

## ‘Een mooie gedachte, maar veel te weinig’? Kritische kanttekeningen bij post-theïsme

*Inleiding: Non-realisme, post-theïsme en criteria*

Enkele jaren geleden schreef ik in dit tijdschrift een artikel over realistische en non-realistische benaderingen in de theologie: ‘Niet echt gebeurd maar wel waar?’<sup>1</sup> Bij die gelegenheid heb ik geprobeerd, de innerlijke logica van beide benaderingen tegenover elkaar te zetten om op die manier beide posities, en ook de interne plausibiliteit van beide, te vergelijken. Gelovigen die vanuit het realistische paradigma denken, geloven dat God bestaat. Voor hen is het nauwelijks voorstelbaar dat sommige gelovigen zo wankelmoedig zijn dat zij de categorie ‘bestaan’ niet op God van toepassing willen verklaren. Gelovigen daarentegen die vanuit het non-realistische paradigma denken, geloven dat God gebeurt. Voor hen is het vasthouden aan het bestaan van God een vorm van fundamentalisme. Ik heb toen ook geprobeerd om te laten zien – en dat is een punt dat voor een theoloog lastig te accepteren is – dat de plausibiliteit van realisme en non-realisme voor het grootste deel niet door de theologie bepaald wordt, maar door de cultuur waarbinnen die theologie wordt bedreven. Het gaat weliswaar om theologische posities, maar zowel het realisme als het non-realisme spelen leentjebuurt bij posities in de wetenschapsfilosofie, de kentheorie en de ontologie. Hierbij moeten wij ons realiseren dat – of wij theologen het nu leuk vinden of niet – het niet van ons als theologen afhangt, welke posities in die domeinen het meest worden geaccepteerd. Veel theologen (en dan heb ik het over aanhangers van beide posities) zijn geneigd deze afhankelijkheid van onze cultuur te negeren en te doen alsof wij theologen het zelf voor het zeggen hebben: geloven wij in een God die onafhankelijk van ons bestaat, of vertrouwen wij in een God die in dat vertrouwen tot aanzijn komt?

In ‘Niet echt gebeurd maar wel waar?’ analyseerde ik twee extreme posities, en deed ik niet de moeite om een middenpositie te ontwikkelen, ook niet, al zijn sommige middenposities uiteindelijk redelijker dan de extremen. Het blootleggen van de logica van de beide extreme posities is op zichzelf al een bijdrage aan het debat, zo meende ik. Het tegelijkertijd ontwikkelen

---

1 Marcel Sarot, ‘Niet echt gebeurd maar wel waar? Een analyse van de verschillen tussen propositionele en non-propositionele benaderingen van de theologie,’ *Kerk en theologie* 64 (2013), 205–218.

van een eigen middenpositie<sup>2</sup> zou het risico met zich meebrengen, dat de analyse van de extremen minder serieus werd genomen door mensen die mijn eigen positie afwezen. Daarom heb ik in plaats daarvan afgesloten met de vraag, of een gelovige, nu het non-realisme om buitentheologische redenen terrein wint, zou kunnen leven met dat non-realisme. En mijn antwoord was: zeg nooit nooit! Op dit moment kleven er echter aan het non-realisme vanuit theologisch perspectief een aantal problemen, die eerst zullen moeten worden opgelost. Tegelijkertijd heb ik betoogd dat de geschiedenis ons leert dat dit niet *a priori* onmogelijk is. In de dertiende eeuw hing er ook een paradigma in de lucht dat voor theologen problemen opriep: het aristotelische paradigma. De theologen uit die tijd hadden *grosso modo* drie bezwaren tegen het aristotelische paradigma: (1) Aristoteles leerde dat de wereld van eeuwigheid bestond; (2) Aristoteles wees de onsterfelijkheid van de ziel af; (3) Aristoteles wees Gods voorzienigheid af. Dat waren geen kleinigheden, maar er stond een theoloog op die zo geniaal was, dat hij niet alleen op deze kernpunten, maar ook op de andere punten waar het aristotelisme tot theologische problemen leidde, oplossingen vond: Thomas van Aquino. Als er in onze tijd, zo concludeerde ik, een nieuwe Thomas opstaat die voor het non-realisme doet wat Thomas voor het aristotelisme deed, dan lijkt de kans mij groot, dat het non-realisme alsnog zijn tienduizenden zal verslaan.

In een later nummer van dit tijdschrift<sup>3</sup> verschenen de lezingen die werden gehouden op de driehonderdste bijeenkomst van het Groninger Theologisch Werkgezelschap. Die gingen over het post-theïsme. Voor sommigen, zo bleek, zijn de post-theïsten de Thomas van onze tijd: zij geven een goede aanzet tot de oplossing van de problemen waarvan ik hierboven constateerde dat ze nog dienden te worden opgelost. Anderen, zo bleek eveneens, meenden dat het post-theïsme funest zou zijn voor de praktijk van het christendom. Is er wel christelijk geloof mogelijk aan gene zijde van het theïsme?

Deze vragen zijn leidend voor deze bijdrage.<sup>4</sup> Deze bijdrage sluit derhalve aan bij een aantal eerder in dit tijdschrift verschenen bijdragen, en probeert het gesprek een stapje verder te brengen.

De eerste vraag die daarbij aan de orde is, is deze: welke problemen maken het non-realisme vooralsnog theologisch onaanvaardbaar? Vervol-

---

2 Sinds mijn *God, Passibility and Corporeality* (Kampen: Kok Pharos, 1992), i.h.b. 134, 150–151, heb ik consequent een vorm van kritisch realisme verdedigd.

3 *Kerk en Theologie* 66 (2015). Ik zal in het navolgende vooral ingaan op Rick Benjamins, ‘Na het theïsme en voorbij het secularisme,’ *Kerk en theologie* 66 (2015), 109–121 en op Taede A. Smedes, ‘Post-theïsme als natuurwetenschappelijk credo?’, *Kerk en theologie* 66 (2015), 122–133.

