

## Christelijke ethiek na 'God'

door Frits de Lange

in: Theo Boer (red.), Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme. Essays aangeboden aan Egbert Schroten, Assen 2004, 79 – 93.

*'The task of Christian ethics today is to overcome the crisis caused by the death of God.'* (Don Cupitt, *New Christian Ethics*, 97)

*'Reject God but Follow Jesus'*



Londen, Hyde Park, Speaker's Corner, zondagmiddag: sinds jaar en dag de plek waar ieder die vindt dat hij iets te zeggen heeft het woord mag nemen. Meer dan een stoel of kratje heb je niet nodig: je verheft je stem en afhankelijk van je boodschap verzamelt zich een gehoor om je heen, waarmee je in discussie treedt. Vooral op zondagmiddag is het er druk. Lekenpredikers met hun vaste plek, naast gelegenhedenboodschappers. Religie is een hot item. Het eeuwig zielenheil is een favoriet gespreksthem, naast de politieke actualiteit.

Mijn favoriet is de man met het bord 'Christian Atheism' om zijn schouders en de tekst 'Reject God But Follow Jesus' aan zijn voeten. Hij vormt tussen de fanatieke moslims zwaaiend met de Koran en de christelijke doempredikers hevig gesticulerend met hun Bijbel, een opmerkelijke verschijning. Op veel publiek kan hij echter niet rekenen. Dat kan te maken hebben met zijn matige retorische talent, maar ook met zijn paradoxale boodschap: zijn stelling dat het Jezus ging om de humanisering van de moraal en niet om het geloof in God, lokt bij velen slechts een schouderophalen in het voorbijgaan uit. Door bovendien nog te beweren dat geloof in God slecht is voor mensen, vervreemdt hij zich van de doorsnee religieuze toehoorder. De zoekende, luisterende ziel wordt in een soort *double bind* positie genomen: Jezus ja, religie nee – dat valt toch niet te rijmen? Hij weet het pleidooi voor het 'Christian' en 'Jesus' enerzijds niet met het 'Reject God' en het 'Atheism' anderzijds te verenigen.

Toch wil ik het voor deze man opnemen. ‘Reject God and follow Jesus’ – het lijkt me namelijk de aangewezen weg voor een christelijke ethiek in de hedendaagse culturele context. In dit artikel verken ik die optie aan de hand van twee stellingen. Allereerst (1) een vaststelling: De westerse cultuur van de beginnende 21<sup>e</sup> eeuw is een cultuur na ‘God’. Als er ook in de toekomst aan christelijke ethiek gedaan moet worden – ik voer een pleidooi daarvoor – dan moet zij zich daarvan rekenschap geven. Sterker: *de christelijke ethiek moet zich dit ‘na God’ eigen maken*. Wat is dan, gegeven deze situatie, de taak voor de christelijke ethiek? Met het oog daarop formuleer ik een tweede, meer constructieve stelling: (2) *christelijke ethiek helpt mensen met een religieuze duiding van hun morele praktijk met behulp van het christelijke verhaal van Jezus*.

De westerse wereld van religie en levensbeschouwing is een soort Hyde Park Speaker’s Corner. Een retorische *tohu wa bohu*, een wirwar van stemmen die zich verheffen, elkaar proberen te overschreeuwen, gehoor dat zich verzamelt, in discussie gaat en zich weer oplost om zich weer anders te verdelen. Zonder dat iemand tenslotte het machtswoord spreekt, de eindbalans opmaakt, een consensus verwerft. Elk debat eindigt er onbeslist. Er is geen Grote Waarheid die wordt opgelegd of vastgesteld; er is alleen de kleine waarheid, zelf gevonden of door anderen aangereikt, individueel of in een groep van geestverwanten aangehangen, waarmee mensen hun wereld overzichtelijk en hanteerbaar maken.

Wat er gebeurt in de bonte mengeling van mensen en meningen in Hyde Park kan ik als wetenschapper het best begrijpen vanuit het meta-perspectief van het sociaal constructionisme. Dit paradigma in de sociale wetenschappen combineert een aantal verworven inzichten uit de moderne wijsbegeerte en sociale wetenschappen tot een integraal perspectief op de menselijke werkelijkheid. Het sociaal constructionisme gaat ervan uit dat wat wij ‘werkelijkheid’ noemen door middel van dialogen sociaal wordt geconstrueerd. ‘Werkelijkheid’ is het symbolische product van een doorlopende conversatie. In hun sociale praktijken scheppen mensen door middel van taal ‘werelden’, die constant worden bijgesteld en voortdurend ‘under construction’ zijn, al naar gelang de condities waaronder de conversatie plaatsvindt.

Religie is daarbinnen één specifieke sociale praktijk van symboolconstructie. Met behulp van religie geven mensen aan hun gehele bestaan een ultieme en transcendente verankering willen meegeven. ‘Uiteindelijk, alles meegewogen en welbeschouwd, komt het hier op aan in het bestaan’, vinden ze. Dit ultieme ‘hier’ is hun religie. Om het te omschrijven vertellen ze mythen, oerverhalen

met een universele strekking. In collectieve symbolische praktijken (riten) geven ze aan hun oriëntatie op het 'hier' ook dramatisch vorm. Die ultieme werkelijkheid kan met het woordje 'god' gevuld worden, een historisch verhaal (het leven en sterven van Jezus), maar ook met symbolen als 'liefde', of 'leven'. Religie heeft een bestaansintegrerende functie. Al het voorlaatste, wordt op dit laatste betrokken en vindt daar zijn uiteindelijke eenheid.

*Ultiem*, dat is één kernwoord dat we nodig hebben om te omschrijven wat religie is. Religie wordt echter pas ècht religieus – ik geef toe: dat is een normatieve beslissing, maar gemaakt op grond van wat de mensheid tot nog toe aan religie heeft meegemaakt – als het ultieme buiten menselijk bereik ligt gesitueerd. Wij kunnen er niet bij, het ontglipt ons. Het is tegelijk 'hier', maar ook 'hier niet'. Religie is de praktische betrokkenheid op een *transcendente* werkelijkheid. Het ultieme krijgt een boven- buiten-, on- of meer dan menselijk gezicht, naam, verhaal. De heerschappij van God, de hoop het hiernamaals, het wonder van de verlossing - dat zijn zo wat symbolen die mensen hebben geconstrueerd om hun ervaring van hun verhouding tot 'dat-wat-meer-dan-menselijk-is' tot uitdrukking te brengen.

