

Henk van den Belt, Woudenberg

De religiositeit van het gat als openbaring van God

In januari 1619 – ten tijde van de synode van Dordrecht – vond in Groningen een dispuut plaats over de religie. Zoals toen gebruikelijk was, verdedigde één van de studenten, Johannes Henricus Hardenack (ca 1595-1624), een aantal stellingen, opgesteld door of in overleg met zijn hoogleraar Herman Ravensperger (1586-1625).¹ Hardenack disputeerde onder de titel *Disputatio theologica de religione*. In de eerste stelling definieert hij religie als ‘de ware kennis aangaande God en de legitieme reden om Hem te dienen, afgeleid uit de heilige Schrift.’²

Dat staat in scherp contrast tot het pleidooi voor religiositeit zonder geloof omdat geopenbaarde geloofsvoorstellingen hun geloofwaardigheid verloren hebben.³ Jan Hendrik Hardenack definieert religie als kennis die uit de openbaring voortvloeit. Koert van der Velde bepleit een herdefiniëring van religie door die van het geloof los te maken. Die kloof is niet te dichten, maar het is wellicht wel mogelijk om enkele aanzetten te geven tot gesprek om de a-gelovige religiositeit te duiden vanuit het perspectief van de gereformeerde theologie.

Religie

Het is in de eerste plaats spannend om na te gaan of het geloof in het bestaan van een metafysische werkelijkheid essentieel is voor religie. Daarbij is het nu niet van groot belang of en in hoeverre geloven gelijk staat met ‘iets voor waar houden.’ Als daar alle nadruk op valt raakt het geloofsbegrip wel erg sterk gekleurd door het moderne positivistische waarheidsbegrip. Het geloof is niet alleen een stellig weten, maar ook een vast vertrouwen, zoals de Heidelbergse Catechismus dat uitdrukt. Maar anderzijds kan dat vertrouwen natuurlijk niet in de lucht hangen en is geloven in ieder geval altijd meer dan ‘niets voor waar

1

Over Hardenack, zie P.H.A.M. Abels, *De broeders van Twenthe. Een studie van de eerste Twentse dominees (1597-1678)*, Hengelo 1984, p. 57-58. Over Ravensperger zie *NNBW*, Leiden 1912, deel 2, p. 1167-1168. De hoogleraar was verantwoordelijk voor de tekst van de disputatie, één van de studenten, de zogenaamde respondent, verdedigde de stellingen die hij soms zelf in overleg met de hoogleraar mocht formuleren.

2

H. Ravensperger, *Disputatio theologica de religione*, J. H. Hardenack respondente, Groningen 1619, these 1.

3

houden.’

Geloven in een metafysische werkelijkheid is in de moderne en postmoderne context gecompliceerd, maar de claim dat het ‘onmogelijk’ is, is net zo goed een ontkenning van de empirische werkelijkheid – er zijn nu eenmaal weldenkende mensen die geloven in God – als de claim dat religie zonder geloof onmogelijk is. Vanuit een orthodox-protestants perspectief kan men ook zeggen dat de moderne en postmoderne ‘onmogelijkheid’ om te geloven varianten zijn van de universele onmogelijkheid om te geloven zonder de aan alles voorafgaande genade van God. De vraag is of het voor (post)moderne mensen inderdaad onmogelijk is om te geloven.

Veel mensen hebben moeite met het geloof in metafysische religieuze voorstellingen, maar staan wel open staan voor religiositeit. Het geloofsprobleem laat zich niet oplossen als men het geloof ontdoet van ongeloofwaardige elementen. De grote schoonmaak van mensen als John A.T. Robinson (1919-1983) met zijn *Honest to God* (1963) en Harry Kuitert (1924-) is uiteindelijk voor moderne mensen onbevredigend. Door deze beeldenstorm blijft er een leeg en vaag geloof over waarin rituelen hun betekenis verliezen. Van der Velde bekritiseert terecht de vanzelfsprekendheid waarmee het geloof als presuppositie onder de religie geschoven wordt en geeft een scherpe analyse van de vrijzinnigheid, als vorm van minimalisme (*Flirten* 70-78).

