de gelovige betrokken is, de geloofsinhoud. Wanneer we naar godservaringen kijken zoals die in de Schrift worden verteld, dan wordt de inhoud ervan vaak in de verhaal-vorm

gegeven (Exodus, Koningen, de vier evangeliën, Handelingen enz.). De geloofsinhoud kent ook andere genres dan het narratieve zoals wetten, de wijsheid, de hymne, de profetie en de apocalyptiek, maar de basisvorm is toch wel het verhaal van God met mensen. Waar over God en Christus wordt gesproken in de Schrift, gebeurt dat primair in verhaalvorm. Narrativiteit betreft niet alleen de inhoud van de religieuze ervaring, maar ook de wijze waarop dat door de mens wordt toegeëigend. De mens wordt geraakt in het hart, in zijn identiteit. De identiteit van de mens blijft abstract als we daarbij niet de historiciteit verdisconteren, levend in het heden is de mens betrokken op verleden en toekomst. Identiteit wordt dan ook het beste uitgedrukt in het levensverhaal van de mens. Identiteit is narratieve identiteit. Zo is religieuze ervaring dubbel narratief van aard zowel naar inhoud als naar ontvangst.

Het tweede moment van de religieuze ervaring, de *affectiviteit*, betreft de ontvanger. Religieuze ervaring is een zaak van heel de persoon. Affectiviteit is meer dan emotie: het betreft heel de mens, zijn hart, stemming en emotie; ze stempelt ook het geloofsinzicht en het gelovige handelen. Affectiviteit is niet iets irrationeels zoals Heidegger in *Sein und Zeit* en emotie-theorieën zoals van De Sousa (1998) zien Affectiviteit sluit cognitiviteit niet uit. Het verstand maakt iets samenhangends van hetgeen waardoor we in het hart worden aangeraakt. Zo is er communicatie mogelijk over religieuze ervaring. Met Pascal (1963:fr 278) zeg ik dat God kennen een zaak van het hart is. “Het is het hart dat God aanvoelt en niet het verstand. Dát is geloof: God kennen met het hart, en niet met het verstand”. In de religieuze ervaring wordt de mens geraakt als affectief wezen (en daarmee als cognitief en handelend wezen).

Religieuze ervaring wil ik zo omschrijven als een trans-intentionele ervaring waarin de mens in zijn narratieve identiteit en in zijn affectiviteit betrokken is op religieuze Transcendentie die zich primair in verhaal-vorm betuigt. Kort gezegd: religieuze ervaring is een trans-intentionele ervaring waarin heel de mens betrokken is op religieuze Transcendentie. Daarbij één kanttekening. Religieuze ervaring doet zich als een plotselinge ervaring voor zoals bekeringservaringen of mystieke ervaringen laten zien. Ze kan ook als duurzaam worden opgevat, als duurzame geloofservaring waarin de gelovige op een of andere wijze dagelijkse ervaringen laat stempelen door zijn geloof. Geloof als ‘ervaring met ervaringen’ (Ebeling, Jüngel). Dat is de duurzame ervaring die steeds gevoed

moet worden door liturgie, Schrift, ontmoetingen met mensen enz. Soms speelt naast de duurzame religieuze ervaring ook de momentane, abrupte en intense ervaring een rol. Er is een wisselwerking tussen beide. De duurzame religieuze ervaring kan een voorbereidende rol spelen voor een plotselinge ervaring en de plotselinge ervaring zoals een bekering kan een duurzame religieuze ervaring tot gevolg hebben. Hoe dat zij, wanneer ik de rationaliteit van de religieuze ervaring aan de orde stel, dan vat ik religieuze ervaring primair op als een duurzame religieuze ervaring van de 'gewone' gelovige.

