

En God sprak: ‘Ik besta niet’¹

Ik hoorde een innerlijke stem die mijn naam riep. Ik stond stil en luis-terde aandachtig naar wat wel de gewijde, stille stem van God moest zijn. Ik stond perplex toen God tot mij sprak en de drie simpele woorden herhaalde: ‘Ik besta niet.’¹

De tekst komt uit een performance van Peter Rollins, onderdeel van een viering van ikon, een door hem gestichte geloofsgemeenschap in Belfast. De groep komt niet samen in een kerk maar in de Ierse pub, en er wordt geen kerkelijke liturgie gevolgd. Wat er gebeurt is de vrucht van de creativiteit van singer-songwriters, beeldende kunstenaars, dichters en performers.

Rollins noemt zich a/theïst. Hij distantieert zich echter van het New Atheism van Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris en anderen. Hun ontkenning van het godsbestaan is het precieze spiegelbeeld van het theïsme dat ze afwijzen. Een theïst gelooft – met een breed gedeelde omschrijving van Richard Swinburne – in ‘something like a person without a body (i.e. a spirit) who is eternal, free, able to do anything, knows everything, is perfectly good, is the proper object of human worship and obedience, the creator and sustainer of the universe’.² Die God bestaat, zegt de theïst. Die God bestaat niet, zegt de atheïst. En zo starten beiden hun welles-nietes spel, elkaar gevangen houdend in een rondedans om dezelfde metafysische vooronderstellingen.

Peter Rollins en het christelijke trauma

Rollins is niet geïnteresseerd in deze kentheoretische discussie. Niet over het bestaan van God, maar over de religieuze functie die het geloof in de be-

1 Peter Rollins, ‘I do not exist’, Uit een Ikon performance, geciteerd in Katharina Sarah Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity. Deconstruction, Materialism and Religious Practices*. Farham/Burlington: Ashgate, 2015, 181, noot 31. De tekst vervolgt met: “‘I do not exist’? What could this possibly mean? One thing for sure was that this was not a simple atheism, for it was God who was claiming God’s nonexistence. In that wasteland, I was confronted with something different. I was confronted with the erasure of God by none other than God. I was confronted with the idea that, while God may not be something, that did not imply that God was nothing. Up until then I had considered God to be just one more thing in the world, albeit the greatest. But after this event, I wondered whether this was an inappropriate way of approaching God. Perhaps God ought not to be thought of as an object in the world, but rather as that which transforms my interaction with all objects in the world.’

2 R. Swinburne, *The Coherence of Theism*. Rev. ed., Oxford: Clarendon Press, 1993, 1

staande God vervult, maakt hij zich als christelijk denker zorgen. ‘A /theism aims to rupture, not the actual beliefs of a person, but the way those beliefs function as a crutch to prevent the individual from actively participating in the difficult challenge of embracing the world.’³ Een transcendent Op- perwezen die vanuit een Andere Wereld deze wereld schept en onderhoudt, staat je een onvoorwaardelijke omarming van deze wereld in de weg. Het ontnemt het leven zijn gratuite karakter. Alles wat er gebeurt ontleent zijn betekenis in een theïstisch wereldbeeld aan de plek die het inneemt in de goddelijke heilseconomie, een ruilverhouding tussen onze werkelijkheid en die van God. Er gebeurt niets domweg. Het geloof in God als garant van de kosmische orde instrumentaliseert het leven. Het ontnemt het zijn contingentie en fragiliteit. De verschrikking en verrukking over een gebeuren dat je zomaar in de schoot geworpen of in de maag wordt gesplitst, krijgt geen kans. God fungeert als back-up systeem, waarin van elk bestand, ook het meest beschadigde, nog een reserve bestaat.