4 De 301<sup>ste</sup> bijeenkomst van het Groninger Theologisch Werkgezelschap werd opnieuw aan het post-theïsme gewijd. Frits de Lange, Martin Walton en ik gingen hierover in gesprek. Dit artikel is een bewerking van de lezing die ik bij die gelegenheid (op 25 januari 2016) gaf. In die bewerking heb ik het karakter van een lezing toch enigszins behouden.

gens kunnen wij dan de vraag beantwoorden, of het post-theïsme inderdaad een aanzet tot een oplossing geeft. Hierboven hebben wij gezien, hoe een van de problemen met het aristotelisme ten tijde van Thomas was, dat het aristotelisme geen ruimte liet aan de voorzienigheid van God. Het non-realisme heeft een soortgelijk probleem, zo zou ik willen betogen: het heeft geen ruimte voor een in onze werkelijkheid interveniërende God. Non-realisten kunnen van harte onderschrijven dat mensen door *hun* handelingen hun evangelische idealen dichterbij kunnen brengen. Ook is er vanuit het non-realisme geen principieel bezwaar tegen, om deze menselijke handelingen te benoemen als handelingen van God. Als wij het handelen van God echter daartoe beperken, en geen ruimte laten aan een onafhankelijk of zelfstandig handelende God, dan doen wij – vandaag de dag niet anders dan in de tijd van Thomas – tekort aan het bijbels getuigenis. Terecht schrijft Kurt Koch: ‘De onmiskenbare bijzonderheid van het Bijbelse Godsgeloof bestaat hierin, dat het voortdurend het handelen van God thematiseert.’<sup>5</sup>

Voor Koch is de loochening van Gods handelen in onze werkelijkheid een kernmoment in de Godscrisis van onze tijd. Deze loochening is diep verankerd in onze cultuur, en wel op drie manieren. Op de eerste plaats is het aan het succes van de moderne natuurwetenschappen te danken, dat wij God steeds minder als verklarende factor voor gebeurtenissen in onze werkelijkheid inroepen. Voor *verklaring* doen wij een beroep op de wetenschap. Vervolgens geldt iets soortgelijks voor het *beheersen* van de werkelijkheid: daar heeft de natuurwetenschap, in eendrachtige samenwerking met de techniek, eveneens grote vooruitgang geboekt. Ook daar hebben wij meer de neiging om op onszelf te vertrouwen dan op God. In de woorden van Koch: ‘Als het maken en het handelen van mensen op de voorgrond treedt, verdwijnt het handelen van God naar de achtergrond.’<sup>6</sup> Ten slotte speelt in onze tijd met zijn obsessie voor de autonomie en privacy van het individu<sup>7</sup> nog een derde factor een rol: wij *willen* niet meer, dat God meekijkt, -denkt en -handelt. Bij onze tijd past een spiritualiteit die wij kunnen oproepen *wanneer wij dat willen*, en die ons helpt *onzelf* te ontplooien, en niet een persoonlijke God die, of wij het nu willen of niet, op de meest intieme wijze bij ons leven betrokken is, kennis heeft van onze diepste zieleroerselen, met ons meeleeft en als het moet zelfs in onze levens ingrijpt. Een dergelijke God komt ons te dicht op de huid en ervaren wij als bedreigend; geef ons maar liever een wat grotere

5 Kurt Koch, *Die Kirche Gottes: Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens* (Augsburg: Sankt Ulrich, 2007), 177, mijn vert.

6 Koch, *Die Kirche*, 177.

7 Over autonomie, zie mijn ‘Over het elfde gebod en andere ellende: Contouren van een postmoderne zingeving en van een christelijk antwoord,’ *Soteria* 20 (2003), 32-46. Over privacy, zie Jan Holvast, ‘History of Privacy,’ in: Karl de Leeuw & Jan Bergstra (red.), *The History of Information Security* (Amsterdam: Elsevier, 2007), 737-771.

God op veilige afstand.<sup>8</sup> Het non-realisme sluit dus op drie punten goed aan bij onze cultuur: bij ons vertrouwen op wetenschappelijke verklaring en op technische beheersing, en bij onze gehechtheid aan onze privacy en autonomie. Het probleem is, dat het non-realisme hier de cultuur mee heeft, maar het evangelie tegen. Voor ons zal dit derhalve een belangrijke meetlat moeten zijn waarlangs wij het post-theïsme leggen: kan het recht doen aan het christelijk geloof in een handelende God?

De overige problemen met het non-realisme sluiten nauw bij het zojuist geformuleerde probleem aan. Het meest fundamentele probleem met het non-realisme is dit: voor het non-realisme is God niet aan ons voorgegeven, maar scheppen wij God. God gebeurt: in ons handelen, in ons ervaren, in ons denken. In onze theologie vertellen wij verhalen over hoe wij mensen God kunnen laten gebeuren. Hierbij komt het er op aan, inspirerend en verhalend menselijke mogelijkheden tot transcendentie te articuleren. In God komt er dus niet Iets of Iemand van buiten ons op ons af; God is in ons – als de diepste grond van ons innerlijk. Dit is een fundamentele breuk met het traditionele christendom, niet alleen met de officiële leer, maar ook met het geleefde geloof: daarin zijn wij afhankelijk van God, is God een tegenover die wij kunnen aanspreken en die invloed op ons leven heeft. In de theologie komt het er niet op de eerste plaats op aan, recht te doen aan menselijke mogelijkheden, maar recht te doen aan de ‘hogere’ (‘transcendente’ – ik zal hieronder nog iets meer zeggen over de betekenis van deze term) werkelijkheid van God. Het boven geformuleerde probleem betreffende Gods voorzienigheid (namelijk dat God voor Gods handelen volstrekt afhankelijk is van mensen) is derhalve een verschijningsvorm van dit meer fundamentele probleem: dat God voor Gods bestaan volstrekt afhankelijk is van mensen. Hiermee is voldoende helder, wat naar mijn mening het belangrijkste probleem met het non-realisme is. Zo heb ik gelijk ook een criterium om het post-theïsme aan te meten. Laten wij nu dat post-theïsme zelf eens nader bekijken.