4 DE RATIONALITEIT VAN DE RELIGIEUZE ERVARING

Rationaliteit heeft betrekking op de mens, zijn overtuigingen, waarden en handelen. Rationaliteit vat ik, zoals gezegd, op als een normatief begrip en betreft het juiste en verantwoorde gebruik van onze vermogens als mens om redelijk te zijn. 'Jan is redelijk', daarmee doelen we op zijn *gedrag*. Ook is in semantisch opzicht de uitspraak juist: 'het is (on)redelijk om in God te geloven'. De rationaliteit slaat hier op de *overtuiging*. Ook *waarden* die men nastreeft, acht men al dan niet rationeel. We achten een handelen dat gericht is op zelfvernietiging of op vernietiging van de samenleving irrationeel. Rationaliteit heeft zo in eerste instantie betrekking op overtuigingen (wat is redelijk om te geloven), op handelen (wat is redelijk om te doen) en op waarden (wat is redelijk om de voorkeur aan te geven). Rationaliteit is echter breder. Ook kunnen we bijvoorbeeld de eis aan de theologie stellen dat ze rationeel van karakter dient te zijn zowel in semantisch als in logisch opzicht: haar begrippen dienen in *semantisch* opzicht rationeel te zijn en niet vaag of onhelder. Ook in *logisch* opzicht dient de theologie rationeel te zijn. Ze laat zien dat het handelen van God de rede overschrijdt, maar haar niet vernietigt (Tillich 1953:59-67).

Kunnen we van religieuze ervaring zeggen dat ze rationeel is? Van een persoon, een overtuiging, een handeling, of een waarde zeggen we dat ze rationeel zijn. Geldt dat ook van ervaring? Kunnen we vragen: 'is het redelijk om te ervaren?' Men kan met het accent op het ervaringsmoment van het aangeraakt worden zeggen dat dit zich onttrekt aan de keuze van de mens, dat het niet gaat om het 'juist gebruik van onze vermogens als mens om redelijk te zijn' en dat er daarom geen sprake is van zoiets als de rationaliteit van de religieuze ervaring. We zagen dat in het voor-reflexieve bewustzijn

een aanraking van God kan gebeuren. Ik zou zeggen dat het een juist en verantwoordelijk gebruik van onze vermogens is om al dan niet op de godsaanraking te antwoorden. Van keuze is in die zin sprake, dat men de aanraking al dan niet beantwoordt, aan de oproep wel of geen gehoor geeft. Verder omschreef ik religieuze ervaring breder als een trans-intentionele ervaring waarin heel de mens betrokken is op religieuze Transcendentie. De duurzame religieuze ervaring interpreteert de wereld religieus en dat impliceert overtuigingen en handelen. Zo opgevat heeft religieuze ervaring rationele aspecten. Rationaliteit slaat immers op overtuigingen en handelingen.

We kunnen, zo concludeer ik, spreken van de rationaliteit van de religieuze ervaring. Allereerst in semantische zin. Het begrip religieuze ervaring is niet innerlijke tegenstrijdig, omdat ervaring niet uitsluitend intentioneel is. Maar is religieuze ervaring ook in logische zin rationeel? Een esthetische ervaring is ook trans-intentioneel, maar daarin gaat het om iets binnenwereldlijks. In een religieuze ervaring gaat het om een aanraking van God. Daarom moet wat meer gezegd worden over het trans-intentionele element van de religieuze ervaring.

Ik onderzoek in hoeverre de rationaliteit van de religieuze ervaring te bepalen is door kort de drie genoemde aspecten ervan te bespreken.

5 HET TRANS-INTENTIONELE MOMENT

Het trans-intentionele moment van de religieuze ervaring werd beschreven als het aanrakingsmoment van God in het hart van de mens, het onmiddellijke, niet-reflexieve bewustzijn (Schleiermacher). Daarmee is de (mogelijkheid van de) ervaring als gebeuren zelf nog niet omschreven, maar alleen de mogelijksvoorwaarde in het menselijk bewustzijn. Marion (2002:61, 65) heeft de mogelijkheid van de religieuze ervaring als gebeuren beschreven in zijn *Being Given, Toward a phenomenology of Givenness*². Hij geeft in deze fenomenologie van de gift een beschrijving van het fenomeen van een openbaring van God. Daarin gaat het om wat ik het trans-intentionele moment van de religieuze ervaring heb genoemd.

