

‘Innig godsdienstig en wetenschappelijk’
Vroomheid en rationaliteit in de vrijzinnige theologie

‘Innig godsdienstig en wetenschappelijk’

Vroomheid en rationaliteit in de vrijzinnige theologie

Rede

Uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar vanwege de Vereniging van Vrijzinnige Protestanten in de vrijzinnige theologie: ontwikkeling en doorwerking vanaf de negentiende eeuw tot in het heden bij de Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap van de Rijksuniversiteit Groningen
op dinsdag 10 september 2013

door

H.S. (Rick) Benjamins

Het probleem der nieuwe theologie is: innig godsdienstig te zijn, voortbouwende op de geest en de beginselen der kerkleer, maar zonder vrees voor de ontwikkeling der wetenschap; wetenschappelijk te zijn, maar zonder krenking van het goed recht der godsdienst; in één woord: *redelijk* te wezen en toch niet *rationalistisch*.

J.H. Scholten, *De leer der Hervormde Kerk*

Mijnheer de Rector Magnificus, leden van het College van Bestuur, dames en heren!

Wie een vrijzinnige vraagt wat hij of zij gelooft, zal waarschijnlijk geen pasklaar antwoord krijgen.¹ Een vrijzinnige gelooft, maar vrijzinnig. Op de vraag wat 'vrijzinnig' dan betekent, zal waarschijnlijk als antwoord volgen: 'niet orthodox' en daarmee is in elk geval het veld aangeduid waarop de vrijzinnigheid zich beweegt. Ze is ontstaan binnen de protestantse traditie van het christendom en heeft zich losgemaakt van gefixeerde geloofsovertuigingen, bijvoorbeeld dat de bijbel woordelijk is ingegeven door de Heilige Geest of dat Jezus ons heeft verlost doordat hij met zijn dood voldoening voor de zonde heeft gebracht. Zo'n bepaling van vrijzinnigheid door een afgrenzing van de orthodoxie heeft echter ook iets onbevredigends, omdat het daardoor lijkt alsof ze zich alleen maar negatief kan definiëren en slechts kan formuleren wat ze niet is. Dat doet haar in de eerste plaats tekort, omdat ze wel degelijk een manifestatie van geloof is en het impliceert bovendien dat de vrijzinnigheid zich in de afgrenzing nog steeds door de orthodoxie laat bepalen. Nu is die orthodoxie zelf niet onveranderlijk. Uit een recente bundel over orthodoxie, liberalisme en aanpassingen van de christelijke traditie aan de huidige omstandigheden blijkt dat orthodoxe theologen de orthodoxie zelf zien als een veranderbare grootheid, die moderne opvattingen kan incorporeren en niet met fundamentalisme mag worden vereenzelvigd, die zich op dit moment zelfs beter kan vernieuwen door een concentratie op praxis en lifestyle dan op leerstelling en zeker weten.² Tegenover zo'n orthodoxie vindt de vrijzinnigheid bijna geen bepaling meer en kan de gedachte opkomen dat ze haar tijd heeft gehad en in zekere zin haar missie heeft volbracht door een gesloten leerstelling open te breken voor moderne inzichten en opvattingen.

De gedachte dat de vrijzinnigheid passé is, dringt zich gemakkelijk op. Als georganiseerde beweging is ze altijd versplinterd en dikwijls slecht georganiseerd geweest, waardoor ze zeker in de laatste decennia gemakkelijk vervluchtigde.³ De positieve keerzijde daarvan is overigens dat ze haar heil nooit heeft gezocht in instituten die tegen de tijd in overeind gehouden moeten worden. Als mentaliteit leeft vrijzinnigheid inmiddels ver buiten haar eigen beweging, in de tweede helft van de twintigste eeuw bijvoorbeeld

bij theologen uit de Gereformeerde kerken in Nederland als Wiersinga, Kuitert en Den Heyer en in onze eeuw bij solo-religieuzen en meervoudig-religieuzen, in een niet-geïstitutionaliseerde spiritualiteit en allicht ook bij aanhangers van niet-christelijke religies. Een vrijzinnige geloofshouding is daardoor nog lang geen geloofshouding van het verleden, ook als de aanhangers daarvan er zelf geen behoefte aan hebben om zich expliciet als vrijzinnig te profileren.⁴

In deze omstandigheden wordt een positieve formulering van vrijzinnig geloof alleen maar belangrijker, hoe lastig dat ook is. Inhoudelijk valt een vrijzinnige theologie niet in een paar steekwoorden of slagzinnen te vangen, maar ze laat zich wel degelijk omschrijven naar haar geaardheid. De vrijzinnige theologie bestaat uit een mengeling van rationaliteit en vroomheid. Die twee zijn in de vrijzinnigheid theologie in wisselende culturele omstandigheden een verhouding aangegaan waarin ze elkaar voortdurend bevragen. Het is precies de kritische verhouding tussen die twee die de vrijzinnigheid bepaalt en tegelijkertijd waardevol maakt.⁵

Dat de verhouding tussen rationaliteit en vroomheid onder spanning staat, valt gemakkelijk in te zien. Rationaliteit vraagt om een koele afstandelijkheid die zo nuchter mogelijk onderzoekt wat het geval is, zich daarbij bewust is van de eigen opvattingen en vooroordelen en vraagt of een bewering wel klopt, waarom ze eigenlijk wordt gedaan, wat daarvan de vooronderstellingen of de consequenties zijn en wat aan geldigheid of zeggingskracht aan beweringen kan worden toegekend. De vrijzinnigheid heeft die rationaliteit zagezegd vrij spel geboden, zonder taboe, tot in het heilige huis van de godsdienst toe. Schriftkritiek, godsdienstkritiek en deconstructies van allerlei aard zijn daarvan het geaccepteerde gevolg geweest. De vroomheid kent daarentegen een warme betrokkenheid, waarin wij niet zelfdenkend aan het stuur zitten, maar aangedaan worden of geraakt zijn.

*Mij spreekt de blomme een tale,
mij is het kruid beleefd,
mij groet het altemale,
dat God geschapen heeft!*

schrijft Guido Gezelle.⁶ Dezelfde wereld die wij kritisch onderzoeken, spreekt tot ons en wij reageren daarop. Wij zegenen, danken, bidden, loven, hopen of verwensen en we doen wat ons door God, gebod of naastenliefde wordt ingegeven, omdat wij ons aangesproken weten. Tot de vroomheid behoort daarmee het affect van het hart dat op enigerlei wijze tot uiting wordt gebracht.⁷ Rationaliteit en vroomheid kunnen daarbij gemakkelijk conflicteren. De rationaliteit kan de vroomheid bevragen en ondermijnen door de stelling dat aan het concept van God geen werkelijkheid beantwoordt, dat het gebod altijd functioneert in een symbolische orde die als constructie kan worden gerelativeerd, en dat naastenliefde alleen maar dieper gelegen aandriften maskeert die ons bewegen zonder dat we ze doorhebben. Andersom kan de vroomheid de rationaliteit het zwijgen opleggen of in dienst nemen om haar eigen gelijk te bewijzen en zich op haar eigen standpunt te verschansen, maar die vroomheid ontaardt daarmee doorgaans al vlot in infantiliteit of fanatisme. De rationaliteit of de vroomheid alléén maken ons gehalveerde mensen. Ze moeten beide meedoen als wij onszelf in de wereld willen verstaan, hoe ongemakkelijk hun onderlinge verhouding ook kan zijn.

