

Wouter H. Slob, Zuidlaren

Religiositeit met bindingsangst?

In 2011 promoveerde Koert van der Velde op het proefschrift *Flirten met God*.¹ De studie thematiseert het probleem van de onmogelijke religiositeit: ‘niet meer kunnen, maar wel willen’. In november 2011 organiseerde het College van Bijzonder Hoogleraren van de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschappen te Groningen een symposium over de flirtage van Van der Velde. De bijdragen zijn voor dit nummer van *Kerk en Theologie* omgewerkt tot artikelen. Dit inleidende artikel introduceert kort het boek van Van der Velde en bespreekt vervolgens de algemene lijnen die de commentatoren op de voorstellen hadden. Koert van der Velde sluit zelf af met een reactie.

A-gelovige religiositeit

Koert van der Velde signaleert een groot verlangen naar religiositeit, maar een onmogelijkheid om met de geloofsclaims van traditionele opvattingen mee te gaan. Hoewel dit volgens Van der Velde een wijdverspreid fenomeen is, schrijft hij de studie voor een belangrijk deel vanuit zijn eigen perspectief en zijn eigen ervaringen. Daarbij kan hij echter putten uit een rijke schat aan gesprekken die hij als journalist bij *Trouw* over het religieuze leven van vele geïnterviewden heeft gevoerd. De moeite met geloven, gepaard aan het verlangen naar religie, kwam daarbij geregeld ter sprake.²

In het boek bespreekt Van der Velde drie strategieën om met dit ‘geloofs’-probleem om te gaan: minimalisme, ontgeloven en a-gelovigheid. Het *minimalisme* erkent volop de problemen van de moderne mens om alle claims van het ‘traditionele geloof’ te geloven, dat wil zeggen: voor waar te houden. Om het geloof te redden, zullen de ongelooftwaardige aspecten uitgezuiverd moeten worden, om tenslotte de kern over te houden. John ‘Honest-to-God’ Robinson en Harry Kuitert zijn hiervan spraakmakende voorbeelden, maar evenzeer Bultmann met zijn ontmythologisering, *Op Goed Gerucht* en Herman Wiersinga. Van der Velde is van deze aanpak niet overtuigd. Als overlevingsstrategie, zo stelt hij vast, heeft het niet gewerkt: ‘minimalisten dachten en hoopten het christelijk geloof te kunnen redden, maar ze konden het verval niet stoppen: de remedie die zij aanbevolen werkte niet’ (*Flirten* 89). Door de geloofsinhoud steeds verder te verkleinen, werd ook de religieuze praktijk steeds verder uitgehold, en uiteindelijk blijft er dan niets meer over. In hun kritiek op de traditionele geloofsinhoud blijven minimalisten bovendien waarheidsclaims maken, maar dan vooral negatief. Om de traditionele overtuigingen te kunnen zuiveren van onjuiste metafysische voorstellingen, moet wel worden geclaimd dat daar een waarheidsoordeel over geveld kan worden; ‘terwijl ze zelf ook moeten toegeven dat ze daar helemaal geen toegang toe hebben’ (*Flirten* 81). Wat dat betreft is de strategie van *ontgeloven* eerlijker: de problematiek van het gelovig ‘voor waar houden’ wordt hier gebagatelliseerd. Geloven gaat dan niet meer om metafysische claims, maar om ‘liefde’, ‘de durf om te leven’, of ‘de kunst je te verwonderen’. Voor Van der Velde is dit echter een verhullingsstrategie. Refererend naar het IKON-onderzoek van 2006³ waaruit bleek dat één op de zes predikanten zegt niet te geloven dat God bestaat, vraagt Van der Velde zich af ‘of ze misschien ondertussen niet toch stiekem gelovig zijn’ (*Flirten* 106). Van der Velde meent dat de nadruk op orthopraxis veel gelovige claims weliswaar impliciet laat, maar ‘stiekem’ toch maakt. En andere manier om het problematische aspect van metafysische waarheidsclaims te ontlopen is om een wetenschappelijke

¹ K. van der Velde, *Flirten met God. Religiositeit zonder geloof*, Utrecht 2011.

