EDWARD VAN 'T SLOT, *Zwolle*

A-religieus geloven

'Soms,' zegt Koert van der Velde, 'flirt ik met gedachten die je religieus kunt noemen. Bijvoorbeeld als ik gedroomd heb dat mijn overleden moeder me gebaart weg te gaan. Ik weet dat zulke dromen psychologisch zijn te verklaren. Maar soms kies ik ervoor om dat niet te doen, om de gedachte dat ik misschien een boodschap van mijn moeder krijg een tijdje bij me te houden. Ik weet ook niet zeker of dat helemaal onmogelijk is. Dat noem ik dan flirten met religie, of met God.'[1]

Maar *geloven*, dat doet Van der Velde dan weer niet. Dat is voor hem geen optie meer. 'Geloven' betekent immers dat men waarheidsaanspraken maakt die hun geloofwaardigheid al lang hebben verloren; en Van der Velde weigert zich aan zulke waarheidsaanspraken uit te leveren – laat staan ze zelf te maken. 'Geloof' en 'religiositeit' zijn voor hem niet langer synoniem. Het is de a-gelovige religiositeit die volgens hem de toekomst heeft.[2]

Het onderscheid tussen 'geloof' en 'religie' is bepaald niet nieuw. Karel Blei schreef vorig jaar al een artikel in *Kerk en Theologie* waarin hij wijst op het opvallende gegeven dat Van der Veldes boek over a-gelovige religiositeit tegelijkertijd op de markt kwam met de nieuwe vertaling van Karl Barths tekst over religie: *Religie is ongeloof*.[3] Een inmiddels klassieke tekst waarin geloof en religie in eerste instantie zelfs lijnrecht tegenover elkaar worden gezet, ten gunste van het geloof. En dan is er nog de theoloog van het 'a-religieus geloven', Dietrich Bonhoeffer – weliswaar stevig beïnvloed door Barth, maar toch ook met een altijd weer eigen geluid. Een jaar na de vertaling van Barths tekst verscheen de vertaling van één van Bonhoeffers belangrijkste teksten op de Nederlandse markt: *Aanzetten voor een ethiek*.[4] Misschien is het een teken aan de wand – merkwaardig is het in ieder geval: op dit moment is er blijkbaar zowel grote belangstelling voor 'a-gelovige

---

1 Vrije weergave van het interview tussen Wouter Slob en Koert van der Velde tijdens het najaarssymposium aan de Groninger Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap op 9 november 2012.

2 K. van der Velde, *Flirten met God*. Religiositeit zonder geloof, Utrecht 2011, p. 126-131, 396-399. Ik laat de vraag buiten beschouwing in hoeverre Van der Velde zelf toch ook geen grotere waarheidsaanspraken doet dan hij eigenlijk zou willen, zie bijvoorbeeld zijn ideeën over 'het geloofsprobleem': de *on*geloofwaardigheid van welk 'geloof' (of 'niet-geloof') dan ook, zie p. 18-19. Vgl. daarover de bijdragen van Wouter Slob en Rick Benjamins.

3 Het gaat hier om § 17 uit de Kirchliche Dogmatik (Band I/2), vertaald door E.P. Meijering, *Religie is ongeloof*, Amsterdam 2011. Zie K. Blei, 'Onmogelijk geloof – en toch: flirten met God?' in: *Kerk en Theologie 63* (2012), 58-73.

4 D. Bonhoeffer, *Aanzetten voor een ethiek*, samengesteld, vertaald en ingeleid door G.C. den Hertog en W. Veen, Zoetermeer 2012.

religiositeit' als een zich hernieuwende markt voor uitgesproken gelovige theologen met een evenzeer uitgesproken *aversie* tegen het begrip 'religie'.

In dit artikel wil ik deze beide tegengestelde benaderingen van geloof en religie aan elkaar spiegelen en het mogelijke belang van de 'dialectische' benadering van Barth en Bonhoeffer onderstrepen.[5]

A-gelovig of a-religieus

Bonhoeffer vertelt in één van zijn brieven vanuit de gevangenis dat één van zijn medegevangenen – 'sonst ein sehr leichtfertiger Geselle' – tijdens een bombardement op de grond lag te jammeren 'Ach Gott, ach Gott!' Een moment waarop de 'leichtfertige Geselle' blijkbaar religieuze behoeften had – het woord 'flirten' lijkt hier niet zo op zijn plaats. Maar toch: de religie verschijnt hier ten tonele! Maar Bonhoeffer kreeg het op dat moment niet over zijn hart 'religieus' te antwoorden, deze man 'irgendwie christlich zu ermutigen und zu trösten'. Zijn enige reactie was met een blik op de klok te zeggen: 'es dauert höchstens noch 10 Minuten.'[6] Gevolg van deze en meer confrontaties: deze man 'hält mich wahrscheinlich für einen sehr zweifelhaften Christen.'[7]