Rollins vertrekt daarentegen vanuit de christologie. Hij staat een radicaal christendom voor, dat de godverlatenheid van Jezus aan het kruis tot uitgangspunt neemt. De voorzienige God-die-bestaat bleek machteloos toe te moeten zien hoe Jezus stierf. Het vroege christendom beschouwde dit echec echter niet als een nederlaag van de Jezusbeweging, maar draaide radicaal de zaken om: de stervende man aan het kruis, is God. Het christendom is daarmee een gekke, onmogelijke religie. Centraal staat er een stervende man, die God verwijt dat Hij er niet is. Een surrealistische scene is het – ik zag het uitgebeeld op de omslag van een boek van Slavoj Žižek, een van Rollins filosofische inspiratoren, over *The Monstrosity of Christ: Jezus aan het kruis*, een schets van Michelangelo, en dan de tekst à la Magritte eroverheen: ‘Ceci est un Dieu’. Een dode mens als God.⁴

Het christelijk geloof ontspringt en leeft volgens Rollins van de herinnering aan dit religieuze trauma. Als het een religie is, dan is het er een die voortdurend zichzelf ontkent en overwint. Een religie die op twijfel is gebaseerd, en niet op zekerheid. Het leven heeft geen zin, geen doel, anders dan het leven zelf. Het geloof is er om het leven in al zijn chaotische intensiteit,

3 Peter Rollins, *Insurrection. To Believe is Human; to Doubt, is Divine*, London: Hodder & Stoughton, 2011, 72.

4 Vgl. Slavoj Žižek in: Slavoj Žižek, John Milbank, *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?* Edited by Creston Davis, Cambridge (Mass.)/London: The MIT Press, 2009, 48v., vgl. ook idem, 80, n.a.v. een citaat van G.K. Chesterton over het christendom: dat er ‘only one religion [is] in which God seemed for an instant to be an atheist’: ‘In the standard form of atheism, God dies for men who stopped believing in him; in Christianity, God *dies for himself*.’ ‘Christianity ... enacts the reflexive reversal of atheist doubt into God himself. In his “Father, why have you forsaken me?”, Christ himself commits what is for a Christian the ultimate sin: he wavers in his Faith. While, in other religions, there are people who do not believe in God, only in Christianity does God not believe in himself.’

complexiteit, ambiguïteit te ervaren, te vieren, te gedenken. Elke keer als het christendom weer een religie dreigt te worden, moet het zichzelf weer overwinnen en hervinden als herinnering aan dit verhaal, als memoria Christi. In de veertig-dagentijd biedt Rollins jaarlijks een online-cursus aan, *Atheism for Lent*, waarin hij in feite niets anders doet dan met de cursisten teksten van atheïstische denkers lezen, van Feuerbach, Nietzsche, Freud en Dawkins tot Simone Weil en Moeder Theresa, alleen om je te laten voelen wat het is om net als Jezus van God verlaten te zijn.⁵

Rollins is in zijn anti-religieuze christologie sterk schatplichtig aan Dietrich Bonhoeffer. Voor hem is Bonhoeffer een belangrijk transitioneel denker.⁶ Het gaat er daarbij niet om wat Bonhoeffer werkelijk bedoeld heeft, en of hij wel in zijn hele biografie consistent gebleven is in zijn theologie. Ook de vraag of hij gelijk had als profeet van de secularisering is niet aan de orde. Voor Rollins is Bonhoeffer iemand die de overgang naar een andere, niet-religieuze manier van christelijk denken uit heeft gelokt en mogelijk heeft gemaakt, en in die zin was hij profetisch. Wat betekent geloof in Christus voor je als je eenvoudigweg niet meer religieus kunt zijn. Dat is de centrale vraag voor Rollins, die hem ook boeit in Bonhoeffer. Een vraag die hij verder, gedurfd, dissident, radicaler doordenkt dan Bonhoeffer.⁷

Het einde van de religie

'De tijd van de religie is voorbij,' constateerde Bonhoeffer in zijn beroemde brief van 30 april 1944. 'We gaan een volledig religieuze tijd tegemoet', zegt hij, 'de mensen kunnen, gewoon, zoals ze zijn, niet meer religieus zijn.' Religie is een – volgens hem gedateerde – bril die men opzet om naar de feiten te kijken, 'een historisch bepaalde en vergankelijke uitdrukking van de mens'.⁸ We begrijpen Bonhoeffers religiebegrip beter door recente ontwikkelingen in de religiewetenschap. Religie wordt daarin niet als een verschijnsel met een essentie, maar als een manier van kijken, niet als een te beschrijven fenomeen, maar een conceptueel instrument om de wereld te framen.⁹ Als

5 <http://peterrollins.net/2016/02/atheism-for-lent-the-reading-list/>

6 <http://peterrollins.net/2008/06/religion-fundamentalism-and-christianity/>

7 Van Rollins is nu in het Nederlands verschenen: *De orthodoxe ketter en andere onmogelijke verhalen*, Vught: Skandalon, 2016.

