

## De figuur van de ‘niets-gelovige’. Over religie in een seculiere wereld

Hoe ziet ‘geloven’ zoals dat plaatsvindt in onze seculiere wereld eruit? Wat is de voor onze tijd beslissende vorm van transcendentie? We zien dat geloven of gelovigheid niet per se verdwijnt maar wel allerlei nieuwe, verrassende en soms moeilijk te duiden vormen aanneemt. Als je de vraag stelt naar de zin en mogelijkheid van geloven, dan kun je dat niet goed doen los van de context van ‘de eigen tijd’, of om met de titel van het grootse boek van Charles Taylor te spreken, onze *secular age*. Die *secular age* betreft niet alleen de buitenwereld, waar goed gelovige christenen zich in principe niets van hoeven aan te trekken; de tijd nestelt zich in ons denken en voelen, en drukt een stempel op hoe we zelf de zin (of onzin) en mogelijkheid (of onmogelijkheid) van geloven ervaren en daarmee omgaan. En dat kan ook een ‘geloven’ zijn waarvoor de religieuze taal van kerk en traditie niet langer een vanzelfsprekende en sturende bedding vormt.

Maar wat is dat eigenlijk... geloven? Moeten we niet beginnen met een definitie? Definities willen afbakenen en een helder criterium bieden om, in dit geval, gelovigen te kunnen scheiden van niet-gelovigen. Maar is dat niet juist het probleem? In wat tegenwoordig ‘geloven’ heet en hoe mensen zichzelf – soms, in zekere zin, in bepaalde opzichten – als gelovig ervaren speelt een wezenlijke vaagheid mee. Theologische definities hebben dan weinig zin, of komen te vroeg. Ook een verwijzing naar het christelijk Credo wil ik hier laten rusten. Waar het in het geloof om gaat laat zich niet altijd vastpinnen op ondubbelzinnige

proposities en stellige overtuigingen. We kunnen beter ons uitgangspunt nemen in een beeld, een beeld waarin weliswaar niet iedere ‘gelovige’ zich zal kunnen herkennen, maar dat wel een zekere realiteit heeft of heeft gehad. Volgens dit beeld wordt geloof gezien als een *lifeline*, die ons, door bemiddeling van Christus,<sup>1</sup> van hogerhand wordt toegeworpen en ons verbindt met het heil in God zodat we niet verloren gaan, ten onder gaan in de eindigheid van dit bestaan. Ondanks het beeld van de *lifeline* en het noemen van de naam van Christus zal deze karakterisering nog erg abstract overkomen. Ik verbind geloven met eindigheid, en met een heilzame verbondenheid van het eindige met het oneindige als doel en vervulling van de eigen beweging van het eindige. Wat hier ‘heilzame verbondenheid’ wordt genoemd, heet in de christelijke traditie ook wel ‘genade’. Belangrijk is dat deze omschrijving van geloof gepaard gaat met een voorstelling omtrent de verhouding van eindigheid en oneindigheid. Volgens deze voorstelling is het eindige zichzelf niet genoeg, heeft het zijn grond en vervulling in iets dat het te boven gaat, dat niet van deze wereld is maar dat volmaakt en eeuwig is. Welnu, deze voorstelling staat in onze *secular age* onder druk. Het ‘seculiere’ van onze tijd bestaat immers in de ervaring en beleving van het eindige (het menselijk bestaan zoals dat zich afspeelt in de wereld) zonder de vanzelfsprekende referentie naar een goddelijke transcendentie; als er sprake is van een ‘geloofscrisis’, dan gaat het met name om een crisis van een bepaalde godsvoorstelling, laten we zeggen, God als opperwezen buiten de wereld, waartoe wij bestemd zijn om na de dood – via de *lifeline* van Christus – in eeuwige gelukzaligheid opgenomen te worden. De in onze tijd algemeen geworden ervaring van deze crisis drukt zich uit in Nietzsches beeld van de ‘dood van God’. Hetgeen niet betekent dat God niet bestaat, maar dat een bepaalde godsvoorstelling haar zin heeft verloren.