Opvallend: met zijn opmerking *reduceert* Bonhoeffer de gebeurtenissen rond een bombardement tot de ervaringsgegevens. Alles waar hij uitspraken over doet, zijn vragen als: hoe lang duurt zo'n bombardement doorgaans, waar komt het vandaan en wat werkt het uit. De emotionele dimensie laat hij geheel buiten beschouwing. Hij begint op dit moment geen 'flirt' met het spirituele: hij laat de 'kans' om spiritueel met zijn medegevangene in gesprek te raken onbenut, hij weigert op dit moment zelfs expliciet om de ontwrichtende gebeurtenissen spiritueel van zin te voorzien. Dit nuchtere met beide benen op de grond staan lijkt me navolgenswaardig. Bonhoeffer motiveert het zelf met de gedachte dat 'religiöse Erpressungen' op dergelijke momenten niet op hun plek zijn, ze zouden ook slecht voelen. Ik zou aan willen vullen: wanneer geloof niet kan leven op het moment dat we met onze beide benen op de grond staan, blijft het een zwevende stoplap. Dus inderdaad: graag eerst maar even de 'reductie'! Op Van der Veldes 'flirt' met de gedachte dat hij boodschappen van zijn ouders ontvangt zou ik daarom, met Bonhoeffer in mijn achterhoofd, eerder antwoorden met de opmerking dat Van der Velde de psychologie in dit geval niet serieus genoeg kan nemen, dan dat ik zou

---

5 In zijn al genoemde artikel 'Onmogelijk geloof' gaat Blei al in op de tegenstellingen en mogelijke overeenkomsten tussen Barth en Van der Velde. In dit artikel zal ik me daarom meer richten op Bonhoeffer.

6 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, brief van 29/30.1.44. Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) 8, München, Gütersloh 1998, p. 301.

7 Bonhoeffer, *op. cit.*, brief van 2.2.44 (DBW 8, p. 312).

willen suggereren dat hij inderdaad wel eens berichten van de 'overkant' zou kunnen krijgen. De Bijbel zelf maant hier overigens evenzeer tot nuchterheid, denk aan de spookachtige en duidelijk niet navolgenswaardige scène van Saul te Endor (I Samuël 28) en aan Jezus' gelijkenis over de rijke man en de arme Lazarus (Lukas 16:27-31).

Bonhoeffer heeft ook op andere plaatsen geschreven over zijn aarzelingen om religieus te spreken. Dat raakte zo te merken zelfs zijn pastorale praktijk. In zijn *Aanzetten voor een ethiek* beschrijft Bonhoeffer hoe hij, wanneer hij mensen aantreft in situaties van extreem verdriet, niet al te snel troostwoorden wil spreken, maar steeds weer besluit te zwijgen en het te houden bij een volstrekt menselijke solidariteit. Hij doet dit, zo maakt hij meteen duidelijk, omdat hij vindt dat het een mens, zelfs een predikant, niet gegeven is om te beschikken over woorden die werkelijk troosten. Al te snelle mensenwoorden zullen hooguit de schijn opwekken dat iemand zulke situaties geestelijk kan beheersen. Opnieuw is het dus de nuchtere plaatsbepaling die zijn 'basis' vormt: waar ben ik eigenlijk, wie ben ik eigenlijk, waartoe ben ik in deze situatie in staat. Blijven in het 'voorlaatste', zo noemt Bonhoeffer het, opdat het 'laatste woord' werkelijk niet uit mensen opkomt en leeg blijft, maar alleen nog van de overkant komen kan, of niet komen kan.[8]

Bonhoeffer reageert dus met een zekere allergie op de manier waarop religies en religieuze instellingen zich steeds weer concentreren op de gaten in onze kennis, op ervaringen van machteloosheid en onkunde. De momenten van verlegenheid, momenten waarop een zwijgen past,[9] worden dan de momenten waarop de religievertegenwoordigers beginnen te praten: nu moeten ze toeslaan, is hun idee, het is nu of nooit! Maar dat is niet integer: daarmee staan zij onmondige mensen in de weg om zich te ontwikkelen tot volwassenheid. In Bonhoeffers ogen is het terecht dat daar nu eindelijk eens mee afgerekend wordt. 'God' als de 'god van de stoplappen' is een heel andere dan de God die hij in de Bijbel, en in de verslagen over Jezus Christus, tegenkomt. Daar gaat het juist over een God die mensen middenin het alledaagse leven plaatst, zoals Jezus zelf. Als er voor 'geloven' nog plaats kan zijn in onze samenleving, dan moet het in Bonhoeffers optiek een 'a-religieus geloven' zijn.[10]

---

8 Bonhoeffer, *Aanzetten voor een ethiek*, 116 (DBW 6, 1992, p. 143-144). Zie ook F. de Lange, *Wachten op het verlossende woord. Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God*, Baarn 1995. Dit hele boek gaat op deze thematiek in en laat treffend zien, hoe bepalend deze trek is voor Bonhoeffers theologie.

9 Ook dit 'zwijgen' is een steeds terugkerende trek in Bonhoeffers denken. Zie bijvoorbeeld de inzet van zijn christologiecolleges, zoals gereconstrueerd door Eberhard Bethge, *Gesammelte Schriften III*, München 1960, p. 167, vgl. DBW 12, 1997, p. 280. Zie ook de bundel onder redactie van K. Busch Nielsen e.a., *Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Göttingen 2007, i.h.b. de inleidende artikelen van A. Pangritz en C. Tietz, p. 9-48.

