

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/39806>

Please be advised that this information was generated on 2019-04-20 and may be subject to change.

Erbarme Dich

Naar een theologische religiekritiek voor onze tijd

Toine van den Hoogen

In deze bijdrage wil ik ingaan op het debat over de 'terugkeer van God in het publieke domein' dat gevoerd wordt in OPHEF, juni 2007. Dat debat maakt duidelijk, zoals het Redactioneel aangeeft, dat het begrip religie en ook de werkelijkheid die ermee wordt aangeduid, metamorfosen ondergaan. Dat roept de vraag op hoe het 'nieuwe' fenomeen religie geduid dient te worden? Is het een dreiging, een troost, een bron van normen en waarden? Trouwens: roept het thema – zo onversneden geformuleerd – bij sommige theologen niet nog steeds koud watervrees op? Kan religie wel thema van theologie zijn of vergt elke serieuze vorm van theologie eigenlijk dat ze religie alleen maar aan de orde stelt in de vorm van religiekritiek?

Omdat ik uitgenodigd wordt verder te gaan op het debat in OPHEF juni 2007, met name door te gaan op de bijdragen van Erik Borgman, Theo Salemink en Ger Groot, zal ik me door hun teksten laten leiden. Ik vraag me af of religiekritiek niet een vorm kan zijn van naar 'God' toe denken – hetgeen volgens Schoonenberg de omschrijving van theologie is - waarin een oproep en een klacht klinkt 'Erbarme dich', een oproep en een klacht die opkomt uit de onmogelijkheid om binnen de grenzen van de kritische rede geweld te begrijpen?

De vraag of 'God' terugkeert in het publieke domein, is natuurlijk eerst en vooral een historische en sociaal-wetenschappelijke vraag rondom de lotgevallen van de westerse secularisatie. In hoeverre impliceert de gangbare theorievorming over de westerse secularisatie een veronderstelling van de begrijpelijkheid van alle werkelijkheid en is ze dus heel wat meer dan een sociaal-wetenschappelijke theorie? Daarop zal ik ingaan in paragraaf 3. Maar de vraag of de religie terugkeert in het publieke domein, is ook een vraag omtrent de 'definitie' van het westerse verschijnsel en zijn historische lotgevallen dat we met het woord 'religie' aanduiden. In hoeverre staat ons moderne wereldbeeld toe dat we een aantal goede redenen hebben om van een reeks van rituelen en verbeeldingen te zeggen dat ze een eigenstandige religieuze functie en betekenis hebben? Dat is het thema van paragraaf 2. En dan is er nog de vraag naar 'God', de theologische vraag. Is er een denken omtrent 'God' mogelijk waarin 'God' verdwijnt uit en weer terugkeert in (of: naar?) de werkelijkheid die wij met ons handelen construeren? Daarmee is de toon gezet in paragraaf 1.

Ik laat mijn discussiepartners achtereenvolgend aan het woord. In de eerste paragraaf ga ik in op de tekst van Theo Salemink. Zijn overzicht en vragen bieden een goede kans om te benoemen welke criteria vanuit de geschiedenis aandragen kunnen worden om een zinvolle vorm van religiekritiek vorm te geven (de geschiedenis helpt ons bij het 'onderscheiden der geesten' bij de waarneming van religie). In de tweede paragraaf ga ik in op de bijdrage van Erik Borgman en betrek zijn boek *Metamorfosen over re-*

ligie en moderne cultuur (2006) bij de vraag of zijn invalshoek bij de bepaling van wat religie is bouwstenen aan draagt voor een verstaan van religiekritiek als theologisch project. In de derde paragraaf neem ik het gesprek op dat Ger Groot geëntameerd heeft over de aard en werking van de illusie die religie biedt en over haar kredietwaardigheid.

Verlichting en verlichting is twee

De bijdrage van Theo Salemink roept de vraag op: 'Wie observeert de religie?' Het is een vraag die aanvankelijk gesteld werd door N. Luhmann (in: *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt aM 2000,24) en die hernomen wordt door G. Essen (in: *Religie en haar wetenschappen*, *TvT* 45(2005) 168-188). Theo Salemink geeft in zijn bijdrage au fond een antwoord op deze vraag: wie observeert de religie? Hij start met historische waarnemers die religie in de horizon van de Verlichting plaatsen, als een dreiging voor onze verlichting of als een profetische ontmaskering van onze vermeende verlichting. Vervolgens bespreekt hij politieke waarnemers, die de religie zien als een bron van normen en waarden. Tenslotte komen enkele cultuurtheoretici aan het woord die religie beschouwen op haar betekenis voor de lotgevallen van de natie-staat. Wie observeert de religie? Blijkbaar heeft Theo Salemink eigenlijk vooral oog voor opeenvolgende generaties van 'linkse en liberale intelligentsia' in de afgelopen decennia in Nederland. Voor deze waarnemers speelt de observatie zich kennelijk af in een scala van waarderings die lopen van achterlijk en middeleeuws tot maatschappelijk bindmiddel, bron