Met het concept 'transcendentie' is het in dit verband wat behelpen. Het is een wat statische term voor een *beweging* van zowel activiteit als van passiviteit. Ik gebruik het woord hier niet in de metafysische, platoonse betekenis, die het tweeduizend jaar lang gehad heeft. Daarin staat transcendent voor een andere, tweede werkelijkheid, achter of boven de menselijke. Dat is een mogelijke duiding van transcendentie-ervaring, gangbaar tot aan de moderne tijd. Voor mij staat het woord echter voor een antropologische basis-ervaring. Het geeft een religieuze interpretatie van de *praktische* zelfervaring van 'alteriteit', waarbij mensen geconfronteerd worden met of zoeken naar dat wat hen vreemd is, het voor hen geheel andere. Dat overkomt mensen doorlopend. Het totaal vreemde, andere breekt - in een ontmoeting, een gebeurtenis - de alledaagse ervaring binnen. 'Wat mij nu overkomen is, daar kan ik niet bij, dat weet ik niet meer te plaatsen, daar was ik (even mij) zelf niet meer.' Het kwaad en de dood zijn zulke ervaringen.

Religieus worden dat soort ervaringen als ze in termen van transcendentie wordt geduid. De religieuze tradities bieden voor die duiding modellen aan.

Religieuze transcendentie-ervaringen zijn er in twee soorten. Er is een transcendentie *van binnen naar buiten*, verbonden met een daad van zelfovergave en toewijding. Tot de religieuze praktijk in de belangrijkste tradities behoort een zekere moeite en inspanning, een zelfdiscipline, waarmee mensen zich buiten hun 'natuur' begeven, onvermoede vermogens in zichzelf

bespeuren en ‘boven zichzelf uitstijgen.’ Maar omgekeerd wordt die praktijk ook gekenmerkt door een passief ondergaan, van een transcendentie *van buiten naar binnen*, een openbaring, een genade-ervaring, een uitnodiging of – radicaler – een oordelende eis.

Mensen zijn nooit religieus in hun eentje, maar altijd in groepsverband. Ook religieuze symbolisering van transcendentie-ervaring is een dialogische onderneming, zoals elke conversatie geworteld in sociale praktijken. Elementair is dat al te zien in de vluchtige discussies met hun ongeschreven regels in Hyde Park te zien: de predikers verheffen zich op een verhoging, de hoorders spelen het ritueel van vraag en antwoord, er wordt een hand gegeven na een heftig meningsverschil: de *Social Construction of Reality* in actu. De sociale praktijk van de religies, die collectief vorm geven aan de menselijke relatie tot het ultieme, is echter oneindig divers en complex.

Wat er op de levensbeschouwelijke markt van welzijn en geluk in Hyde Park gebeurt, kan ik zo - door de bril van sociaal constructionisten - beter begrijpen. Maar ik wil niet alleen kijken, ik doe ook mee. Al was het alleen al door stil te staan of door te lopen. Een sociaal constructionist neemt deel aan de conversatie. Hij reflecteert niet als buitenstaander, maar is op zoek naar dat discours dat het beste bij een bepaalde religieuze praktijk past. Of eerder nog: die deze religieuze praktijk beter maakt: bijdragend aan het geluk (religieus gezegd: het heil) van mensen, die hun relatie tot het voor hen ultieme op orde willen brengen.

Ik kom dan die zondagmiddag al gauw terecht bij mijn favoriete symbolenfabrikant: de man van ‘Reject God But Follow Jesus.’ Waarom voel ik met tot hem aangetrokken, waarom denk ik dat hij een punt heeft? Omdat ik christelijk theoloog ben? Omdat de paradox die hij verdedigt, en die anderen schouderophalend voorbij doet gaan, mij púzzelt? Dat natuurlijk ook. Hier is een spreker die anderen niet alleen plat wil praten, maar wil laten dénken. En kom daar eens om in religie-land. Er is echter meer: ik denk dat hij gelijk heeft in zijn afwijzing van ‘God’. Zijn reconstructie van religieuze symbolen is naar mijn overtuiging ook de meest veelbelovende. Zijn geëngageerde oproep correspondeert met een dieptepeiling van de westerse cultuur die ik deel en waar ik als christelijk ethicus niet aan ontkom, wil ik vruchtbaar en relevant mijn werk verder kunnen doen.

In onze postmoderne *tohu wa bohu* kan ik niet meer de claim leggen: wat hij zegt is wáár, in de zin van: corresponderend met een objectieve werkelijkheid

achter en buiten de taal. Die ‘werkelijkheid’ is op haar beurt een conversationele constructie. Ik kan alleen in een fictieve dialoog de goede redenen aangeven, waarom ik denk dat hij, en niet de fanatieke moslim-, of christelijke hel- en verdoemenisprediker naast hem, die een groter gehoor aan zijn zijde heeft, gelijk heeft. Ik kan alleen een stoel of kruk op Hyde Park zetten, naast die van anderen, een gehoor verzamelen en het proberen te overtuigen.

### *Een democratische ‘God’*

De ‘God’ die ooit bestond, bestaat voor de meeste mensen in het Westen niet meer. Het klassieke drieletterige symbool voor het transcendente en ultieme heeft zijn religieuze vitaliteit in onze cultuur verloren. Het eenheidspunt waarin ooit een hele cultuur al haar angsten en aspiraties, alle vrees en verlangen samenbalde, is tot een machteloze *idée fixe* geworden, een fetisj voor religieuze belangengroeperingen, een therapeutische knuffelgod. ‘God’ is nog steeds een idee; voor sommige religieuze gemeenschappen is het nog steeds een idool – maar is het ook in staat om ‘GOD’ te zijn? Met andere woorden: is dat symbool nog steeds het krachtige, energetische middelpunt van de religie, de locus die religieuze energie (transcendentie *inside out*) naar zich toetrekt, de ervaringsbron van verlossing (transcendentie *outside in*)?