10 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, brieven van 30.4.44 en daarna (DBW 8, vanaf p. 402).

Nu botst dat echt niet allemaal met de benadering van Koert van der Velde. Dat religie geen middel mag zijn om mensen in een rol van hulpbehoevendheid en onmondigheid te drukken, zal ook hij direct beamen. Maar het ligt anders wanneer het gaat om de rol van spirituele ervaringen: voor Van der Velde zijn die het één en al voor zijn religieuze 'flirten met God', voor Bonhoeffer zijn zij daarentegen zeer zeker niet de kern van wat geloven betekent. Het verschil werkt door in de verbinding met het alledaagse leven: voor Van der Velde zogezegd het terrein waarop de religie juist *afwezig is* (*Flirten* 18), voor Bonhoeffer juist het terrein waarop alle beslissingen vallen, ook voor de betekenis van het geloof.

De tegenstelling tussen Van der Velde en Bonhoeffer is groot als het gaat om de analyse van wat er gaande is in de maatschappij. Voor Bonhoeffer is religie, om de genoemde redenen, een verschijnsel waar we nu eindelijk eens vrolijk afscheid van kunnen nemen. De maatschappij is naar dat afscheid toe gegroeid; en we zullen er – in Gods naam! – ook afscheid van *moeten* nemen. Dat staat lijnrecht tegenover Van der Veldes analyse van religie als een verschijnsel dat helemaal terug is van nooit echt weggeweest en dat zelfs, weliswaar zonder gelovige pretenties, de toekomst heeft. 'Religiositeit zonder geloof zit in de lucht,' schrijft hij (*Flirten* 399). Het zou wel eens kunnen dat hij daarbij het *sociologische* gelijk aan zijn kant heeft, in tegenstelling tot Bonhoeffer.[11] Inderdaad lijkt religie weer helemaal 'in', en Van der Veldes sociaalwetenschappelijke beschrijving van religie als een fenomeen van transcendentie-ervaringen en 'intentionaliteit', zonder noodzakelijke metafysische implicaties, lijkt verhelderend en ook voldoende om te begrijpen wat religie als maatschappelijk verschijnsel betekent (*Flirten* 170-174).[12]

Geloof tegen de afgoden

Maar er is meer dan een sociologisch gelijk. Bonhoeffers anti-religieuze gedachten komen niet op uit sociologische maar uit theologische overwegingen. Het christelijke geloof, en zeker ook de Bijbel, hebben altijd al iets anti-godsdienstigs gehad.[13] Al heel vroeg werden christelijke gelovigen zelfs

---

11 Vgl. R. Mayer, 'Heeft Bonhoeffer zich vergist? Zijn stelling van de toekomst zonder religie en het herontwaken van de religie in de tegenwoordige tijd', in: R. Mayer en P. Zimmerling (red.), *Dietrich Bonhoeffer nu! De actualiteit van zijn leven en werken*, Leiden 1995, p. 115-133.

12 Zijn benadering valt daarmee te verkiezen boven allerlei speculatieve 'ietsistische' benaderingen die op geen enkele wijze controleerbaar zijn, zie bijvoorbeeld Kluun, *God is gek. De dictatuur van het atheïsme*, Amsterdam 2010 (dat op zich een erg aardig tijdsbeeld schetst). Er valt natuurlijk te discussiëren over de vraag of Van der Velde niet meer sociaal-wetenschappelijke 'tools' had kunnen gebruiken voor zijn analyse; met name de waarneming dat religieuze ervaringen richtinggevende en wellicht gemeenschapszoekende ervaringen zijn, ontbreekt in zijn boek grotendeels. Zie de bijdragen van Herman Paul en Rick Benjamins.

13 Vgl. voor het volgende K. Barth, *Fragments Grave and Gay*, ed. M. Rumscheidt, Eugene z.j. (1971[1]), 27-31, 40-47. Dit boekje bevat een bloemlezing van enkele in het Engels vertaalde kleinere

beschuldigd van 'atheïsme' omdat zij veel te weinig respect opbrachten voor de goden die op het moment in de mode waren. (Een rebelsheid die we in later eeuwen misschien ook wel een beetje verloren hebben, helaas.) Zij werden gedreven door een diep besef dat wat mensen ook tot goden wijden, niet automatisch ook werkelijk toegang geeft tot het, wie weet, 'goddelijke' dat zich aan gene zijde van de grenzen van ons denken zou kunnen bevinden. Onze meerduidige ervaringen zijn een slechte leidraad voor al te forse conclusies op dat vlak. Met name 'dialectische' theologen hebben erop gewezen dat we alle reden hebben om religie, net zoals Van der Velde, als menselijk fenomeen te benaderen – uiterst kritisch te benaderen. Moeten we sinds Feuerbach en Freud niet de vraag stellen (met name Karl Barth heeft die vraag aan de orde gesteld)[14] of we in allerlei verheven ervaringen niet vooral – *onszelf* tegenkomen? En wanneer we metafysische conclusies gaan verbinden aan onze religieuze ervaringen, wie garandeert dan dat deze religieuze beelden van een god geen beelden zijn van onszelf? Lopen we dan niet het gevaar deze beelden met religieuze dwang op te leggen aan anderen: verwerpelijke afgoderij?