2 De verwijzingen in de tekst zijn naar deze Engelse editie. De term 'donation' (gevenness) is zowel een werkwoord (geven) als ook het resultaat de gift (a.w., 61,65).

Marion laat zien dat dit maar niet een irrationeel gebeuren is, maar als fenomeen wijsgerig is te beschrijven.

Openbaring van God laat zich denken als een, zoals Marion dat noemt, gesatureerd, verzadigd fenomeen bij uitstek. Husserl meende dat intuïtie of schouwing de basis is voor het verschijnen van een fenomeen. We kijken altijd vanuit ons perspectief naar de dingen, maar we zien ze nooit helemaal. We zien alleen een bepaalde kant van de kubus vanuit onze beperkte horizon. Het fenomeen wordt zo gekenmerkt door een tekort dat we dienen aan te aanvullen. Het is mijn intentie, mijn gerichtheid die de aanvulling geeft en maakt dat ik het voorwerp als een kubus zie.

Marion vraagt: “To the phenomenon characterized most often by lack or poverty of intuition ...why wouldn't there correspond the possibility of a phenomenon where intuition would give *more, indeed immeasurably more*, than the intention would ever have aimed at or foreseen?” (197). Binnenwereldlijke voorbeelden van zo ‘n gesatureerd, verzadigd fenomeen zijn een historische gebeurtenis zoals de Franse Revolutie. Er spelen hier zo veel factoren, dat elke verklaring te kort schiet. Dit fenomeen geeft meer dan elke intentie van de spelers bij dit gebeuren. Er is een veelheid aan ‘horizonten’ die het onmogelijk maakt om het gebeuren als een object vast te leggen (228v). Of neem het kijken naar een schilderij. De aanschouwing overschrijdt het begrip. Het is niet zoals bij Husserls fenomeen dat arm aan schouwing is en daarom aangevuld moet worden door intentionaliteit, maar geeft buitenmatig meer dan wat de kijker verwacht. Het fenomeen is gesatureerd, verzadigd. We zien hier hoe het geven zich intensifeert in het gesatureerde fenomeen. Dit fenomeen overstroomt mij zoals wanneer ik in het licht van de zon kijk. In plaats van een tekort aan intuïtie of waarneming heeft het een teveel en is daarom niet meer afhankelijk van mijn intentionaliteit. Als voorbeeld van een religieus fenomeen wordt Christus genoemd. Christus overtreft de verwachtingen van het Oude Testament van de Messias. De stralend lichtende wolk tijdens de verheerlijking op de berg doet de leerlingen uit vrees op de grond vallen (Mt 17:6-8) enz. Hier komen de verschillende typen van het gesatureerd fenomeen samen. Het gesatureerd fenomeen wordt erin verdubbeld (243). Waar openbaring is, gaat het om een verdubbeld

gesatureerd fenomeen: ‘zichzelf geven is zichzelf openbaren’ (234-245).

Fenomenologisch denkt Marion God als gift bij uitstek (being-as-given *par excellence*). Hij geeft als volgt een beschrijving van het trans-intentionele moment van de religieuze ervaring (Marion 1997:292).

1. De term ‘par excellence’ houdt in dat God zich zonder enige beperking als gift mensen aanraakt. Als zoiets gebeurt, dan overtreft het eindeloos (in kwantitieve zin) hetgeen we kunnen overzien. Dat is dus anders dan bij vele andere fenomenen: steeds zien we er een deel van, afhankelijk van het punt waaruit we waarnemen. God openbaart zich eerder op de wijze van een cubistische schilder die alle dimensies van een object ontvouwt zodat ze alle zichtbaar zijn. “God reveals himself given unreseverdly, with nothing withheld” (Marion 1997:292).