Religieus zijn zonder godsgeloof is een fenomeen dat bij onze tijdgeest lijkt te horen. Dus nog wel religie, misschien zelfs meer dan ooit, maar niet meer vanzelfsprekend geloof in God, als absolute instantie waarop het menselijk bestaan gefundeerd is. Het traditionele onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen is aan het verdwijnen. Het is waar: mensen hebben massaal afscheid genomen van het geloof van hun voorouders en gebroken met kerk en christendom. Maar daarmee is blijkbaar de behoefte aan geloof en spiritualiteit niet komen te vervallen. Er is een nieuw tussengebied ontstaan tussen de (expliciet) gelovigen aan de ene kant en de (expliciet) niet-gelovigen aan de andere kant. Hoe moet men dit tussengebied duiden? Wat heet nog geloven als we niet langer in God geloven en als de religieuze taal van kerk en traditie niet langer de vanzelfsprekende bedding van het geloof vormt?

Er zijn recent twee boeken verschenen met de opvallende titel *Religie zonder God*. Het eerste is een boekje samengesteld door Theo de Boer en Ger Groot.<sup>2</sup> Het heeft als ondertitel 'een dialoog'. Het bevat van ieder twee essays over de stand van zaken van religie nu. De Boer begint zijn essay met de constatering dat de god van de rationele theologie gestorven is; maar dat betekent niet noodzakelijk dat daarmee ook de grond onder de praktijk van godsdienst is komen te vervallen. Misschien is God voor de religie helemaal niet zo belangrijk, merkt Groot op. Het gaat om de praktijk. Het leven krijgt allereerst betekenis door de ervaring van het ritueel. Hardnekkiger dan God is het menselijk verschijnsel 'godsdienst'. Dat is iets waar je met de rede niet helemaal bij kunt komen. Het wortelt eerder in het lichaam dan in de geest.

Het andere boekje met de titel *Religie zonder God* is van de bekende Amerikaanse filosoof Ronald Dworkin.<sup>3</sup> De centrale gedachte van dit boek is dat religie dieper gaat dan God, als beleden en voorgesteld in de feitelijk bestaande

godsdiensten. Religie is een diepgeworteld, stellig en allesomvattend wereldbeeld: het stelt dat een inherente, objectieve waarde alles overstijgt, dat de wereld en haar schepselen ontzagwekkend zijn, dat het menselijk leven zin en het universum orde heeft. Het geloof in een god is slechts een mogelijke uitkomst of gevolgtrekking van dat diepgewortelde wereldbeeld. Men kan dus religieus zijn zonder een specifieke godsdienst aan te hangen. Religieus heeft dan te maken met een beleving van de transcenderende waarde en zin van het universum.<sup>4</sup> Dworkin volgt de lijn van Einstein, die ook getuigde van een diepreligieuze attitude ten aanzien van de kosmos zonder daarmee de antropomorfe God van schepping en verlossing te erkennen.

‘Religie zonder God’ zegt iets over deze tijd. Veel mensen beschouwen zichzelf als min of meer religieus (vaak noemen ze dat ook ‘spiritueel’) zonder daarmee noodzakelijk het bestaan van een transcendent wezen te erkennen en daarin te geloven. Religie heeft te maken met het ervaren en ondergaan van het mysterie van het bestaan, daarvoor een bepaalde openheid willen cultiveren, misschien ook bepaalde rituelen willen uitvoeren op crisismomenten van het bestaan, maar zonder daar een expliciet systeem van geloof en dogma omheen te construeren.

#### DE ‘NIETS-GELOVIGE’

Hoe moeten we deze, laten we zeggen, ‘postmoderne’ religiositeit begrijpen? Wat is er met God gebeurd? Wat is er eigenlijk mis met God? Om op gang te komen met deze vraag naar de hedendaagse gestalte van ‘religie zonder God’ wil ik beginnen met het citeren van een tekst van Hollak. Het citaat komt uit een kort artikel getiteld *Nietzsches vraag*.<sup>5</sup> Nietzsches werk getuigt van de ervaring dat ‘God dood is’ en dat ‘wij hem gedood hebben’. Voor Nietzsche was dat zeker een schokkend en ongrijpbaar gebeuren, een ‘ungeheure Ereignis’ die nog ‘unterwegs’ is, dus nog niet echt doorgedrongen is. Maar voor de huidige westerse

mens, aldus Hollak, schijnt de ervaring van de dood van God tot een zowel door theïsten als atheïsten algemeen ervaren leefsfeer te zijn geworden. Deze gedachte wordt nader uitgewerkt in het volgende citaat:

Sterk schematiserend uitgedrukt: de westerse mens werd sedert het tijdperk der Verlichting van een gelovige tot een on-gelovige en *niet*-gelovige en in de huidige postmoderne Verlichting (de Verlichting over de Verlichting) tot een *niets*-gelovige. Het komt erop aan deze toedracht zo scherp mogelijk te karakteriseren. Want we hebben hier niet te maken met het *inzicht* dat de absoluutheids sfeer voor ons objectief inhoudsloos en leeg geworden is, dat wij het *wezen* (zin en waarde) van het Absolute *niet* meer verstaan, maar integendeel met het feit dat wij *het* Niets als zijn zijns-zin verstaan en zijn waarde-loos zijn als zijn *wezen* ervaren, dat wil zeggen dat ons de absoluutheids sfeer als de ‘aanschouwelijke’ ervaring van *het* niets en *de* nietigheid *gegeven* is. Dus niet als ongelovige, dat wil zeggen als iemand die de godsidee ziet en slechts niet aan zijn werkelijkheid gelooft (de agnosticus), nog minder als een niet-gelovige, maar als een Niets-gelovige ervaart zich hier de huidige West-Europese mens.<sup>6</sup>

De gedachtengang in dit citaat is niet gemakkelijk te volgen. De figuur van de zogenaamde niets-gelovige, waar Hollak over spreekt, kan die ons verder helpen in de zoektocht naar de postmoderne gestalte van geloof zoals we die om ons heen waarnemen? Zij verwijst blijkbaar naar iets dat dieper ligt dan de gangbare oppositie tussen theïsten en atheïsten, die op het ongeschokte fundament van hun redelijkheid elkaars bevestiging en ontkenning betwisten.

Wat zegt Hollak hier? Allereerst: de huidige westerse mens ervaart zichzelf als een niets-gelovige. Dit zegt nog niet direct iets over de mogelijkheid van religieus geloof, wel dat de theïstische voorstelling van God als absoluut fundament en hoogste waarde problematisch is gewor-

den; en dat problematische ligt uitgedrukt in de ervaring van ‘God is dood’. Let wel: het gaat niet om de stelling dat ‘er geen god bestaat’ of dat de absolute sfeer voor ons leeg is geworden, maar de zin van dat absolute is een andere geworden. Ik citeer nogmaals: ‘de absolute sfeer is ons als de aanschouwelijke ervaring van het niets en de nietigheid gegeven’. Als de intentie van het geloofsverlangen vandaag de dag zijn object zoekt – dat wat men God noemt – en dat dan zoekt volgens de leidraad van de voorstelling van een absoluut fundament, een hoogste wezen, een soevereine macht, dan ervaart dat zoeken dat het op een of andere manier verstrikt raakt in allerlei impasses (het probleem van het kwaad, de natuurlijke evolutie van het leven, menselijke vrijheid). De niets-gelovige... wat moeten we ons hierbij precies voorstellen? De ongelovige en de niet-gelovige kenmerken zich beiden door een ontkenning; de niets-gelovige ontkent niet, maar bevestigt het niets als de zin van het absolute. Maar misschien drukt dat ‘bevestigen’ te veel een positie uit, een stellingname of overtuiging. Dat is, denk ik, niet bedoeld. Misschien zou men beter kunnen spreken van een ‘besef’ van de uiteindelijke grondeloosheid van ‘ons bestaan’.