Het is hier niet de plek voor een brede cultuurfilosofische beschouwing over het moderniseringproces. Ik stel echter vast dat het traditionele symbool ‘God’ in ons type samenleving zich niet meer staande kan houden. ‘God’ stond voor een persoonlijke oppermacht, die het universum naar zijn weldunken bestuurt. Die monarchistische denkstructuur is in een democratie een atavisme geworden. Wij denken niet meer in termen van boven-onder, maar in die van naast – naast. De waarden sociale gelijkheid, persoonlijke autonomie en seculariteit liggen hecht verankerd in de concrete sociale praktijken en politieke instituties van onze westerse samenleving. Religie is daarbinnen een persoonlijke *praxis pietatis* geworden, een levenssfeer onder andere, zonder een overkoepelende publieke rol. In zo’n wereld sterft ‘God’ als religieus symbool. Hij heeft geen macht en gezag meer. Zijn politieke rol is uitgespeeld. Democratisch egalitarisme en de moderne nadruk op persoonlijke verantwoordelijkheid en vrijheid in onze rechtsorde verdragen zich niet langer met een *theïsme* dat ‘God’ voorstelt als een hemelse Monarch die tronend vanuit de hemel de kosmos bestuurt.

De samenleving is sinds de Moderne Tijd bovendien zo geordend dat wij onze 'werkelijkheid' alleen nog binnenwereldlijk met elkaar willen construeren. Die politieke werkelijkheidsopvatting staat haaks op het ontologische dualisme van het *supranaturalisme*, waarin 'God' als transcendente en ultieme Macht vanuit een wereld achter of boven deze wereld de onze dirigeert. De wereld begrijpen, betekent in die visie: God (zijn schepping, bestuur, wil etc.) begrijpen. Er is, zegt het dominante moderne discours nu daarentegen, maar één wereld, en dat is de wereld die mensen dialogisch met behulp van hun taal ontwerpen en die wortelt in sociale praktijken waarvoor zij zich zelf verantwoordelijk weten. Tot die overtuiging voerden ontwikkelingen in de natuurwetenschap, maar ook de democratisering van de politiek: voor de organisatie van de sociale orde zijn alleen mensen aanspreekbaar en ter verantwoording te roepen. We staan daarbij niet toe dat iemand zich verschuilt achter een transcendente gezagsinstantie. 'God' is van het hof naar het parlement mee verhuisd en heeft daar zijn sacraliteit verloren.

Het ooit politiek-religieus zo gevulde symbool 'God' loopt in zo'n wereld langzamerhand leeg. Het schrompelt qua omvang en reikwijdte in tot het persoonlijke leven. 'God' wordt een tandeloze tijger (Kuitert), een teddybeergod (Winnicot). De drie letters vormen niet meer het ultieme integratiepunt van verschillende levenssferen, geen belichaming meer van een collectief ervaren morele autoriteit, geen gezamenlijk en gedeeld ideaal van goed leven. 'God' heeft geen meer Macht meer, en boezemt geen Ontzag meer in.

Dat betekent niet dat religie sterft. Ook in de hedendaagse cultuur blijven mensen in hun symbolische constructiearbeid in de weer met hun ervaring van wat voor hen onzegbaar vreemd en anders is, hun ervaring van het menselijk tekort. Ze blijven ook in ons type samenleving rituelen en mythen daarvoor zoeken om óm te gaan met het menselijk tekort. Ze maken symbolisch werk van het menselijk onvermogen, van de contingenties in hun leven en de gratuïteit van het bestaan. Ze bedenken vormen en verhalen voor die ervaring, ze sluiten daarin aan op rituelen en mythen uit de traditie of scheppen nieuwe vormen en verhalen, die op hun beurt tot traditie worden. Oriëntatie op transcendentie is ook voor mensen in een geseclariseerde, democratische cultuur blijkbaar een behoefte, waaraan ze gezamenlijk vorm geven in religieuze praktijken en symbolen. 'God' vervult daarin echter steeds minder de rol van energetisch centrum, van religieus brandpunt. Hij staat wellicht te ver op afstand, nu hij politiek is geëxcommuniceerd. De hartstocht en gedrevenheid, de overgave en de toewijding waarmee het symbool vroeger psychisch 'bezet' was, is ondertussen overgegaan op andere symbolen (bijvoorbeeld 'leven') en praktijken (bijvoorbeeld de kunst).

Dat is een constatering, die ik echter tegelijk wel wil waarderen: hoe jammer het ook is voor de gevestigde kerken dat 'God' het niet meer zo goed doet, voor de religie zelf is het geen verlies. Het is geen ramp dat deze 'God' afsterft, integendeel. Dat om morele en religieuze redenen. Wat de morele betreft: ik ga ervan uit – dat is m'n eudemonistische, 'aardse' opvatting van ethiek - dat een religie die mensen gelukkiger maakt (of bescheidener: minder ongelukkig) beter is dan één die hen in het ongeluk stort. Religie mag gemeten worden aan de mate van heil die ze aan haar aanhangers belooft. Het is dan ook goed voor mensen dat de politiek gedesacraliseerd wordt, zodat er geen oorlogen meer in naam van 'God' gelegitimeerd kunnen worden. Die oorlogen worden nog steeds gevoerd, maar de aanstichters staan met hun religieuze retoriek in hun hemd.

De fundamentalist die op Hyde Park chanteert met de dreiging van de hel – ook dat is een vorm van religie die mensen ongelukkig maakt, en waarvan het goed is dat zij verdwijnt. Zo'n religie houdt mensen af van wat een voorwaarde voor goed leven is: de vrijwaring van geestelijk terreur. Het is daarentegen goed voor mensen wanneer zij in hun moraal het ideaal van de autonomie na kunnen streven, en aan hun persoonlijke levensloop in optimale vrijheid vorm kunnen geven. Het moderne democratiseringsideaal, waarbij politieke, sociale en religieuze instituties worden getoetst op hun bijdrage aan de vrijheid en het welzijn van individuele actoren, en niet omgekeerd, is wereldhistorisch gezien morele winst. Het betekent dat de grond onder de voeten weggetrokken wordt van een religieuze legitimering van politieke instituties, en van de machtspolitiek van religieuze instituties.