van humane samenlevingsordering of zelfs revolutionaire en dichterlijke verbeelding van een nieuwe samenleving. Het zou allemaal met de Verlichting begonnen zijn en met de these dat zij die menen dat 'religious feelings must be chiefly respected' (in woorden van Jonathan I. Israel), dat deze lieden geen vormende invloed mogen krijgen op de huidige politieke en algemene cultuur. Er zou een begrip van 'radicale verlichting' zijn geweest dat door Saleminck als een 'herinvestering van de geschiedenis' wordt omschreven en dat zou inhouden dat het individuele personen vrij staat om te geloven wat ze willen maar dat dit geen invloed mag hebben op wat ons allen aangaat in de vragen rond de politieke ordening van de samenleving.

Zo reconstrueert Theo Saleminck de geschiedenis die ons nu laat zien dat er een nieuw en hevig debat is ontstaan over de publieke rol van de religie in de westerse democratische natiestaten. Het gaat terug op de 'radicale verlichting'. Overigens treft men in het boek van Erik Borgman een andere historische verklaring aan. Er klinkt, zo benadrukt hij meermaals in zijn boek, in Nederland een typisch Nederlandse vooronderstelling mee in het debat over de publieke rol van de religie. In historische termen heet dit de 'Westfaalse veronderstelling'. In Nederland wordt nog steeds breed de gedachte gedeeld – die de vrede van Westfalen mogelijk heeft gemaakt – dat de religieuze tegenstellingen in een samenleving alleen werkelijk kunnen worden gepacificeerd vanuit een buitenstaanderspositie. Dus horen religieuze standpunten niet thuis in een maatschappelijke discussie, denkt men.

Nu laat ik maar even in het midden welke historische verklaring betere papieren heeft. Mij gaat het om de intentie die bij Theo Saleminck en bij Erik Borgman een rol speelt. Beiden voegen zich graag in het debat van de verlichte en linkse intelligentsia die zich momenteel in Nederland als zodanig wil presenteren. Zij maakt daarbij aanspraak erop de geschiedenis te begrijpen en doet dat vanuit een normatief standpunt (variërend van 'religie is achterlijk en achterhaald' tot 'religie opent de verbeelding van een nieuwe samenleving'). Ik geloof dat ik daarom begrijp wat Theo Saleminck bedoelt met zijn term 'een herinvestering van de geschiedenis'. Als je hier het tussenvoegsel 'van' verstaat als een genitivus objectivus, wordt ermee gezegd dat de geschiedenis een middel is om je gelijk te onderbouwen. Als je 'van' leest als een genitivus subjectivus, wordt jij, de intellectueel, de spreekbuis van de muze van de geschiedenis die – mirabile dictu! – het lied zingt dat jij naar voren wilt brengen. Ik weet niet wat bedenkelijker is: dat je de feiten naar je hand zet of dat je je meester maakt van de muze (van de geschiedenis)! Ik zeg niet dat Saleminck en Borgman dat nu direct doen. Want ze willen dit beroep op de geschiedenis door de intelligentsia ontmaskeren. Dat doen ze overigens op een verschillende wijze. Erik Borgman wil deze 'Westfaalse veronderstelling' ontmantelen als een opvatting over de publieke rol van de religie die gedateerd is en daarom ten onrechte nog steeds wordt gehuldigd. Theo

Saleminck spreekt van een historische vergissing omdat men niet begrepen heeft dat religie eerst en vooral troost is (volgens hem) en kennelijk dus geen publieke functie (meer?) heeft! Erik Borgman acht religie in de opvatting van de Westfaalse propositie niet alleen gedateerd maar vooral onbegrepen omdat de publieke functie van de religie volgens hem wijst op een gemeenschap die buiten ons bereik ligt (zie *Metamorphosen*, hoofdstuk 6). Ook nogal opmerkelijk. De Nederlandse intelligentsia heeft in deze twee theologen op dit punt een paar sparringpartners die het hele gamma van posities wel aankunnen! Waarom hebben ze hun reëel bestaande wetenschappelijke kennis niet gebruikt om onze intelligentsia op te roepen tot een kritisch onderscheid tussen feit en fictie?