² Cf. K. van der Velde, *Religieuze belevenissen. Gesprekken over het ervaren van God*, Amsterdam 2007.

³ H. Stoffels, *God is een verhaal. Resultaten van een onderzoek naar godsbeelden onder pastores van de in de IKON vertegenwoordigde kerkgenootschappen*, Amsterdam 2006.

legitimering te zoeken; een strategie die in de buurt van pseudowetenschap komt, hoewel Van der Velde voorzichtig met deze term wil zijn. De theologische omarming van Pim van Lommels boek over bijna-doodervaringen zit in deze hoek.⁴ Van der Velde ziet deze strategie vooral terug in New Age-kringen (maar ‘ook onder evangelische christenen’). In dezelfde kringen wordt ook de strategie van het positieve denken toegepast: geloven dat waar maakt. Als men er maar sterk genoeg in gelooft, dan gebeurt het vanzelf. Bestsellers als *De Celestijnse Belofte* of *The Secret* bevelen deze strategie aan en hoewel ze buiten de marge van de serieuze theologie vallen, bewijzen de oplagecijfers een flinke religieuze belangstelling. ‘De bijna onvermijdelijke confrontatie met de harde werkelijkheid’, zo evalueert Van der Velde, ‘maakt het moeilijk [deze strategie] al te serieus te nemen’ (*Flirten* 122).

Van der Velde opteert zelf voor een derde mogelijkheid: *a-gelovigheid*. In zekere zin wil hij de religieuze uitholling van het minimalisme teniet doen door de religieuze rijkdom van de ontgelovigden volop te laten spreken. Hij meent dat te kunnen bereiken door geheel af te zien van enige metafysische voorstelling en religiositeit geheel los te koppelen van geloof. Niet de al of niet stiekeme claim om iets ‘voor waar te houden’ is de inzet, maar de religieuze beleving die het leven ‘waardevoller en meer diepgang kan geven’.⁵ Waar velen, sociale wetenschappers en filosofen voorop, de metafysische claims onlosmakelijk aan de religie koppelen, benadrukt Van der Velde een subjectief ‘pragma-theïsme’. In de volle wetenschap dat er over de waarheidsvraag niets definitiefs gezegd kan worden, zijn niettemin religieuze ervaringen mogelijk, en waardevol. Van der Velde benadrukt daarbij de ‘bescheidenheid’ dat het menselijk kenvermogen ontoereikend is om het transcendente te doorgronden, maar erkent de ‘tolerantie’ voor de subjectieve belevingen waarin mensen zich niettemin intentioneel aangesproken kunnen voelen. Met dit laatste bedoelt Van der Velde dat er een bedoeling ervaren kan worden in anderszins betekenisloze of toevallige gebeurtenissen. Transcendentie en intentionaliteit zijn daarmee de kernbegrippen van de a-gelovige religioticus en het ‘cultiveren van beleving’ (*Flirten* 141) is de manier om dat in praktijk te brengen.

Religiositeit is dan het meedoen aan het spel, ‘oprecht veinzen’ (*Flirten* 241). Omdat de feitelijke inhoud van het geloof hierbij niet serieus wordt genomen, spreekt Van der Velde van ‘metareligiositeit’. Dat geloof een spel, een toneelstuk, is, wordt doorzien, maar er kan toch met behagen naar worden gekeken. Deze afstandelijke positie veroorlooft ook het religieuze experiment (*Flirten* 243). De religieuze beleving is alles wat telt, en onderzocht kan worden wat het meeste oplevert. Dan kan de ‘flirt met God’ beginnen. Alles wat een religieuze ervaring kan opleveren is een optie. Van der Velde bespreekt reli-fictie (*In de Ban van de Ring, Harry Potter, Star Trek*), kerkdiensten, meditatie, architectuur (m.n. die van de Maria Magdalenakerk in Vézelay), en schuwt zelfs psychedelische middelen niet. Alleen beleving, niet waarheid telt. Het doel van deze flirtage is ‘een poging contact te leggen, met positieve aandacht, in de hoop op een beleving’ (*Flirten* 394).