Nu bestaat er tussen rationaliteit en vroomheid meer dan alleen maar een kritische verhouding, omdat zij worden bemiddeld door de redelijkheid, die daartussen staat. Het is niet redelijk om alleen maar rationeel te zijn, hebben Kant en Hegel de Verlichting voorgehouden en het is evenmin onredelijk om vroom te zijn, stelt Schleiermacher. In dat gedachtengoed liggen belangrijke wortels van de vrijzinnige theologie.⁸ Vooral Schleiermacher heeft het in zijn theologie voor de vroomheid opgenomen als een ontvankelijkheid voor de indruk die de wereld als geheel op ons maakt.⁹ In de religie verhoudt een mens zich tot het oneindige dat zich in het universum uitdrukt, waarvan wij zelf een weergave zijn en waarvan we kunnen begrijpen dat het zich in anderen op een andere wijze uitdrukt. Religie moet je vanwege haar ontvankelijkheid onderscheiden van wetenschap, metafysica en ethiek. Ze is autonoom en valt dus niet te reduceren tot psychische-, sociologische-, hersenfysiologische-, of welke andere factoren ook.

Het markeert de vrijzinnigheid dat ze de toegang tot het religieuze zoekt door de ervaring van het subject en bijvoorbeeld niet door de verering van heilige objecten of de verrichting van rituele handelingen. De ontvankelijkheid voor het universum waarover Schleiermacher spreekt is

een ontvankelijkheid die zich alleen in de persoon zelf kan voordoen. In het verlengde daarvan maakte Wilhelm Herrmann een fundamenteel onderscheid tussen de bewijsbare werkelijkheid die we objectief kunnen beschrijven en de beleefbare werkelijkheid waarin we geraakt kunnen worden door waarden als goedheid, betrouwbaarheid of waarachtigheid, die door mensen worden belichaamd en door hen ook een waarde en een werkelijkheid voor ons kunnen worden, zonder dat we die waarden objectief kunnen tonen of bewijzen. God hoort volgens Herrmann bij de beleefbare werkelijkheid, die op ons inwerkt, maar die wij nooit gedistantieerd kunnen aanwijzen of beschrijven.¹⁰ Wij kunnen van God daarom alleen maar zeggen wat hij aan ons doet.¹¹ Om deze zelfde reden verzette later Rudolf Bultmann zich tegen een objectiverend spreken over God. God is degene die ons aanspreekt en ons in onze existentie bepaalt, maar als ik het over God wil hebben, kan ik niet anders dan over mijn eigen existentie spreken waarin ik door God ben bepaald, zonder dat ik God op zichzelf kan thematiseren.¹² Op deze manier spreekt ook de hedendaagse theoloog Ingolf Dalferth over de aanspraak van God die wij alleen in het perspectief van de eerste persoon enkelvoud kunnen verstaan.¹³ Niets kan openbaring zijn, zegt Wilhelm Herrmann, dan alleen dat wat wij ons persoonlijk kunnen toe-eigenen en ons brengt tot omgang met God en dat kan nooit in scholastieke begrippen of in andermans termen worden verwoord. Dat illustreert de rol die in de vrijzinnigheid aan het subject wordt toegekend als toegang tot het religieuze.¹⁴

Oud-moderne theologie: vroomheid in een modern wereldbeeld

De oud-moderne theologie, waaraan vooral de namen van Opzoomer en Scholten zijn verbonden, probeerde de vroomheid van het geloof te laten aansluiten bij de rationaliteit van de wetenschappen.¹⁵ Daarvoor was een herziening van het christelijke wereldbeeld nodig, waarin werd gerekend met een schepping, een val en een bijzondere heilsgeschiedenis van Israël en de kerk waarin een gevallen mensheid door Christus weer werd hersteld en tot bovennatuurlijk heil werd geleid. Die opvattingen waren als feitelijke beschrijvingen van de werkelijkheid zinledig geworden tegenover het

natuurwetenschappelijke wereldbeeld en met behulp van de rationaliteit werden deze opvattingen dan ook onder wetenschappelijke kritiek gesteld. Tegelijkertijd werd gepoogd om het natuurwetenschappelijke wereldbeeld aan te vullen en te complementeren met behulp van uitgezuiverde geloofsinzichten.

De oud-moderne theologie nam het moderne, wetenschappelijke wereldbeeld over in haar rationele kritiek op geloofsvoorstellingen. Ze wees het supranaturalisme af en stelde daarmee dat God niet los van de wereld staat, maar daarin immanent werkzaam is.¹⁶ Ook wonderen werden afgewezen, want als alles volgens natuurwetten verloopt en deze natuurwetten een uitdrukking zijn van God, zijn wonderen niet alleen natuurwetenschappelijk onaannemelijk, maar ook godsdienstig overbodig. God zou daarmee slechts zichzelf en zijn eigen werk onderbreken.¹⁷ De ontkenning van het wonder leidde ook tot de ontkenning van Christus' lichamelijke opstanding als een historisch feit.¹⁸ De ontwikkelingen in de geschiedenis werden vervolgens eveneens geplaatst binnen de orde van deze wereld, die een evolutie kent en zich ontwikkelt van lager naar hoger. Daardoor verviel de gedachte van een paradijselijke oertoestand en een daaropvolgende val, evenals een afgezonderde geschiedenis van Israël en de kerk onder Gods bijzondere leiding.¹⁹ De ontwikkeling in de geschiedenis werd overigens nog steeds wel gezien als een ontwikkeling die geheel door God wordt bepaald, omdat de natuurwetmatigheid het feitelijke instrument van Gods voorzienigheid vormt en zich niets onttrekt aan de wet van de causaliteit.

Door de overname van een wetenschappelijk wereldbeeld en de kritiek op geloofsvoorstellingen werd de oud-moderne theologie in haar eigen tijd en daarna vooral beoordeeld als een intellectualistische theologie die het christendom wilde aanpassen aan een natuurwetenschappelijk beschouwde wereld. Dat is ontegenzeggelijk juist, maar toch ook niet helemaal volledig of adequaat. Ook de vroomheid speelde een belangrijke rol, al wordt zij vanwege haar plaats en functie gemakkelijk over het hoofd gezien. De vroomheid levert ons volgens de oud-modernen namelijk een kijk op de wereld die aanvullend werkt op wetenschappelijke inzichten, waardoor eerst uit de combinatie van rationaliteit en vroomheid een volledig wereldbeeld ontstaat. Zo leert de natuurwetenschap ons bijvoorbeeld dat alles valt onder de causaliteit van oorzaak en gevolg. De vroomheid laat ons echter zien dat die

wetmatigheid ergens goed voor is en naar een bestemming toewerkt. Daarmee vult de vroomheid onze natuurwetenschappelijke kijk dus aan, maar om haar perspectief te legitimeren moet die vroomheid dan zelf nog wel gefundeerd en verdedigd worden om naast de wetenschappen inderdaad als kenbron te kunnen functioneren bij de formulering van een wereldbeeld. Zowel bij Opzoomer als bij Scholten neemt de vroomheid deze aanvullende plaats in en wordt gepoogd om haar daarin te legitimeren.