In het volgende onderdeel zal ik ingaan op de vraag of religie inderdaad troost is, zoals Theo Saleminck beweert. In deze paragraaf wil ik eerst nog even blijven stilstaan bij de manier waarop de geschiedenis een rol speelt in dit debat van intellectuelen. Want men kan de 'herinvestering van de geschiedenis' – de term die Theo Saleminck gebruikt – ook nog anders opvatten. Nu we een maatschappelijk debat hebben over de hypothese dat de religie in onze samenleving weer opnieuw een publieke rol lijkt te gaan spelen, is een reconstructie van de geschiedenis naar mijn oordeel zeer zeker op zijn plaats. Deze reconstructie ontstaat vanuit onze hedendaagse maatschappelijke en persoonlijke ervaringen die om een verklaring vragen. De verklaring kan – althans gedeeltelijk – zeker door een reconstructie en herlezing van de geschiedenis tot stand komen. Hoe de reconstructie er ook uit ziet – de thesis van de radicale verlichting, die van de Westfaalse veronderstelling of nog anders – ze vraagt om een coherente en door data ondersteunde theorie die ook het fenomeen dat men wil verklaren, recht kan doen. Ik veronderstel op voorhand dat mijn beide collega's hiertegen geen bezwaren zullen opperen. Maar nu is het met de geschiedenis van de Verlichting vreemd gesteld. De geschiedenis van de Verlichting kan eigenlijk niet worden gereconstrueerd anders dan als een verhaal en een theorie die ook de verlichting van de geschiedenis impliceert. De Verlichting wilde immers – onder meer – de bevangenheid van onze relatie tot de werkelijkheid en tot elkaar in een politieke gemeenschap ontdoen van elke vorm van 'selbst verschuldete Unmündigkeit' (Kant) en zag dat alleen maar mogelijk door terug te keren tot een begrip van vrijheid en moraliteit dat primair op autonomie gebaseerd is en dat met hulp van de praktische rede haar redelijke grondslag kan verantwoorden. De reconstructie van de geschiedenis van dit programmatisch ontwerp (de Verlichting) en de uitvoering ervan in de reconstructie van een recent historisch fenomeen (de terugkeer van de publieke rol van de religie) kunnen *niet alleen* maar uitgevoerd worden vanuit een buitenperspectief, zoals ik met biologische kennis gewapend uit de jaarringen van een oude boom kan proberen te herleiden welke klimaatomstandigheden er in



het verleden hebben bestaan. De geschiedenis van de Verlichting reconstrueren is een programma dat reflexief onze relatie tot de geschiedenis dient trachten op te helderen, dient te verlichten. Iets dergelijks heeft Metz ook steeds bedoeld met zijn thesis van de 'verlichting van de verlichting'. Ons praktische en theoretische 'commitment' met de toekomst van ons heden dient ons te (re)oriënteren door de reconstructie van de geschiedenis waaruit we voortkomen. De reconstructie dient ook het ontwerp van onze maatschappelijke en persoonlijke vrijheid. Daarom is er bij een dergelijke reconstructie ook sprake van een binnenperspectief. Ik ben van oordeel dat de 'herinvestering van de geschiedenis' op deze wijze dient te worden opgevat. Dan investeer je namelijk ook iets, namelijk onze verhouding tot onszelf, in iets, namelijk de toekomst van onze vrijheid. De reconstructie van de geschiedenis dient dan niet alleen de theorievorming over onze samenleving en haar verleden, maar dient vooral en op de eerste plaats onze 'praktische rede'. Gemakkelijke slogans die omwille van polemieken worden uitgewisseld, zijn niet alleen verwerpelijk omdat ze theoretisch te ongenueanceerd zijn, maar met name omdat ze het concern van de praktische rede, namelijk onze vrijheid, miskennen. Ik had gehoopt dat mijn beide collega's hun reëel bestaande wetenschappelijke kennis zouden hebben gebruikt om onze intelligentsia op te roepen tot dit kritisch onderscheid.