#### EINDIGHEID ALS POSITIEF GEGEVEN

Voor een nadere verheldering van de figuur van de niets-gelovige gaan we te rade bij Ludwig Heyde, die in zijn boek *Het gewicht van de eindigheid* een voor ons doel interessante discussie voert met Heidegger. In confrontatie met Heideggers filosofie van de radicale eindigheid stelt Heyde zich de vraag of men langs de weg van het denken het bestaan van God kan bevestigen. Of miskent dit, zo gaat hij met zichzelf in discussie, de wezenlijke verwikkeling van de rede in de tijd en geschiedenis. Zijn de rede en haar expressies niet altijd aan de tijd gebonden? Heidegger, zo kan men zeggen, geeft een filosofische vertolking van de post-moderne ervaring van eindigheid zoals die in onze wes-

terse cultuur doorgedrongen is tot de algemene leefsfeer.

De uitdaging die in Heideggers filosofie besloten ligt voor een metafysisch denken van God formuleert Heyde als volgt:

Verplicht intellectuele eerlijkheid niet te aanvaarden dat de wegen naar God [de godsbewijzen – RtV] niets meer zijn dan historische gestalten van denken, die afhankelijk zijn van een bepaald zijnsverstaan... (Met de aanvaarding van de radicale eindigheid van het bestaan) krijgt het denken een nieuwe opgave: het *niets* te aanvaarden dat elk bestaan en elke waarde omgeeft. In plaats van te treuren over het *verlies* van het Absolute moet dit verlies precies gewaardeerd worden als winst. De eindigheid wordt dan niet meer metafysisch gedacht in relatie tot het oneindige, maar op zich als een positief gegeven.<sup>7</sup>

Het is een belangrijke gedachte die Heyde hier naar voren brengt: eindigheid wordt niet langer metafysisch gedacht in relatie tot het oneindige, zoals het geval was in mijn karakterisering van geloof als *lifeline*, maar de eindigheid moet, volgens Heidegger, uit zichzelf begrepen worden, op zich als een positief gegeven. Een verschuiving van een metafysisch begrip van eindigheid naar een hermeneutische opvatting van de historiciteit van het bestaan. Daarmee raakt het hele theïstische bouwwerk van de traditionele theologie aan het wankelen. Het theïsme zegt: er moet een uiteindelijk fundament zijn, want het tijdelijke en veranderlijke bestaan van deze wereld kan zichzelf niet funderen; in zijn eindigheid, dat is, onvolmaaktheid, contingentie, nietigheid, verwijst het, volgens de redeneringen van de metafysische theologie, naar een uiteindelijk fundament en hoogste waarde. Dit 'er moet een fundament zijn' is blijkbaar gaan keren of wankelen in onze postmoderne ervaring dat de 'nietigheid' die ons bestaan doortrekt tegelijk de conditie vormt van onze ervaring van betekenis en waarde. De religieuze gestalte die beantwoordt aan

deze eindige transcendentie is gericht op het, aldus Heyde, 'aanvaarden van het niets dat elk bestaan en elke waarde omgeeft'. Wat betekent dit aanvaarden van het niets anders dan de erkenning van de kwetsbaarheid en breekbaarheid van het menselijk bestaan?<sup>8</sup> De vraag die hier opkomt is of met deze aandacht voor de breekbaarheid van het leven als theologische vindplaats (zie Christa Anbeek) de eindigheid niet te veel eer wordt bewezen; anders gezegd, met Hegel: moet men de tederheid voor het eindige niet opgeven door het ook daadwerkelijk als eindig, dus als niet ultiem, te doorzien?<sup>9</sup>

We zijn nu al wat verder in onze zoektocht naar die gestalte van 'religie zonder God'. Ik laat Heydes kritiek op het eindigheidsdenken van de hedendaagse filosofie rusten; mijn primaire interesse betreft de hedendaagse vorm van vrije religiositeit en de vraag in hoeverre zo'n figuur als de 'niets-gelovige' daar enig licht op kan werpen.

#### DE MOND VAN DE DOOD

In het verlengde van het eindigheidsdenken van Heidegger wil ik wijzen op een andere auteur die ons een stap verder kan helpen bij de analyse van de figuur van de 'niets-gelovige'. Het gaat hier om Françoise Dastur, auteur van het interessante boekje *De mond van de dood*.<sup>10</sup> Dit essay is een pleidooi voor een herwinning van het tragische levensgevoel dat erin bestaat het niets van de dood niet te miskennen of te ontwijken door op een of andere manier het einde dat de dood is te relativieren, maar als conditie van onze eindige wereld te omarmen en te beamen. De dood als horizon van het leven.