Mochten we onverhoopt toch toegroeien naar een 'clash of civilizations' – maar ook de islam zal hopelijk seculariseren en democratiseren - dan heeft het Westen hiervoor te stáán: niet voor de christelijke 'God' tegenover die van de moslims, maar voor de verzwakking van de positie van 'God' in de moraal en de politiek tegenover een ethiek met 'God' als fundament.

De morele redenen die ik voor deze positie heb zijn niet los te zien van de samenleving waarin ik leef: ik engageer mij met de democratische basiswaarden (*diesseitigheid*, sociale gelijkheid, persoonlijke autonomie) die in haar sociale praktijken zijn geïmpliceerd. Ik wil in geen ander type samenleving leven.

In deze zin houdt de constatering dat het goed is dat 'God' afsterft, een duidelijk *parti pris* in: een morele keuze voor de pluralistische grondprincipes waarop onze democratisch liberale samenleving rust. Twee beginselen vormen het fundament van de democratische rechtsstaat. Ze hebben beide als

theologische consequentie dat het symbool 'God' zijn *maatschappelijke* functie verliest. In de eerste plaats is er de *autonomie van het collectivum*. Geen monarch zal in naam van 'God' het volk de wet voorschrijven, dat doet het volk zelf. Dit beginsel impliceert de scheiding tussen politiek en religie, tussen staat en kerk. Het is de vrucht van een lange en pijnlijke Europese leerervaring na de godsdienstoorlogen uit de 16<sup>e</sup> en 17<sup>e</sup> eeuw. De metafysische Waarheid laat zich niet politiek vaststellen en opleggen, bleek toen, en men trok er lering uit. Het tweede beginsel is dat van de *autonomie van het individu*, dat op zijn beurt weer de mogelijke perversie van de autonomie van de gemeenschap begrenst. Niet de gemeenschap (of de partij of het volk) schrijft – al dan niet met een sacrale status – voor hoe ik te leven heb, dat doe ik als individu in vrijheid zelf, samen met de mensen met wie ik dat wil. Naast de scheiding tussen kerk en staat is er zo ook een scheiding tussen de openbare en de privé-sfeer. Er mag geen enkele publieke instantie de baas spelen over mijn liefdesleven, mijn vriendschappen, mijn religieuze idealen.

De democratie is daarmee de staatsvorm van het menselijk tekort: zij stimuleert de individuele ontplooiing en het zoeken naar het goede, ware en schone, maar erkent tegelijk dat de vervulling van dit verlangen naar transcendentie niet collectief realiseerbaar is. De democratie ziet weldadig af van laatste antwoorden. Daarmee is de rol van 'God' in het maatschappelijke bestel uitgespeeld: hij heeft niet meer de politieke autoriteit van de absolute vorst, noch de sociale druk van de gemeenschap als een mogelijk incarnatievorm tot zijn beschikking. In de democratie is God tot <sup>god</sup> geworden, zonder politieke macht, voor (tussen)persoonlijk gebruik. God is van Koning boven ons tot Burger met ons geworden. Een verzwakte 'God'.

Voor mijn morele *parti pris* om deze verzwakking van 'God' te ondersteunen heb ik ook theologische redenen. Theologie vat ik op als geëngageerde reflectie op de christelijke geloofstraditie. Ik wil de stelling ondersteunen dat een seculariserende dynamiek inherent is aan de interne logica van het christelijk geloof en dat we die logica moeten volgen als het christelijk geloof ons dierbaar is.

Het christendom heeft er namelijk zelf toe bijgedragen dat 'God' sterft. Het is een paradoxale religie, een 'religie die uittrekt uit het land van de religie' (Marcel Gauchet). Het stelt immers een figuur centraal, de God-mens Jezus Christus, die in zijn menselijkheid 'God' ontroont en in zijn goddelijkheid de mens verhoogt. Het 'daar' van Jezus is het ultieme 'hier' voor de christelijke religie, het centrum en ijkpunt van alle transcendentie-ervaring. Door zo het levensverhaal en de levensloop van Jezus van Nazareth als centrale mythe te nemen, bezegelt het christendom in principe het einde van de politieke religie.



‘Wij mij gezien heeft, heeft de Vader gezien.’ (Joh. 14,9) De Vader van Jezus kan geen Monarch meer zijn. Hij krijgt in de Mensenzoon een menselijk timmermanszoongezicht, ontdaan van zijn sacrale trekken.

‘God’ moet in zo’n religie op den duur wel tot <sup>god</sup> verschrompelen. Door ‘God’ zo aan de menselijkheid van Jezus te verbinden (*kenosis*), wordt de afstand tussen het goddelijke en het menselijke immers opgeheven. God komt van zijn troon en de religie democratisert. De transcendentie-ervaring wordt binnenwereldlijk, het *jenseits* trekt het *diesseits* binnen, het vreemde en andere komt het ‘zelf’ nabij. Het christelijke geloof zet daarmee aan tot een mutatie in de geschiedenis van de religie. Religieuze noties als ‘aanbidding’ en ‘verlossing’ veranderen structureel van karakter. Niet je blind onderwerpen aan een hemelse macht, maar in navolging van de *mèns* Jezus lijden ondergaan, vriendschap en geluk ervaren, verguisd en geprezen worden, geboren worden en sterven – dát is pas goddelijk. Het christelijk geloof *humaniseert* daarmee de religie, en verleent een religieuze meerwaarde aan het gewone leven. ‘Ik noem u niet meer slaven, want de slaaf weet niet, wat zijn heer doet; maar u heb Ik vrienden genoemd, omdat Ik alles, wat Ik van mijn Vader gehoord heb, u heb bekend gemaakt.’ (Joh. 15, 15)

De religie van Jezus is een *ethische* religie, gericht op het geluk van gewone mensen. De genezingsverhalen, de gelijkenissen, de tafelgemeenschap met uitgestotenen - ze zijn uit op hun fysiek en sociaal welzijn. In de zaligsprekingen wordt de kern van het evangelie van Jezus als heilsboodschap zichtbaar. De Jezusbeweging belooft geluk aan mensen voor wie het geluk niet weggelegd lijkt te zijn.