Het is echter niet per se juist om er van uit te gaan dat orthodoxe christenen – noem hen voor het gemak maximalisten – nog meer moeite hebben met religie zonder geloof dan vrijzinnige minimalisten. Dat laat zich illustreren aan de hand van het klassieke protestantse religiebegrip. In de genoemde Groningse disputatie gaan Ravensperger en Hardenack uit van de christelijke religie, maar signaleren wel dat er ook in het heidendom sprake is van *religio*, van cultus en de verering van de goden. Zij verwijzen daarvoor naar Cicero, die zegt dat er geen volk is – hoe wild en barbaars ook – dat niet in een god gelooft, ook al weet men niet wat God is.⁴ Dat geloof gaat altijd gepaard met religie, cultus. Er is een universeel besef dat goden vereerd moeten worden. Cicero zegt: ‘we hebben aan onze ouders onnoemelijk veel te danken, maar we hebben aan de goden alles te danken.’⁵

4

5 H. Ravensperger, *op. cit.*, these 3. Cf. Cicero, *De legibus* (Over de Wetten) I.8.

‘Innumerabilia parentibus, omnia diis immortalibus debemus’, H. Ravensperger, *op. cit.*, these 3. Cf. Cicero, *Post reditum in senatu* I.2. De verwijzing naar Cicero komt veel voor in protestantse verhandelingen

Dat er a-gelovige religiositeit zou kunnen zijn, komt bij zeventiende-eeuwse gereformeerden niet op. Ravensperger en Hardenack maken een onderscheid tussen *religio vera* en *religio falsa*, tussen de ware en de namaakgodsdienst. Er zijn andere godsdiensten waarin andere goden vereerd worden, ‘maar toch is er maar één ware en onvervalste *religio* en die is niet aan heidense volken maar aan gelovige christenen toevertrouwd.’⁶

De ware religie is de juiste manier om God te vereren en het is een ander woord voor vroomheid (*pietas*), de praktische uitwerking van de ware theologie, de *theologia vera*. In de titels van theologische werken uit de tijd van de Reformatie wordt het woord theologie meestal verbonden aan handboeken voor academisch gebruik, denk aan Melanchthons *Loci communes rerum theologicarum*, (Algemene grondbegrippen van theologische zaken), terwijl eenvoudiger samenvattingen voor praktisch gebruik het woord religie in de titel voeren, zoals Calvijns *Institutio Religionis Christianae* (Onderwijzing in de christelijke religie).⁷ Die twee genres zijn niet waterdicht van elkaar gescheiden, zoals het laatste voorbeeld illustreert, maar de *Institutie* was aanvankelijk wel bedoeld als beknopte en op de praktijk gerichte catechetische samenvatting van de geloofsleer. Het boek is in latere edities nogal uit zijn krachten gegroeid.

Religie is nog niet het latere neutrale containerbegrip dat met het christendom of met een andere inhoud gevuld kan worden, maar *religio* staat voor de praktische en cultische uitwerking van de theologie of nog liever van de *cognitio Dei et rerum divinarum* – het verstand van God en goddelijke zaken – die in de theologie bestudeerd wordt.

Dat deze *religio* ook de vorm aan kan nemen van afgoderij of bijgeloof is een gevolg van de verbastering door de mens die geen goed gebruik maakt van de openbaring. Ware religie wortelt in de kennis van de ware God en valse religie in het gebrek aan kennis van de ware God. Dat komt ook in het christendom zelf voor; *religio falsa* – de misleidende of, wat vriendelijker, de uiteindelijk ongegronde – religie was in de tijd van de Reformatie voor protestanten een aanduiding voor de met bijgeloof vermengde cultus van de middeleeuwse katholieke en de latere Rooms-Katholieke Kerk.⁸

6

7 H. Ravensperger, *op. cit.*, these 3.

8 R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Grand Rapids 2003, deel 1, p. 165-166.

Hoewel in de bronnen van het gereformeerd protestantisme het geloof in God of goden altijd een onuitgesproken vooronderstelling is voor de religie, scheidt het scherpe onderscheid tussen de zuivere godsdienst en de pseudoreligie ook ruimte voor religiositeit zonder geloof. Religieuze ervaring is een algemeen menselijk fenomeen en het is geen opstapje naar de ware religie, maar alleen een blijk van het feit dat die God zich aan niemand onbetuigd laat. Het geloof in de realiteit van metafysische voorstellingen is geen voorwaarde voor het hebben van religieuze ervaringen. Er is weinig verschil tussen gelovige pseudoreligiositeit binnen de bestaande religies inclusief het christendom en a-gelovige religiositeit, want het zijn allemaal varianten van de *religio falsa*. Minimalisten ontkennen dat er religie is zonder geloof, maar ‘maximalisten’ weten allang dat er allerlei vormen van religie zijn die los staan van het ware geloof als genadegeschenk van God. Het is maar wat men onder geloof verstaat. Het is zelfs beter om niet te geloven dat men gelooft dan zich op grond van zijn religie ten onrechte in te beelden dat men gelooft.