2. De absolute wijze van presentie is zo dat ze elke en iedere horizon verzadigt in een verblindende zonneklearheid (‘with dazzling obviousness’). Hier neemt Marion twee aspecten van het gesatureerd fenomeen samen. Allereerst de verblindende zonneklearheid: het aspect van het gesatureerd fenomeen dat erop wijst dat het fenomeen niet alleen naar kwantiteit, maar ook naar kwaliteit onze blik eindeloos overtreft. Dit overkomt ons letterlijk als we in de zon kijken waardoor alles wordt overbelicht. “‘God’ in his very dazzlingness shines by his absence” (Marion 1999:292). Men denke ook aan het verhaal van Jezus’ verheerlijking op de berg: “en zijn gedaante veranderde voor hun ogen, en zijn klederen werden schitterend, hel, wit ...”(Mc 9:2v.).

Verder spreekt hij van de *absolute* wijze van presentie, die elke horizon verzadigt. Dit duidt het type van het gesatureerd fenomeen aan dat zonder enige relatie tot iets anders, op absolute wijze verschijnt. In *Being Given* wordt dit type ‘vlees’ genoemd, opgevat als onbemiddelde aanwezigheid bij zichzelf (231v.). Men denke bij de absolute wijze van presentie aan Jezus’ uitspraak dat het Rijk Gods niet van deze wereld is³.

3 In *Being Given* word het gesatureerde fenomeen volgens de categorie van de modaliteit opgevat als ‘niet om aan te kijken’, omdat het, zoals het ‘gelaat’ bij Levinas, sich niet laat reduceren tot het ik (232v.).

3. De gift par excellence kan zo veranderen in een gift van ‘onttrekking’ (‘abandonment’). De meeste binnenwereldlijke fenomenen proberen we te manipuleren en in definities te vatten, dat is hier niet mogelijk. Van God als fenomeen bij uitstek geldt dit: “here, by contrast, a radical non-availability makes their abandonment inevitable” ... “it [het fenomeen ws] abandons itself to the point of disappearing as an object that is possessable, manipulable, discernible” (Marion 1999:292). In *Being Given* geldt dit als algemeen kenmerk van het fenomeen als gift. Het zichzelf geven is gelijk aan “‘letting appear without reserve and in person’, to ‘abandoning itself to sight’, in short to pure appearing of a phenomenon” (74, 60, 90).

Marion bevestigt wat boven reeds gesteld werd. Intentionaliteit heeft niet het alleenrecht als het gaat om ervaring. Ook de godsaanraking is een ervaring, ook al is ze niet intentioneel. Zo beschouwd, is dit moment van de religieuze ervaring allerminst irrationeel, maar eerder rationeel te noemen in de zin dat het wijsgerig is te beschrijven als een gesatureerd fenomeen bij uitstek (Marion 2002:235). Dit moment van de religieuze ervaring is niet alleen in semantisch opzicht, maar ook in logische zin rationeel en wel als een paradox bij uitstek (235). Het betreft een paradox in de zin dat het alle menselijke verwachtingen en mogelijkheden overstijgt. God geeft zichzelf als gift zonder “forethought, without measure, without analogy, without repetition- in short, it remains unavailable” (Marion 1997:293). Een handelen van God aan de mens vernietigt niet de rede, maar overstijgt haar als paradox bij uitstek.

Een eerste stap is gezet om de vraag te beantwoorden of religieuze ervaring fideïsme inhoudt, de opvatting dat ze niet argumentatief bespreekbaar is en buiten de tegenstelling rationeel/irrationeel valt. We zien dat het trans-intentionele moment van de religieuze ervaring als een gesatureerd fenomeen (rationeel)-wijsgerig bespreekbaar is. In dit opzicht is er geen sprake van fideïsme. Hoe zit het met de twee andere momenten van de religieuze ervaring? De vraag naar de rationaliteit van de religieuze ervaring betreft immers niet alleen het trans-intentionele moment, maar ook de inhoud van de religieuze ervaring én het aannemen van de religieuze boodschap.