Bijvoorbeeld Barth heeft daarom het woord 'religie' altijd met een zekere weerzin gebruikt. Maar bij Van der Velde horen we, wellicht dus vanuit een sociologisch gelijk, een heel ander geluid. Religie mag zelfs weer worden gepromoot: het zou wat Van der Velde betreft een verarming zijn als religie stopt met bestaan in onze samenleving (*Flirten* 10). De vraag is nu: hoe voorkomt Van der Velde dat de genoemde scherpe achterdocht tegen 'het religieuze' ook hem treft?

Het eerste antwoord dat Van der Velde ongetwijfeld zal geven is: door a-gelovigheid. Je moet gewoon hardnekkig weigeren metafysische conclusies, positief of negatief, te verbinden aan je ervaringen. Je zult ze een ander dan ook niet opleggen.

Het tweede antwoord is meer impliciet. Van der Velde gaat zijn a-gelovige

---

teksten van Barth, vaak nog niet uitgegeven in gemakkelijk verkrijgbare Duitstalige edities. Dat laatste is jammer, omdat Barth in deze teksten veel onderwerpen net even anders, voor een ander publiek, benadert dan meestal. Zie ook hieronder, voetnoot 25.

14 Zie i.h.b. KD I/2, § 17; vgl. hierboven, voetnoot 3. Van der Velde (*Flirten* 27) refereert aan Barth maar haakt overduidelijk af wanneer Barth 'voor zijn ideale vorm van christendom … een uitzondering' maakt. Dat is een karikaturale vertekening van Barths paradoxale visie op een mogelijke 'ware religie'. Vgl. Blei, 'Onmogelijk geloof', *op. cit.*, p. 62, 65-66, die deze 'ware religie' bij Barth echter nog te zeer vereenzelvigt met 'het christendom'. Het christendom is namelijk nog weer wat anders dan het (christelijke) antwoorden op de verschijning van Christus. Zie ook W.L. Dekker, 'Barth en de wereld der religies', in: *Kerk en Theologie* 28 (1977) p. 294: Barth valt niet terug 'op een aanwijsbaar historisch fenomeen' maar geeft alleen antwoord 'op de vraag: hoe kunnen wij, mensen, terwijl we niet alleen onder menselijke maar ook onder goddelijke kritiek staan, recht geloven?' Hopelijk lukt het me hieronder aan te duiden hoe een dialectisch-argwanende houding t.o.v. 'religie' toch niet het einde hoeft te betekenen van alle religieuze handelingen. Zeer goed op dit punt is de analyse van T. Greggs, *Theology against Religion. Constructive Dialogues with Bonhoeffer and Barth*, London, New York 2011, p. 28-31.

religiositeit beschrijven: hij voert er in feite een soort beschrijvende apologie voor. Hij opent dus het gesprek. Dat wijst erop dat ook deze vorm van religiositeit begrepen wil worden, en gemeenschappelijke ervaring kan worden. Het lijkt me goed dat dit gesprek gevoerd wordt. Religiositeit zonder vorm van gesprek vereenzaamt, fragmentariseert, en kan de versplintering van de samenleving niet veranderen. Het theologische gesprek kan de achterdocht wegnemen, of in ieder geval verminderen. Het helpt bij het inbedden van ervaringen in het gemeenschappelijk geleefde leven. Theologie vormt op deze manier een functie van de samenleving. Daarom hoort ze thuis aan de universiteit.

Van der Velde probeert dus zeker om in gesprek te komen met mogelijke kritiek op zijn benadering van religiositeit. Toch blijf ik me afvragen of hij daarmee ook voldoende tegemoetkomt aan de kritische vragen van dialectische theologen als Barth en Bonhoeffer. Volgens Barth gaat het in religie, in welke vorm dan ook, *altijd* om een poging tot de 'mystieke *opheffing* van de grens en het onderscheid tussen mens en God',[15] het gaat er al snel om een vorm van zelfverheffing, zelfverheffing als doel zelfs. Ze is mensenzaak bij uitstek, techniek, de mens probeert er zelf in klaar te komen met het bestaan. Volgens Barth kan het niet anders of mensen lopen, bij die vermetele pogingen grenzen te doorbreken die een mens niet doorbreken kan, God altijd voor de voeten.[16] Die laatste zin gaat er natuurlijk weer vanuit dat er een God *is* die we voor de voeten kunnen lopen. Toch raakt deze kritiek ook de benadering van Van der Velde: ten eerste omdat hij 'het geloofsprobleem' (het gegeven dat we tegenwoordig niet meer in wonderen geloven en niets meer kunnen aanvaarden als een openbaring van een god) zo categorisch neerzet dat de luiken definitief dichtzitten: mensen zitten opgesloten in hun eigen mogelijkheden en geen God die daar van buiten meer doorheen kan breken;[17] ten tweede omdat, *als* onze spirituele ervaringen dan toch wijzen op iets transcendents, iets aan de overkant van onze grenzen, dat dit transcendente dan wel gebonden wordt aan onze religieuze ervaringen, en onze openheid daarvoor. Mocht God er zijn, dan moet Hij wachten tot wij tijd en zin hebben.[18]