A-gelovige religiositeit moet niet worden afgeserveerd, maar even serieus worden genomen als alle andere vormen van religiositeit buiten en binnen het christendom. Het onderscheid tussen ware en valse religie lijkt wellicht een typische uiting van superioriteitsgevoel, maar in potentie en in essentie schuilt er in dat onderscheid een geweldige kritische kracht ook met betrekking tot de religiositeit in iemands eigen traditie en eigen leven. Elke religieuze ervaring dient getoetst te worden, als ze ongegrond blijkt is ze geen *religio vera*.

De kloof met het religiebegrip van Van der Velde zit niet in de vraag of men voor religieuze ervaringen geloof in metafysische voorstellingen nodig heeft, maar in de vraag of de werkelijkheid waar die ervaringen naar verwijzen kenbaar is. Het agnosticisme – ook de religieuze varianten – houdt de ultieme waarheid voor onkenbaar. Voor het christelijk geloof is de ultieme waarheid onbereikbaar – wat geen oog heeft gezien, geen oor heeft gehoord en in geen hart is opgeklommen – maar niet onkenbaar, want zij is als *mysterion* geopenbaard in Christus.

Algemene openbaring

De a-gelovige religiositeit die Van der Velde beschrijft en gepassioneerd verdedigt laat zich vanuit de gereformeerde theologie duiden vanuit de algemene of universele openbaring.⁹ Gods openbaring concentreert zich wel in de persoon en het werk van Christus, en dus in de Schrift als de enige bron voor de kennis van Christus, maar die openbaring beperkt zich niet tot de Bijbel.

Het concept van ‘universele openbaring’ is zeker na de dialectische theologie niet onproblematisch. De algemene openbaring is soms gezien als een opstapje tot of aanknopingspunt voor de bijzondere openbaring in Christus. Karl Barth meende ten onrechte dat de wortels van die opvatting in de protestantse scholastiek lagen. Volgens Barth had die scholastiek een algemeen concept van religie als menselijk fenomeen in de theologie binnengesmokkeld. Hij werd op het verkeerde been gezet door Heinrich Heppe, die in zijn *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* de natuurlijke theologie ten onrechte van de geopenbaarde theologie onderscheidt en vervolgens aan die natuurlijke theologie een natuurlijke religie koppelt. Hij schrijft dat ‘de natuurlijke mens die de vrede met God door de *religio naturalis* zoekt, de openbaring van de genade van God, als die hem ten deel valt, des te blijer en dankbaarder aan zal nemen.’¹⁰

Het is vanuit de context van Barth heel goed te begrijpen dat hij deze theologische tweetrapsraket wilde ontmantelen. Later nuanceerde hij dat overigens met zijn *Lichterlehre*; dat Christus het ene Woord van God is, betekent niet dat Gods licht in de wereld zich beperkt tot het evangelie en de kerk.¹¹ Maar het is wel jammer dat Barths negatieve visie op religie en zijn vertekende interpretatie van de scholastiek tot een negatieve visie op de universele openbaring en tot een oneigenlijke tegenstelling tussen religie en openbaring hebben geleid.

De latere gereformeerde orthodoxie werkt de verbinding tussen openbaring en religie uit tot een tweevoudig model: er is natuurlijke openbaring die tot uiting komt in de niet-christelijke religies en er is bovennatuurlijke openbaring die uitloopt in de christelijke religie.

9

Voor een pleidooi om liever te spreken over ‘de *universaliteit* van Gods openbaring’ dan van ‘algemene openbaring’ zie G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer 2012, p. 175.