Theologische reflectie

Vanuit hun verschillende (semi-)kerkelijke achtergronden reageren vier bijzonder hoogleraren van de Groninger Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap op de voorstellen van Van der Velde. Opvallend is dat allen de beschreven thematiek herkennen en relevant achten, en derhalve ook de uitdaging voelen aan de theologie. De claim van Van der Velde dat de hedendaagse kerken vol zitten met a-gelovigen is vooralsnog niet aangetoond (a-gelovigheid

⁴ P. van Lommel, *Eindeloos bewustzijn. Een wetenschappelijke visie op de bijna-dood ervaring*, Baarn 2007. Van der Velde noemt Van Lommel niet expliciet, maar verwijst wel naar de bijna-doodervaringen (*Flirten* 117).

⁵ K. van der Velde, *Flirten met God...*, p. 126. Citaat is syntactisch aangepast.

valt niet samen met ietsisme of agnosticisme), maar is zeker op voorhand niet uit te sluiten. Ongeacht de sociologische juistheid van Van der Velde's claim echter, vraagt de hunkering van Van der Velde om een theologische doordenking. Waar de gedachte van 'flirten met God' een haast blasfemische kreet zou kunnen lijken, hebben we in feite van doen met een postmoderne variant van het aloude 'kom mijn ongelooft te hulp.'

De claims van Van der Velde nodigen uit tot een wijsgerige analyse, vooral omdat hij in al zijn postmoderniteit de notie van 'geloven' rechtstreeks koppelt aan een klassieke, modernistische waarheidsopvatting. Zijn bepaling dat geloven betekent: 'voor waar houden', sluit aan bij de scheiding van subject en object zoals die het modernisme heeft gedomineerd. De afwijzing van de metafysische inhoud van geloof stuit op de onkenbaarheid van het 'Ding-an-Sich', om het in termen van Kant uit te drukken, en de beleving van het religieuze subject is dan alles wat rest. Hoewel Charles Taylor de zinvolheid van een dergelijke filosofische analyse aantoot,⁶ willen de respondenten van Van der Velde vooral een constructieve theologische bijdrage leveren. Om die reden wordt evenmin de stevige historische claim betwist dat de 'traditionele' theologie alle metafysische claims simpelweg voor waar hield; alsof het transcendentie en de onkenbaarheid Gods nooit een rol gespeeld zou hebben in de theologie. Ook hier zouden wel wat kanttekeningen bij geplaatst kunnen worden, maar de urgentie van de positie van Van der Velde maakt zeker ook een meer constructieve theologische reflectie gewenst.