8 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Hrsg. Von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge (Dietrich Bonhoeffer Werke 8), München: Kaiser Verlag, 1998, 401 vv.

9 Vgl. Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven/London: Yale University Press, 2013. De voor-moderne wereld kende geen concept 'religie', aldus Nongbri. In voor-moderne en niet-westerse culturen lopen levenssferen door elkaar heen. De tegenstelling tussen religieus en zijn tegenhanger 'seculier' is dan ook een moderne uitvinding. Wij projecteren ons westerse begrip religie op andere culturen en projecteren het in de geschiedenis door te zeg-

religie als frame wordt ingezet, dan gebeurt er volgens Bonhoeffer dit¹⁰:

1. je creëert een innerlijke wereld in het individu, naast en tegenover de ‘buitenwereld’,
2. je deelt de hele werkelijkheid op in twee werelden, eentje zichtbaar en vergankelijk aan deze zijde (Diesseits) en eentje verborgen en eeuwig aan gene zijde (Jenseits) (metafysica);
3. je situeert je bemoeienis hiermee in een apart domein van het leven, waarin het lijntje tussen je innerlijk en de andere wereld wordt onderhouden.
4. je legt je lot in handen van de andere wereld, en
5. je hoopt dat je er beter, eeuwig beter van wordt.

Dit religieuze frame ‘heeft zijn tijd gehad’. Daarmee is niet gezegd dat het vanzelf langzamerhand uit zal sterven. Maar wel dat we het niet meer tegen onszelf en elkaar kunnen verantwoorden dat we nog langer zo naar de werkelijkheid kijken. Wie religieus denkt, leef en gelooft, is onverantwoordelijk bezig, omdat hij zijn mondigheid ontkent.

gen dat mensen vroeger religieus waren en nu niet meer. ‘Religiewetenschap’, een vak dat in de negentiende eeuw ontstond, probeert religie objectief te beschrijven en te begrijpen. De religiewetenschap sluit aan bij het gangbare verstaan van religie (weerspiegeld in het werk van bekende godsdienstwetenschappers als William James, John Hick maar ook bij de populaire Karen Armstrong) als een innerlijk, individueel proces, een geestelijke queeste, met bijpassende praktijken waarin een relatie gezocht wordt met het goddelijke. Het doel is een bevrijdende ervaring, een of andere vorm van heil.

Met dit concept van religie, aldus Nongbri, lijkt ook de meest exotische religie in de verte toch altijd een beetje op een variant van modern protestants Christendom. In religie gaat het dan over voorstellingen van God of goden in een andere, transcendente werkelijkheid, het innerlijk verkeer met hen, het heil dat ze ervan verwachten, en over de praktijken waarin dat vorm krijgt.

Religie is, in de ogen van de zelfkritische hedendaagse religiewetenschapper, geen verschijnsel dat zich objectief laat beschrijven, maar een moderne, westerse manier om verschijnselen te *framen*. We kunnen het begrip soms nog gebruiken, maar dan als een bril die we opzetten om naar bepaalde verschijnselen te kijken. Als we het christendom als een religie beschouwen, kijken we naar de relatie tussen gelovigen en hun godsvoorstellingen, en naar praktijken en overtuigingen die daar betrekking op hebben. Maar je kunt evenzogoed het christendom als een vorm van politiek, economie of kunst beschouwen – en dat is minstens zo interessant. Net, als omgekeerd, het heel boeiend kan zijn om je af te vragen of kapitalisme (of: voetbal, museumbezoek of popconcerten) niet ook een vorm van ‘religie’ is. Is ook daar niet sprake van aanbidding van transcendente machten of een heilsverwachting, zoals we gewend waren in het christendom? Daaruit valt veel te leren om te begrijpen wat er in de stadions, musea en concertzalen gebeurt. De vraag is dan echter niet langer: is fenomeen x een religie? Maar: kunnen we iets nieuws en interessants ontdekken aan fenomeen x als we het als religie gaan beschouwen? (a.w., 155).