De wat eigenaardige titel 'de mond van de dood' is ontleend aan een gedicht van Rilke, dat begint met de regel 'Der Tod is Gross. Wir sind die Seinen lachenden Munds'. De dood lijkt bij Dastur de traditionele positie van God in te nemen. Want de dood is 'absolute nietigheid', en als zodanig iets dat zich niet laat denken of beschrijven, dat ons



bestaan omvat en doortrekt; de dood heerst als een god over het leven. Dastur ziet zowel in de christelijke religie als in de metafysica van Plato tot Hegel zoveel pogingen om de dood te relativieren en onschadelijk te maken door haar op te vatten als een 'doorgang' van een transcendentiebeweging van tijd naar eeuwigheid. Ze wijdt onder meer een bespreking aan de *Phaedo* van Plato, de dialoog waarin tegen de achtergrond van de dood van Socrates betoogd wordt dat de ziel onsterfelijk is en door de dood van het lichaam heen zich constitueert in haar relatie tot de transcendente waarheid.

Dastur wil in het spoor van Heideggers rehabilitatie van de tijd op een andere manier denken over de dood. Ik citeer uit de inleiding:

wie de dood zelf als bron van ieder leven ziet, zal zich geheel moeten overleveren aan de ontzetting die de dood tweebrengt en zal zijn voortdurende heerschappij moeten accepteren. Degene die de dood, dat niets, toestaat om over het leven te heersen hoeft echter niet in nihilistische heldhaftigheid of nostalgische jammerklachten te vervallen; eerder gaat het hier om een leven dat tragikomisch van aard is, dat niet terugschrikt voor de dood. Een leven dat zich rekenschap geeft van de dood kan de rouw verbinden met vreugde, de lach met tranen. (p. 9)

Wat het leven zijn waarde geeft, is niet het uitzicht op de eeuwigheid, de overwinning van de tijd en de vergankelijkheid, maar die waarde komt voort uit de wezenlijke, diepe tijdelijkheid van een leven dat zich aan de dood heeft toevertrouwd. En dat maakt onze eindigheid eerder tot een vermogen dan tot een tekort. Dastur gaat verder:

Een dergelijk begrip van eindigheid is niet langer gerelateerd aan de werkelijke oneindigheid van een goddelijk bestaan dat dood noch tijd kent. (...) het is niet zo dat de transcendentie zich voltrekt ondanks de eindigheid en de sterfelijk-

heid; de eindigheid die *van* de transcendentie is berust op de beweging waarin het *Dasein*, als zijn-ten-dode, zichzelf vooruit werpt en zich voorhoudt dat het zijn zich absoluut voor hem zou kunnen sluiten, dat de afgrondelijke duisternis waar het uit voortkomt weer in zou kunnen treden. Het kan dan ook alleen open zijn voor zichzelf, voor anderen en voor de wereld voor zover het onophoudelijk bedreigd wordt door de mogelijkheid dat alles wat is zich voor hem sluit. (p. 79-80)

Het 'niets' van Dastur staat voor een radicaal eindigheidsdenken. Zij verzet zich niet zozeer tegen de religie, opgevat als een symbolisch-rituele omgang met de dood in het leven, als een wijze van zich verhouden tot de dood, maar wat niet kan is een religie met een God. Want de bevestiging van God, als positieve oneindigheid buiten de tijd en de dood, zou voor haar neerkomen op een miskennis van het niets dat de dood is, uiteindelijk een ontwijken van de dood, een onvermogen om de dood te laten heersen over het leven.

Dastur volgt het spoor van Heidegger, maar noemt ook andere hedendaagse auteurs, Blanchot bijvoorbeeld, die steeds het Niets centraal stellen en daarin de oorsprong zien van de tijdelijke openheid van de wereld. Het gaat erom het Niets van de dood als macht te aanvaarden, zich daarop te betrekken om vandaar uit het leven dat zich in al zijn fragiliteit ontvouwt te beleven.