Dát is het echte christendom, zeg ik nu. Voor een zo herschreven, gereconstrueerd christendom wil ik tenminste vandaag stáán, omdat ik geloof dat het recht van spreken heeft. Dat is een theologische claim, en opnieuw: ook weer een normatieve. ‘Het’ christendom is immers altijd een conflictueuze mix van Oude en Nieuwe Religie, politieke machtsideologie en heilsboodschap, van ‘God’ en <sup>god</sup> geweest. Ik maak hier dus een partijdige keuze die niet door alle christenen wordt gedeeld. Dat is niets nieuws. Al vanaf Paulus wordt het christendom beheerst door conflictueuze dualismen als die tussen Evangelie en Wet, Geest en doctrine, mystiek en Kerk, gelijkheid en hiërarchie: de religie van ‘God’ en die van de Vader van Jezus. Ik maak een geëngageerde keus. Ik herken, teruglezend in het evangelie, in de Vader van Jezus in aanleg de <sup>god</sup> die is overgebleven na 20 eeuwen christelijke geschiedenis. Dat is een anachronisme, ik weet het. Maar ik kan niet anders. Tweeduizend jaar machts- conflicts-, en vervalsgeschiedenis van het

christendom bepalen onontkoombaar de manier waarop wij het verhaal van Jezus nú lezen.

Ik kan de weerloosheid van mijn claim om alleen het geloof in *god* in onze huidige context als ècht christendom te zien niet staven met de verwijzing naar een objectieve werkelijkheid. Mijn positie is even zwak als het symbool van *god* waarin ik geloof. Hoogstens kan ik refereren aan het morele commitment dat herkenbaar is in de christelijke oerbeweging rondom Jezus. En er op wijzen dat Jezus' engagement voor sociale gelijkheid, persoonlijke vrijheid en zijn ethos van mededogen en gemeenschap voort kwamen uit zijn specifieke transcendentie-ervaring, uit zijn permanente en totale openheid voor een heilzame en veeleisende aanwezigheid ('de wil van mijn Vader'). Zijn engagement is voor mij herkenbaar en aanstekelijk, nu ik deze waarden ook als idealen terug vind in het democratische discours waaraan we vandaag deel hebben. Ze versterken elkaar.

Dat laatste kan niet toevallig zijn: het verhaal van de ontleding van God in Jezus heeft cultuurhistorisch gezien ook krachtig aan de ontwikkeling van deze democratisering bijgedragen. Het geloof in een God die uit de hemel afdaald en naast de mensen komt staan, moet op den duur wel tot het politieke gelijkheidsideaal leiden. Dat is het krachtige effect van de verzwakking van God. Daarom geloven we nog steeds in *god*, roepen hem aan, vertrouwen ons aan hem toe, en nemen we geen genoegen met een open witte plek in de tekst van de religie. *God* draagt echter de sporen van de geschiedenis van 'God'. De conflictueuze werkingsgeschiedenis van de zelfontleding behoort bij zijn identiteit. Hij is, wie hij in zijn verzwakkingsgeschiedenis is geworden.

### *De vitaliteit van de religie*

Hoe christelijke ethiek te bedrijven na 'God'? Laat christenen, luidt nu mijn stelling, zich engageren met de religie van Jezus, die ik interpreteer als een radicaal geloof in *god*. De speaker in Hyde Park heeft gelijk: 'reject God, follow Jesus'.

Wat dat betekent? Het zou een misvatting zijn nu te zeggen: wijs de religie af en wordt moralist. Dat lijkt me de valkuil waarin veel secularisatietheologen in de jaren zestig van de vorige eeuw zijn gevallen (en waarvoor ook de Hyde Park speaker blijkt te zijn bezwaken, als je nader met hem in gesprek komt). Het verlichte mondigheidsideaal waarop de secularisatietheologie al haar kaarten had gezet, houdt geen rekening met het menselijk tekort, de

contingentie en gratuïteit van het menselijk bestaan en de mens als creatieve symbolenfabriek. Zolang mensen met kwaad, eindigheid en dood (of met een geluk dat ze niet op kunnen) geconfronteerd worden, zullen ze voor die ervaring symbolisch vorm willen zoeken. Ze bidden, knielen, branden kaarsen, houden stille tochten, en raken buiten zichzelf in massabijeenkomsten.

De tijd van de religieuze machtsinstituties mag voorbij zijn, de religieuze symbolisering gaat door. De rol en functie van religie is wel ingrijpend veranderd. Net als de democratische politiek beoordeeld wordt op zijn bijdrage aan het individueel welzijn, wordt een democratische religie getoetst op zijn *bijdrage aan de persoonlijke bestaansinterpretatie – en levenspraktijk*. Was vroeger het individu het sluitstuk van politiek-religieuze instituties (religie I), nu wordt religie steeds meer een integraal onderdeel van de persoonlijke levensvoering en bestaansconstructie (religie II), waaraan op zijn beurt ook de waarde van het religieuze instituut afgemeten wordt. Religie kan niet langer worden ingezet in een hiërarchische machtspolitiek; zij is nu impuls in moderne 'levenspolitiek' (Giddens), 'emancipatoire' of 'identiteitspolitiek' (Gergen) geworden: de poging van mensen om een zelf te worden ten overstaan van anderen.

Tradities ondergaan daarmee een zekere instrumentalisering en functionalisering. We kunnen ze niet missen, ze leveren ons de eeuwenlang beproefde vocabulaires voor transcendentie-ervaring. Maar als zij vandaag niet meer echte transcendentie-ervaringen van mensen weten te 'geleiden' en niet meer bijdragen aan hun zelfinzicht, de verwerkelijking van hun verlangen naar geluk, aan de verlossing van hun leed (religie II), dan sterven zij af. Dat geldt ook voor de christelijke geloofstraditie, voorzover ze is gestold in doctrines en instituties (religie I).