Nu gaat het debat over 'de terugkeer van de religie in het publieke domein'. Het gaat niet enkel over de vraag naar nieuwe jaarringen in de oude boom van de religie maar vooral over de vraag wát we dan waarnemen en of we daar (zo) blij mee moeten zijn? Dit zijn aspecten van de vraag naar een (hernieuwde?) reflexieve verhouding tot onszelf, met name tot onze vrijheid, zo heb ik zojuist betoogd.

Dit zijn eigenlijk vragen van een theologische religiekritiek. In de Barthiaanse traditie is religiekritiek een deel van ons theologisch bewustzijn. Daarom kun je 'religiekritiek' vanuit de Barthiaanse traditie opvatten als een dimensie van onze reflexieve verhouding tot onszelf, en wel die dimensie waarin door de verhouding van God tot ons wij bevrijd worden uit een bevangenheid met de verhouding tot onszelf. Volgens Karl Barth is dit een beslissend kenmerk van de *onderscheiding der geesten* die in de theologie voltrokken wordt. Theologie is naar Karl Barth's opvatting een functie van de Kerk. *Ihr Handeln geht darin auf, dass sie sowohl in ihrer Existenz in den Glaubenden als auch in ihrer gemeindlichen Existenz als solcher von Gott redet'* (KD I/1, §1). In de theologie gaat het volgens Karl Barth niet over God. De *Rede von Gott* stelt een verhouding in van de mens tot zichzelf. De *Rede von Gott* geeft aan het menselijk subject een naam, zegt Karl Barth; niet als een 'opgeplakte titel', maar een naam die de mens toekomt *kraft der ganzen Überlegenheit des Willens seines Schöpfers und Herrn, so wesentlich, so primär wie nur möglich...*

Omdat Karl Barth zich de instelling van de verhouding van de mens tot zichzelf aldus voorstelt - en volgens hem is dat een doorslaggevend kenmerk van het horen van het Woord - hoeft de verhouding van de mens tot zichzelf en zijn wereld niet door enige andere toedracht te worden verzekerd. Dat is volgens Karl Barth juist wat door 'Religion' steeds opnieuw bewerkstelligd wordt en door de theologie dient te worden ontmaskerd. Karl Barth verstaat overigens de instelling door de 'Rede von Gott' van de verhouding van de mens tot zichzelf als iets dat vraagt om nederigheid en deemoed en op geen enkele manier mag leiden tot supernaturalisme en superioriteit.

In dit theologische perspectief is religiekritiek een aspect van de door de 'Rede von Gott' ingestelde verhouding van de mens tot zichzelf. Het is in dit theologische perspectief geen conditie die voorafgaat aan de instelling van de verhouding tot onszelf maar een implicatie ervan. De verhouding tot zichzelf dient te worden vrijgemaakt van alle vormen van bevangenheid.

Hierbij moet je - als ik Karl Barth goed begrijp - niet langer de vraag stellen of die bevrijding uit religieuze bevangenheid (uit de aan zichzelf te wijten onmondigheid) voortkomt uit de menselijke autonomie of uit het horen van het Woord. Karl Barth wil juist wéggkomen uit deze vormen van concurrentiedenken. De instelling van de verhouding tot mezelf kan en dient de autonome relatie tot mezelf te impliceren.

Een van de gevolgen hiervan is dat religiekritiek niet wordt geveerd vanuit een buitenperspectief maar eigenlijk behoort tot het binnenperspectief van hen die het Woord horen.

Wat is dan de theologische vraag die wordt opgeroepen



door het verschijnsel van de (mogelijke?) terugkeer van de religie in het publieke domein? Kort en goed luidt mijn antwoord: de theologische vraag is of *die Rede von Gott* meebrengt en verstaan *kan* worden als een bijdrage aan 'de herinvestering van de geschiedenis'? En deze vraag dient men te verbinden met de vraag hoe deze 'herinvestering van de geschiedenis' een voor onze 'praktische rede' verstaanbare en verantwoordbare 'voorstelling' van *die Rede von Gott* kan impliceren. Zo kan religiekritiek als buiten- en als binnenperspectief ook een theologische vraag met betrekking tot de terugkeer van God in het publieke domein reflexief maken.

Wat doet en is religie?