*Verskillende vormen van theïsme en de God van het post-theïsme, die zou kunnen zijn*

Wanneer wij ons nu wat nader gaan verdiepen in het post-theïsme, stuiten wij gelijk op een probleem. Taede Smedes heeft dat helder uiteengezet. Post-theïsme is

niet [een] georganiseerde stroming; het duidt niet op een alternatief theologisch systeem. Post-theïsme is slechts een paraplueterm voor een veel-

8 Koch, *Die Kirche*, 178.

heid aan theologische benaderingen die zich impliciet of expliciet afzetten tegen het theïsme. Maar dat roept ook problemen op, want is theïsme niet net zo’n pluraal in te vullen term?<sup>9</sup>

Het antwoord op deze retorische vraag luidt uiteraard ‘ja.’ Maar het wordt pas echt interessant wanneer wij onderscheiden tussen de verschillende betekenissen van ‘theïsme’ die hier door elkaar spelen. De term ‘theïsme’ is afkomstig uit de Verlichting. In het algemeen spraakgebruik kent deze term vier tegendelen: atheïsme, deïsme, polytheïsme en pantheïsme. Tegenover het atheïsme gelooft het theïsme dat God bestaat, tegenover het pantheïsme dat God niet samenvalt met de werkelijkheid, maar deze overstijgt, tegenover het polytheïsme dat er maar één God is en tegenover het deïsme dat God voorzienig handelt. In deze zin kan de term ‘theïsme’ dus worden gebruikt als een verzamelterm voor een reeks religies die reeds lang vóór deze term werd gemunt, voorhanden waren: religies zoals het jodendom, het christendom en de islam.

Er is echter een tweede, technischer gebruik van de term ‘theïsme,’ een gebruik dat men alleen onder filosofen en theologen aantreft.<sup>10</sup> Dan is het theïsme een redelijke Godsleer, zoals die pas door Verlichtingsdenkers is geformuleerd. Het gaat hier om een God die los van de openbaring wordt gedacht, om een God die één is en niet drie-een, om de God van de filosofen en niet om de God van de Bijbel en van de Koran, en om een manier van denken die pas met de Verlichting zijn intrede doet. Verlichtingsdenkers stellen het vaak voor alsof dit theïsme-in-technische-zin de grootste gemene deler is van de drie grote monotheïstische religies. Jodendom, christendom en islam zouden dan gezamenlijk het theïsme onderschrijven, en elk van deze drie religies zou bovendien nog een aantal extra geloofsovertuigingen onderschrijven, waarin zij van elkaar verschillen. Zo onderschrijft elk van deze religies de gedachte dat er maar één God is, maar het christendom zegt daar bovenop dat die ene God niet gewoon één is, maar drie-een. De drie grote monotheïstische religies zijn dan drie verschillende vormen van wat je zou kunnen noemen theïsme-plus.<sup>11</sup> Sommige problemen die van oudsher

9 Smedes, ‘Post-theïsme’, 122.

10 Dit heb ik mij zelf ook nog niet gerealiseerd toen ik destijds als promovendus het lemma ‘theïsme’ schreef voor Harry Willemsen (red.), *Woordenboek filosofie* (Assen: Van Gorcum, 1992), 422. Meer over dit theïsme in technische zin in: Ingolf U. Dalferth, ‘The Historical Roots of Theism,’ in: Svend Andersen (ed.), *Traditional Theism and its Modern Alternatives* (Aarhus: Aarhus University Press, 1994), 15–43.

11 Een van de weinige denkers die dit schema in onze tijd nog strikt hanteren is Richard Swinburne, die bovenop een theïstische trilogie – *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979; new ed. Oxford: OUP, 2004), *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1981; new ed. Oxford: OUP, 2005) – een specifiek christelijke tetralogie – *Responsibility and Atonement* (Oxford: Clarendon Press, 1989), *Revelation* (Oxford:

problemen *binnen religies* waren, worden voor deze Verlichtingsdenkers als het ware problemen voorafgaand aan die religies; dit geldt bijvoorbeeld voor het probleem van het kwaad. Dat probleem is gegeven met de drie proposities (1) God is goed, (2) God is almachtig en (3) er is kwaad. In de Verlichting probeert men nu de spanning tussen deze drie proposities op te lossen op het niveau van het theïsme. Voor een christen betekent dat dus, dat zij een oplossing gaat zoeken voor het probleem van het kwaad die niet afhankelijk is van het geloof in Jezus Christus, dat immers behoort tot het christelijke theïsme-plus. Deze vorm van denken over het probleem van het kwaad wordt verbonden met het neologisme *theodicee*, dat werd geïntroduceerd door Leibniz.<sup>12</sup> Tegen dit theïsme in technische zin en tegen het ermee verbonden theodiceeproject is in de late twintigste eeuw van joodse en christelijke zijde nogal wat verzet gerezen. Christelijke theologen hebben bijvoorbeeld aangevoerd dat de *Deus unus* van het theïsme zozeer verschilt van de drie-ene God van het christendom, dat wie eerst de *Deus unus* en diens eigenschappen beschrijft, en later pas probeert uit te leggen dat de God van het christendom in feite niet één maar drie-een is, nooit meer recht kan doen aan die drie-eenheid en dus in feite ook nooit bij de God van het christendom uitkomt. Wie over de God van het christendom wil spreken dient te beginnen bij Jezus, en wie over God denkt vanuit Jezus denkt over de drie-ene God, van het begin af aan, en niet anders.<sup>13</sup> En dat geldt wel heel in het bijzonder voor een christelijke benadering van het kwaad: die is door en door verbonden met het lijden, het sterven en de opstanding van Jezus Christus. In die zin kan Jürgen Moltmann, en met hem een groot deel van de theologen die betrokken zijn bij de trinitarische renaissance in de theologie, zeggen dat het christendom noch theïstisch noch atheïstisch is, maar dit onderscheid (trinitarisch) overstijgt.<sup>14</sup>

Het theïsme van het algemeen spraakgebruik en het theïsme in de technische zin hebben derhalve veel overeenkomsten: in beide gevallen gaat het om één machtige God die handelt in onze werkelijkheid. In het geval van het theïsme van het algemeen spraakgebruik gaat het echter om enkele struc-

---

Clarendon Press, 1991), *The Christian God* (Oxford: OUP, 1994), *Providence and the Problem of Evil* (Oxford: OUP, 1998) – schreef.