Dit criterium voor religie overnemen – ik ben daar voor - , noopt tot een ingrijpende theologische herziening. In de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw werd daarmee een creatief en vruchtbaar begin gemaakt. Er werd een theologie na 'God' ontwikkeld. Het spoor van die secularisatie-, 'God is dood'- en bevrijdingstheologieën van toen dient, tegen alle restauratietendenzen in, mijns inziens verder te worden vervolgd. De theologie zal evenwel religieuzer moeten willen zijn dan toen. Ik wil de 'mutatie' die Jezus in de religie introduceerde niet alleen als een afscheid (nl. van 'God'), maar ook als een nieuw begin duiden. Ik formuleer het "na 'God' daarom liever positief: 'Jezus volgen' betekent - met m'n Hyde Park zegsman, niet slechts 'reject God', maar ook: - geloof in god.

Wat dat betekent voor de christelijke ethiek? Ik maak daarover tenslotte een paar opmerkingen.

Laten we onder christelijke ethiek verstaan: *een praktische levensfilosofie voor mensen die in de geest van Jezus religieus willen zijn*. Haar relatie tot de niet-christelijke ethiek is dus niet in termen van ‘bijzonder’ tegenover ‘algemeen’ te omschrijven, of van ‘wijsgerig’ tegenover ‘theologisch’. Het typerende van een christelijke ethiek is primair dat zij de morele handeling en ervaring als *religieus* interpreteert en evalueert. Christelijke ethiek interpreteert de morele handeling als een vorm van overgave en toewijding aan het transcendente (*inside out*), en de morele ervaring als een vorm van *disclosure*, van openbaring van het transcendente (*outside in*).

Het morele en het religieuze zijn geen dus twee van elkaar verschillende domeinen van de menselijke ervaring (‘Provinzen im Gemüte’, Schleiermacher) Het religieuze is een praktische duiding, een specifiek ‘zien als’, een bepaalde hermeneuse van het hele bestaan, waaronder ook de morele ervaring. Als iemand zich opoffert voor een ander, spreekt een wijsgerig ethicus tegenwoordig van altruïsme. Maar de zichzelf wegcijferende levenshouding zal door een christelijk ethicus religieus, als heilige *overgave*, als een zelfontleding in de geest van Jezus worden geduid, als een ineen van Gods- en naastenliefde. Omgekeerd, als we de intuïtieve morele verplichting ervaren om de waarheid te spreken en niet te doden, spreekt een *moral philosopher* in de lijn van Kant al gauw van een categorische imperatief. Maar in een christelijke ethiek zal men deze ervaring van onvoorwaardelijkheid en onherleidbaarheid als een goddelijk gebod duiden, een ‘heilig moeten’.

Soms interpreteert de actor zelf zijn handelen in termen van transcendentie. Dan hebben we met een religieus mens van doen. Vaak is de religieuze interpretatie een interpretatie achteraf, door de betrokkenen zelf of door derden. Kan de ethiek het stellen zonder zo’n religieuze interpretatie van moraal? Misschien. Maar waarom zouden we dat willen? ‘Men kan,’ aldus terecht Durkheim, ‘het morele leven moeilijk begrijpen zonder het vanuit het religieuze leven te benaderen. Eeuwenlang zijn moraal en religie nauw met elkaar verbonden en zelfs niet van elkaar te onderscheiden geweest (...) dan is het ondenkbaar dat ze volledig los van elkaar raken en totaal vreemd voor elkaar worden. Daarvoor zouden ze een volledige transformatie moeten ondergaan, zouden ze moeten ophouden zichzelf te zijn.’ (Durkheim, *Over moraliteit*, 78v.) Voor christenen zal een religieuze duiding van de morele ervaring in elk geval een vanzelfsprekendheid zijn.

De dynamiek van de religieuze transcendentie-ervaring is tweeledig, zeiden we eerder. Transcendentie gebeurt *inside out* (zelfoverstijging) en *outside in* (disclosure). Precies deze religieuze dynamiek vind je ook terug in bepaalde morele handelingen en ervaringen. Door moraal te duiden in termen van transcendentie, wordt een ethiek religieus. Door transcendentie te duiden in termen van het christelijke oerverhaal rondom Jezus, wordt ethiek ‘christelijke ethiek’.

Christelijke ethiek vertrekt vanuit het geloof in God. God als ‘God’ is echter een machteloos symbool geworden. Het staat voor een transcendente werkelijkheid, waaraan voor de meeste mensen vandaag geen levende ervaring meer correspondeert. Het symbool God is aan herijking toe, een relocalisering. De hemelse God zwijgt; hij is als god alleen in het aardse, (tussen) menselijke te vinden. God leeft in de transcenderende *gebeurtenissen* of *handelingen* die mensen in hun vitale levenspraktijk overkomen of voltrekken. Hij krijgt een christelijk gezicht als die ervaringen worden geïnterpreteerd in termen van het bijbelse oerverhaal rondom Jezus. In de morele ervaring verwijst het symbool god naar het transcendentie-moment in de ervaring van

1. *Zelfovergave*. Mensen die in de geest van Jezus willen leven geven zich zelf net als hij dat deed wèg uit belangeloze *liefde*. Later is gezegd dat hij dat kon, omdat hij daarmee hetzelfde deed als zijn Vader. Ook die gaf zich zelf. In Jezus’ Godservaring is God niet zozeer een Gever, maar het geven zelf. Mensen die de liefde van God op dezelfde wijze ervaren, leven niet meer voor zichzelf. Zij zijn actoren die in alle vrijheid zichzelf wegcijferen. Zij doet er in feite zelf niet meer toe. Zij hebben voor zichzelf geen claims meer op anderen. Het ethos volgt hier de mythe van de God die zichzelf ontledigt. Christelijke ethiek is hier een *streef- en een wilsethiek* (Hans Krämer). Een ethiek van binnen naar buiten. Mensen die deel hebben aan de goddelijke liefdeservaring geven zichzelf aan anderen, met de totale zelfopgave als limiet. Er wordt geleefd in actieve toewijding aan God en - het eerste gebod *is gelijk aan* het tweede (Math. 22, 39) - aan mensen. Het wijkende grensbegrip, de totale perfectie van het liefdesideaal, is de totale zelfprijsgave. ‘Wees heilig zoals ik heilig ben’, hoort de gelovige tot zichzelf zeggen. Dat klinkt onredelijk, en dat is het ook. Maar het is wel religieus. De status van een heilige (de totale perfectie) zal de gelovige wellicht nooit bereiken. Maar hij zal er wel naar streven. Hij zal laten zien dat hij bij de god hoort, die zichzelf in liefde (agapè, caritas) wegschenkt. Daarom zal hij nooit genoeg willen nemen met zijn beperkingen. Hij zal zichzelf willen overtreffen, de grenzen van zijn vermogen willen transcenderen. Het concept van Zelf dat hier bij past