- 10 Naar de reconstructie van Bonhoeffers religiebegrip door Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, München: Kaiser Verlag, 1978, 4^e druk, 977-986. Hoewel sterk beïnvloed door Karl Barths normatieve onderscheid tussen religie en geloof, heeft Bonhoeffers religiebegrip ook een beschrijvende, cultuurhistorische component, die hem in gesprek brengt met een religiewenschappelijk begrip van religie (zie vorige noot).

Tijdens bombardementen vragen medegevangenen Bonhoeffer of hij met hen wil bidden; het staat hem tegen. Hij voelt zich meer verwant met ongelovigen die in dit soort situaties hun rug recht houden en zeggen: 'het zal zo wel weer overgaan.'¹¹ Hij is iemand die bij terreuraanslagen meer ziet in effectieve inlichtingendiensten dan in kaarsjes branden.

Er zit in Bonhoeffer en Rollins een onmiskenbaar Nietzscheaanse afkeer van religie als vlucht voor verantwoordelijkheid, als goedkoop excuus voor menselijke zwakheid. Religie als veiligheidsnet onder de trapeze van het leven, God als stoplap of deus ex machina, de redder in nood die als een duveltje uit het doosje komt, de kerk als ideologische drug, waar je elke week je shot troost en geruststelling komt halen. Wees Bonhoeffer op Freud, Rollins' helden in de religiekritiek zijn eerder postmoderne filosofen als Slavoj Žižek, die op zijn beurt weer schatplichtig is aan de psychoanalyse van Jacques Lacan. God vult niet de gaten in ons bestaan; het gat is de illusionaire ruimte die we zelf scheppen met onze verlangens.

Rollins maakt deel uit van een bredere beweging die wordt aangeduid als *emerging church movement*. Een los-vaste verzameling van initiatieven in met name Schotland, Engeland, de VS, van mensen die erkennen dat de kerken op sterven na dood zijn, net als de God die erin wordt verkondigd, maar dat het christelijk verhaal – met daarin centraal het trauma van de gekruisigde God – nieuwe vormen verdient.¹² Dat gebeurt in vieringen en met teksten, waarin mensen elkaar deelgenoot maken van hun ervaringen van zin en zinloosheid, en geïnspireerd door de christelijke traditie het leven in al zijn uitersten vieren. Rollins wil structuren, gemeenschappen creëren waarin we het trauma van Christus' dood ritualiseren en zijn transformerende kracht ervaren. Opstaan tot een nieuw leven, dichter op de huid van het leven komen, in zijn verschrikking en verrukking. Hoe meer we daarbij twifelen aan een God die bestaat, hoe meer we Christus nabijkomen.

Is het post-theïsme ook in de praktijk houdbaar en vruchtbaar? Sluit het aan bij wat mensen geloven? Het werk van Peter Rollins, maar ook dat van mensen als Kester Brewin (Engeland) en Brian MacLaren (VS) bewijst dat er een sociale voedingsbodem voor is. Post-theïsme is blijkbaar niet uitsluitend een exercitie in de theologische kentheorie, maar sluit aan bij een cultuurbeweging. Ook in de religie stemmen mensen met de voeten en lopen ze de kerk uit. Interessant is dat het bij Rollins en anderen niet gaat om schoolvorming rond postmoderne filosofische theorieën maar om liturgische experimenten, waarbij het erom gaat, aldus Rollins, 'to ritualize the full range of

11 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 301 (brief van 29 en 30 januari 1944).