10

H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Dargestellt und aus den Quellen belegt*, Elberfeld 1861, deel 1. Voor een bespreking van Barths verwerking van de gereformeerde orthodoxie en de mogelijke invloed van Heppe zie Muller, *op. cit.*, deel 1, p. 172.

11

Maar ook dat maakt het christelijk geloof nog niet tot een variant van de bestaande religies, daarvoor is de lijn die de gereformeerde orthodoxie trekt tussen *religio vera* en *religio falsa* te scherp.

Religie – ook ongegronde religie – is in de gereformeerde traditie niet iets van de natuurlijke mens, maar altijd gevolg van of reactie op de openbaring van God. Religiositeit is iets algemeen menselijks, maar het christendom is daarmee nog niet een variant van een algemene religiositeit als menselijk fenomeen. Alle religie, ook de a-gelovige religiositeit is en blijft volstrekt afhankelijk van de openbaring van God.

Vanuit dat perspectief zit er in de *religio* – ook in de a-gelovige religiositeit – altijd ook een element dat naar God terugverwijst. Het zou onzinnig zijn om het empirisch gegeven van die a-gelovige religiositeit te ontkennen. Maar vanuit het perspectief van het christelijke mag het niet bij de constatering van het fenomeen blijven. De vraag hoe die religiositeit zich verhoudt tot God moet gesteld en beantwoord worden. Men kan van a-gelovige religieuzen niet verwachten dat zij die exercitie meemaken, maar men kan wel proberen uit te leggen hoe men het fenomeen van de a-gelovige religie vanuit het christelijk geloof kan duiden.

In een sterk negatieve duiding kan men deze religiositeit verklaren als een vorm van religieus pragmatisme die de vooral fijne, positieve en inspirerende religieuze ervaringen los maakt van het geloof. Dat kan heel goedkoop worden, want dan hangt er aan die ervaringen geen enkel prijskaartje meer, noch vooraf in het aanvaarden van een metafysische werkelijkheid, noch achteraf in de ethische consequenties van de religie. Men is zelfs geen verantwoording schuldig aan anderen, want deze vorm van religiositeit is een bubbelbad, waar men als individu heel persoonlijk van kunt genieten.

Van der Velde springt er positief uit omdat hij meer dan anderen aansluit bij bestaande religieuze tradities en de getrooste inspanningen om tot die ervaring te komen de moeite waard vindt. Hij wil de religie cultiveren als een levenskunst, de kunst van het ‘flirten met God.’ Religiositeit komt je niet aanwaaien, de hemel moet bestormd worden (Flirten 399). Dat is dan in ieder geval het prijskaartje dat er aan hangt.

Zelf zou ik positiever in willen steken en de a-gelovige religiositeit willen interpreteren als verwijzing naar Gods openbaring. In de protestantse traditie zijn daarvoor de termen *sensus divinitatis* en *semen religionis* geïkt. Zij komen uit de *Institutie* van Calvijn en worden in de jongste vertaling weergegeven met ‘een zeker besef van Gods bestaan’ en ‘een

kiem van godsdienst.¹² Er is discussie over de uitleg van Calvijn, waarbij sommigen deze gegevens maximaliseren en positief inkleuren en anderen benadrukken dat men zonder de bril van de Schrift blind blijft voor die algemene openbaring. Voor beide is wat te zeggen.

Ieder mens heeft een zaad, een kiem van religie in zich. Niet van een religie in de zin van een wereldreligie die christelijk ingevuld wordt, maar wel een verlangen om het omineuze waarvoor hij huivert te adoreren. De mens is een *animal religiosum*, een aanbiddingsbeest. Het mysterie boezemt vrees in en het fascineert.¹³

Er is een essentieel verschil tussen de universele openbaring en de openbaring in Christus, maar er zijn ook overeenkomsten. Ravensperger en Hardenack maken in de religie een onderscheid tussen *timor Dei* en *amor Dei*, vrees voor God en liefde voor God. De vrees voor God is weer drievoudig: een sceptische vrees van mensen die God negeren maar toch bang voor Hem zijn, een slaafse vrees van mensen die God dienen uit angst en een kinderlijke vrees van mensen die God dienen en vrezen als hun Vader.¹⁴ Het gaat om het laatste in combinatie met de liefde voor God, maar de opsomming suggereert toch ook een continuum. Ook de sceptische en slaafse vrees komen op uit Gods openbaring.