Zoals gezegd, antwoordt Theo Salemink op de vraag wat religie doet en is dat religie 'troost' is. Hij voegt eraan toe: een taal van de ziel in een waanzinnige wereld: een beduimelde taal, die dubbelzinnige troost biedt. Ik wil bij de voortzetting van dit debat toch wat fundamenteeler inzetten, hoewel ik niet zonder reden mijn bijdrage *Erbarme dich* getiteld heb. Expressieve taal is in veel situaties zinvol maar in de lijn van het verzoek aan mijn collega's om in het gesprek met de intelligentsia met meer kritisch onderscheid in te voeren, kom ik verder met deze vraag (wat doet en is religie?) via een aantal passages in het boek van Erik Borgman.

Hoewel het boek steeds over religie spreekt, is het niet eenvoudig om eruit op te maken wat religie eigenlijk doet en is. Het gaat vaak over religie als verschijnsel, een verschijnsel dat de vraag oproept of het van gedaante verandert of ten einde is. En Erik Borgman zegt ook te zien dat er veel verwarring is over dat verschijnsel en de gestalten ervan. Het verschijnsel betreft volgens hem een 'werkelijkheids sfeer die in de wetenschappelijke en culturele discussies nauwelijks status heeft' (72). Het is, zegt hij, een verschijnsel dat 'in de wereld verdwijnt' maar ook 'vanuit de wereld opkomt'. Over welk verschijnsel hebben we het dan? Het dichtste in de buurt van een antwoord lijkt de lezer te komen wanneer Erik Borgman het boek bespreekt van Lynda Sexons *Ordinary Sacred* (1982), door Erik Borgman 'een klassieker voor een na-klassieke tijd' (64) genoemd waarvoor hij graag Rudolf Otto's *Das Heilige* (1917) inruilt. Maar komt de lezer daarmee verder? Ik betwijfel het. 'Religie is een verbeeldende omgang met de wereld' (67) en is geen 'Categorie rein a priori', 'een verbeelding die door het heilige wordt uitgelokt' (67). Maar wat is dan het religieuze in die verbeeldende omgang met de werkelijkheid? Religie is een werkelijkheid die lijkt op de werkelijkheids sfeer van de danser die in de wervelingen van de dans verdwijnt want zo 'wordt het aardse bestaan in de religieuze betekenis van de werkelijkheid opgenomen' (68). Maar wat is dan die religieuze betekenis?

Ik meen dat in het boek één begrip centraal staat dat mijn vraag beantwoordt, het begrip liminaliteit (Victor Turner). Erik Borgman verstaat dit begrip als een term die ook op sociaal niveau gemeenschaps-rituelen markeert om verwarring en leegte tegemoet te treden en op zoek te gaan naar een nieuwe consensus (vgl. 52-53). 'In een complexe samenleving [als de onze] zijn de kunsten maar ook de publieke en wetenschappelijke discussies vormen van confrontatie met de verwarring en de leegte' (53). De 'theonomische visie' van Paul Tillich volgend waarin alles een religieuze betekenis kan krijgen en de scheiding tussen sacraal en profaan verlaten wordt, verstaat Erik Borgman deze liminaliteitsrituelen in onze cultuur en samenleving als het eigensoortige van de religie. Wat doet religie? De rituelen en voorstellingen ervan stellen je in staat in de verwarring en leegte van de liminaliteit 'te geloven dat wat je beleeft echt is'. Erik Borgman gebruikt een mooi romanfragment om dit aan te wijzen. 'Ik hoor soms – zegt Robbie uit het boek *Godje* (2003) van Remmerts de Vries – ik hoor soms muziek. Alleen ik zal dan weten dat die muziek er altijd al was. Gewoon, omdat er altijd muziek is, als je maar luistert' (75).

Wat is religie? Het antwoord van Erik Borgman lijkt te zijn: het is de rituele en verbeeldende omgang met de liminaliteit in onze cultuur en samenleving. Wat doet religie? Je helpen geloven dat wat je in de situaties van liminaliteit beleeft, echt is.

De waarneming en beleving van wat echt is, loopt het gevaar geïnstrumentaliseerd te worden. Religie wordt namelijk gemakkelijk voorgespiegeld als een functie van onze samenleving die de 'mensen de werkelijkheid voorspiegelt als een waardevolle leefwereld waarbinnen een goed leven mogelijk is [en waardoor] de inzet voor een dergelijk leven dus zinvol [is] (72). Deze functie is bedrieglijk, zegt Erik Borgman, want de ervaringen van lijden, geweld en zinloosheid die 'blijvende littekens' (73) in ons bestaan teweegbrengen, worden daardoor ontkend of terzijde geschoven. Heel wat concrete vormen van religie in traditionele, bestaande én nieuwe godsdienstigheid (inclusief New Age tradities) dien je daarom kritisch te bekijken. Wordt waarneming en beleving van wat echt is, wel op zijn eigen merites benaderd, zowel in de kunsten, de politiek als in de wetenschappen?