12 Zie Gerardo Marti & Gladys Ganiel, *The Deconstructed Church: Understanding Emerging Christianity*, Oxford: Oxford University Press, 2014. Dit is de eerste grote sociologische studie over deze beweging.

emotions, bringing radical doubt, ambiguity, mystery, and complexity into the very heart of the liturgical structure itself.¹³

‘God bestaat bijna niet’

Of God ‘bestaat?’ Rollins ontloopt de discussie. De vraag of hij het plausibel vindt te veronderstellen dat er voldoende aanwijzingen zijn om in te stemmen met het bestaan van een persoonachtig Hoogste Wezen dat het universum bestuurt, daarop zal hij waarschijnlijk ‘nee’ zeggen. Maar het is niet de vraag waar het in het christelijk geloof om gaat, en hij zet onze theologie ook op het verkeerde been.

Een discussie over het bestaan van God maakt van geloof een kwestie van intellectuele instemming met een feitelijke claim, niet iets – ik denk dat dat waarachtig geloof is – waar je met je hele leven aan hangt. ‘Wat kunnen we als mensen weten over onszelf, God en onze plaats in de kosmos, en in hoeverre kan de wetenschap die kennis leveren?’ luidt vraag 140 uit de nieuwe Nationale Wetenschapsagenda.¹⁴ God als voorwerp van kennis, een object van beschouwing dat bestaat of niet bestaat, ook als jij er niet bent. Een per definitie te betwijfelen hypothese, waarvoor we telkens het laatste nummer van *Nature* moeten naslaan om te zien of hij nog houdbaar is. Geloofsgeenschappen maken een kardinale categoriefout door dat soort kennis in de aanbieding te hebben, en ook nog eens aan te leveren via de sluiproute van een goddelijke openbaring. Geloof als doctrine ontnemt geloof zijn existentiële karakter, door er een voor waar houden van proposities van te maken.¹⁵

‘God bestaat bijna niet’ schreef Johan Goud fijntjes, en irriteert met dat ‘bijna’ zowel de overtuigende godloochenaar als de zekere gelovige. Niet de vraag of God bestaat is in het geloof relevant, maar of je in God gelóóft en wat dat voor je betekent.¹⁶

Secularisatie is winst (het paradoxale christendom)

Wat betekent Rollins’ radicale theologie voor de toekomst van het christelijk geloof? In het volgende probeer ik voor mijzelf in het verlengde van zijn inzet een paar lijnen door te trekken.

De God in wie ik geloof zegt: ‘Ik besta niet.’ De christelijke God is de God die zegt: ik ben geen God die bestaat. Welnu, zo kan men zeggen, na

13 Rollins, *Insurrection*, 72. Zie voor een overzicht: Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity*.

14 <http://www.wetenschapsagenda.nl>

15 Peter Rollins, *The Fidelity of Betrayal. Towards a Church Beyond Belief*, London: SPCK, 2008, 98.

16 Johan Goud, *Onbevangen. Over de wijsheid van de liefde*, Zoetermeer: Meinema, 2015, 8.

twee millennia christendom, is de twijfel die daarmee aan het bestaan van God gezaaid wordt wereldhistorisch gezien behoorlijk effectief geweest. Als religie de aanbidding impliceert van een transcendente, buitenwereldlijke Macht, dan is het christendom ook niet geschikt als religie. God is voor christenen te menselijk, te humaan, te zeer op liefde aangelegd, om tegelijk ook Opperbouwmeester van en heerser over het universum te zijn.

Secularisatie is historisch niet uitsluitend als het effect van het christendom te claimen. Toch is er een inhoudelijke relatie, die in de moderne geschiedenis zijn uitwerking niet heeft gemist. Filosofen als Marcel Gauchet – op het spoor gezet door secularisatietheologen uit de jaren zestig – wijzen erop dat de secularisatie niet ondanks, maar dankzij het christendom heeft kunnen plaatsvinden. Er zit een diep seculariserend trek in de incarnatie, de centrale boodschap van het christelijk geloof dat God mens werd in Christus.¹⁷