12 Zie over de vraag naar de moderniteit van het theodiceeproject mijn ‘De theodicee: Een nieuwe benadering van een oud probleem?’ *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 58 (2004), 178–195. Daar geef ik nog te weinig aandacht aan de verbinding tussen theodicee en theïsme in technische zin. Zie ook Gijsbert van den Brink, ‘Over de (on)mogelijkheid van een theodicee. Wijsgerig-theologische kanttekeningen bij het probleem van het kwaad’, *Theologia Reformata* 32 (1989), 194–210 en ‘Theodicee en triniteit. Pleidooi voor een trinitarisch-theologische benadering van het probleem van het kwaad’, *Theologia Reformata* 33 (1990), 7–27.

13 Zie bijv. Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag), 1982.

14 Jürgen Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik Christlicher Theologie* (München: Chr. Kaiser, 1972), i.h.b. 236–239.

turele overeenkomsten van de grote monotheïstische religies, en is de term 'theïsme' dus ook zonder meer op die religies van toepassing. In het geval van het theïsme in technische zin gaat het om een wijsgerige theorie die *logisch* aan de monotheïstische religies voorafgaat en daar een fundament voor legt; in deze zin is theïsme een typisch modern verschijnsel, dat samenhangt met de opkomst van *foundationalism* of het funderingsdenken.<sup>15</sup> Zelf ben ik de afgelopen jaren overtuigd geraakt van de juistheid van de theologische kritiek op dit type theïsme, zoals ik die zojuist al met een verwijzing naar Jürgen Moltmann heb aangesneden. Impliciet bekritiseer ik daarmee ook het onderzoeksproject naar de eigenschappen van God zoals dat in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw aan de Universiteit Utrecht door van Vincent Brümmer en zijn leerlingen werd uitgevoerd. Het gaat hier om een reeks monografieën waarin met wijsgerige methoden Gods eigenschappen worden geanalyseerd: liefde, noodzakelijkheid, eenvoud, alwetendheid, alomtegenwoordigheid, almacht, transcendentie en onlijdelijkheid.<sup>16</sup> Ook mijn eigen proefschrift<sup>17</sup> wordt door deze kritiek geraakt. In deze zin zou ik mijzelf van harte een post-theïst noemen; dit type theïsme heb ik achter mij gelaten.

Dit betekent uiteraard niet, dat alles wat in dit onderzoeksproject destijds is uitgezocht en betoogd, zijn waarde heeft verloren. Veel van de analyse van Gods liefde van Vincent Brümmer en van mijn eigen analyse van Gods onlijdelijkheid houdt stand, ook al zou ik nu zeggen dat deze boeken in hun onderliggende structuur te weinig van het begin af aan door het christelijk geloof getekend zijn, en daarom op onderdelen ook tekort doen aan dat geloof.<sup>18</sup> Waar het gaat om de zijswijze van God, delen de studies in dit onderzoeksprogramma terecht de veronderstelling dat het een christelijke geloofs-overtuiging is dat niet wij God maken, maar God ons, dat God van buitenaf op ons afkomt, zich aan ons laat kennen, en liefhebbend en handelend een verschil maakt in ons leven. Met de verwerping van het theïsme in techni-

15 Zie bijvoorbeeld Alvin Plantinga, 'Is Belief in God Properly Basic?' in: R. Douglas Geivett & Brendan R. Sweetman (eds.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Oxford: OUP, 1992), 133–141; Dewi Z. Phillips, *Faith After Foundationalism* (London: Routledge, 1988); Marcel Sarot, 'Christian Fundamentalism as a Reaction to the Enlightenment,' in: Bob Becking (ed.), *Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation: Essays on Ways of Worldmaking in Times of Change from Biblical, Historical and Systematic Perspectives*, (Leiden: Brill, 2011), 249–267.

16 Antonie Vos Jaczn., *Kennis en noodzakelijkheid* (Kampen: Kok, 1981); Luco J. van den Brom, *God alomtegenwoordig* (Kok: Kampen, 1982); F. Gerrit Immink, *Divine Simplicity* (Kampen: Kok, 1987); Sarot, *God, Passibility*; Vincent Brümmer, *The Model of Love* (Cambridge: CUP, 1993); Gijsbert van den Brink, *Almighty God* (Kampen: Kok Pharos, 1993); Eef Dekker, *Middle Knowledge* (Leuven: Peeters, 2000); Arjan Markus, *Beyond Finitude* (Frankfurt aM; Peter Lang, 2004).

17 Zie voetnoot 2.

18 In Gijsbert van den Brink & Marcel Sarot (red.), *Hoe is Uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God* (Kampen: Kok, 1995) zijn wij ons van deze problemen al meer bewust en ondernemen wij ook een eerste poging tot reparatie. In het algemeen kan men overigens zeggen dat de dissertatie van Van den Brink, *Almighty God* minder dan de andere monografieën door deze kritiek wordt geraakt.

sche zin valt dus niet ook het theïsme van het algemeen spraakgebruik. Nu is mijn probleem met veel theologie die zich op dit moment als post-theïstisch aandient, dat zij met goede redenen het theïsme in technische zin weerlegt en overgaat tot post-theïsme zónder zich te realiseren dat het theïsme van het algemeen spraakgebruik niet geraakt wordt door de theïsmekritiek die zojuist is geaccepteerd. Deze post-theïsten geven dus veel meer op dan hun argumenten waarborgen. Ik wil daar nu graag een voorbeeld van geven, en omdat het hier een vóórtgaand gesprek betreft, zal dat het voorbeeld van Richard Kearney zijn. Rick Benjamins heeft die immers tijdens de vorige bespreking van het post-theïsme óók als zijn centrale voorbeeld ten tonele gevoerd.<sup>19</sup>