De waarneming en beleving van wat echt is, dreigt ook gereduceerd te worden tot een gezindheidsethiek. Dat gebeurt daar waar religie in concrete religieuze tradities geacht wordt verbonden te kunnen worden met een politiek besef van een sociale gemeenschap die *binnen* ons bereik is. Het besef van wat echt is, wordt namelijk geacht te kunnen worden neergelegd in een 'verzameling van vaste beginselen, een uitgewerkte politieke ideologie of politieke ethiek' (117) die een duidelijke leidraad vormen voor de politieke vormgeving van de samenleving. Erik Borgman acht dit een gevaarlijke onderneming. In een pluralistische

samenleving acht hij eigenlijk alleen maar een opvatting verantwoord waarin politiek handelen steeds vooruitgrijpt op de reëel nog onmogelijke mogelijkheid van een solidariteit die met het menselijk lot gegeven is (121). Dat wat *buiten* ons bereik ligt, hoewel het mensen *oorspronkelijk* bij elkaar brengt, dus: de beleving van wat echt is, zou in de politiek *binnen* ons bereik gebracht dienen te worden. In de politieke filosofie zouden we dienen te moeten 'leven van een gemeenschap buiten ons bereik' (113). Daarom acht Erik Borgman religie van doorslaggevende betekenis voor de politiek (en is hij tegen de Westfaalse oplossing). Ze is niet als vorm van inspiratie van belang (gezindheidsethiek). Ze dient veeleer in situaties van liminaliteit (die nu ook opduiken in kwestie rond 'Europa' als onze toekomstige politieke horizon en de plaats van de Islam als een 'Europese' religie) ondersteuning te geven aan de waarneming en beleving van wat echt is.

Behalve de instrumentalisering en de reductie loopt religie nóg een derde risico, het meest fundamentele risico. Erik Borgman omschrijft dit als 'de blijvende dubbelzinnigheid van de religie' (240). Hij bedoelt daarmee dat alle grote religies die op verlossing, vrede en verzoening gericht staan, gewelddadigheid kennen in hun tradities. Nu we staan voor de noodzaak van een reële confrontatie tussen de religies, is een realistisch beeld van de religies op dit punt zeer urgent. Daarom moet 'de openheid voor wat andere religies te zeggen hebben, soms de vorm aannemen van een felle polemiek' (240). De blijvende dubbelzinnigheid maakt ook de aanspraken op universele geldigheid (van de monotheïstische religies) 'opnieuw actueel' (240) en roept de vraag op hoe een religie bijdraagt aan de compassie met hen die door de gewelddadigheid van een religie worden getroffen. Vanwege deze blijvende dubbelzinnigheid blijft elke religie de vraag oproepen wat dan echt is? Welke zijn de eigen merites van de religie in de rituele en verbeeldende omgang met de liminaliteit in onze cultuur en samenleving?

Deze vraag lijkt me een centrale kwestie in een theologisch georiënteerde religiekritiek. Omdat ik hierboven onderscheid gemaakt heb tussen het buitenperspectief en het binnenperspectief van een theologisch georiënteerde religiekritiek, wil ik nu beargumenteren waar ik deze vraag (welke zijn de merites van de religie in de rituele en verbeeldende omgang met de liminaliteit in onze cultuur en samenleving?) wil situeren. Omdat de vraag vertrekt vanuit een sociaal-wetenschappelijke theorie (die van Turner) zou men denken dat het ten opzichte van een theologisch onderzoek om een buitenperspectief gaat. Enerzijds is dat ook zo. Zo schrijft Erik Borgman dat de inhoud van de theologie 'de heilzame aanwezigheid [van God] in de kosmos is, als dragende kracht in de geschiedenis en het leven van individuele mensen' (236). Aandacht voor de verbeeldende omgang met de liminaliteit is dan een perspectief waarin men van buitenaf tegen deze inhoud aankijkt en het op zijn merites wil beoordelen. Maar anderzijds heb ik be-