Terug naar de gevangeniscasus van Bonhoeffer: ik wees er hierboven op dat Bonhoeffer juist begint met de mogelijk religieuze vraag te reduceren tot de omstandigheden. Eerst de beide benen op de grond, en daarna zien we wel

---

15 W.L. Dekker, *op. cit.*, p. 293, cursivering toegevoegd. Zie bijvoorbeeld Van der Velde (*Flirten* 396): 'als wij het zelf zijn die ons een god scheppen, laten we er dan werk van maken en aan het scheppen slaan.' (Vgl. *Flirten* 26).

16 Zie i.h.b. KD I/2, § 17.2 (*Religie is ongeloof*, p. 41-88).

17 Zie het vervolg van dit artikel.

18 Vgl. ook Blei, *op. cit.*, p. 64; mijns inziens raakt deze kritiek Van der Velde sterker dan Blei p. 69-71 suggereert.

weer verder. Als religie *dan* niet standhoudt, dan moeten we haar ook niet willen. Maar in de gevangenis leek de religieuze vraag eerder een uitlaatklep op het moment dat de harde werkelijkheid al te rauw werd. Een stap *uit* die werkelijkheid – zoals ze dat in zekere zin bij Van der Velde ook is: een esthetische, geestverruimende ervaring die me even uit het alledaagse weghaalt. Maar daar hebben we juist de vorm van religie waar Bonhoeffer echt van *af* wilde.[19] Want *mag* geloof wel een stap zijn uit het alledaagse leven? Is het zoeken naar de religieuze kick misschien een vorm van weglopen voor zichzelf, weg voor ongemakkelijke kanten van de eigen persoonlijkheid? En wordt men juist zo niet helemaal teruggeworpen op zichzelf, in zichzelf gekromd in een eindeloze *Weltschmerz*, los van alle mogelijke toewijding, los van alle mogelijke vormende en corrigerende gemeenschappen?[20] Juist kerkelijke en christelijke theologen moeten wat Bonhoeffer betreft nadenken over a-religieuze vormen van geloven: niet gericht op grenzen of op het zelf doorbreken van grenzen, niet op het iets van jezelf maken[21] wat je helemaal niet bent, maar op rechtuit mens-zijn, middenin de wereld.

Geloof vecht dus tegen de afgoden die wij onszelf indenken om daarmee de hemel, ook de (wellicht) niet-metafysische hemel van Van der Veldes religieuze ervaringen, te bestormen. Geloof zet mensen juist in het gewone leven met al zijn begrenzingen. Het is even wennen. En je moet er maar zin in hebben. Zeker een 'religieus' mens zal er wel even bij moeten slikken.

Alsof er geen God is

Tegelijkertijd neemt geloof de menselijke grenzen natuurlijk niet zo absoluut als Van der Velde meestal wel doet. Het aanvaardt de gedachte dat God door grenzen heen breekt waar mensen zelf niet doorheen kunnen breken, een God die op mensen toekomt en hen daarmee bevrijdt tot 'hier blijven': binnen de grenzen, middenin het alledaagse leven. De vraag is: kan dat dan zomaar: mag men zulke gedachten vandaag de dag nog wel aanvaarden? En hoe gaat dat dan in zijn werk: wanneer steken gelovigen dan toch de grenzen over en beginnen zij waarheidsclaims te maken?

Mag men zulke gedachten nog wel aanvaarden? – Er valt veel voor te zeggen om de vraag om te draaien. Verklaren dat alle geloofstaal principieel

---

19 Hier ligt een verschil tussen Barth en Bonhoeffer: Barth geloofde vanuit zijn meer theologische (minder sociologische) benadering niet dat dit mogelijk is. Zie E. van 't Slot, *Openbaringsnegativisme. Bonhoeffers kritiek op Barths actualistische geloofsbegrip*, Zoetermeer 2010, p. 211-212; Greggs, *op.cit.*, p. 72-73.

20 Deze thematiek, van het *cor curvatum in se*, het in zichzelf gekromde hart, beheerst reeds Bonhoeffers vroege werk *Akt und Sein*, geschreven in 1929 (DBW 2, 1988).