Vorm en inhoud

Het verschil tussen geloof en religie ('religiositeit', zoals Van der Velde het bij voorkeur noemt) is een verschil tussen inhoud en vorm. De religie geeft vorm, terwijl de metafysische claims de inhoud van het geloof zouden bepalen. Voor Edward van 't Slot, *fellow* vanuit de Confessionele Vereniging, legt Van der Velde echter de nadruk precies op de verkeerde pool van deze tweedeling. Vanuit de theologie van Barth en Bonhoeffer pleit Van 't Slot, andersom, voor méér geloof en minder religie. De reden is vergelijkbaar met de motieven van Van der Velde: juist geloof maakt ruimte voor transcendentie en intentionaliteit. De nadruk op het religieuze spel ondermijnt iedere gedachte dat er 'meer' zou kunnen zijn, en gaat dan samenvallen met zijn eigen praktijk. Van 't Slot herkent een mechanisme dat ook Karel Blei in een vergelijking tussen Van der Velde en Karl Barth ziet: 'voorstellingen, leerstellingen, "waarheden", behoren tot het bestand van *religies*'.⁷ Maar deze 'traditionele theologie' van Barth kenmerkt juist dat als 'óngelooft'. Van der Velde's zoektocht naar het 'meer' zou dan door zijn beperking tot de religiositeit de boot missen en Blei nodigt Van der Velde uit tot een 'confrontatie met het bij uitstek vreemde, met dé Vreemde, [die] voor het menselijk leven een verrijking betekent die zelfs alle perken van menselijke religiositeit te buiten gaat'.⁸ Hier wrekt zich ongetwijfeld de definitie van Van der Velde die 'geloven' opvat als 'voor waar houden', en daarmee direct in verband brengt met kennisclaims. Deze kennistheoretische insteek van de theologie is geen verzinsel van Van der Velde. Metafysische claims, zoals bijvoorbeeld 'God bestaat', zijn door theologen vaak als voorwaarde voor een betekenisvolle religiositeit gezien. De recente discussie rond de 'atheïstische' Klaas Hendrikse had precies dit als achtergrond. Toch wijst Rick Benjamins, bijzonder hoogleraar vanwege de Vereniging van Vrijzinnig Protestant, erop dat in de theologische traditie van Schleiermacher dit probleem in het geheel niet rijst, omdat 'geloofsuitspraken geen beschrijvingen van een metafysische werkelijkheid zijn'. Schleiermacher is daarin geen eenling gebleven, maar heeft de hele hermeneutische lijn van

⁶ C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA 2007.

⁷ K. Blei, 'Onmogelijk geloof – en toch: flirten met God?', in: *Kerk en Theologie*, 63 (2012), 58-73, p. 68. Cursief whs.

⁸ K. Blei, *op. cit.*, p. 69.

denken diepgaand beïnvloed, zeker op dit punt. Benjamins legt uit dat de christelijke leerstellingen niet naar iets anders verwijzen, maar als verhaal een fundamentele oriëntatie op het leven geven. ‘De waarheid van gelovige uitspraken is dan ook niet daarin gelegen dat het narratief een juiste afbeelding van de werkelijkheid vormt, maar dat de levenspraktijken binnen het narratief overeenstemmen met de belijdenis van dat narratief.’ Zo gezien gaat geloven meer om waarachtigheid dan om afbeelding en is de zorg van Van der Velde om niet te kunnen geloven een verkeerde manier om tegen geloven aan te kijken. Een fout, overigens, die ook in andere benaderingen van de theologie gemaakt zou worden.