Wat de inhoud betreft kan het gaan om de (ir)rationaliteit van de centrale geloofsopvattingen zoals God als persoon; God als de

drieënige God, de incarnatie enz. Ik beperk me tot de *vorm* van de geloofsinhoud die zoals gezegd primair narratief van aard is. Ik wil aangeven dat een verhaal vertellen een vorm van argumentatie is en dat verhalen zoals het evangelie-verhaal van Marcus een narratieve verklaring geven voor het paradoxale gebeuren dat een mens vol macht, tegelijk de lijdende Zoon des Mensen is.

6 DE NARRATIEVE VORM VAN DE GELOOFSINHOUD: DE NARRATIEVE VERKLARING

Een verhaal volgen is het contingente verloop volgen en dat lijkt op het volgen van een redenering, waarbij de vraag is: overtuigt het? Het vertellen en beschrijven van een gebeurtenis is tevens een verklaren. Overtuigt het verhaal in wat het wil beweren? De lezer wordt - en dat maakt ook de spanning uit van een verhaal - bij voortduring verrast door de wendingen in het verhaal, door de omstandigheden en/of door de reacties van de karakters in het verhaal. Slaagt het erin om de heterogene gegevens samen te brengen en daarmee een *verklaring* voor de gebeurtenissen te geven? Verklaring is hier anders dan in de natuurwetenschap, niet voorspellend van aard. In de geschiedenis hebben we niet alleen te maken met handelingen van mensen maar ook met onbedoelde gevolgen. Een evangelieverhaal is nog complexer omdat het ook laat zien hoe Gods plan en het handelen van de mensen, van Jezus en zijn tegenstanders samenkomen. Marcus laat dit zien in zijn verhaal over de gebeurtenissen die tot de kruisiging van Jezus leiden. Het gaat om een andersoortig verklaren dan het verklaren van gebeurtenissen uit wetten. Von Wright (1971) spreekt van een *quasi-causale verklaring*, waarmee hij doelt op de ‘interne samenhang’ in een historisch verhaal. In een historisch gebeuren stuiten we op samenhangen die logisch noch empirisch zijn en dus niet goed ingepast kunnen worden in de klassieke tweedeling van het rationele ‘gedachte’ en het empirische feit (De Boer 1996:288). Het plot in het evangelieverhaal van Marcus bijvoorbeeld hebben wat Ricoeur noemt het kenmerk van ‘discordante concordantie’, tegenstrijdige overeenstemming. Marcus probeert uit te leggen hoe Jezus die de demonen bestrijdt en mensen ervan bevrijdt, tegelijk de lijdende Zoon des mensen is.

Verhalen hebben zo een *argumentatieve kracht*. Verhalen kunnen als argumenten dienen zowel in de godsdienst als in de rechtspraak. Het plot vervult dan de functie van deductie in een formeel bewijs. Of iemand de dader is van een misdrijf, daarvoor

hebben we vaak geen stille getuigen zoals DNA of vingerafdrukken, maar alleen als bewijs verklaringen, verhalen van getuigen die een overtuigende samenhang van de feiten dienen te laten zien zodat het oordeel (on)schuldig boven redelijke twijfel is verheven. Ook het evangelieverhaal geeft een verklaring voor het feitelijk gebeuren, dat een rechtvaardige aan het kruis sterft, maar opgewekt wordt uit de dood. Marcus geeft deze bijvoorbeeld door Jezus' dood te zetten in de context van verklaring van Gods eschatologische strijd met de satan, de machten van destructie. Marcus verklaart waarom de gebeurtenissen gelopen zijn zoals ze gelopen zijn en hoe macht (Jezus' wondermacht tegen de destructieve machten) én zwakheid (zijn lijden als offer, als dienst) samen kunnen gaan. Op deze wijze is Hij de Zoon van God.