Opzoomer maakte als hoogleraar in Utrecht een overgang van de idealistische naar de empirische filosofie.²⁰ Die overgang past in de tweede helft van de negentiende eeuw, die niet langer zocht naar de grote greep om de wereld te denken, zoals dat in de filosofie van Hegel, Fichte en de andere idealisten na Kant gebeurde, maar zakelijker en wetenschappelijker naar de wereld wilde kijken. De basis van de filosofie lag volgens Opzoomer niet in het denken van de geest over de geest, maar in de ervaring van de werkelijkheid. Die ervaring doen wij op door de zintuigen en daar moet het begin van de filosofie dus gevonden worden. Zou Opzoomer deze grondgedachte van zijn ervaringswijsbegeerte strikt hebben doorgevoerd, was hij waarschijnlijk bij een behoorlijk reductionistische vorm van positivisme uitgekomen. Toch wilde hij dat niet. “Evenals het rationalisme is de mystiek niet vreemd aan mijn natuur. Het dwingt mij er toe met het denken het geloof, met de wereldwetenschap de godsdienst te verbinden”, schreef hij zelf.²¹ Naast de empirische waarneming via de zintuigen erkende Opzoomer daarom het godsdienstig gevoel. Het godsdienstig gevoel geeft ons indrukken die leiden tot kennis van het oneindige, waar de wetenschappen en de ervaringswijsbegeerte zich beperken tot zintuiglijke indrukken van het waarneembare en het eindige. Met de kennis van het oneindige sneed Opzoomer nu echter juist een thema van de idealistische filosofie aan waar hij zich als ervaringswijsgeer eigenlijk maar moeilijk mee kon inlaten. Hij was daarom dan ook voorzichtig om de indrukken van het godsdienstig gevoel te laten uitmonden in echte kennis. Eenduidige kennis van het oneindige kunnen wij niet krijgen, tenzij een goddelijke openbaring ons die kennis geeft. Zo’n openbaring is echter niet aannemelijk omdat er zo verschillend over God wordt gedacht dat deze diversiteit niet wijst op een openbaring die tot eenduidige kennis kan leiden.²²

In later werk heeft Opzoomer geprobeerd om het godsdienstig gevoel een plaats te geven in een bredere gevoelsleer die uiteindelijk al onze kennis moest funderen.²³ Alles wat een mens waarneemt is in eerste instantie een gevoel. Het gevoel drukt zich echter uit in begrippen en ontvouwt zich, waardoor het tot rede wordt. Een echte tegenstelling tussen rede en gevoel is er dus niet.²⁴ Door onze gevoeligheid komen wij tot zintuiglijke waarnemingen en daardoor tot kennis, maar naast deze uitwendige waarnemingen zijn er ook innerlijke waarnemingen – aandoeningen of gevoelens zogezegd – die berusten op het gevoel van lust en onlust, het schoonheidsgevoel, het zedelijk gevoel en het godsdienstig gevoel, die alle ook kenbronnen zijn die tot waarheid leiden. Het godsdienstig gevoel geldt dus als kenbron, maar de kennis die daaraan ontspringt is beperkt. Het godsdienstig gevoel kan wel opvangen dat God is en dat God wijsheid en liefde is, en het kan in God wel de schepper en bestuurder van alle dingen erkennen, maar tot verdere inzichten kan het eigenlijk niet komen, omdat het alleen zuiver blijft als het uit deze onmiddellijke waarneming niet allerlei consequenties trekt met behulp van het verstand.²⁵ Het was precies de fout geweest van de Romantiek en het Duitse idealisme dat het juist wel een filosofisch systeem van afleidingen bouwde op de innerlijke waarneming van het gevoel, zoals het anderzijds de fout was van de Verlichting en het positivisme om de innerlijke waarneming te ontkennen.²⁶ De innerlijke waarneming van het godsdienstig gevoel leidt daarom wel tot een zekere vorm van kennis, die echter toch niet voluit kennis mag heten, omdat echte kennis slechts door de uiterlijke waarneming via de zintuigen tot stand komt. De echte kennis via de waarneming ziet in de wereld alleen maar oorzaak en gevolg, maar de gelovige ziet in de wereld op basis van zijn godsdienstig gevoel ook Gods regering en Gods bedoelingen, omdat hij gelooft in een schepper en bestuurder.²⁷ Die twee zienswijzen verdragen elkaar en sluiten elkaar niet uit. De vroomheid vult de wetenschappelijke kennis van de wereld dus aan op grond van de indrukken van het godsdienstig gevoel, al zullen wetenschap en vroomheid vanwege hun verschillende beschouwingwijzen nooit een eenheid kunnen vormen.

Van een eenzijdig rationalisme was bij Opzoomer daarmee geen sprake, omdat hij de beschouwingwijze van het godsdienstig gevoel wilde erkennen. Dat dit gevoel kennis oplevert, kon hij maar moeilijk beargumenteren,

maar verdedigde hij toch om tot een volledige, maar niet ongedeelde, beschouwing van de wereld te komen.

Van een strikt intellectualisme was bij Scholten evenmin sprake als bij Opzoomer. “Het probleem der nieuwe theologie is: innig godsdienstig te zijn, voortbouwende op de geest en de beginselen der kerkleer, maar zonder vrees voor de ontwikkeling der wetenschap; wetenschappelijk te zijn, maar zonder krenking van het goed recht der godsdienst; in één woord: *redelijk* te wezen en toch niet *rationalistisch*.”²⁸ Om redelijk, wetenschappelijk en godsdienstig te zijn verlegde Scholten de basis voor de godsdienst van de uitwendige schrift en de externe geloofsleer naar het innerlijk van de mens. “Wie op *gezag* gelooft, gelooft *zelf* niet”, stelt hij.²⁹ Wij kunnen zelf geloven als wij het getuigenis van de schrift over Christus zo in ons opnemen en toe-eigenen dat wij God zien met het oog van de geest en Gods stem geestelijk horen, zodat Christus in de mens gestalte krijgt en “het licht, door Christus ontstoken, een innerlijk licht wordt, waarmee God schijnt in het binnenste”.³⁰ Dat is mystieke taal. Wij lezen het getuigenis over Christus om zelf met God te verkeren. De bedoeling is niet om te buigen voor het woord van de bijbel of Jezus op te hemelen, omdat God daarin aanwezig is, maar om zelf de stem van God te horen zoals Jezus die hoorde, zodat Christus als een nieuw levensbeginsel in ons leeft, waarmee wij zelf God zien door een innerlijk licht.