#### BACK TO BASICS

Wat is er mis met God? Het lijkt erop dat de God van het theïsme – de theïstische constructie zoals De Boer het noemt – krachteloos geworden is. Nietzsches ervaring van 'God is dood' is tot een algemene levenssfeer geworden. Het is iets dat ons allen raakt, maar waar we uiteenlopend op kunnen reageren, onverschillig of opgelucht, of met een diep gevoel van heimwee en verlies. In ieder geval brengt

het de pluriforme speelruimte van een seculiere cultuur met zich mee, een cultuur waarin religiositeit, het *doen* aan religie, vanzelfsprekend noch eenvormig is. De menselijke wereld wordt niet langer dwingend en vanzelfsprekend geschraagd door een goddelijke grond. Maar soms komt daar nog iets bij. Voor sommigen *mag* die goddelijke grond in zekere zin ook niet. Dit zie je bijvoorbeeld bij Sartre: de soevereine almacht van God laat zich niet rijmen met de eindige vrijheid van de mens in zijn gesitueerdheid. Als God dood is, is de mens zelf verantwoordelijk.

Nogmaals: wat is er mis met God? Het hedendaagse denken blijft in het spoor van Heideggers kritiek op de ontotheologie veelal negatief gebonden aan een theïstische godsvoorstelling die het tegelijk moet opheffen om ruimte te maken voor de factische sfeer van eindige vrijheid. Het blijkt dan niet zoveel uit te maken of dat denken zichzelf als ‘atheïstisch’ definieert en afficheert, of integendeel de religieuze ruimte voor de mens wil openhouden, eventueel onder de naam van spiritualiteit. Ik verwijs nogmaals naar het boekje *Religie zonder God* van Ger Groot en Theo de Boer. Beiden vertrekken vanuit de ervaring van ‘God is dood’, en beiden zien dat niet noodzakelijk als het einde van de religieuze praktijk van mensen.

Wat afgedaan heeft, zegt De Boer, is de God van de rationale theologie, de God als allesbestierend opperwezen die ook zo lang het kerkelijk spreken van God bepaald heeft. Ger Groot geeft daar de volgende plastische beschrijving van: ‘Aan een God die als een zoon aan de hemel staat gelooft hij (d.i. De Boer) niet meer. De transcendente werkelijkheid waarin God als een zelfstandige geest de wereld in zijn hand hield en daarover waakte, is weggedeemsterd aan de horizon en geen rationale theologie is nog in staat haar terug te roepen’ (p. 45).<sup>11</sup> Elders wordt het godsbegrip omschreven als ‘een bijzondere macht die zowel persoonlijk als allesdoordringend is en boven alle natuurlijke causaliteit uit het wel en wee van de wereld bestiert’ (p. 87). Dit zijn natuurlijk begripsconstructies,

maar wel constructies die de religieuze openheid van de mens eerder doen verstoppem dan aanspreken. Een bijzondere macht die het wel en wee van de wereld bestiert... dat heeft voor velen zijn aannemelijkheid verloren.

De een trekt daaruit misschien de finale atheïstische conclusie dat we met dat hele bovennatuurlijke complex ook maar het gelovig engagement moeten opgeven, de ander ziet nieuwe – religieuze – mogelijkheden in die ‘religie zonder God’. Zo ziet De Boer in het teloorgaan van de theïstische constructie de mogelijkheid van een *back to basics*, een terugkeer naar de factische bodem van de hogere begripsconstructies, niet alleen naar de verhalen (‘narratieve theologie’), maar ook naar de gewoonten, de optochten, de gebaren, de praktijken, de riten, kortom de hele roomse poespas, zou een protestant zeggen. In het uitwendige van de religie, daar ligt nu het wezenlijke. De Boer:

Het is een religie van riten, sacramenten en gebeden. Deze ‘religie zonder geloof’, zoals hij ook wel genoemd wordt, vertrekt van het gegeven dat mensen zich diep geraakt kunnen voelen door symbolen, verhalen of gebeden van een godsdienst waarvan ze de geloofsleer niet aanvaarden. Het wordt een ‘vroomheid van ongelovigen’ genoemd. Wat eraan ontbreekt is ‘geloof’, een geloof dat wordt opgevat als voor waar houden van ‘bepaalde hypothesen’ of ‘letterlijk op te vatten stellingen’ over een ‘bovennatuurlijke realiteit’. (p. 38)