Gauchet beschrijft het paradoxale karakter van het christelijke geloof als een religie die afscheid neemt van de religie ('une religion de la sortie de la religion'). God 'hield zijn gelijkheid aan God niet vast, maar deed er afstand van', schrijft ook de brief aan de Filippenzen (2:6). God hield op God te zijn en werd mens. De politieke rol en betekenis van religie is volgens Gauchet door toedoen van dit geloof in de loop der eeuwen ingrijpend veranderd. In de incarnatie humaniseert de godsdienst. Het profane wordt sacraal. Het menselijke leven krijgt een goddelijke glans. De christelijke boodschap resulteert in een desacralisering van de politiek, gecombineerd met een religieuze opwaardering van het gewone leven. Ooit fungeerde religie in Europa als basis en bindmiddel van politieke gemeenschappen, vormde zij onze persoonlijke en sociale identiteit, nu is zij een zaak van individuele overtuiging geworden. De politieke geschiedenis van de religie als theocratie is in de westerse cultuur dankzij de doorwerking van de christelijke incarnatiegedachte voorbij, stelt Gauchet vast. God zelf heeft het zo gewild, kan men zeggen. In de menswording zegt hij: zoals ik tot nog toe bestond, besta ik niet meer. Dietrich Bonhoeffer maakte in 1944 in de gevangenis een soortgelijke balans op: we leven nu in een wereld etsi deus non daretur, schreef hij. 'En dat erkennen wij voor God! God zelf dwingt ons dat te erkennen. ... God doet ons weten dat wij moeten leven als diegenen, die hun leven inrichten zonder God.'¹⁸

De islamitische cultuurkritiek op het Westen heeft in dit opzicht een punt: het Westen is structureel ongelovig geworden. De God van de radi-

17 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard, 1985.

18 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 532 (brief 16 juli 1944).

cale politieke islam is een echte Master of the Universe. Hij is een rationele God; de focus op liefde van de christelijke god maakt hem veel te zacht en te menselijk. De figuur van Job ontmoeten we ook in de Koran. Maar terwijl de Bijbelse Job God ter verantwoording roept, blijft Job in de koran trouw in hem geloven. Job, de psalmist, Jezus, allemaal betwijfelden ze precies wat Mohammed B. in de brief die hij voor Ayaan Hirsi Ali achterliet op de vermoorde Theo van Gogh niet kon aanvaarden: ‘U, als ongelovige fundamentalist, gelooft natuurlijk dat er geen Oppermacht is die het hele universum bestuurt. U gelooft niet dat uw hart, waarmee u de waarheid verwerpt, vóór elke tik toestemming moet vragen aan deze Oppermacht om te kloppen. U gelooft niet dat uw tong waarmee u de Leiding van deze Oppermacht ontkent onderhevig is aan Zijn wetten. U gelooft niet dat leven en dood door deze Oppermacht wordt geschonken.’

Secularisatie als twijfel aan een Oppermacht is een dynamiek die in het christelijk geloof ligt opgesloten. Christenen zijn twijfelaars, die moeite hebben met een God die bestaat. Dat is winst, levensbeschouwelijk, ethisch. Die twijfel heeft om te beginnen de weg vrijgemaakt voor de wetenschap, met fantastische resultaten. Het heeft tot ver in de moderne tijd geduurd voor het zover kon komen. God als ens supremum paste goed in het neoplatoonse wereldbeeld met z'n twee werelden-metafysica, maar is een vreemde zwerfsteen in de hedendaagse kosmologie.¹⁹ We leven op aarde in een universum dat zo'n 15 miljard jaar geleden ontstond, op een ster aan de rand van een zonnestelsel, die over zo'n 4,5 miljard jaar zal zijn uitgedoofd. Is dat verontwaardigend? Ikzelf vind het fascinerend. Het feit dat we er zijn, dat we leven, is blijkbaar een kosmische toevalstreffer van jewelste. Een geschenk om niet. Dat we er zijn is eigenlijk godsonmogelijk, en toch zijn we er! Wil geloof in een bestaande God plausibel worden, dan moet het, zoals de procestheologen dat proberen te doen, een plek krijgen in een evolutionair wereldbeeld, waarin alles altijd in beweging is. Als er een God is, dan bestaat hij niet, dan ontstaat, dan wordt hij. Hoe we dat moeten verstaan, een God die niet voorafgaat aan, maar die onderdeel is van de Big Bang? Ik weet het niet, ik laat de procestheologen maar speculeren. Twijfel aan het Opperwezen is echter levensbeschouwelijke winst, het levert in elk geval minder cognitieve dissonantie op.