Gnosis of pistis

Van der Veldes soepele afservering van de theologische strategie van ‘ontgeloven’ hangt nadrukkelijk samen met zijn opvatting dat geloven ‘voor waar houden’ is. Naar zijn mening is dit slechts een verhulling van ‘stiekem geloven’, en gaat het eigenlijk toch om kennisclaims die uit strategische overwegingen onder de baret worden gehouden. Als theologische waarheid echter meer om religieuze waarachtigheid dan om epistemische afbeelding gaat, dan slaat Van der Velde de plank mis. Niet alleen het theologisch waarheidsconcept zoals dat in de hermeneutische traditie wordt gehanteerd wijst in deze richting, het is ook de oorspronkelijk opvatting van ‘geloven’ zoals dat in het vroege christendom werd ontwikkeld. In eerste instantie is geloven toch vooral *pistis*: vertrouwen. De kennisclaims van de *gnosis* zijn vanaf het begin van het christendom verdacht geweest. De brief van Paulus aan Korinthe laat zich toch moeilijk als verhullingsstrategie lezen, terwijl daarin het belang van waarheidsclaims duidelijk wordt gerelativeerd: ‘ons kennen schiet tekort en ons profeteren is beperkt’ (1 Kor. 13:9). Henk van den Belt, bijzonder hoogleraar vanwege de Gereformeerde Bond, wijst er dan ook op dat het ‘stellige weten’ van de Heidelbergse Catechismus niet gestoeld was op een positivistisch waarheidsbegrip zoals Van der Velde dat hanteert, maar gepaard ging met een ‘vast vertrouwen.’ En dat vaste vertrouwen fungeerde niet primair om waarheidsclaims te funderen, maar om het religieuze leven als zodanig te doordringen en te bezielen. En daar signaleren de commentatoren een flinke tekortkoming bij Van der Velde. Herman Paul, bijzonder hoogleraar namens de IZB/GZB, vraagt naar de ‘morning after’ van de religieuze piekervaring, en Benjamins wijst op de beperkte waarde van een geïsoleerde belevenis. Waar Van der Velde de religiositeit beperkt tot een esthetisch moment van ‘religieuze hoogtepunten’, wijzen de commentatoren op de ‘transformatieve kracht’ van geloven. Om het wat platter te zeggen: de a-gelovige is de religieuze *thrillseeker* die tijdelijk het spel meespeelt, maar voor wie de religieuze realiteit weer verdwijnt ‘nadat je weer geland bent’ (*Flirten* 313). En dat is zonde, in de zin van ‘jammer, het kan veel meer zijn’. Terecht wijst Van der Velde op de voorwaardelijkheid van elk spel, die zou maken dat overgave aan het reli-spel altijd een sterk ‘alsof-karakter’ heeft. ‘Ook gelovigen’, meent Van der Velde, ‘geven zich maar tijdelijk over in hun religieuze gedrag. Religieuze hoogtepunten hebben immers een begin en een einde en daarbuiten ligt het gewone leven’ (*Flirten* 313). Dit is echter ongetwijfeld een onderschatting van de invloed die een religieus moment voor het leven kan hebben. Dezelfde Paulus ontleende een grote, doorgaande en transformatieve betekenis aan zijn aansprekingservaring op weg naar Damascus. Daartoe vereist de overgave een duurzame toewijding. De afstandelijkheid van de a-gelovige zou die slechts beperken en misschien blokkeren. Paul daagt Van der Velde daarom uit om de stap van *Erlebnis* naar *Erfahrung* te maken. Niet om te redden wat er te redden is van de verdacht geworden cognitieve metafysische claims, maar om de nadruk te leggen op de gewone, dagelijkse realiteit van het geleefde geloof. De piekmomenten, waarop het transcendentale en een intentionele aanzegging worden ervaren, blijven dan niet haaks op het gewone leven staan, maar kunnen er een geïntegreerd deel van worden en zo een mensenleven bezielen. Voorop

staat hier geloof als *pistis*, en niet als kennisclaimende *gnosis*. Anders dan Van der Velde doet voorkomen is dit niet een verhullingsstrategie die kennisclaims stiekem stil houdt omdat ze niet meer te geloven zouden zijn, maar een betekenis-volle religiositeit die de zekerheid van geloven *met zich meebrengt*. Wat in deze gedachte benadrukt wordt is de beslissende, formatieve rol van referentiekaders of perspectieven. Vanuit zijn ‘metareligieuze’ standpunt meent Van der Velde overzicht te hebben over verschillende interpretatiekaders, en daar naar geloven uit te kunnen kiezen. Het spel van de a-gelovige bestaat er dan uit dat soms het ene, dan weer het andere perspectief wordt genomen, zodat er steeds wordt geswitched tussen verschillende religieuze vormen: ‘switchen is ... de oplossing voor de ongeloofwaardigheid van welbeschouwd elk beeld van transcendentie’ (*Flirten* 324). Het probleem is natuurlijk dat er geen neutraal levensbeschouwelijk perspectief mogelijk is, en dat het switchen tussen religieuze perspectieven niet zozeer de oplossing is voor ongeloofwaardigheid, maar eerder de oorzaak.

Volgens Benjamins gaat het probleem dat Van der Velde signaleert niet primair over de status van waarheid, maar over pluralisme. Het probleem van geloven is dan niet dat metafysische claims onhoudbaar zijn geworden, maar dat er andere perspectieven mogelijk zijn. Als Van der Velde inderdaad wil betogen dat er verschillende manieren zijn om de wereld te duiden, dan trapt hij een open deur in. Dat geen van de mogelijke levensbeschouwelijke perspectieven een absolute status heeft, zou eerder een appèl tot *commitment* zijn, dan een oproep om steeds te switchen. Het bestaansrecht van een specifiek perspectief is dan immers niet gewaarborgd, en afhankelijk geworden van de participanten.