Geloven als voor waar houden van een bepaalde hypothese... dat is wel een heel armoedige bepaling van religieus geloof. Maar of het helemaal zonder waarheid gaat, durf ik te betwijfelen, waarheid niet per se in de zin van een geloofsleer die precies uiteenzet hoe het zit met die bovennatuurlijke realiteit, maar wel als een in oordelen te articuleren zin van datgene waar men in geloof op betrokken is. Het moet ergens over gaan. In de rituelen en de gebeden ben ik betrokken op wat in die rituelen aan betekenis uit-

gedrukt wordt, niet direct op de 'leer', die je zeker kunt en moet formuleren, maar op, zoals men dat pleegt te zeggen, de levende God, waartoe ik mij in die rituelen en gebeden verhoud, of beter: die zich daarin heilzaam aanwezig toont en zich daarin laat ontmoeten. Anders wordt het uiterlijk vertoon, een kunstje ter vertroosting van het eigen gemoed.<sup>12</sup>

Religie zonder god, religie zonder geloof. Wat blijft er over? Blijft er wel iets over? De Boer zou zeggen: het echte werk van de godsdienst blijft over, wat er echt toe doet, *back to basics*. De postmoderne gestalte van een 'religie zonder God' herkent De Boer onder meer in de ethische spiritualiteit van Levinas. Bij Levinas gaat het om de ethische transcendentie van de relatie tot de ander. Er wordt hier gesproken over transcendentie, over de Geheel-andere. Niet als een vaststaande waarheid die de theoretische constructie van een godsidee rechtvaardigt. Levinas zegt het zo: God kan ter sprake komen in een context waarin dat zin heeft. En die contexten zijn er. Op alle niveaus van het bestaan kan het gebeuren dat het woord 'god' ons 'invalt'. Met andere woorden: de ethische transcendentie die ik ervaar in de relatie tot het gelaat van de ander kan haar uitdrukking krijgen in een religieus taalregister, zonder dat dit betekent dat er sprake is van een reële transcendentie van God als iets dat aan de ethische ervaring wordt toegevoegd. Wat hier transcendentie wordt genoemd maakt deel uit van de structuur van de ethische ervaring zelf, en is niet bedoeld als een verwijzing naar een transcendent iets dat aan die ervaring zijn betekenis en geldigheid verleent. Er zijn situaties die ons ertoe kunnen brengen het woord 'god' in de mond te nemen, maar zonder dat de context van de ervaring wordt verlaten waarin het plaatsvindt, dus zonder dat er iets beweerd of geponoerd wordt voorbij of buiten de context van de ervaring.

Deze situering van 'transcendentie' in de ethische relatie tot de ander biedt een mogelijkheid tot herijking van de bestaande religieuze taal. Maar het blijft wel een enigszins

ambigue onderneming. Dezelfde ethische grondervaring kan om een religieus vocabulaire vragen, of ook uitgelegd worden in termen van een zuiver humanisme, zoals Groot bij voorkeur doet.

De kracht van de religie, en dat is ook de kracht van religieuze taal, van verhalen, beelden, symbolen die ons overgeleverd zijn, bestaat erin, zoals ik opmaak uit de betogen van De Boer en Groot, dat ze mensen de mogelijkheid biedt de *fragiliteit* van het bestaan te beseffen als ook uit te houden, door inspiratie, troost en bemoediging die die verhalen en ritën kunnen verschaffen. Die kenmerkende fragiliteit heeft te maken met de aanwezigheid van de dood in het leven, maar net zo goed met de ervaring geraakt te worden door de ander, het appèl tot verantwoordelijkheid en het op het pad gezet te worden van inzet en toewijding zonder garanties, zonder fundering, zonder goddelijke goedkeuring van alles. Het gaat dan om een fragiliteit die eigen is aan eindige transcendentie, om een kwetsbaar leven dat door en door sterfelijk is en dat daarin de conditie weet van echt leven.