Rationaliteit betreft niet alleen de geloofsinhoud en zijn vorm, maar ook de ontvanger van het getuigenis van Transcendentie. In hoeverre is hij rationeel in het accepteren van de geloofsinhoud? De status van de gelovige is die van getuige. Hij ontvangt zelf een boodschap zoals de profeet of hij is afhankelijk van de boodschap die anderen hebben ontvangen. Zo zijn hedendaagse gelovigen afhankelijk van het getuigenis van Schrift en traditie. In hoeverre is de getuige redelijk in het beamen van het getuigenis?

7 DE RATIONALITEIT VAN DE GETUIGE: GELOVEN- IN

Voor de vraag in hoeverre de getuige redelijk is in het accepteren van de boodschap, moeten we de aard van de boodschap bepalen. Bij geloven gaat het om overtuigingen van niet-geometrische aard die ons commitment vragen en ons in heel de persoon, in onze affectiviteit raken. Geloofskennis is affectief-cognitief van karakter. Pascal spreekt daarom in dit verband over 'le sentiment' en Schleiermacher over gevoel in de betekenis van hart. Het verstand baseert zich op principe en bewijs, terwijl het hart zijn eigen orde erop na houdt. Bij de geloofskennis gaat het om een kennen in de orde van de liefde. Volgens Pascal bewijst men niet dat men bemind moet worden door de oorzaken van de liefde in goede orde te geven. Het gaat om de orde van de liefde en niet om die van het verstand.

Kant heeft ook oog voor de eigen aard van de geloofsovertuiging als hij haar aanduidt als '*Vernunftglaube*'. De inhoud van de geloofsovertuiging valt daarmee buiten het kentheoretische onderscheid van kennis en mening. Ze is niet maar

een mening, maar betreft onze levensoriëntatie waarover wij niet in termen van toevallige mening spreken, maar van ultimate concern. Zij is evenmin een vorm van wetenschappelijke kennis. Geloofsovertuigingen zijn immers niet op wetenschappelijke, op deductieve of inductieve wijze te verkrijgen. De geloofsovertuiging is voor Kant een zaak van het gebied van de 'ideeën' in onderscheid van dat van de (natuur)wetenschap én in onderscheid van de historische werkelijkheid. Dat laatste is mijns inziens echter in strijd met het historisch karakter van het christelijk geloof. Het geloofsgetuigenis is verankerd in de geschiedenis, met zijn heilsfeiten van kruis en opstanding.

De vraag van de historische betrouwbaarheid van Oude en Nieuwe Testament is uiteraard een zaak van de historische kritiek. Ook al zou men als historicus instemmen met historische hints voor het verhaal van de evangelisten, dan is daarmee nog niet gezegd dat men dit verhaal als gelovige beaamt. Het gaat immers om meer dan het historische. De kwestie van de historische verankering is een noodzakelijke voorwaarde voor het accepteren van het getuigenis, maar geen voldoende voorwaarde. Die voldoende voorwaarde bestaat in het beamen van een getuigenis als levenswaarheid en heeft het karakter van een vertrouwensact. Die levenswaarheid is primair een existentiële waarheid, maar onderstelt een verankering in de geschiedenis. Daarom is de geloofsovertuiging beter te typeren als een *betuiging*, als een *gelooven-in* dan als Vernunftglaube. De betuiging betreft de geloofswaarheid dat Jezus Christus de Zoon van God is (waarheid als Geschichtlichkeit) en onderstelt het historische optreden van Jezus (waarheid als historie). Een vals getuigenis - vals in tweeërlei zin als onwaarachtig (in existentiële zin) en onwaar (in historische zin) - is altijd mogelijk. Geloven is kwetsbaar en risicovol.