De Homo ludens

Herman Paul en Rick Benjamins verwijten Van der Velde niet dat hij religie opvat als spel, maar dat hij het spel niet ernstig genoeg neemt. De a-gelovige blijft toeschouwer op afstand, terwijl religiositeit pas zijn volle betekenis krijgt als het ook daadwerkelijk wordt meegespeeld. Dan volstaat het niet om aan een religieus ritueel mee te doen met gekruiste vingers achter de rug: ‘amen (maar niet heus)’. Participatie aan het religieuze krijgt pas diepgang wanneer het niet in vrijblijvendheid blijft hangen, en er ook verantwoordelijkheid wordt genomen. Die verantwoordelijkheid betreft volgens Benjamins ook een verantwoordelijkheid voor het voortzetten van de traditie. Om ervaringen als religieus te kunnen beleven is een specifieke duiding noodzakelijk en dat vereist een levende traditie van religieus spreken. Van der Velde zal dit niet ontkennen, maar duidelijk is wel dat a-gelovigheid hiervoor afhankelijk is van een gelovige traditie die zichzelf niet serieus wil nemen. De belevingen die Van der Velde mee kan maken in de kerk van Vézelay worden gefaciliteerd door de strak-orthodoxe gelovigheid van de plaatselijke kloosterlingen. Alleen om die reden al zal a-gelovigheid nooit religieus dominant kunnen worden: zonder spelers van het spel blijft de *Bühne* leeg, hoeveel toeschouwers er ook in de zaal zullen zitten. Het gaat hierbij niet zomaar om een goedkope kat tegen het parasitaire karakter van a-gelovigheid, maar meer om te betogen dat de religieuze ervaring veel rijker en dieper kan zijn dan het esthetische genot van de toeschouwer. De godsdienst heeft niet alleen betekenis in de ervaring van de religioticus, maar ook andersom: jij kunt betekenis hebben voor de continuïteit van de godsdienst. En dan praten we ineens over een heel andere dimensie die bij a-gelovigheid buiten beeld blijft: die van zin-krijging. Waar Van der Velde zich beperkt tot het flirten *met* God, vraagt Van 't Slot naar het ‘flirten *van* God’. Pas dan, zou men zeggen, wordt een flirt pas interessant: wanneer er wordt teruggeflirt. In navolging van Jüngel spreekt Van 't Slot over de ‘kus van de hemel’. In zijn hunkering naar intentionele transcendentie is dat toch precies waar de flirtende a-gelovige naar zou verlangen, maar voor het zover komt wendt hij zijn wang af. Alsof hij zijn eigen ervaring niet durft te vertrouwen.