Scholten noemde het innerlijke licht het getuigenis van de Heilige Geest en hij vereenzelvigde dat getuigenis met “het getuigenis van de menselijke geest zelf, van rede en geweten, zo als deze in gemeenschap met Christus ontwikkeld en gezuiverd, uitspraken van de Heilige geest worden”.³¹ Daardoor komt een typisch moderne klank binnen in de klassieke Christusmystiek. Het getuigenis van de Heilige Geest is namelijk geen stem van buiten, maar het getuigenis van de menselijke geest zelf, weliswaar in gemeenschap met Christus gezuiverd, maar toch van de menselijke geest zelf, namelijk van rede en geweten. Het probleem van de oude protestantse theologie was volgens Scholten dat het getuigenis van de geest alleen maar het gezag van de schrift betuigt, waardoor de gelovige vanwege het getuigenis van de Heilige Geest zijn eigen redelijkheid moet opgeven om de bijbel op gezag te geloven. Daardoor kon Luther zeggen: “de rede is het beest, dat door het geloof verworgd moet worden”.³² De verkeerde opvatting daarvan

is, dat de rede niet spreekt als de Heilige Geest spreekt. Het getuigenis van de Heilige Geest is echter juist het getuigenis van de menselijke rede, mits deze in gemeenschap met Christus is gezuiverd en ontwikkeld. Op deze manier gaat de Christusmystiek bij Scholten over in redelijkheid, die evenwel van een beperkte rationaliteit moet worden onderscheiden. Rationaliteit is enkel droge verstandelijkheid, maar redelijkheid is de verlichting van de rede in gemeenschap met Christus waardoor de menselijke geest zelf God kan zien met het oog van de geest.

Op basis van het innerlijke getuigenis van de Heilige Geest kan de gelovige Gods volstrekte opperheerschappij waarnemen over de natuurlijke en zedelijke ontwikkeling van de wereld en de mensheid.³³ De gelovige ziet namelijk dat de huidige wereldorde ons door de natuurwetmatigheid tot een hogere zedelijke orde brengt. Met deze stap gaat Scholten nog weer verder dan enkel Christusmystiek of verlichting van rede en geweten. De gelovige ziet met zijn gezuiverde rede namelijk de doelmatigheid van de wereld waarin God zijn plan voltrekt, waar hij anders alleen maar de brute feitelijkheid van oorzaak en gevolg zou hebben gezien. Het innerlijke licht leidt daardoor tot een hogere vorm van wereldbeschouwing tegenover rationalisme en supranaturalisme, waardoor wij niet alleen deze wereld zien, of God buiten de wereld wanen, maar Gods heerschappij in deze wereld waarnemen.

Ook bij Scholten speelt de vroomheid dus een belangrijke rol. Hij is eerder geneigd om vroomheid te zien als een vorm van redelijkheid, terwijl Opzoomer de redelijkheid juist wilde funderen in het gevoel. Die verschillende aanpak is in de uitwerking echter maar gering, omdat beide proberen een godsdienstige en een wetenschappelijke beschouwing van de wereld bijeen te houden. Volgens Scholten ziet de gezuiverde rede de wereld beter, volgens Opzoomer vult het godsdienstig gevoel onze wetenschappelijke wereldbeschouwing aan. Het probleem bij Scholten en Opzoomer is nu echter dat het hen vooral om de wereldbeschouwing lijkt te gaan en niet om, bijvoorbeeld, de mystieke gemeenschap met God of het innerlijke gehoor voor Gods stem als een doel op zichzelf. Daardoor treft hen het verwijt van intellectualisme heel gemakkelijk. De godsdienst geeft immers vooral een aanvullende kijk voor een goede en ware beschouwing van de wereld, die vooral door de natuurwetenschappen wordt bepaald, waardoor de gods-

dienst slechts de tweede viool lijkt te spelen en niet werkelijk tot zijn recht komt.

Rechts-moderne theologie: vroomheid als aanraking van de ziel.

Scholten en Opzoomer wilden tot een wereldbeschouwing komen die tegelijk redelijk en christelijk was. De rechts-moderne theoloog Roessingh schreef in 1916 echter: “Het christendom is niet een welomschreven, objectief te bespreken wereldtheorie, een bepaalde groep van beschouwingen over God en de mens en de wereld, die we van buiten af zouden beoordelen en dan kunnen aanvaarden of verwerpen. De levende macht der christelijke prediking pakt mij in mijn ziel en kan misschien van mij een ander mens maken, maar het betekent niet, dat ik daarmee ook een bepaalde filosofische of theologische verklaring van het zijnde of ook een bepaalde historiebeschouwing aanvaard”.³⁴ In dat citaat weerspiegelt zich naar mijn idee precies de weg van die vrijzinnige theologie na Scholten en Opzoomer die zich niet langer richtte op een wereldbeschouwing, maar zich concentreerde op de geraaktheid van de ziel. Daardoor legde zij een grote nadruk op de vroomheid, waarvan de verbinding met de redelijkheid echter al moeilijker werd.

De moderne richting was in de tijd van Roessingh ver over haar hoogtepunt heen, kerkelijk teruggedrongen zonder theologische eenheid, en Roessingh stond op een bepaalde manier vreemd tegenover het zelfverzekerde oud-modernisme van iemand als Scholten, die zich volgens hem had gepresenteerd als een systeemdenker.³⁵ Hij noemt zichzelf het ongelukkig nageslacht van moderne voorgangers, omdat hij zich niet langer, zoals zij, kan baseren op redelijke inzichten die de waarheid van het christendom zouden betuigen. Hij stelt de oud-modernen zelfs onder scherpe kritiek vanwege hun rationalisme en intellectualisme. “Daar [in de oud-moderne theologie] is niet de ontroering, daar is niet het persoonlijk gegrepen zijn, niet het zich buigen onder de ervaren werkelijkheid Gods (...) Waarlijk, al onze theorieën over hemel en aarde, al onze wijsbegeerte raakt nog niet ons persoonlijk leven”.³⁶ Met deze uitspraak heeft Roessingh waarschijnlijk te weinig oog voor de vroomheid van de oud-modernen. Zijn uitspraak laat

echter zien dat de rechts-modernen de vroomheid niet zagen als een aanvullende bron van kennis om tot een wereldbeschouwing te komen, maar haar veeleer opvatten als een persoonlijke aanraking, en juist die ontbrak in de oud-moderne theologie.

Een wereldbeschouwing was de moderne theologie, en ook de cultuur als geheel, aan het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw ontvallen. Roessingh heeft daarop veelvuldig gereflecteerd en erop gewezen dat dit leidde tot een veranderd levensgevoel. Dat levensgevoel is misschien nog het best in één woord samen te vatten, waaruit ook de tegenstelling tot de oud-modernen blijkt, namelijk het woord ‘verlossingsbehoefte’.³⁷ De rechts-modernen leefden niet langer in een wereld die vooruitging en zich ontwikkelde van lager naar hoger; ze waren zich bewust van wat Spengler de *Untergang des Abendlandes* noemde, waarin een eurocentrische, lineaire kijk op de geschiedenis werd afgezworen, en ze betwijfelden zichzelf als moeizame tobbers die, in de categorieën van William James, een wedergeboorte nodig hadden om deugdelijk te kunnen zijn. Zij wilden geen wereldbeschouwing – of hadden die juist verloren – maar contact met het goddelijke, dat kracht geeft en verlost.³⁸ ‘Verlossingsbehoefte’ klonk binnen de moderne richting echter twijfelachtig, als iets onhygiënisch. Wij hebben geen verlossing nodig, maar verbetering, luidde het tegenargument. Wie uit onmacht zoekt naar verlossing, komt straks nog met een orthodoxe verlosser op de proppen.³⁹