Kearneys post-theïsme is op zijn minst óók gericht tegen het theïsme in technische zin. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de wijze waarop hij beklemtoont dat zijn post-theïsme ‘een definitief “nee” tegen de theodicee’<sup>20</sup> belichaamt. Ook Benjamins beklemtoont dit: ‘Die God [de god van Kearney – MS] is geen God van soevereiniteit of theodicee.’<sup>21</sup> Maar het is overduidelijk dat de strijd tegen het Verlichtingstheïsme niet het centrale *Anliegen* van Kearney is. Dat kunnen wij zien in het volgende citaat, waarin hij zijn programma kernachtig uiteenzet:

God neither is nor is not but may be. That is my thesis in this volume. What I mean by this is that God, who is traditionally thought of as act or actuality, might better be rethought as possibility. [...] [T]he God-who-may-be offers us the possibility of realizing a promised kingdom by opening ourselves to the transfiguring power of transcendence. Each human person carries within him/herself the capacity to be transfigured in this way and to transfigure God in turn – by making divine possibility ever more incarnate and alive. [...] According to this reading, God can be God only if we enable this to happen. Or to quote the poignant words of Etty Hillesum, shortly before she was executed in a Nazi concentration camp: ‘You (God) cannot help us, but we must help You and defend Your dwelling place inside us to the last.’<sup>22</sup>

Hiermee zijn wij niet verder dan het non-realisme waarover ik het eerder had, maar zitten wij er midden in. In de woorden van Benjamins: God be-

19 Benjamins, ‘Na het theïsme.’

20 Richard Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion* (Bloomington: Indiana UP, 2001), 5.

21 Benjamins, ‘Na het theïsme,’ 121.

22 Kearney, *The God Who May Be*, 1–2. Benjamins, ‘Na het theïsme,’ 114, citeert alleen het begin van dit citaat; ik haal ook stukjes uit het vervolg aan, om duidelijk te maken wat Kearney precies bedoelt.



staat niet, nee, Hij moet door ons nog verwerkelijkt worden.<sup>23</sup> Dat betekent dus ook, dat God voor zijn handelen voor de volle honderd procent van ons afhankelijk is. Benjamins parafraseert Kearney als volgt: 'God voorziet onze wereld van mogelijkheden vanuit de toekomst en de verwerkelijking van die mogelijkheden en van God zelf is afhankelijk van wat mensen daarmee doen.'<sup>24</sup> Dit klinkt als tweerichtingsverkeer: God voorziet de wereld van mogelijkheden die wij moeten verwerkelijken. Alsof God ons een schilderdoos geeft, en wij daar vervolgens mee aan de slag moeten gaan. Maar voor de goede lezer blijkt, dat het geen tweerichtingsverkeer is maar eenrichtingsverkeer. Benjamins zegt het uiteindelijk heel duidelijk: 'Deze gedachte is radicaler dan Dingemans' opvattingen in de *De stem van de roepende*, omdat niet alleen het gehoor dat wij aan de stem kunnen geven [...], maar ook de roepende zelf door ons nog verwerkelijkt moet worden.'<sup>25</sup> Benjamins zelf stelt ook de vraag of een God die mogelijkheden geeft niet op een of andere manier aan die mogelijkheden vooraf moet gaan,<sup>26</sup> maar constateert wel dat naarmate wij sterker een aanvankelijke werkelijkheid van God die aan de gegeven mogelijkheden voorafgaat beklemtonen, wij afdrijven van het post-theïsme en terugkeren tot het theïsme.<sup>27</sup> Bij Kearney is God als God geen thema, zo legt hij uit; zolang wij God niet hebben verwerkelijkt, is er hooguit verlangen naar God. Of aan dat verlangen een reeds bestaande actualiteit correspondeert is zinloze speculatie, 'losgezongen van de wereld.'<sup>28</sup> Voor mij is het precies omgekeerd. Wij kunnen dat zien wanneer wij onze Godservaring vergelijken met onze ervaring van andere mensen. Er is niets dat *bewijst* dat die andere mensen bestaan; het solipsisme is onweerlegd. Maar wij kunnen het solipsisme niet *leven!* En aangezien het solipsisme niet alleen onweerlegbaar, maar ook onbewijsbaar is, is het solipsisme zelf daarmee een zinloze speculatie.<sup>29</sup> Zo is het volgens mij ook met de gedachte dat slechts mensen bestaan, en God niet: die gedachte is zowel onweerlegbaar als onbewijsbaar, en *binnen de religie* is het een zinledige gedachte, en daarom moet zij, en hier volg ik Taede Smedes, gelijkgesteld worden met atheïsme.<sup>30</sup>

---

23 Benjamins, 'Na het theïsme,' 115.

24 Benjamins, 'Na het theïsme,' 115.

25 Benjamins, 'Na het theïsme,' 115 (tweede cursivering van mij – MS).

26 Benjamins, 'Na het theïsme,' 116.

27 Benjamins, 'Na het theïsme,' 116–117.

28 Benjamins, 'Na het theïsme,' 117.

29 Vgl. John Hick, *Arguments for the Existence of God* (NY: Herder & Herder, 1971), 110.

30 Smedes, 'Post-theïsme,' 122.

*Verskillende vormen van transcendentie en de transcendentie van het post-theïsme*