#### TOT SLOT

Ik heb in deze bijdrage een verheldering willen geven van een karakteristieke hedendaagse gestalte van religiositeit, waarvoor de formule van 'religie zonder god' wordt gebruikt. Ik heb willen onderzoeken in hoeverre men hier kan spreken van de 'niets-gelovige', de postmoderne gestalte van het religieuze subject. Mijn benadering was hoofdzakelijk beschrijvend en analyserend, met hier en daar een kritische noot. Gebleken is dat het 'zonder God' te maken heeft met de erkenning van de uiteindelijke grondeloosheid van de (betekenis) context waarin de mens zijn bestaan voltrekt. Waar 'god' in de traditioneel theïstische zin (of 'ontotheologische' zin) te maken heeft met noties als fundering en zekere grond, is precies het filosofische funderingsdenken nu in het ongereede geraakt. Daarmee

samenhangend wordt dan de zin van de religie gezocht in samenhang met de ervaring van de fragiliteit van het menselijk (lichamelijk) bestaan, abstracter geformuleerd: eindige transcendentie zonder grond. Mijn vraag daarbij is of deze houding niet getuigt van te grote tederheid voor de eindigheid. Eindigheid betekent immers ook de ervaring dat men door de funderingen heen zakt, de ervaring van grondige verlorenheid. Het beeld van de *lifeline*, hoe eenzijdig en gebrekkig ook, wijst nog op een ander aspect van God als fundament, namelijk de notie van een ‘goede zijnsmacht’ waar je je door gedragen mag weten, juist daar waar je door je eigen funderingen heen zakt.

#### NOTEN

- 1 Ik wil me niet beperken tot het christendom, maar het beeld van het geloof dat hier geschetst wordt heeft wel te maken met de bekende formule in het evangelie: ‘uw geloof heeft u gered’. Zie onder andere Lucas 17,19; Marcus 5,34; Marcus 10,52.
- 2 Theo de Boer en Ger Groot, *Religie zonder God. Een dialoog*, Sijbbolet, Amsterdam 2013.
- 3 Nederlandse vertaling bij Amsterdam University Press 2013.
- 4 Het verschil tussen Dworkin en De Boer/Groot lijkt vooral te liggen in het feit dat voor de een (Dworkin) religie betrekking heeft op het universum in het groot en de orde ervan, terwijl voor De Boer en Groot religie haar natuurlijke plaats lijkt te hebben in de menselijke leefwereld.
- 5 ‘Nietzsches vraag’, in *Denken als bestaan. Het werk van Jan Hollak*, Damon, Budel 2010, pp. 419-427. (oorspronkelijk gepubliceerd in *Wijsgerig perspectief* (32) 1991-92, pp. 122-126).
- 6 Ibidem, p. 420.
- 7 L. Heyde, *Het gewicht van de eindigheid. Over de filosofische vraag naar God*, Boom, Amsterdam 1995, p. 133.
- 8 Zie Christa Anbeek, *Aan de heidenen overgeleverd*, Ten Have, 2013. Anbeek spreekt van ‘ervaringen van de kwets-

baarheid van het leven' die kunnen dienen als een gedeeld fundament voor een eenentwintigste-eeuwse theologie.

- 9 Vgl. Heyde, *Het gewicht van de eindigheid*, p. 134.
- 10 Boom, Amsterdam 1999 (vertaling Karin de Boer). Oorspronkelijk verschenen onder de titel *La mort. Essai sur la finitude*, Hatier, Parijs 1994.
- 11 Dit soort 'journalistieke' beschrijvingen van godsvoorstellungen heeft iets willekeurigs. Ze raken niet aan de werkelijke vraag naar God. De beschrijving is ook zo geformuleerd dat niemand zich er goed in kan herkennen, hooguit een voorstelling van een wat naïeve geloofsvoorstelling waar men afscheid van heeft genomen. 'Een god die als een zon aan de hemel staat...': in een land waar de zon in het algemeen laag aan de hemel staat, werkt zo'n metafoor in ieder geval niet.
- 12 Zie ook de bijdrage in deze bundel van Stephan van Erp.