Individualisme

De a-gelovigheid van Van der Velde is sterk gericht op de ervaringen van het individu. Daarmee beschrijft hij zeker een belangrijk aspect van onze tijd, en als beschrijver is hij voor Benjamins overtuigender dan als verdediger. Maar dat laatste is Van der Velde ook. Zijn ‘pragmatisme’ is uitdrukkelijk gericht op religieuze consumptie: ‘het doel is religieuze beleving, niet meer en niet minder’ (*Flirten* 343). Met deze pragmatische insteek sluit hij aan bij de tijdgeest: ‘je ziet het pragmatisme eveneens opduiken in relaties. Een liefdesrelatie “helpt je jezelf te worden” en wordt geconsumeerd (en niet alleen meer geconsumeerd)’. (*Flirten* 345). Deze hedendaagse tendens is natuurlijk alom herkenbaar, maar het is de vraag of de godsdienst daar bij aan moet sluiten of een alternatief zou kunnen bieden. Wat mist, volgens Van den Belt, is het geweten, de ethiek. Hij wijst op de kافت van het boek van Van der Velde die gedomineerd wordt door een gat: geen God, maar ook geen verantwoordelijkheid en geen ethiek. De vraag is of de a-gelovige ervaringen dan niet goedkoop en vrijblijvend worden. Dit zou een vraag aan het hele postmoderne mensbeeld zijn, voor zover dat consumptistisch en hedonistisch wordt ingevuld, en waarin de individuele autonomie centraal lijkt te staan. Hoe voldongen dit feit cultureel moge zijn, de theologie is zeker niet gehouden zich hier bij aan te sluiten, en zou er goed aan doen er een relationeel mensbeeld tegenover te stellen. Is dat niet wat van oorsprong af aan het christelijke mensbeeld heeft benadrukt? In dezelfde brief aan de Korinthiërs, waarin Paulus kennis en profetie relativeert, legt hij het primaat, zoals bekend, bij de liefde. Dat is geenszins de consumptieve liefde zoals Van der Velde die beschrijft, maar een liefde die wederzijds is en een actieve relationaliteit veronderstelt. Vertaalt in termen van de religieuze beleving van Van der Velde is dan niet alleen de ervaring van de religioticus van belang, maar ook de ervaring *door* de religioticus: wat hij voor anderen betekent. De verdieping en verrijking van het leven zit dan niet in piekervaringen die hij zelf beleeft, maar vooral ook in wat hij aan anderen te bieden heeft. In de zoektocht naar de zin van het leven wordt hier de betekenis van het leven op een presenteerblaadje aangeboden: het leven heeft betekenis als men iets voor een ander kan betekenen.

De theologische reflectie op de a-gelovige voorstellen van Van der Velde stuiten daarmee niet zozeer op weerstand van de commentatoren, maar worden eerder als onvoldoende beoordeeld. Benjamins waarschuwt om de a-gelovige religiositeit niet weg te zetten ‘als consumptie, als bijgeloof of als “Kontingenzbewältigung”’ en Paul herkent in de voorstellen van Van der Velde een reflectieve nostalgie die blijft staan bij een koesteren van dingen die voorbij zijn. De inzet van de bijdrages is daarom niet om een dam op te werpen tegen het verschijnsel a-gelovigheid, maar om aan te geven dat de diepste verlangens van de flirtende a-gelovige in feite meer kans van vervulling hebben in een toegewijde deelname aan een religieuze traditie, dan in een afstandelijke meta-religiositeit.

Henk van den Belt erkent daarbij de ‘scherpe en adequate kritiek’ van Van der Velde op het religieuze minimalisme als uitholling van de religieuze zeggingskracht, maar vraagt zich af waarom Van der Velde niet meer werk maakt van het maximalisme van bijvoorbeeld het orthodoxe protestantisme. Het kost hem daarbij geen moeite oog te hebben voor allerlei verschillende vormen van religiositeit, inclusief de a-gelovige variant van Van der Velde. Juist het verlangen van de a-gelovige kan echter geduid worden als *semen religionis*, of zelf *sensus divinitatis*. Deze begrippen van Calvijn duiden ‘een kiem van godsdienst’ aan en ‘een zeker besef van Gods bestaan’. De gevoeligheid van de a-gelovige voor het transcendente en de hoop dat dit intentionele betekenis voor hem zal kunnen hebben, geven zeker reden om de a-gelovige religiositeit van Van der Velde als opstap te beschouwen voor een nadrukkelijker religieus *commitment*.

Aan Van der Velde dan de vraag waarom dit bij de a-gelovige op zoveel weerstand stuit. Simpelweg vaststellen dat 'we dat vandaag de dag niet meer kunnen geloven' is dan wat te mager. Het geloof was nooit iets dat, in de woorden van Van den Belt 'komt aanwaaien', en is altijd beschouwd als een genade van God. Misschien is het de scepsis van de a-gelovige die deze genade tegenhoudt. Of is het de vrijblijvendheid; bindingsangst? Dat zou zonde zijn. Jammer, want het leven zou nog rijker en dieper kunnen worden wanneer de a-gelovige zich zou realiseren dat er niet alleen wat te halen valt, maar ook veel gegeven mag worden.