De vroomheid richtte zich bij Roessingh, als spreekbuis van de rechts-modernen, op het gegrepen zijn van de ziel door de christelijke prediking waardoor wij de werkelijkheid van God kunnen ervaren in ons persoonlijk leven.⁴⁰ Die nadruk op de vroomheid als beleving of ervaring hadden de rechts-modernen gemeen met veel van hun tijdgenoten. Aan het begin van de 20^e eeuw was er sprake van een hernieuwde religieuze belangstelling onder intellectuelen en kunstenaars.⁴¹ Hun ‘nieuwe religie’, die zich richtte op een algemene religiositeit buiten de bestaande godsdiensten en buiten de historische tradities, waaruit naar behoeven en geloven werd geput, was zeer verwant aan de rechts-moderne theologie, namelijk in de concentratie op het zielenleven en de aanraking daarvan door een mystieke werkelijkheid. Het verschil zat echter daarin, dat de rechts-modernen zich nadrukkelijk wilden bewegen binnen de christelijke traditie, omdat zij

geloofden aan de draagkracht daarvan en de zeggingskracht van een nieuwe religiositeit betwijfelden.

De cultuurcrisis waarin de rechts-modernen zich bewogen leidde in precies dezelfde tijd als reactie op precies dezelfde culturele crisis tot de Commentaar op de Romeinenbrief van Karl Barth. Zijn theologie heeft een groot deel van de protestantse theologie in de twintigste eeuw bepaald. Roesingh, die op 39 jarige leeftijd overleed, heeft zich daarmee verstaan nog voordat die theologie goed ontwikkeld was en hij heeft daarvan de kracht en de uitdaging gevoeld zonder haar bij te vallen.⁴² De theologie van Barth is indrukwekkend en monumentaal, maar voor een monument ook buitengewoon bewegelijk en nauwelijks te fixeren vanaf de beide drukken van de Romeinenbrief tot aan de ‘Lichterlehre’ in het voorlaatste deel van de *Kirchliche Dogmatik*. Het grote punt van Barth was echter steeds, dat de theologie zich niet zou moeten richten op de vroomheid van de persoon die zich met de christelijke prediking door God in de ziel geraakt weet, maar op God zelf, die zich openbaart. Alleen dan komen wij werkelijk tot godskennis en blijven we niet steken in subjectieve ervaringen. Maar kun je ooit over God spreken los van het persoonlijke leven en hoe wil je weten dat je het dan echt over God zelf hebt? Precies daarin lagen en liggen de vrijzinnige reserves tegenover Barths openbaringstheologie.

Roessingh schreef met een bijna on-moderne vroomheid over “wat ons helpt en wat ons belemmert om tot God te komen”. Hij schreef over bekeering, wedergeboorte en geloofszekerheid.⁴³ Hij schreef over Christus, die ons, zagezegd als gezicht van God, is toegewend in Jezus en in andere mensen.⁴⁴ Het theologische probleem was echter om deze vroomheid een bedding te geven en daar stonden de rechts-modernen zwak tegenover de wereldbeschouwing van de oud-modernen, tegenover de openbaringstheologie van orthodoxen en Barthianen, en tegenover de spiritualiteit van de nieuwe religie, want waarom zou ik alleen door de christelijke prediking door God in mijn ziel geraakt kunnen worden? En zou ik de aanraking van mijn ziel theologisch niet in God zelf moeten verankeren en dus met Barth over God zelf moeten spreken? De kritische verhouding tussen vroomheid en rationaliteit nam bij de rechts-modernen daardoor een nieuwe vorm aan, omdat de vroomheid als persoonlijke geraaktheid door de christelijke prediking theologisch haast niet meer kon worden gefundeerd. Met de oud-

modernen waren kerk, schrift en dogma ontdaan van hun vanzelfsprekend gezag. De redelijkheid gebod ook niet dwingend tot godsdienstigheid. Daarmee leek het geloofsleven te zweven als een intuïtieve aanvaarding van wat ons raakt en overtuigt.

In zijn inaugurele rede als privaatchoort in Leiden van 1915 zocht Roessingh een fundament voor de godsdienst in de diepte van onze geest. “Wij moeten indalen in eigen geest om te zoeken wat meer is dan eigen geest”.⁴⁵ Hij sloot zich daarmee aan bij Ernst Troeltsch, die zocht naar een religieus apriori. Er zit volgens die gedachtegang in onze geest een aanleg, die ons de wereld op een bepaalde manier laat beschouwen in intellectueel, moreel, esthetisch en religieus opzicht. Het is ons aangeboren dat wij de wereld onder die categorieën bezien, maar de invulling daarvan is historisch bepaald. Dat was in de verte nog verwant aan Opzoomer doordat het esthetisch gevoel, het zedelijk gevoel en het godsdienstig gevoel in apriori vermogens van onze geest werden verankerd, maar leverde voorts een onwerkbaar programma op, omdat je in onze geest maar heel moeilijk empirisch kunt aanwijzen wat aan de waarneming van de geest apriori voorafgaat. Roessingh verlegde zijn aandacht daarom.⁴⁶ In de geschiedenis worden waarden gerealiseerd en wat voor ons absoluut geldige waarden zijn, leren wij ontdekken als wij zelf in ons persoonlijk leven op waarden zijn betrokken. In één van zijn laatste geschriften uit 1925, zijn sterfjaar, schreef Roessingh over het irrationele karakter van onze diepste overtuigingen. ‘Irrationalisme’ is een theologisch modewoord geworden, constateert hij, waarmee terecht wordt aangewezen dat het geloof tenslotte berust op een persoonlijke, a-logische overtuiging die zich aan ons opdringt.⁴⁷ Daarin lijkt de erkenning te liggen dat vroomheid zich tenslotte niet redelijk laat funderen. Voor Roessingh was dat gebrek aan fundering altijd een probleem en de ontwikkelingen in de Europese cultuur kort na zijn dood hebben duidelijk gemaakt dat dit probleem niet zomaar mag worden weggeschoven, omdat een vroomheid die zich van redelijkheid ontdoet gemakkelijk ontaardt in een roes van uitzinnige ideologie.