Laten wij vervolgens, met Benjamins, nader ingaan op een volgende fase in het denken van Kearney, die hij zelf aanduidt met het mooi gevonden neologisme *anatheïsme*, dat zowel een an-atheïsme wil zijn (ofwel een niet-atheïsme), als een ana-theïsme (een positie die het theïsme wil overstijgen).<sup>31</sup> Centraal in dit anatheïsme staat de sacramentele verbeelding, waarmee het zowel voor theïsten als voor atheïsten mogelijk is het heilige in het alledaagse te onderkennen. Dat doen wij wanneer wij zien dat de betekenis van de werkelijkheid om ons heen niet eenduidig is, maar gelaagd. Die gelaagdheid zien wij het best in onze ontmoeting met het vreemde en de vreemdeling, omdat die voor ons ongrijpbaar zijn. De alteriteit van de vreemdeling is voor Kearney een moment van transcendentie, en daarom ‘modelleert [hij] zijn spreken over God naar deze ontmoeting met de vreemdeling.’<sup>32</sup> Wat Kearney bedoelt wordt vervolgens concreet duidelijk aan de hand van een aantal voorbeelden waarin één gebeurtenis een andere oproept (een kus die iemand doet denken aan haar eerste kus) of één persoon een ander oproept (een vrouw die iemand doet denken aan zijn moeder). Zo maakt de sacramentele verbeelding – Kearney spreekt ook wel van ‘eucharistische verbeelding’<sup>33</sup> – het mogelijk om te zien dat dingen en gebeurtenissen niet alleen maar zijn wat zij zijn, maar meer dan dat representeren. Benjamins legt uit: ‘Dit “meer” is een surplus waarin transcendentie zich manifesteert, en deze transcendentie is ook atheïsten niet vreemd.’<sup>34</sup>

Nu is ‘transcendentie’ een notoir lastige term. Christenen voelen zich thuis bij deze term, omdat hij van oudsher een eigenschap van God aanduidt. God is transcendent. Maar in onze tijd wordt de term ook anders, meer seculier gebruikt. Het is een ruimtelijke metafoor; transcenderen is overstijgen. Bij transcendentie gaat het dus steeds om een relatie: je kunt niet in absolute zin transcendent zijn, maar transcendeert altijd iets. Verder kan transcendentie een statische eigenschap aanduiden – namelijk wanneer iets hoger is dan iets anders – of een dynamische eigenschap – namelijk wanneer iets steeds verder uitstijgt boven iets anders.<sup>35</sup> Wanneer wij de term transcendentie tegenkomen, is het derhalve voor ons begrip nuttig om steeds

31 Benjamins, ‘Na het theïsme,’ 117.

32 Benjamins, ‘Na het theïsme,’ 118.

33 Benjamins, ‘Na het theïsme,’ 119.

34 Benjamins, ‘Na het theïsme,’ 120.

35 Over transcendentie, zie mijn ‘Panentheïsme en de transcendentie van God,’ in: B. Raymaekers (red.), *Gehelen en fragmenten: De vele gezichten van de filosofie* (Leuven 1993), 235–239; ‘Rational Theology and the Transcendence of God,’ in: Henri A. Krop, Arie L. Molendijk & Hent de Vries (eds.), *Post-theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition* (Leuven 2000), 251–263.

drie vragen te stellen: Wat overstijgt? Wat wordt overstegen? En hebben wij te maken met statische of met dynamische transcendentie? Toegepast op de transcendente God: God is degene die overstijgt. Hij overstijgt de wereld, of tijd en ruimte, of ons denken en ervaren, of al deze zaken. En Gods transcendentie is statisch, want God is niet eerst lager, om vervolgens hoger te worden. Hier komt nog iets bij: Gods transcendentie is gekoppeld aan Gods immanentie. Abraham Joshua Heschel legt dat in Bijbelse termen uit: God is niet zomaar de Heilige, maar de Heilige *van Israël*.<sup>36</sup>

Wanneer wij nu in het licht van het voorgaande onderzoeken wat Kearney met transcendentie bedoelt, dan blijkt het te gaan om iets radicaal anders dan wat traditioneel onder de transcendentie van God wordt verstaan. Het gaat dan niet om de aan ons voorgegeven zijnswijze van God, maar om een menselijke act, waarin wij door *onze* verbeelding in één aspect van de werkelijkheid, bijvoorbeeld het avondmaalsbrood, een ander aspect zien oplichten, namelijk het Lichaam van Christus. Daarmee zijn wij via een omweg toch weer terug bij de zijnswijze van God, maar het is wel een totaal andere zijnswijze geworden. Het gaat niet langer om de God die aan ons voorafgaat en ons heeft geschapen, maar om de God die er zou kunnen zijn, namelijk wanneer wij Hem in onze verbeelding scheppen. Kearney is hier weliswaar consistent, maar niet in het articuleren van christelijk geloof. Hij gebruikt traditioneel christelijke terminologie voor iets dat structureel anders is dan christelijk geloof.

Zijn positie doet mij denken aan die van Han Adriaanse, de meest uitgesproken Nederlandse post-theïst, die in zijn ‘After Theism’ beschrijft hoe wij weliswaar niet meer kunnen geloven in de God van het theïsme, maar tegelijkertijd ook pleit voor het behoud van de christelijke levensvorm, inclusief de zondagse kerkgang, het zingen van christelijke gezangen, en het doorvertellen van de bijbelse verhalen.<sup>37</sup> Daarbij ging het hem ook om een bepaald ethos, een bijbels ethos: wanneer je niet langer kunt geloven in de God van het theïsme is dat geen reden om alles wat je dierbaar en heilig is op te geven. Ik herinner mij hoe ik als directeur van Noster met Adriaanse als bestuursvoorzitter een rondje langs alle participerende instellingen heb gemaakt. Wij reisden per trein, en tijdens één van die treinreizen heb ik met Adriaanse de vraag besproken of het mogelijk was om de levensvorm vol te houden als je de metafysische grond onder die levensvorm kwijtgeraakt was. Bij die gelegenheid verzuchtte Adriaanse, dat dit toch wel moeilijk was .... Precies dat maakt dat ik denk dat het post-theïsme niet alleen het theïsme – in de dubbele zin van het woord –

36 Heschel, *The Prophets* (NY: Harper & Row, 1962), 227.

37 Adriaanse, ‘After Theism,’ in: Krop e.a. (eds.), *Post-theism*, 33–61; Ned. Vert.: ‘Na het theïsme,’ in: Arie L. Molendijk (red.), *Religie her-dacht: de visie van H.J. Adriaanse op de erfenis van het christendom* (Kampen: Kok, 1997), 21-52.

achter zich heeft gelaten, maar ook het christendom. Het is een wijze van denken die zich niet laat verenigen met de christelijke levensvorm, zelfs niet wanneer ik verdisconteer – en dat doe ik graag – dat die levensvorm vele varianten kent. Daarmee heb ik de vragen die ik aan het begin van deze lezing stelde beantwoord: Kearney en de post-theïsten zijn niet de Thomas van onze tijd, en hun denkbeelden zijn inderdaad funest voor de praktijk van het christendom.