21 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, brief van 21.7.44 (DBW 8, p. 542).

ongeloofwaardig is, zoals Van der Velde lijkt te doen,[22] is even riskant als zomaar met allerlei speculatieve claims over de grenzen van de 'ervaarbare werkelijkheid' heen te fladderen. In beide gevallen denken wij zelf te kunnen beschikken over deze grenzen van onze kennis: of door ze te negeren, of door ze voor absoluut te verklaren, te verabsoluteren. Ook dat laatste is een eigen daad, die ten onrechte uitsluit dat wij fouten kunnen maken bij het precies vaststellen van die grenzen.[23] Juist de filosoof die deze grenzen uitvoerig gethematiseerd heeft, Immanuel Kant, heeft Barth en na hem Bonhoeffer het idee gegeven dat *wij* ons weliswaar van de grenzen van ons spreken en redeneren bewust moeten zijn, dat *wij* het onszelf dus niet kunnen veroorloven om zomaar in metafysica te vervallen – maar dat dit slechts onze kant van de medaille is. Over de mogelijkheid dat er een 'gene zijde' aan deze grenzen is, en dat er van die gene zijde iets door die grenzen heen zou breken (openbaring), doet Kant principieel geen uitspraken – dus ook niet over de onmogelijkheid daarvan. Tot die uitspraak acht hij zichzelf niet in staat. Dat betekent, zeggen Barth en Bonhoeffer, dat wij *alleen* zijn aan 'deze zijde' van onze grenzen, tenzij God zich openbaart. Was dat niet gebeurd, dan was er geen reden tot gelovig spreken.[24]

Wie spreekt over God en geloof zal dus altijd doordrongen moeten zijn van het besef dat dit een precaire bezigheid is, rakend aan de grenzen van wat mensen mogelijk is. Maar wie dit spreken principieel voor onmogelijk houdt, doet daarmee ook een geloofsuitspraak: die zet het denken daarmee op een troon, die bijna goddelijk is.[25]

En hoe gaat dit spreken over geloven en God dan in zijn werk? Mag het wel waarheidsclaims maken? – We hoorden het Bonhoeffer al zeggen: het geloof, of beter: de gelovige, moet soms weten te *zwijgen*. En als er dan toch gesproken moet worden over geloof, motivatie, levensvisie – want natuurlijk, soms moet dat – dan zullen we moeten beseffen dat niemand, ook de gelovige niet, uit zichzelf toegang heeft tot de 'realiteit' van God. Die toegang kan de gelovige net zomin claimen als iemand die slechts met scepsis en

---

22 Zie hierboven, voetnoot 2.

23 Ook deze gedachte speelt al een beslissende rol in Bonhoeffers *Akt und Sein*, zie i.h.b. DBW 2, p. 38.

24 Op de Kantinterpretaties van Barth en Bonhoeffer (ik aarzel niet lang om Kant hun 'huisfilosoof' te noemen) ga ik uitvoeriger in in *Openbaringsnegativisme*, p. 71-74, 86-94, 136-141. Ik signaleer daar ook dat de juiste Kantexegese juist op dit punt überhaupt nog altijd voorwerp van debat is, p. 92. Bonhoeffer is er overigens vrij expliciet over dat Kant, die de kerk van zijn tijd met al haar metafysische stelligheden ostentatief links liet liggen (M. Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge 2001, p. 318), op dit punt altijd al 'beter begrepen moet worden dan hij zichzelf begreep', de Kantreceptie is altijd al voortdurend bezig hem juist op dit gebied te expliciteren. Zijn denken rechtvaardigt de theologie, al trok hij zelf andere conclusies. Zie *Akt und Sein*, DBW 2, p. 27, 31.

25 Vgl. (behalve Bonhoeffer, zie hierboven noot 23) Barth, *Fragments Grave and Gay*, p. 40-45, een tekst waarin hij zich explicieter dan meestal verhoudt tot de theoretische zwakten van een stellig atheïsme. Dat zijn theologie in het gesprek met atheïsme hout snijdt, toont de recensie van zijn *Brief aan de Romeinen* door Ger Groot in *NRC Handelsblad* 18 juli 2008 op indrukwekkende wijze aan.

onbegrip over die 'realiteit' spreken kan. Bij allerlei debatten die in een seculariserende samenleving gaande zijn, zal een theoloog zich daarom met een zekere vrijheid moeten bewegen, en zich zo lang mogelijk moeten onthouden van oncontroleerbare, bijvoorbeeld op goddelijke autoriteit gebaseerde, uitspraken. Al te snel wekt dat de suggestie dat de gelovige toegang denkt te hebben tot argumenten waar de scepticus geen zicht op heeft – een suggestie waar de scepticus begrijpelijkerwijs en terecht schouderophalend aan voorbij zal gaan. 'Altijd bereid zijn tot verantwoording van de hoop die in haar is' (1 Petrus 3:15) zal ten eerste betekenen dat de gelovige, of in ieder geval de theoloog, nooit weg zal lopen voor de 'grondslagendiscussie' die in de vorige alinea's even werd aangestipt; ten tweede zal het betekenen dat ze bereid is haar motieven te vertalen in praktische argumenten en controleerbare standpunten. Ik kan er bijvoorbeeld op grond van mijn geloof mooie ideeën op na houden over de relevantie van het sabbatsgebod (over een sabbat die er voor de mens is en niet andersom, Markus 2:27) – wanneer ik de waarde van bijvoorbeeld rust en gemeenschap in een 24/7-economie niet helder over het voetlicht weet te krijgen, slaag ik er niet in verantwoording af te leggen van de hoop die in mij is. Dan zal mijn spreken al snel blijven klinken als christelijke betweterigheid over hoe een ander zijn leven, blijkbaar op grond van verder oncontroleerbaar goddelijk gezag, in moet richten. Ik zal bereid moeten zijn, mijn ideeën naar aanleiding van goede vragen (moeten we dan allemaal tegelijk 'rusten'? enz.) te expliciteren of zelfs door goede argumenten te laten falsifiëren. Deze pogingen om gelovige ideeën te vertalen naar een vrij leven met beide benen op de grond zullen, hoe nuchter ook, nooit *in tegenspraak zijn* met hun geloofsmatige karakter. Integendeel: zo komen ze pas werkelijk tot hun geloofsmatige doel.[26]