De rechts-moderne theologie werd na Roessingh uitgebouwd door G.J. Heering, die tussen 1935 en 1950 verschillende uitgaven uitbracht van zijn dogmatiek *Geloof en Openbaring*. Zoals uit de titel al blijkt zocht Heering niet naar een religieus apriori in de diepte van de menselijke geest, zoals

Roessingh in eerste instantie wilde, maar vormen geloof en openbaring voor hem de dominante begrippen. Wij komen God niet op het spoor omdat hij immanent is aan de menselijke geest, maar omdat hij zich in het geloof aan de mens openbaart. God openbaart Zichzelf, stelt Heering, die daarmee dicht tegen Barth lijkt aan te kruipen.⁴⁸ Hij blijft echter daarin vrijzinnig, dat wij slechts als openbaring kunnen erkennen wat wij zelf in het geloof kunnen beamen, maar wat wij beamen komt niet uit de menselijke geest, maar uit de openbaring.⁴⁹ Dat is een verandering tegenover Roessingh, die voluit kan worden erkend, maar dan ook weer niet moet worden overdreven.⁵⁰ Heering zegt met zoveel woorden over de openbaring dat een geest vaardig wordt over de mens, die deze werkzaamheid niet anders ervaart dan dat hem met zijn eigen geest een inzicht wordt gegeven dat hij intuïtief vat.⁵¹ Openbaring is dan niet anders uit te leggen dan zo, dat het mijn geest is die tot inzicht en onmiddellijke zekerheid komt, terwijl het toch mijn geest niet is, die dit bedacht heeft: het is mij te verstaan gegeven. Daarin ligt Heering dichtbij Scholten, die zich eveneens beriep op het getuigenis van de Heilige Geest, dat door hem evenwel werd verstaan als het inwendige getuigenis van de rede zelf. Naast dit subtiele verschil en in het spoor daarvan onderscheidt Heering zich van Scholten echter vooral door een gewijzigde waardering van schrift en traditie. “Door de persoonlijke openbaring wordt de historische openbaring tot innerlijke openbaring”, aldus Heering. Daarmee geeft hij aan dat het geloof zich moet bewegen op het speelveld van de historische openbaring, zoals die door de christelijke traditie is afgebakend.⁵² Op dat speelveld kan onze geest tot inzichten komen die ons persoonlijk zo raken en overtuigen, dat wat historisch tot de openbaring wordt gerekend daarmee pas echt tot innerlijke openbaring wordt. Het gevolg van die opvatting is dat de vrijzinnige theologie bij Heering steviger wordt verankerd in kerkelijke opvattingen waardoor de historische openbaring wordt overgeleverd.

De rechts-modernen benadrukten het belang van de religie en de vroomheid voor het gelovige subject, zonder dat die vroomheid goed kon worden gefundeerd of veilig gesteld in een godsdienstig apriori, in schrift en openbaring, in redelijkheid van wereldbeschouwing, of in kerk en instituut. Daarin lag ook hun probleem. Voor de oud-modernen vulde de vroomheid het wereldbeeld aan. De rechts-modernen concentreerden zich veelmeer op

de vroomheid als een innerlijke aanraking, die echter ongefundeerd bleef als een irrationele overtuiging of werd gestut door een historische openbaring waardoor het belang van de traditie tegenover het gelovige subject werd vergroot. In beide gevallen kwam het moderne uitgangspunt, dat vroomheid redelijk is, onder druk te staan, omdat die vroomheid zelf niet met de rede beargumenteerd kon worden.

Vrijzinnigheid en postmoderniteit

De problemen van de rechts-moderne theologie zijn voor een deel nog altijd de problemen waar een vrijzinnige theologie vandaag mee te maken heeft. In zekere zin zijn die problemen alleen maar groter geworden doordat de vrijzinnigheid diffuser is geworden, multi-religiositeit en inter-religiositeit serieuze opties zijn en veel oude interpretatiekaders in een post-christelijke, post-seculiere en postmoderne wereld zijn vervallen of versleten. Het effect daarvan is naar mijn mening treffend onder woorden gebracht door Charles Taylor, die waarneemt dat mensen wel spiritueel, maar niet langer religieus zijn en daarbij vooral zijn gericht op de ontdekking van hun eigen en persoonlijke weg naar geestelijke heelheid en diepte.⁵³ De vroomheid, als een geraaktheid of aangedaanheid van het hart, richt zich daardoor vooral op het affect van geraaktheid of aangedaanheid, zonder dit subjectieve affect nog met behulp van interpretatiekaders te relateren aan een object, zeg 'God', als oriëntatiepunt waardoor het zich kan verdiepen en de geestelijke ontwikkeling van individuele subjecten een vorm of een perspectief krijgt.⁵⁴ De vroomheid levert in dat geval geen aanvulling meer op een wereldbeeld, ze is ook geen aanraking van de ziel die binnen de christelijke traditie wil worden geduid en een fundament behoeft, maar een beleving die als beleving wel evidentie heeft, maar nauwelijks nog taal kent om zich uit te drukken en uit te monden in enigerlei praxis, omdat de traditionele uitdrukkingsmogelijkheden als beperkend of inadequaet worden ervaren en verkruimeld zijn. Het probleem is in dit geval niet de fundering van de vroomheid, maar haar articulatie, die nauwelijks verder reikt en ook niet verder reiken kan dan zelfexpressie.

Een vrijzinnige theologie kan zich met deze ontwikkelingen goed verstaan omdat ze daar zelf in participeert en met haar nadruk op het subject als toegang tot de religiositeit deze ontwikkelingen zelf ook heeft begunstigd. Haar relevantie lijkt mij in deze situatie daarin gelegen, dat ze interpretatiekaders kan bieden waarin het subject zichzelf kan verstaan en taal kan vinden waarin het zichzelf kan uitdrukken.⁵⁵ De vrijzinnigheid is uit respect voor het subject altijd zeer terughoudend geweest om interpretatiekaders aan te reiken, om niets op te leggen, maar zou in een veranderend tijdsgewricht ten gunste van het subject ook duidelijk kunnen maken dat die kaders vormen zijn, waarnaar het subject zich voegt om er baat bij te hebben, zoals een spreker zich schikt naar de grammatica en het idioom van de taal die hij spreekt om zich uit te kunnen drukken. De vrijzinnigheid kan haar liberale omgang met het geloofsgoed dus aanbieden aan postmoderne mensen. Tegelijkertijd dwingen de condities van de postmoderniteit ook tot een herformulering van de vrijzinnige theologie, die zich als een *moderne* theologie vooral de vragen en problemen van een verlichte of wetenschappelijke wereld heeft toegeëigend en daardoor vooral thuis lijkt in wat wellicht in de postmoderniteit een voorbije epoche is.

‘De rede kan geen redenen geven’ zegt de postmoderne filosoof Jean-Luc Nancy en daarmee verwoordt hij wellicht het grootste verschil tussen moderniteit en postmoderniteit.⁵⁶ De godsdienst fundeert geen orde meer waarin wij leven en heeft afgedaan als supplement om onze wereldbeschouwing aan te vullen. Er is in de postmoderne filosofie zelfs een grote afkeer van een funderende godsdienst en zijn God van de metafysica, de theodicee en de legitimatie, die een orde overeind moet houden of inaugureren. Op de plaats van die God, aldus nog steeds Nancy, heeft de redelijke moderniteit de vrijheid en de gelijkheid geplaatst, maar daarmee heeft de redelijkheid zichzelf opnieuw opgesloten in een groot verhaal met enkel andere goden op de troon en alleen maar andere redenen die een wereldorde moeten verklaren en legitimeren.⁵⁷ De rede heeft daarom een ‘onopsluiting’ (*déclousion*) nodig door het inzicht dat ze geen redenen kan geven.⁵⁸ Wij leven in een wereld waarvoor geen godsdienst en geen wetenschap een verklaring kan geven, waarvan de fundamenteen niet te beredeneren vallen en die dus nooit kan worden gevangen in een sluitend betoog.⁵⁹ Deze postmoderne conditie bevrijdt de vrijzinnige theologie enerzijds van de noodzaak om voor haar

vroomheid fundamenteën te geven of te zoeken, maar geeft haar tegelijkertijd de taak om vroomheid te articuleren en zo vorm te geven dat ze verstaanbaar, navolgbaar en communiceerbaar wordt.