Geloven-in, betuiging is een zaak van vertrouwen, omdat getuigenissen vals kunnen zijn. Dat maakt geloven-in niet irrationeel. De redelijkheid om een getuigenis aan te nemen staat en valt met het onderzoek van de betrouwbaarheid van de getuige. Van iemand of iets getuigenis geven is, als het om een religieus getuigenis gaat, een manier van handelen en zeggen, waarbij de hele persoon en zijn waarachtigheid in geding is. Getuigen dienen te worden getoetst op hun betrouwbaarheid, zoals in de mystieke literatuur toetsen zijn ontwikkeld om de authenticiteit van een geloofsgetuige vast te stellen (Van Hecke 1990:125-135). Het gaat

om het kritisch beamen van getuigenissen die zowel verschillen van empirisch vaststelbare feiten alsook van pure mening.

Is het redelijk een overtuiging te hebben of een getuigenis te accepteren? Het antwoord hangt af van de opvatting van rationaliteit die men hanteert. Het presumptionisme beantwoordt de vraag bevestigend volgens deze regel van rationaliteit: het is redelijk een overtuiging of getuigenis te accepteren tenzij er goede redenen tegen zouden pleiten (Stenmark 1995).

Als we zien dat het trans-intentionele moment van de religieuze ervaring wijsgerig is te beschrijven als een gesatureerd fenomeen, bijbelse verhalen in hun verhaalvorm een narratieve verklaring geven van het geloof dat Jezus de Zoon van God is en dat het beamen van het bijbelse getuigenis een zaak van geloven-in is, waarbij waar van vals getuigenis dient te worden onderscheiden, dan is religieuze ervaring rationeel van aard. Religieuze ervaring is dan ook geen uiting van fideïsme, omdat ze argumentatief bespreekbaar is zoals ik heb laten zien aan de hand van de drie momenten van religieuze ervaring.

Literatuurverwysings

- De Boer, Th 1996. *Langs de gewesten van het zijn*. Zoetermeer: Meinema.
- De Sousa, R 1998. *The rationality of emotion*. Cambridge: University Press.
- Levinas, E 1969. *Het menselijk gelaat*. Utrecht: Ambo.
- , 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.
- , 1974. *Totalité et Infini*. La Haye: Nijhoff.
- , 1990. *God en de filosofie*. S' Gravenhage: Meinema.
- , 1991. *Tussen ons*. Baarn: Ambo.
- , 1994. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin.
- Marion, J-L 1997. "Metaphysics and Phenomenology: A summary for theologians", in: G Ward (Ed) *The postmodern God*. Oxford: Blackwell.
- , 2002. *Being Given. Toward a phenomenology of givenness*. Stanford: University Press.
- Merleau Ponty, M 1945. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.
- Pascal, B 1963. *Gedachten*. Utrecht: Bijleveld.
- Ricoeur, P 1967. *Husserl: An analysis of his phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Schleiermacher, F 1960. *Der christliche Glaube*. Berlin: De Gruyter.
- , 1980. *Der christliche Glaube 1. Auflage (1821-1822), Kritische Gesamtausgabe 7,1*. Berlin: De Gruyter.

- , 1983. *Christliche Sittenlehre. Einteitung hg. H. Peiter* Stuttgart: Kohlhammer.
- Stenmark, M 1995. *Rationality in science, religion and everyday life*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Tillich, P 1953. *Systematic Theology I*. London: J Nisbet.
- Van Hecke, L 1990. *Bernardus van Clairvaux en de religieuze ervaring*. Kapellen/Kampen: Pelckmans/Agora.
- Verbrugge, A 2001. *De verwaarlozing van het zijnde*. Nijmegen: Sun.
- Von Wright, G H 1971. *Explanation and Understanding*. Ithaca: Cornell University Press.
- Welten, R 2001. *Fenomenologie en beeldverbod bij Emanuel Levinas en Jean-Luc Marion*. Best: Damon.