Het zou overigens wel eens kunnen dat de gelovige voor dit 'seculier uitleggen van wat geloven betekent' toegerust wil worden in de kerk[27] – en misschien zelfs vooral om deze uitleg belang hecht aan de gemeenschap van de kerk. De vragen van de scepticus zijn meestal toch ook de vragen van de gelovige zelf. Misschien is de kerk wel onder meer dit: de plek waar wat niet bevat kan worden, toch wordt uitgelegd, vertaald in kleingeld, bevattelijke begrippen – die het gesprek bevorderen. Ook hier heeft de theologie een permanente taak.

---

26 Vgl. Bonhoeffers spreken over 'leven alsof er geen God is', *Widerstand und Ergebung*, i.h.b. de brief van 16.7.44 (DBW 8, p. 532-535) – overigens opnieuw een manier van denken die opvallend verschilt van Van der Veldes 'doen alsof' God er *wel* is, (*Flirten* 2). Zie voor het hier te berde gebrachte evenzeer K. Barth, *Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung evangelischer Ethik*, Zürich 1953, p. 23-24.

27 Vgl. H. Paul en B. Wallet, *Oefenplaatsen. Tegendraadse theologen over kerk en ethiek*, Zoetermeer 2012, p. 14-17.

Het flirten van God

Geldt dit nu allemaal ook voor uitgesproken 'religieuze' fenomenen zoals Van der Velde die beschrijft? Voor ervaringen van een spirituele dimensie tijdens een gebed, een mooi muziekstuk, een intense natuurbelevenis, een diep doordringen in de basiliek van Vézelay? Komen zulke ervaringen ook pas 'werkelijk tot hun doel' wanneer ze geheel gereduceerd worden tot wat we ervan uit kunnen leggen?

Van der Velde toont in ieder geval aan hoezeer zulke ervaringen ook psychologisch verklaarbaar en reduceerbaar zijn. Wil een gelovige werkelijk beweren dat hier meer aan de hand is dan de psychologische gegevens suggereren, wil ze kunnen overgaan tot de gedachte dat er ook werkelijk een God is die – flirt met mensen (*Flirten* 396), dan zal dat geloof dus moeten putten uit een andere bron dan de religieuze ervaring zelf. Dat zou wel eens een bron kunnen zijn die een kritisch licht werpt op die ervaring.

Karl Barth werd niet moe het verhaal te vertellen dat zijn vriend Heinrich Scholz, die als filosoof gepokt en gemazeld was in de theologie van Schleiermacher en in een mathematische benadering van de filosofie, hem eens vroeg wat voor Barth nu zijn bron was, het punt waaruit 'zijn' theologie ontsprong. Barth aarzelde geen moment. Intuïtief zei hij: 'Dat punt is de *opstanding* van Jezus Christus uit de doden.' Scholz' reactie was: 'Dat gaat in tegen alle logica. Maar ik begrijp je nu wel.'[28]

Rondom *Jezus* is er iets gebeurd wat geloof, en met het geloof de theologie, wakker roept. Iets wat grenzen doorbreekt, het gewone menselijke onder druk zet, of bevrijdt. Rond de wonderlijke dagen van *Pasen* is er iets gebeurd waardoor het leven van nuchtere vrouwen en mannen ondersteboven kwam te staan. Over 'flirten' gesproken: in een prachtig interview citeert Eberhard Jüngel het gedicht *Mondnacht* van Joseph von Eichendorff (1788-1857):

Es war, als hätt der Himmel
Die Erde still geküßt,
Daß sie im Blütenschimmer
Von ihm nun träumen müßt.
Die Luft ging durch die Felder,
Die Ähren wogten sacht,
Es rauschten leis die Wälder,
So sternklar war die Nacht.
Und meine Seele spannte
Weit ihre Flügel aus,
Flog durch die stillen Lande,
Als flöge sie nach Haus.

28 E. Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965-1968*, Göttingen 2011, p. 537, vgl. p. 612.

'Von diesem Kuss,' zegt Jüngel, 'muss man ausgehen, wo Himmel und Erde sich küssen.' En wat hem betreft gaat het daarover in de christologie. Daar valt de kus. Hemel en aarde raken elkaar in wat er rond Jezus gebeurd is, of gebeurt.[29]