Daarmee is de rationaliteit niet overboord gegooid. Een vroomheid die verstaanbaar wil zijn, zal met zichzelf coherent moeten zijn. Wil ze navolgbaar zijn, moet ze gerelateerd zijn aan de inzichten van anderen, zodat zij die vroomheid ook kunnen verstaan en volgen. Wil vroomheid communiceerbaar zijn, bijvoorbeeld voor mensen die aan wetenschap doen, zal ze zich voor hen begrijpelijk moeten maken.⁶⁰ De rationaliteit speelt daarmee een belangrijke rol om vroomheid te vormen en mededeelbaar te maken, maar daarmee is haar rol nog niet uitgespeeld, alsof ze zich alleen maar dienstbaar mag opstellen. Een vormgegeven vroomheid is namelijk steeds ook een door de articulatie geconstrueerde vroomheid, die met behulp van de ratio altijd bekritiseerd en gedeconstrueerd kan worden en zelfs moet worden om zichzelf niet te verabsoluteren.⁶¹ De ratio wordt dus niet terzijde geschoven en evenmin in dienst genomen, maar behoudt haar zelfstandige functie. Die functie is overigens niet louter kritisch of deconstruerend wil de ratio redelijk blijven. De rede kan geen redenen voor de vroomheid geven, maar het is alleszins redelijk dat wij open staan voor wat ons raakt en tot ons spreekt, dat wij ons daardoor laten bepalen en daar vervolgens ook rationeel op reflecteren.

Ik kan mij, ook onder postmoderne condities, geen christelijke vrijzinnige theologie voorstellen die zich niet vooral geraakt weet en wil laten bepalen door het evangelie. Met het evangelie en zijn receptie is een interpretatiekader gegeven waarin mensen zichzelf kunnen verstaan en hun vroomheid kunnen vormen en articuleren. In dat evangelie gaat het, stelde de liberale theoloog Adolf von Harnack in een belangrijke publicatie uit 1900, om God en de komst van zijn Rijk, om de oneindige waarde van de mensenziel, en om het gebod van de liefde en de betere gerechtigheid.⁶² Deze zaken, voeg ik daaraan toe, zijn gevoegd rondom de Christusgestalte als verwerkelijking van God en mens beide. Harnacks weergave van de kern van het evangelie lijkt mij nog steeds waardevol en adequaat, al zal een actuele articulatie van een evangelie-gerichte vroomheid zich heden ten dage moeten verstaan met nieuwe vragen en zoeken naar nieuwe formuleringen.

Wanneer wij bijvoorbeeld het woord 'God' gebruiken om te verwijzen naar het geheim van de wereld of het mysterie van het bestaan, waarvan wij de oorsprong niet kunnen verklaren, maar dat ons bepaalt en uitnodigt, waarover wij nadenken, is dat woord 'God' op slag eerder een probleem en een last dan een hulp, omdat het juist niet het geheim lijkt aan te duiden, maar de oplossing en verklaring daarvan. Het woord 'God' vraagt daarom om een herinterpretatie, die voortdurend uitwist wat met dat woord meeklinkt, maar niet gezegd wil zijn.⁶³

In het spoor van Derrida heeft John Caputo een radicale herinterpretatie gegeven van God en de komst van zijn Rijk.⁶⁴ God is een gebeurtenis, stelt hij. God is daarmee geen supermacht buiten of boven de wereld, maar God is evenmin aanwijsbaar als een concreet voorval binnen onze wereld. God is een gebeurtenis die gebeurt in wat er voorvalt, maar daarin toch verborgen blijft en niet gelokaliseerd kan worden.⁶⁵ Caputo wil ermee aanduiden dat God niet bovennatuurlijk is, maar evenmin kan worden gerekend tot de bestaande orde en immanent te vangen is. God gebeurt in gebeurtenissen zoals ze in onze wereld voorvallen. Het zijn bijzondere gebeurtenissen waar Caputo dan op duidt, namelijk de gebeurtenis van de gave, de gebeurtenis van rechtvaardigheid, de gebeurtenis van gastvrijheid of de gebeurtenis van vergeving, die in het evangelie samenhangen met de komst en de aanwezigheid van het Rijk van God. Wij verlangen naar die gebeurtenissen en hopen op rechtvaardigheid, vergeving en gastvrijheid, ook al kunnen die gebeurtenissen nooit worden waargemaakt door wat er voorvalt in de wereld.⁶⁶ Eigenlijk kunnen de gebeurtenis van de gave, van vergeving, van gastvrijheid en rechtvaardigheid in onze wereld helemaal niet voorvallen. Vergeving, bijvoorbeeld, wordt pas echt vergeving als het onvergeeflijke wordt vergeven, maar dat kan niet worden vergeven, precies omdat het onvergeeflijk is. Evenzo is er pas echt gastvrijheid waar ook die mensen welkom zijn, die niet welkom zijn, maar dat is nu juist onmogelijk, want ze zijn niet welkom. De gebeurtenissen waarin God en zijn Rijk gebeuren, kunnen eigenlijk niet voorvallen omdat ze moeten voldoen aan voorwaarden, waardoor ze tegelijk worden verhinderd. En toch roept het koninkrijk van God ons op tot het onmogelijke en laat het evangelie in Jezus' optreden de gebeurtenis van het onmogelijke zien in wat er voorvalt en verlangen wij naar de gebeurtenis van de gave, rechtvaardigheid, gastvrijheid

en vergeving als gebeurtenissen waarin God gebeurt. God existeert niet, zegt Caputo, maar hij insisteert.⁶⁷ Hij insisteert in de roep van het onmogelijke, die ons verlangen oproept naar rechtvaardigheid, gastvrijheid en vergeving.⁶⁸

Als wij op zo'n manier herformuleren wat wordt bedoeld met God en de komst van zijn Rijk, kunnen wij ook herformuleren wat wordt gezegd met de oneindige waarde van de mensenziel, het gebod van de liefde en een betere gerechtigheid.

“Wie tot het wezen, dat hemel en aarde regeert, ‘mijn vader’ mag zeggen”, zoals het evangelie ons leert met het gebed van het Onze Vader, “is daarmee boven hemel en aarde verheven en heeft zelf een waarde die uitgaat boven het wereldgestel”, stelde Harnack in 1900.⁶⁹ Hij spreekt zodoende nog onbevangen over een wezen dat hemel en aarde regeert, waartoe een mens zich mag verheffen om boven de wereld uit te komen en op de wereld in te werken. Die taal is ons wellicht vreemd geworden, maar wat daarin wordt uitgedrukt kunnen wij ons in andere bewoordingen opnieuw toe-eigenen. De eeuwige waarde van mensen is daarin gelegen dat zij zich van het geheim van de wereld en het mysterie van het bestaan bewust kunnen zijn.⁷⁰ Als fysieke en biologische wezens zijn zij opgekomen uit de materie van deze wereld en door hun ogen is de materie als het ware naar zichzelf gaan kijken, alsof ze er op gewacht heeft om zichzelf te leren kennen. Zelf materie is een mens meer dan materie, enerzijds een unieke uitdrukking en anderzijds een overschrijding daarvan, als degene die nu zelf materie vorm kan geven en daarmee verantwoordelijkheid krijgt voor wat zich heeft ontwikkeld, handelt met besef van goed en kwaad en zich aangesproken kan weten als een wezen aan wie het bestaan is gegeven als gave en opgave.