*En toch ... het theïsme voorbij*

En tóch ... kan ik het hier niet bij laten. Als het post-theïsme niet deugt, dan deugt het niet met een reden. Het heeft iets gezien dat veel traditionele theïsten tot hun schade gemist hebben. In het laatste deel van deze bijdrage wil ik dit iets verder uitwerken. Daarbij wil ik graag uitgaan van een intrigerend interviewfragment. De geïnterviewde is Laurens ten Kate, die met ingang van september 2015 een bijzondere leerstoel ‘vrijzinnig religieus gedachtegoed en humanisme’ aan de Universiteit van Humanistiek bekleedt. Hij zegt het volgende over transcendentie:

Religie is [...] een ervaringsruimte van transcendentie waar ieder in zijn of haar leven wel eens mee te maken krijgt. Transcendentie [...] duidt iets heel actueels en alledaags aan; iets wat niet te controleren is en mij overstijgt, waar ik op een grens stuit van wat ik kan, van wat ik me kan voorstellen, waarover ik kan spreken en van wat ik in mijn macht heb. Die grens, die zit in de liefde, in de dood, in ontzettend veel ervaringen waarbij zin en onzin elkaar raken. [...] Het begrip transcendentie meer traditioneel invullen als een macht buiten de aardse werkelijkheid die ons zou besturen of intervenieert in ons leven, vindt Ten Kate weliswaar een mooie gedachte, maar veel te weinig. Bij transcendentie stuit je op een grens en dat gebeurt op veel plekken en momenten. Dat is een aspect van religie waar we geen afscheid van kunnen nemen, dat op de een of andere manier doorgaat ook in een seculiere cultuur, als een ‘erfenis’ die je blijft doordringen. Seculariteit betekent dan ook niet dat je breekt met transcendentie, maar dat je stuit op nieuwe verbindingen tussen het dagelijkse (immanente) en het transcendente, en zelf aan zulke verbindingen een nieuwe vorm geeft: een symbool, een ritueel, een beeld, een tattooage.<sup>38</sup>

---

38 Franck Ploum, ‘Een ander begrip van vrijheid ontwikkelen: Laurens ten Kate bijzonder hoogleraar “Vrijzinnige religie en humanisme,”’ *Hoezo vrijzinnig? Eenmalige uitgave van Vrijzinnigen Nederland 2015-2016*, 30–34, cit. 32.

Het intrigerende van dit citaat vind ik, dat traditionele christenen het als een omkering zullen ervaren. 'Het begrip transcendentie meer traditioneel invullen als een macht buiten de aardse werkelijkheid die ons zou besturen of intervenueert in ons leven, vindt Ten Kate [...] veel te weinig,' staat er. Dat is nu precies het gevoel dat traditionele christenen vaak hebben bij alternatieve invullingen zoals Ten Kate die geeft, invullingen waarbij de macht buiten de aardse werkelijkheid die in onze levens ingrijpt, uit beeld verdwijnt. Seculiere begrippen van transcendentie vinden zij te weinig, te kaal zou ik haast zeggen. Wat bedoelt Ten Kate nu wanneer de gedachte aan een macht die de aardse werkelijkheid overstijgt, te weinig vindt? Als ik het goed begrijp, is Ten Kate van mening dat transcendentie niet alleen iets mag zijn dat de wereld te boven gaat, maar altijd heel direct aan het binnenwereldse, aan liefde en aan de dood, gekoppeld moet zijn. Hij schrijft even verderop dan ook dat hij wil 'zoeken naar nieuwe verbindingen tussen immanentie en transcendentie.'

Hier, zo denk ik, heeft Ten Kate een punt. Er is in onze samenleving een onheilzame tweedeling ontstaan tussen traditionele christenen die God boven en buiten ons lokaliseren, en postmoderne spirituelen die God in ons, in onze diepste grond of wezen, vinden. Ook in de theologie treffen wij deze tweedeling, een tweedeling tussen enerzijds de theïsten die het belang van een transcendente, maar wel in de werkelijkheid handelende God beklemtonen, en anderzijds non-realisten, post-theïsten en seculieren die het begrip transcendentie liever koppelen aan de gelaagdheid van deze werkelijkheid, zoals die door mensen met hun verbeelding kan worden doorzien. Ik noem dat een onheilzame tweedeling omdat de God buiten ons en de God binnen ons, of anders gezegd de transcendente en de immanente God, wezenlijk bij elkaar horen. Dat God niet alleen buiten ons is maar ook in ons, dat God niet alleen buiten onze werkelijkheid werkt maar ook daarin, behoort wezenlijk tot onze traditie. Ik noemde hierboven Abraham Joshua Heschel al, die beklemtoont dat God niet de Gans Andere is, maar de 'Holy One of Israel,' de Heilige van Israël (Jes. 1:4, 4:19.24, 10:17.20, 12:6, 17:7, 29:19[.23], 30:11.12.15, 31:1, 37:23, 41:14.16.20, 43:3.14[.15], 45:11, 47:4, 48:17, 49:7, 54:5, 55:5, 60:9.14).<sup>39</sup> Dat betekent dat God niet zozeer een transcendente *werkelijkheid* is als wel een transcendente *tegenwoordigheid*.<sup>40</sup> Vooral de profeet Jesaja beklemtoont deze paradox een en andermaal:

Heilig, heilig, heilig is de HEER van de machten;  
en heel de aarde is vol van zijn heerlijkheid. (Jes. 6:3)

39 Heschel, *Prophets*, 227.

40 John C. Merkle, 'The God of Israel and Christian Worship,' in: Mary C. Boys (ed.), *Seeing Judaism Anew: Christianity's Sacred Obligation* (Oxford: Rowman & Littlefield, 2005), 177–212, i.h.b. 182.