toogd dat een theologische vraag met betrekking tot God pas reflexief wordt wanneer dit buitenperspectief, deze in onze tijd onvermijdelijk geworden *omweg* wordt opgenomen in het theologische project zelf. Indien je – zoals ik hier nu doe – dit theologisch project mét Karl Barth omschrijft als ‘die Rede von Gott’, en wel ‘so wesentlich, so primär wie nur möglich’, dan omvat theologie een zo basaal mogelijk vertoog waarin ‘Rede von Gott’ een genitivus objectivus is die een genitivus subjectivus in zich bergt als binnenperspectief, en omvat het theologisch project een zo basaal mogelijk vertoog over de naam (identiteit) van de mens waarin eveneens de genitivus objectivus de genitivus subjectivus in zich bergt als binnenperspectief. Anders gezegd: het theologische project (aangaande God en mens) kent als zodanig een niet-theologisch project (over God en mens) als het andere van zichzelf. Daarom zal het theologisch project dat zichzelf wil kennen en verstaan in zijn eigen perspectief de onvervreemdbaarheid ervan pas kunnen ontdekken middels het niet-theologische project. Dat is de reden waarom sociaal-wetenschappelijke, godsdienstwetenschappelijke en wijsgerige vormen van religiekritiek

– die overigens hun eigen en autonome reden van bestaan hebben – voor de theologie een belangrijke rol vervullen.

De illusie ‘van God’

Wacht even, zal nu Ger Groot zeggen. Je gaat me toch niet vertellen dat je hier het fenomeen van de religie in de theologie toch weer weg kunt halen uit de ruimte *innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*? Is zo’n theologisch project toch een verraad aan het project van de Verlichting? Ger Groot laat zien dat wij deze grenzen in acht dienen te blijven nemen: we moeten niet méér werkelijkheid aannemen dan wat zich toont. Ook Ockham wilde ons daarvan doordringen aan de dageraad van de moderne tijd. ‘We zijn methodisch gehouden aan een “religieus materialisme” ’ ook al kunnen de fenomenen daarvan ‘in alle logica over zichzelf heenwijzen naar iets dat uiteindelijk haar (de kritische rede) volledige begrip ontsnapt’, schrijft Ger Groot. Je dient de onbegrijpelijkheid van de werkelijkheidsfeer waarheen de actoren die in deze fenomenen figureren zeggen te willen verwijzen, niet begrijpelijk maken doordat je een verklaring zoekt voor de fenomenen. En ook het in-

zicht dat de wetenschappelijke verklaringen van fenomenen kennelijk hun intrinsieke begrenzingen kennen, moet je zeker niet misbruiken als reden om uit de ruimte van de *blosse Vernunft* te willen stappen. Daarmee ben ik het volstrekt eens en ik zou – evenals vele collega-theologen – al die vormen van theologie willen verwerpen die zulke denkwegen bewandelen.

Wanneer je dus, zoals Erik Borgman formuleert, als theoloog de inhoud van de theologie samenvat in de zin dat 'de heilzame aanwezigheid [van God] in de kosmos ... de dragende kracht [is] in de geschiedenis en het leven van individuele mensen' (236), rijst onmiddellijk de vraag welke status deze bewering heeft? Erik Borgman benadrukt weliswaar dat in dit theologisch perspectief een orde wordt geopenbaard die wijzelf in en aan onze chaotische werkelijkheid niet kunnen opleggen. Dat is een nog uitstaande openbaring. In een discussie met de filosoof Nancy over diens interpretatie van de moderniteit vat Erik Borgman zijn positie samen: de God van de bijbelse verhalen [is] aanwezig als Degene die belooft er te zullen zijn' (83). Daarmee markeert hij ook een onderscheid ten opzichte van Nancy's positie. Voor Nancy gaat het om de openheid voor de zin die uit de wereld zelf opkomt als wat 'kan zijn'. Erik Borgman verstaat dit 'kan zijn' als een belofte van 'zal zijn'. Elders schrijft hij dat volgens de bijbelse belijdenis 'de schijnbare dubbelzinnigheid van God altijd-al is opgelost ten gunste van de gerichtheid op leven' (202, nt.36). 'Hiermee – zegt Erik Borgman – opent zich religieus gezien een nieuwe weg om te gaan: christendom en jodendom op zoek naar en zich beschikbaar houdend voor de God van leven van hetgeen in Auschwitz de definitieve overwinning van de dood lijkt. Het is een theologie van onderweg-zijn zonder dat iemand weet waarheen de weg zal leiden. ... er is alleen de gelovige zekerheid dat het gaan en de gelovige openheid verwijzen naar een realiteit die geen illusie *kan* (curs. EB) blijken. Het geeft de theologie de omstredeheid en de zwakheid die zij misschien altijd als mogelijkheid in zich had en die zij waarschijnlijk altijd had behoren te hebben, maar die zij in haar hang naar zekerheid en identiteit steeds weer verdringt en onzichtbaar maakt' (193).