is niet het augustijnse, waarop het moderne ik geschoeid is. Het is niet het ik dat in conflict met zichzelf, verlossing zoekt in zijn individuele innerlijk. Het is een naar buiten gekeerd, zichzelf uitdelend ik, dat er niet aan hecht (voort) te bestaan, maar juist in het uitdelen ervaart dat het een een vrije actor is. 'Want ieder, die zijn leven zal willen behouden, die zal het verliezen; maar ieder, die zijn leven verloren heeft om Mijnenwil, die zal het vinden.' (Math. 16, 25) Het concept van het pluralistische en dialogische 'ik' dat in de postmoderne filosofie wordt ontwikkeld is een zelfconcept dat beter past in een christelijke ethiek dan het moderne ik van Descartes en Hobbes dat naar zelfbehoud en zekerheid streeft. Het boeddhistische ideaal van een niet-zelf staat minder ver van het christelijke dan het possessieve individualisme van de moderne burger die zijn 'ik' als persoonlijk eigendom definieert. Het wordt door een soortgelijke religieuze, *inside out* transcendentie gevoed als de christelijke. Het 'ik' doet er uiteindelijk niet toe. Het zelfstandig voorbestaan van het individuele ik in een hiernamaals mag dan een begrijpelijke religieuze wens zijn, het past eigenlijk niet in het christelijk ideaal. Een ik dat zichzelf weggeeft hoeft zichzelf niet weer terug te vinden, maar vindt zichzelf *in* het weggeven. Verlossing van dit 'ik' wil zeggen dat wij van het 'ik' worden verlost.

2. Het *gebod*. Jezus ervaart zijn liefdevolle Vader als een overweldigende presentie, aan wie hij zich uit vrije wil geheel ondergeschikt maakt. Hij wil de lijdensbeker niet, maar als het moet, dan moet het toch maar. Immers, 'niet gelijk Ik wil, maar gelijk Gij wilt'. Zijn leven staat geheel onder het voorteken van 'Uw wil geschiede' (Math. 26, 31, 39, 42). De Liefde gebiedt, overweldigt, duldt geen tegenspraak. Hier stuiten we op een omgekeerde religieuze dynamiek, hier is de transcendentie-ervaring *outside in*. In de disclosure van het 'gebod van god' is de mens een passief, willoos slachtoffer van een transcendentie waar geen ontkomen aan is. Hier is christelijke ethiek *plichts- en gebodsethiek*. We moeten ons echter hoeden voor een al te snelle moralistische insnoering van het gebod. Het morele gebod is de keerzijde zijn van een elementaire genade-ervaring (Schillebeeckx), en wordt ervaren als geschenk en Erläubnis (K. Barth), als aanspraak, uitnodiging en roeping.

Een religieuze interpretatie van het morele gebod draagt er toe bij om het onherleidbare moment in de ervaring van morele verplichting beter te begrijpen. Sommige filosofen laten de genealogie van de morele ervaring ook ontspringen aan het basale 'Gij zult' en 'Gij zult niet' uit de vroege godsdienstgeschiedenis, dat nog steeds in onze elementaire

ervaring present is als de weerzinwekkende huivering die ons overvalt als we geconfronteerd worden met incest of moord. Een fenomenologie van de morele ervaring is niet goed rond te krijgen zonder leentjebuurt te spelen bij het religieuze discours dat opgebouwd is rond het elementaire *tremendum ac fascinosum* in de ervaring van het heilige. Ontzag, eerbied, heiligheid, respect, ontzetting – het zijn centrale begrippen uit de hedendaagse moraal, die vragen om een religieuze duiding. ‘De moraal zou de moraal niet meer zijn, als ze niets religieus meer had. Het is ook zo, dat de afschuw die de misdaad inboezemt, op alle punten vergelijkbaar is met die welke de heiligschennis de gelovige inboezemt, en de eerbied die de menselijke persoon ons inboezemt, is alleen in nuances te onderscheiden van de eerbied die de gelovige van alle godsdiensten voelt voor de dingen die hij als heilig beschouwt.’ (Durkheim, *Over moraliteit*, 104v.)

Ook de wil van de Vader van Jezus wil gehoorzaamd worden. God gebiedt, juist in de zwakheid waarmee hij afstand doet van zijn gebiedende macht doet hij een weerloos, maar onweerstaanbaar appel. In de Jezustraditie vindt er een sterke humanisering en ethisering van de religieuze oerervaring plaats. Het goddelijke gebod wordt een *liefdes*gebod. In de ander die een beroep doet op mijn belangeloze liefde, gebiedt God mij. De andere mens eist wat ik alleen kan geven: mijn zelfovergave aan hem. Binnen een democratische context is deze ethiek van het morele appèl de enige politieke ethiek die het christendom nog kan ontwikkelen.