Maar ook ethisch gesproken varen we er wel bij. Wie verlost is van de idee van God als kosmische Super Power, ligt ook minder wakker van de vraag of God voor het kwaad in deze wereld verantwoordelijk is, of hij er de hand in heeft, en wat hij eraan doet om het de wereld uit te helpen. De

19 John D. Caputo, *The Folly of God. A Theology of the Unconditional*. Salem (Oregon): Polebridge Press, 2016, 74 vv.

theodicee-vraag of een almachtig God in een wereld vol kwaad tegelijk goed kan zijn is zijn angel kwijt als je de conclusie trekt: zo'n God bestaat niet. 'Shit happens', hoorde ik bij de begrafenis van een jonge predikant ooit van de preekstoel, en dat lijkt het laatste dat je er met goed fatsoen van kunt zeggen. Het kwaad treft ook goede mensen. Het is blinde tragiek, of mensen zijn ervoor verantwoordelijk, van tweeën een. Een Voorzienigheid, die willens en wetens de een geluk toebedeelt en de ander in het ongeluk stort is een macaber leerstuk. Ik heb overigens de indruk dat veel christenen dat geloof ook hebben laten varen.

Wie heeft er belang bij het Opperwezen?

Als het verlies van het Opperwezen zo'n winst is, waarom is het geloof in die God dan zo hardnekkig? Waarom worden er in zijn naam oorlogen gevoerd, aanslagen gepleegd en zielen gemangeld? God blijft voor velen blijkbaar de kosmische interventiemacht die aan alles een verborgen Zin en Doel geeft. Ik vermoed dat het geheim van zijn survival ligt in het feit dat mensen er belang bij hebben. Politieke machthebbers en regimes, omdat ze hun macht ermee willen legitimeren, kerkelijke instituties omdat ze gelovigen aan zich willen binden met de troostrijke garantie van eeuwig heil, individuele gelovigen omdat ze hun bestaansangst ermee willen bezweren. Blijkbaar verschaft deze God zekerheid en garanties die goed zijn te gebruiken.

De vraag naar het bestaan van God is als ontologische kwestie interessant voor specialisten in de metafysica. Ik ben daar niet zo goed in, en ga me nu ook niet in die discussie begeven. Ik situeer de vraag liever in de publieke of politieke theologie. Niet of God bestaat is dan relevant, maar: hoe functioneert het geloof in het bestaan van God? Wie heeft er belang bij de epistemologische zekerheid dat God bestaat en waarom? Ik denk daarom dat een theologie die, met mensen als Rollins en Bonhoeffer, haar startpunt neemt in de gekruisigde God begint met religiekritiek.

Door God te laten 'bestaan', wordt hij machtsmiddel en veiligheidsgarantie. Wie God als Hoogste Wezen in het centrum van het Zijn verankert, schept orde en structuur in de wereld. Alle dingen krijgen een plek, een rol en een functie in het Geheel. God is het vaste punt, het centrum van het Zijn.

Emmanuel Levinas wees erop dat zo'n gesloten zijnsleer gewelddadige trekken heeft. Van zo'n transparant wereldbeeld komt per definitie narigheid.²⁰ Een God die als een spin in het centrum van het Web van het Zijn zit, moet immers ook gekend worden. Als je weet dat hij er is, moet ieder

20 E. Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1961.

zijn of haar bestaan er ook op inrichten. En daar begint het gedonder. Kennis van zijn eigenschappen en inzicht in zijn handelen is niet evident en geen gemeengoed. De een claimt meer te weten dan de ander. Godskennis wordt een zaak van bijzondere openbaring, voorbehouden aan een groep of instantie die de heilige boeken en hun uitleg in beheer heeft. Dat leidt geheid tot conflicten, geweld en oorlog tussen hen die het weten en zij die onkundig zijn of zich weigeren te schikken. Zodra in religie zekerheden in het geding zijn, wordt zij onverdraagzaam.²¹