Het theologisch project van Erik Borgman is daarom sterk gekenmerkt door een kenotische interpretatie van de christologie en van de godsleer. 'Wie vol ongeduld en vol pijn wacht op God, die doet dat daarom niet in Godverlatenheid, maar met en in de God zoals deze in Jezus is verschenen...'. Iets eerder heeft hij uiteengezet dat je het evangelie van de opwekking slechts hoort 'wanneer je de schreeuw van de Gekruisigde hoort' (209). Christelijke theologie is, zo meent Erik Borgman, een theologie van het missen van God, voordat ze een theologie van Gods aanwezigheid kan zijn (238).

Dit lijkt een statement dat erg contrasteert met het commentaar bij Nancy (hierboven). Hoe gaat het 'missen van God' samen met de overtuiging dat Gods realiteit geen il-

lusie *kan* zijn? Dat theologie geen reflectie is op een religieuze identiteit die met 'vertoon van macht en uitdagend zelfbewustzijn' (236) zichzelf presenteert zegt vooral iets over 'waagstuk van de niet-identiteit' (Metz) dat het project van de theologie wil zijn. Maar welke voorstelling van God bergt dit waagstuk volgens Erik Borgman in zich? Hij schrijft daarover 'sterke' zinnen! De kenosis van Jezus belichaamt Gods volle waarheid, er ontbreekt niets aan dit getuigenis (235). Maar, interpreteert Erik Borgman, het leven van Jezus eindigt niet met volheid maar met ultieme leegte (235). En daarom zegt hij: "God moet er telkens opnieuw *blijken te zijn* als heilzame aanwezigheid in de kosmos, als dragende kracht in de geschiedenis en het leven van individuele mensen' (236).

Welke voorstelling van God bergt het waagstuk van de niet-identiteit in zich? Er zijn in deze theologische benadering steeds weer twee deellijnen. De scheppings-theologische lijn is een interpretatie van de kosmos en de geschiedenis waarin het naakte er-zijn van al wat is altijd al geschonken wordt van Godswegen. 'Naar christelijke overtuiging *is* (curs. EB) elk leven, hoe geschonden het ook is, of hoezeer ook bezig uit te doven, een verwijzing naar, een verbinding met en een gestalte van het volle leven dat God aan alle mensen gunt en God uiteindelijk zelf is' (226-7). 'Zo wordt het [leven] de mogelijkheid tot opstanding voor de God die het goede leven vanuit de bodemloosheid genadig schenkt' (236). Dat is het meest dominante aspect van deze theologische lijn.

Door de scheppings-theologische lijn is een christologische lijn heen geweven. Zij maakt een theologisch antwoord mogelijk op de vraag hoe wij mensen de bodemloosheid van God kunnen kennen en vertrouwen? De theologie van het kruis maakt ernst ermee hoe vanuit de geschiedenis van Jezus van Nazareth de bodemloosheid van God geëerd (237) kan worden. Als God er dus telkens opnieuw moet *blijken te zijn*, is dat – goed thomaanse theologie(!) – een uitspraak 'quoad nos'. Als Gods realiteit geen illusie *kan* zijn, is dat een uitspraak 'quoad Deum'. Naar mijn overtuiging (zie mijn *Ernstige lichtzinnigheid. Een theologisch essay over hedendaagse cultuur als idioom van taal van God*, (Baarn: Gooi & Sticht 1998 m.n. 145-188) dien je in het theologisch project de uitspraak 'quoad Deum' nog steeds op te vatten als een talige, menselijke uitspraak die de intentie tot verwijzen over onze grenzen heeft maar daarmee niet verder komt dan 'illusie'; niet omdat we meestal geen mystici zijn maar gewone mensen, zou ik tegen Ger Groot zeggen, maar omdat de kredietwaardige ervaring nog altijd binnen de grenzen 'der blosse Vernunft' blijft maar in epistemologisch opzicht het niet zonder de illusie 'van God' kan die je aan de emotie van *Erbarme dich* hoopvol toedicht.

Prof. dr. Toine van den Hoogen is hoogleraar fundamentele theologie aan de Radboud Universiteit te Nijmegen.