Van der Velde maakt gebruik van de categorieën transcendentie en intentionaliteit om de a-gelovige religie in te delen en te duiden (*Flirten* 140). Dat zijn bij uitstek terreinen van de algemene openbaring. Je kunt God alleen maar kennen vanuit de bijzondere openbaring in de Schrift, maar je kunt wel weten dat er een god is vanuit a) de schepping (macrokosmos), b) het innerlijk (het hart, microkosmos) c) de voorzienigheid (wereld- en levensgeschiedenis). De meeste a-gelovige religieuze ervaringen kan men vanuit het perspectief van de universele openbaring wel ergens indelen bij a) een overweldigende ervaring in de natuur b) het onrustige hart dat alleen rust vindt in God, zoals Augustinus dat formuleerde en c) toevallige toevalligheden in de wereldgeschiedenis en levensgeschiedenis, klassiek geduid vanuit Gods voorzienigheid.

12

J. Calvijn, *Institutie, of onderwijzing in de christelijke godsdienst*, vertaald door C.A. de Niet, Houten 2009, deel 1, p. 60, 61.

13

Vergelijk het werk van R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917.

14

Eén klassieke notie ontbreekt in de a-gelovige religie en dat is het geweten. Dat geeft te denken. De vraag of er religie is zonder geloof kan men nog wel bevestigend beantwoorden, maar de aard van de religie verandert wezenlijk als de notie van de ethiek vervalst. Dan wordt de religieuze ervaring geheel vrijblijvend. Het ontbreken van de ethiek is een gevolg van het feit dat a-gelovige religiositeit God vervangt door een gat.

‘Geen religie zonder ethiek’ is overigens iets anders dan ‘geen ethiek zonder religie.’ Ook zonder geloof in God en zonder religieuze ervaring is het mogelijk om verantwoorde morele beslissingen te nemen. Maar ook dat gegeven duidt de protestantse traditie met een verwijzing naar Romeinen 1 vanuit Gods algemene goedheid en zijn universele openbaring.

Het is nu niet nodig om uitvoerig op de aard van deze vormen van openbaring in te gaan. Er zit altijd een zekere dubbelheid in; het is tegelijk openbaring en verberging. Het is niet genoeg om er echt gelukkig van te worden en tegelijk wel genoeg om te weten dat het geluk ergens anders te vinden moet zijn.

De ervaring van intentionaliteit is bijvoorbeeld wijd verbreid en diep verankerd; alles is toeval geworden, maar juist aan dat toevallige kennen mensen intentionele betekenis toe (*Flirten* 181). Het is in dat verband ook frappant dat Jan van Baal (1909-1992), de cultureel antropoloog op wiens werk Van der Velde voortborduurt, het ‘gat’ in ons denken uiteindelijk het Mysterie noemt en concludeert dat het iets objectiefs is en dat je het ‘god’ zou kunnen noemen.¹⁵ Bij Van der Velde blijft God een gat; de illustratie op de kapt van *Flirten met God* is veelzeggend.

Mystiek

Toch zit er een bepaalde mystieke ader in het denken van Van der Velde, die representatief lijkt voor veel a-gelovige religiositeit. Die mystieke trek doet denken aan de *theologia negativa* in de theologiegeschiedenis. Met de meer mystieke varianten van die negatieve theologie heeft de christelijke traditie een haat-liefde verhouding.

De opvattingen van Johannes Eckhart (circa 1260-1328) zijn weliswaar postuum als kettters veroordeeld, niettemin heeft hij tot op de dag van vandaag grote invloed. Zijn manier

van formuleren herinnert soms aan de religiositeit van het gat en aan discussies over het al of niet ‘bestaan’ van God.