In de filosofie van Levinas komt het gebodskarakter van de religieuze ethiek voorbeeldig tot uiting. Het gelaat van de Ander eist, dwingt, smeekt, gebiedt mij: ‘doodt mij niet’. Het ethos van Levinas is daarmee sterk verwant aan het ethos van de jood Jezus. Maar ook Kant’s categorische imperatief heeft – minder personalistisch, en meer principieel - de strengheid van de christelijk-religieuze eis in zich, en nodigt uit tot een religieuze interpretatie: alleen dat handelen laat zich moreel legitimeren dat heel de mensheid tot het hare zou kunnen maken. Deze universaliseringseis maakt de ethiek onpersoonlijk, ontnemt er het met zichzelf gevulde ‘ik’ aan. Het ik wordt tot zelfovergave geleid. Met het oog waarop? De tweede formulering van de categorische imperatief zegt het: opdat de ander niet slechts als middel, maar ook als doel in zichzelf worde bejegend. Kants gebodsethiek is te duiden als een secularisering van de christelijke *outside in* ervaring van transcendentie. Zowel het element

van zelfontlediging als dat van de naastenliefde is er nadrukkelijk in present.

De morele impact van de christelijke godservaring verenigt beide religieuze transcendentie-momenten (van buiten naar binnen en van binnen naar buiten) in de ervaring van het belangeloze Geven en van het onherleidbare Gebod. In het christelijke liefdesgebod gaan beide een paradoxale vermenging met elkaar aan.

In de christelijke ethiek wordt de liefde (transcendentie-ervaring 1) tot plicht (transcendentie-ervaring 2). De Ander eist van mij dat ik mijn zelf in alle vrijheid zèlf aan hem overgeef. Wilsethiek en gebodsethiek zijn in de christelijke traditie niet meer als teleologie en deontologie uit elkaar te houden, maar schuiven in de paradox van het ene liefdesgebod in elkaar (zie met name Kierkegaard's, *Works of Love*).

Het ene symbool <sup>god</sup> verenigt in zich dus twee verschillende transcendentie-ervaringen in de morele sfeer: 1. de innerlijke drive om mijzelf te overstijgen, te vergeten en op te geven in de belangeloze liefde voor anderen; 2. de ervaring van de externe claim die de ander op mij legt, zijn beroep op mijn hulp en respect. Ze kunnen beide zelfs in dat ene woordje <sup>god</sup> worden samengevat, omdat in het dubbelgebod Godsliefde en naastenliefde aan elkaar gelijk worden gesteld. Het ene liefdesgebod van deze <sup>god</sup> heeft een paradoxale kern: het is een gebod om te doen waartoe men niet verplicht kán worden.

Een niet-gelovige scepticus zal vragen: waarom deze religieuze 'omweg' via het woordje god en de traditie van Jezus, als het ons tegelijk aardig lukt om de ervaringscomponenten erin wijsgerig uiteen te rafelen en te ontleden? Omdat, antwoord ik dan, ik er eenvoudig niet aan ontkom om religieus te zijn. Minder persoonlijk: omdat er in religie iets onherleidbaars zit, dat niet in termen van iets anders is te begrijpen. Dat geldt ook voor de religieuze duiding van de moraal. We ervaren zowel de liefde als het gebod als goddelijk, omdat ze ons altijd transcendent zijn en blijven. Wij kunnen ons de Overgave en de Verplichting nooit eigen of beheersbaar maken, ze *overkomen* ons altijd weer, ze gaan boven ons kunnen uit, buiten ons toedoen om. <sup>god</sup> staat voor die ervaring van contingentie en gratuïteit: we hebben ons leven – ook ons morele leven - niet in de hand.

<sup>God</sup> is de *eeuwig* wijkende horizon van zelfovergave, de eeuwig vragende blik in de ogen van de ander. Nooit zullen we de horizon bereiken, de vraag



beantwoorden. Zij blijven toeëigening weerstaan, blijven eeuwig buiten ons. Het streven naar perfectie gaat vergezeld van het besef fundamenteel te kort te schieten. Deze *radicaliteit* van de transcendentie geeft de meerwaarde aan van het woordje *god*. Zij maakt dat we er niet aan ontkomen om blijvend van *god* te spreken. Dat verbindt onze ervaring met, en geeft ons een plek in de godsdienstgeschiedenis die juist aan deze radicaliteit is ontsprongen.

Op zich doet het symbool zelf er niet zoveel toe. De theologische claim dat de uitspraak ‘God is liefde’ onomkeerbaar is, is wellicht teveel ingegeven door de wil om de theologie zelf te redden. Het gaat echter om het gebeuren dat er mee wordt aangeduid. Er spreekt theologisch veel vóór om ook de omkering ‘liefde is *god*’ te maken. Als *god* zelf niet aan zijn Naam en waardigheid vasthoudt, waarom zouden wij het wel doen? Toch, om die zelfontlediging te kunnen begrijpen, hebben we het verhaal van de *geschiedenis* ervan nodig. Zij levert ons een vocabulaire om de ervaringen van liefde en gebod in hun radicaliteit te kunnen duiden. Religieus kunnen we God dus misschien missen, hermeneutisch niet. Zonder dat woord – en zijn herkomst in ‘God’ - begrijpen we niet wat ons overkomt en wat ons drijft.

Tenslotte. We stuiten hier op een belangrijke functie van christelijke ethiek: zij levert een *hermeneutiek* van de hedendaagse morele ervaring in termen van het christelijk oerverhaal. Nu het traditionele symbolisch universum van het christendom is verdwenen en de herinnering aan het verhaal van Jezus alleen nog in flarden in de cultuur rondzwerft, wordt dat meer en meer een taak voor christelijke ethiek: in de anamnese van radicale morele ervaringen behoort zij de christelijke symbooltaal, waarin de dynamiek van de transcendentie is verwoord, in herinnering te roepen. Zij probeert die taal – dat is haar *constructieve* taak - binnen de context van de huidige cultuur opnieuw te verstaan en voor mensen vandaag vruchtbaar te maken. Voor hen die weinig meer van ‘God’ weten, maar religieus willen leven in de geest van Jezus, is dat van groot praktisch belang.

-0-

Auteurs die mij inspireerden bij het schrijven van dit artikel zijn o.a.:

Dietrich Bonhoeffer, Don Cupitt, Emil Durkheim, Johannes Fischer, Marcel Gauchet, Kenneth J. Gergen, Luc Ferry, John Kekes, Jacques Pohier, Gianni

Vattimo, Tsvetan Todorov. De term *inside out/ outside in*-transcendentie ontleen ik aan Ruard Ganzevoort.