Deze tekst heeft zo'n centrale betekenis gekregen in de katholieke liturgie dat hij tot op de dag van vandaag dagelijks klinkt in de liturgie van de eucharistieviering:

Heilig, heilig, heilig de Heer,  
de God der hemelse machten!  
Vol zijn hemel en aarde van Uw heerlijkheid!

Wij *belijden* dit wel dagelijks, maar *geloven* wij het ook? Wij zagen al dat dit geloof in de Verlichting problematisch is geworden, omdat de werkelijkheid in toenemende mate gezien is gaan worden als een gesloten causaal systeem, dat geen of slechts een zeer beperkte, exceptionele invloed van buiten toelaat. Onder invloed van die natuurwetenschappelijke werkelijkheidsopvatting is de theologie de transcendentie van God eenzijdig gaan beklemtonen.<sup>41</sup> Wij vinden dat in de verschillende vormen van deïsme, waar God zó transcendent is dat Hij geen enkele invloed op de werkelijkheid meer heeft. Wij vinden dat ook in het theïsme in technische zin, dat weliswaar aan de almacht van God vasthoudt, maar tegelijkertijd ook de zelfstandigheid van de schepping zozeer beklemtoont dat er geen ruimte blijft voor een dagelijkse betrokkenheid van God bij de schepping. Natuurlijk, het theïsme probeert intellectueel ruimte te maken voor handelingen van God, maar eigenlijk heeft het geen andere manier om die handelingen te denken dan als wonderen: eenmalige, hoogst uitzonderlijke gebeurtenissen waarbij God de geschapen orde als het ware even opheft of tussen haakjes zet en *senkrecht von oben* als een soort blikseminslag toeslaat, om zich vervolgens ook direct weer terug te trekken, de bij het wonder aanwezigen verbijsterd achterlatend met de vraag of zij hun ogen nu kunnen geloven of niet. De meesten van ons maken een dergelijk wonder nooit mee, en als zij zoiets vreemds al een keer meemaken, zullen zij de rest van hun leven blijven twijfelen of God hier nu wel of niet bij betrokken was. Wanneer anderen claimen zoiets meegemaakt te hebben, is het in het algemeen redelijker ze niet te geloven dan wel,<sup>42</sup> en hoewel het theïsme volhoudt dat God *kan* ingrijpen, blijven er concreet maar heel weinig momenten van ingrijpen over. Zelfs de *Opstanding* van Jezus wordt veiligheidshalve liever vergeestelijkt.<sup>43</sup> Het theïsme in de populaire zin van het woord sluit zich hierbij aan, en heeft eerder minder dan meer ruimte

41 Over de verwetenschappelijking van ons wereldbeeld en de invloed daarvan op de theologie schreef ik *De Goddeloosheid van de wetenschap: Theologie, geloof en het gangbare wetenschapsideaal* (Zoetermeer: Meinema, 2006).

42 Dit is het centrale argument van David Hume, 'Of Miracles,' in zijn *An Enquiry concerning Human Understanding* X (1748).

43 Zie mijn *Goddeloosheid*, 80–107.

voor handelingen van God dan het theïsme in technische zin. Uiteraard heeft ook het geloof in de *alomtegenwoordigheid* van God onder deze situatie te lijden. In de hedendaagse ervaring is God eerder afwezig dan tegenwoordig.

Samenvattend zou ik willen stellen dat onder invloed van het gesloten wereldbeeld van de moderne natuurwetenschap en de Verlichtingsreactie daarop, een authentiek element van ons geloof, de transcendentie van God, is overbeklemtoond. De ene eenzijdigheid roept echter de andere op. Als theologen weten wij dat wel: sekten, zo zeggen wij, zijn de onbetaalde rekeningen van de Kerk. Dit gezegde laat zich ook toepassen op de verschillende vormen van de zogenaamde nieuwe spiritualiteit, waarin alleen nog maar ruimte is voor God-in-ons en niet meer voor God-boven-ons, voor immanentie en niet voor transcendentie, en op het post-theïsme, waarin zelfs transcendentie nog immanent wordt gedacht.

### *Conclusie: post-post-theïsme*

Juist vanwege het feit dat het post-theïsme niet op zichzelf staat, maar een reactie is op een *Fehlentwicklung* in de hedendaagse theologie, zou het onwijs zijn om het al te radicaal af te wijzen. Ik pleit voor een erkenning van het gelijk van het post-theïsme: wij hebben de inwoning van God in deze werkelijkheid (vgl. bijv. Ex. 29:43–46, Joh. 1:14) veronachtzaamd. En ik pleit voor de ontwikkeling van een theologie die zowel recht doet aan Gods immanentie als aan Gods transcendentie. Wij verkeren daarbij in de gelukkige omstandigheid dat ook in de natuurwetenschap het beeld van de werkelijkheid als een gesloten causaal systeem niet langer dominant is,<sup>44</sup> en dat in die zin de intellectuele plausibiliteit van de inwoning van God sterk is toegenomen. Als men het theïsme als these zou willen zien en het post-theïsme als antithese, dan pleit ik dus voor een synthese, een post-post-theïsme. Ik sluit af met de herhaling van wat voor mij een kerntekst van ons geloof is:

Heilig, heilig, heilig de Heer,  
de God der hemelse machten!  
Vol zijn hemel en aarde van Uw heerlijkheid!

---

44 In de dialoog tussen theologie en natuurwetenschappen is Robert John Russell één van de geleerden die dit consequent heeft beklemtoond; zie bijv. zijn 'Five Key Topics on the Frontier of Theology and Science Today', *Dialog: a Journal of Theology* 46 (2007), 199-207.