‘God is naamloos, want niemand kan iets over Hem zeggen of weten. Zeg ik: God is goed – het is niet waar, ik ben goed, God is niet goed. Ja, ik wil ook graag zeggen dat ik beter ben dan God. Immers, wat goed is, dat kan beter worden, wat beter kan worden, kan het allerbeste worden. Maar God is niet goed, daarom kan hij niet beter worden. Omdat hij niet beter kan worden, kan Hij ook niet het allerbeste worden, want alle drie staan ver van God af: goed, beter en best, want Hij is boven alles verheven. Zeg ik: God is wijs – het is niet waar, ik ben wijzer dan Hij. Ik zeg verder: God is bestaat – het is niet waar, hij is eerder een boven alles bestaand bestaan en een boven alles bestaand niet-bestaan.’¹⁶

De God van de gaten, die als verklaring dient voor alles wat onverklaarbaar is, wordt bij de minimalisten de onkenbare God, de God van het grote gat. Het minimalisme probeert het agnosticisme maximaal te honoreren, maar wil toch met een geloofssprong vasthouden aan het bestaan van God als tegenover. Bij de a-gelovige religieuzen blijft alleen het gat over, maar toch is er nog steeds een verlangen om te ‘flirten’ met dat gat, om je in te beelden dat de illusie toch aan een werkelijkheid beantwoordt. Er lijkt een overeenkomst te zijn tussen dit postmoderne tasten en het godsgemis van de mystici; met name de term ‘flirten’ geeft te denken.

Er spreekt uit de religieuze ervaring van mensen die ervaren niet meer te kunnen geloven een bepaald heimwee; geen heimwee naar de klassieke belijdenis van het christelijk geloof, maar wel heimwee naar het mysterie waar die belijdenis naar verwijst. Als dat zo is, dan kan de christelijke mystiek als het pijnlijke verlangen naar de onbereikbare God wellicht een brug slaan naar de a-gelovige religiositeit als heimwee naar de onkenbare God. Een fundamenteel verschil is wel dat het a-gelovige religieuze heimwee vergeleken bij het mystieke verlangen te weinig de pijn van het gemis en te veel het genot van de ervaring benadrukt.

Als er een link is via de mystiek, dan zit er nog een andere kant aan het verhaal. Er is in de bevindelijk-gereformeerde traditie altijd een mystieke onderstroom geweest. Ik denk aan de analyse van Arnold A. van Ruler, die de vrijzinnigheid en de ultra-gereformeerde orthodoxie aan elkaar verbindt. Ultra-gereformeerden benadrukken het innerlijke werk van de Geest zo sterk dat de innerlijke ervaring het objectieve en historische heil wegdrukt. Dan is men volgens Van Ruler ‘van pure orthodoxie in een van de ergste ketterijen gevallen, welke denkbaar zijn.’¹⁷ De gnostiek wil extreem christelijk zijn, maar wordt daarmee een vijand van het in de historie verwortelde christelijk geloof.

‘De gnostiek is daarover altijd gestruikeld. Zij wilde steeds extreem christelijk zijn, maar was als zodanig de vijand, waardoor het christelijke geloof in alle tijden het ergst is aangevochten. Men wil boven het historische uit. Men wil de hogere, echt geestelijke kennis, boven het eenvoudige geloof, dat in gehoorzaamheid zich aan het gezag van het apostolische evangelie onderwerpt en daar op steunt, uit. Men wil de waarheid achter de waarheid. Ik aarzel niet, de ultra-gereformeerde klare gnostiek te noemen en haar zo van de ergste ketterij te beschuldigen, die denkbaar is. Zij valt als zodanig uit de boot van het Christendom. Met de zuivere orthodoxie van de katholieke kerk van de eeuwen heeft zij niets van doen. Wie het heil uiteindelijk niet buiten zichzelf – in de historische en verheerlijkte Christus – vindt (althans in het heden) maar in zichzelf, die is geen christen meer.’¹⁸

De ketterij van de vrijzinnigen is daarbij vergeleken kinderspel, omdat de vrijzinnigheid uitgaat van de historische Jezus als leraar en inspirerend voorbeeld. Op Van Rulers analyse is wel wat af te dingen, maar mogelijk raken de uitersten van a-gelovige religiositeit en ultra-gereformeerde bevindelijkheid elkaar toch ergens. De a-gelovige religie gaat verder dan de klassieke vrijzinnigheid, door het objectieve en historische los te laten. Daarmee komt het heil – of tenminste de heilzame religieuze ervaring – uiteindelijk in de mens zelf te leggen. Gnostiek en het agnosticisme zijn varianten op hetzelfde thema. Of liever gezegd, religieus

agnosticisme is een vorm van gnostiek.

Als dat klopt, hebben de christelijke mystiek en a-gelovige religiositeit allebei correctie nodig vanuit de bijzondere openbaring in Jezus Christus.