Nu de naam van Jezus, en vooral nu zijn opstanding is vermeld, is de sprong gewaagd. Niet iedereen, en Van der Velde vermoedelijk ook niet, zal dit beroep op 'openbaring' kunnen meemaken.[30] En daardoor ontstaan er al snel misverstanden over deze sprong. Het gaat bij dit beroep op openbaring niet om claimen of gelijk hebben. Het gaat hier eerder om geclaimd *worden*, om *ongelijk* hebben en toch in het gelijk *gesteld* worden. Het gaat hier om het buigen voor een kus. De 'claim' dat dit een 'kus' is die ons niet in de eerste plaats in de intense intentionele ervaring overkomt als wel in de komst van Jezus, en in zijn opstanding, maakt het geloof tot norm voor de religie. Het geloof beziet de religie in een kritisch licht. Het kan er daardoor op lijken, dat geloof betweterig, 'claimerig' en absolutistisch opereert, en voorbijgaat aan alle problemen waar metafysische waarheidsclaims ons tegenwoordig voor stellen. Maar dit is slechts schijn. Dat geloven eerst met vertrouwen te maken heeft, met gegrepen *worden* (Filippenzen 3:12; Galaten 4:9) en pas daarna met grijpen, tasten, en veronderstellen[31] verandert de manier waarop het geloof zijn 'waarheidsclaims' maakt. Het gaat daarbij niet om gelijk willen hebben en omwille van dit gelijk zelf door grenzen heen breken. Het gaat erom dat er door grenzen heen *is* gebroken, het gaat om daar niet meer omheen kunnen, het gaat om ergens van overtuigd *geraakt* zijn – en daar best over willen blijven discussiëren, ook al zullen discussies de indruk die de opstanding gemaakt heeft, niet zo gemakkelijk weg kunnen nemen. De gelovige wil niet koste wat kost religieus zijn, maar zij kan niet om deze in onze grenzen geslagen bres heen (vgl. Jeremia 20:7). In een wereld zonder God leeft ze sinds die bres geslagen is voor en met God.[32]

Natuurlijk heeft dit geloof een 'spirituele' of 'religieuze' of 'geestelijke' dimensie. A-religieus geloof betekent niet het einde van alle religieuze han-

---

29 E. Jüngel, *Die Leidenschaft, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Lebenserfahrungen*, Zürich 2009, p. 60. W.M. Dekker wijst op dit lezenswaardige boekje en dit mooie citaat in zijn opstel 'Beginnen bij de kus', in: *In de waagschaal* 39/3 (2010) 28-30. Het gedicht van Eichendorff is wonderschoon op muziek gezet door Robert Schumann, in zijn *Liederkreis* opus 39.

30 Ongeveer tegelijkertijd met dit artikel verschijnt er in het *Nederlands Theologisch Tijdschrift* een artikel van mijn hand ('Kenosis en opstanding') waarin ik nog wat meer uitwerk (in reactie op onder meer Rick Benjamins) waarom de systematische theologie aan een dergelijke 'sprong' niet ontkomen kan, maar ook hoezeer een dergelijke sprong rationeel en te verdedigen is.

31 Oftewel: de *fides qua* veronderstelt inderdaad de *fides quae*, vgl. Van der Velde (*Flirten* 106), maar ze is tegelijkertijd een wezenlijk deel van de *fides*. Zonder *fides qua* is geloven geen geloven meer. Vgl. ook de bijdrage van Henk van den Belt.

32 Zie Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, brief van 16.7.44 (DBW 8, p. 534). Greggs, *op. cit.*, p. 72 zegt het treffend: 'Bonhoeffer refuses to think religiously because of secularity, and refuses to give up on Christianity (even if it must be in a religionless form) precisely because of God.'

delingen, zoals bidden, zingen, het ondergaan van kerkdiensten. Maar het levert wel een andere benadering van het verschijnsel religiositeit op. Het 'religieuze' heeft nu in de eerste plaats de functie om de gelovige *in* de werkelijkheid te plaatsen als mens; als een mens die *reden* heeft om de grenzen die haar zelf gesteld zijn, waar ze *zelf* niet doorheen breekt, toch niet te absoluut te nemen. Ze heeft reden om toch binnen die grenzen te spreken over God, en te denken vanuit de veronderstelling dat oude bijbelteksten nog zo wereldvreemd niet zijn en nooit geweest zijn.[33] Nadenken over de opstanding betekent bijvoorbeeld niet dat men 'religieus' uit de werkelijkheid wegvlucht. 'Opstanding' zal immers altijd betekenen dat de aarde, dit leven, op de één of andere manier bevestigd, 'bejaht' worden. Onze werkelijkheid is er niet om er uit weg te vluchten, maar om er in op te staan.

Ik denk dus dat dit 'a-religieuze geloven' allesbehalve van de wereld losgezongen hoeft te zijn. Zo'n geloof gaat ook niet voorbij aan de taak na te denken over de grenzen van wat we kunnen weten. Integendeel: het zou wel eens kunnen dat zulk geloof daar grondiger over nadenkt dan Van der Velde met zijn categorische 'geloofsprobleem'. 'A-religieus geloof' is in de 21e eeuw een zeer actuele optie, die mogelijkheden biedt om met open ogen middenin de wereld van vandaag te staan. Misschien is het zelfs wel een kansrijker en maatschappelijk prikkelender optie dan die van een a-gelovige religiositeit.[34]

---

33 Greggs, *op. cit.*, p. 72: 'secular concerns [will not] be considered without recourse to scripture and to God'. Vgl. p. 69.