Maar waarom krijgt Charlie Hebdo, met een jaar na de aanslag een afbeelding van God (met kalasjnikov in de hand en bebloede mouwen) op de cover, dan niet meteen de massa mee? Laten we deze Master of the Universe afschaffen! Het is echter naïef te denken dat dit ooit gaat lukken. Er zijn belangen gemoeid met de afloop van het debat tussen realisme en non-realisme. Het gaat in religie niet zozeer om kennis, maar om macht. En het gaat er om angst. Hier hebben we een tweede reden voor de survival van het Hoogste Wezen. De God die bestaat komt tegemoet aan een fundamentele behoefte aan veiligheid, die alleen nog maar sterker wordt naarmate de samenleving meer op drift raakt. Godsdienstsociologen spreken over ‘Kontingenzbewältigung’ als een van de belangrijkste functies van religie.²²

Ik denk dat het christelijk geloof in dit opzicht ten diepste een niet-religieuze kern herbergt. Het is niet bang voor de contingenties in het leven, maar levert zich eraan over. Er is niets in de overlevering van en over Jezus dat je geruststelt met dat het allemaal wel goed komt, en dat je verlost van angst en twijfel. We leven voortdurend op Stille Zaterdag, in een permanent heen en weer tussen kruis en opstanding. Zo hebben we deel aan Christus. Wie Jezus volgt, omarmt het leven met alles erop en eraan, tussen hoop en vrees. Er is geen garantie van een tweede wereld achter of boven deze, we hebben er maar een, en dat is deze wereld. En we hebben maar één leven om van te houden, en dat is dit leven.

De zekerheid van religie lijkt daarentegen op een game computer die eideloos volgende levens genereert nadat je in het spel het loodje hebt gelegd. Geloof is wezenlijk fides, fiducia, vertrouwen, een vorm van hoop tegen de

21 John D. Caputo, *Hoping against Hope. Confessions of a Postmodern Pilgrim*, Minneapolis: Fortress Press, 2015, 94v.

22 Rollins ziet religie letterlijk als een verslaving, vergelijkbaar met die aan alcohol of drugs. De roes verhindert het onder ogen zien van de realiteit, en vraagt telkens om toediening van een nieuwe dosis. En wie probeert af te kicken krijgt met ernstige ontwenningsverschijnselen te maken. Vgl. Rollins, *The Idolatry of God. Breaking the Addiction to Certainty and Satisfaction*, London: Hodder & Stoughton, 2012. Zie ook de vergelijking die Richard Kearny maakt tussen de therapie van Alcohol Anonymous en het adieu aan het theïsme. ‘... the first admission of anny addict at an AA meeting is generally, “I cannot break this addiction. Is is impossible.”’ *Reimagining the Sacred. Richard Kearney debates God*. Edited by Richard Kearney and Jens Zimmermann, New York: Columbia University Press, 2016, 36

wanhoop. Het biedt geen enkele garantie. Geloofs zekerheid lijkt op de zekerheid van het jongetje op de arm van zijn vader, in de buurt van theater Le Bataclan in Parijs, kort na de aanslag op 13 november. 'Er zijn slechteriken papa. Ze hebben geweren en ze kunnen ons neerschieten want ze zijn heel, heel slecht papa.' 'Klopt, ze hebben geweren maar wij hebben bloemen.' 'Ja maar, de bloemen die doen niks ... zijn de bloemen er om ons te beschermen?' Zijn vader knikt. 'En de kaarsjes ook?' 'De kaarsjes', zegt de vader, 'zijn er om de mensen die vertrokken zijn, niet te vergeten.' Het zoontje: 'Ah, de bloemen en kaarsjes zijn er om ons te beschermen.' Zijn vader: 'Ja.' Er verschijnt een glimlach om de mond van het jongetje. De glimlach als geloof, tot zijn essentie teruggebracht.²³

Religie zal nooit een stille dood sterven. Te veel machten hebben politiek, te veel mensen hebben existentieel belang bij een God-die-bestaat. Religie is verslavend. En dus zal de mysticus Meister Eckhart tot het einde der tijden tot God moeten bidden dat God, de God van de glimlach, ons van God, de God van de religie, bevrijdt. En dus zal God, aldus Rollins, het ook zelf voortdurend weer zeggen: "Ik besta niet."

23 John D. Caputo, *Hoping Against Hope*, 183vv.