De uniciteit van iedere mens, aan wie een oneindige waarde toekomt, heeft in het evangelie vooral uitdrukking gekregen in het gebod van de naastenliefde. In een mooie beschouwing wijst Jean-Luc Nancy erop, dat er eigenlijk geen algemene regel kan bestaan om iedereen gelijk lief te hebben.⁷¹ Onze liefde gaat altijd uit naar één mens, die van alle anderen verschillend is, en die we juist daarom ook zo beminnenswaard kunnen vinden. Die particuliere liefde voor één bijzonder mens moeten we niet veralgemenen tot een gelijkwaardige liefde voor alle mensen en evenmin

uitzonderen als een willekeurige liefde voor toevallig dit exemplaar. De particuliere liefde voor deze mens impliceert namelijk een eerbiediging van het verschil, waardoor niet alleen deze ene mens verschilt, maar ook alle andere mensen van elkaar verschillen. Daarin heeft de particuliere liefde een universele implicatie, omdat ze vraagt om een erkenning van het particuliere en bijzondere, het gedifferentieerde en verschillende, dat zich nooit zo laat reduceren dat daaruit identieke wezens voortkomen die in algemene termen beschreven kunnen worden.

Het gebod van de liefde voert daarmee tot een betere gerechtigheid. Gerechtigheid kan volgens deze gedachtegang onmogelijk worden verstaan als een regel waarvoor iedereen gelijk is en waarmee iedereen gelijk wordt behandeld. Gerechtigheid vraagt juist om een erkenning van het particuliere, het verschil en het gedifferentieerde, dat nooit onder het algemene te vatten is. De betere gerechtigheid is daardoor een gerechtigheid die altijd uitgaat boven welke wet dan ook en zich richt op het individuele en particuliere.

De articulatie van een evangelie-gerichte vroomheid, zoals ik die hier met een paar penstreken in enkele alinea's weergeef, nodigt ertoe uit om een vrijzinnige theologie opnieuw te doordenken, te herformuleren en mogelijk te herzien, zoals dat ook past bij een traditie die vanaf de oud-moderne theologie altijd heeft geweten dat herformuleringen en herzieningen noodzakelijk zijn. Daarmee kan een vrijzinnige theologie zich dienstbaar maken aan kerk, theologie en universiteit. Een articulatie van vroomheid lijkt mij niet misplaatst aan een universiteit waarin wij niet zomaar reflecteren op de wereld, maar ook nadenken over onszelf in de wereld. Een vrijzinnige herformulering kan ook ten goede komen aan de theologie, voor zover theologen de religie niet alleen als een object van onderzoek beschouwen, maar daarvan ook subject willen zijn. Een vrijzinnige herformulering zal ook zeker nut hebben voor de kerk, die op dit moment zoekt naar nieuwe vormen en figuraties. De vrijzinnigheid mag zelf zijn vervluchtigd en weinig organisatie kennen, zij kan in de kerk niettemin inbrengen dat nieuwe vormen van kerk-zijn ook vragen om nieuwe en actuele articulaties van vroomheid, wil er niet enkel oude wijn in nieuwe zakken worden gegoten.

Ik heb gezegd.

¹ Zie voor een vrijzinnige theologische positiebepaling W.B. Drees, *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*, Amsterdam: uitgeverij Balans, 1999; R. Kloos, *Het vrijzinnig protestantisme in Nederland*, Kampen: Kok, 2006; M. de Baar en M. van Dijk, *Herinnering en identiteit in het vrijzinnig protestantisme. Opstellen aangeboden aan prof. Dr. E.H. Cossee bij zijn afscheid als hoogleraar*, Hilversum: Verloren, 2009; J. Lauster, 'Liberale Theologie. Eine Ermunterung' in: *NZSTh* 50 (2007), 291-307; G. Dorrien, *The Making of American Liberal Theology*, 3 vol., Louisville: Westminster John Knox Press, 2001-2006; I. Bradley, *Grace, Order, Openness and Diversity. Reclaiming Liberal Theology*, London: T&T Clark, 2010.

² Bob Becking (ed.), *Orthodoxy, Liberalism, and Adaptation. Essays on Ways of Worldmaking in Times of Change from Biblical, Historical and Systematic Perspectives*, Leiden/Boston: Brill, 2011.

³ Zie A.L. Molendijk, 'De vervluchtiging van het vrijzinnig protestantisme in Nederland' in: *NTT* 50 (1996), 122-134.

⁴ Vgl. M.B. Ter Borg, *Vrijzinnigen hebben de toekomst*, Zoetermeer: Meinema, 2010.

⁵ De hier bedoelde verhouding tussen vroomheid en rationaliteit laat zich niet beschrijven als een 'fides quaerens intellectum', zoals Karl Barth deze beschreef in zijn bekende boek over Anselmus, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München: Kaiser, 1931, omdat de rationaliteit hier niet gebruikt wordt in dienst van het geloof, maar daarmee in een spanningsvolle verhouding blijft staan.

⁶ Guido Gezelle, *Poëzie en Proza*. Bezorgd door P. Couttenier en A. de Vos, Amsterdam: Bert Bakker, 2002, p. 95.

⁷ Zie A. Kubik (Hg.), *Protestantismus – Aufklärung – Frömmigkeit. Historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. Kenmerkend voor de vrijzinnige vroomheid is de nadruk op de innerlijke beleving die tot uitdrukking wordt gebracht en prevaleert boven de cognitieve inhoud van de uitdrukking waarin ze wordt gevat. In *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1984, heeft George Lindbeck zowel de liberale 'experiential-expressivist' als de meer orthodoxe 'propositionalist' benadering onder kritiek gesteld. In aansluiting bij Wittgenstein en Clifford Geertz bepleit hij een 'cultural-linguistic' verstaan van godsdienstige uitingen. In die opvatting is een godsdienst vergelijkbaar met een taal waarin een bepaalde kijk op de wereld mogelijk wordt gemaakt en wordt aangeleerd, zodat niet een primaire ervaring in taal wordt uitgedrukt, maar de taal juist ervaringen aanbrengt. Lindbecks cultureel-linguïstische benadering is van belang en kan de vrijzinnige nadruk op een 'innige' of innerlijke godsdienstige beleving, waarvan de uiting altijd secundair is, wel onder kritiek stellen en relativeren, maar niet elimineren. Het is moeilijk voorstelbaar dat mensen een godsdienstige taal blijven spreken of leren als daarin geen innerlijke ervaringen worden uitgedrukt. In dat geval erodeert of slijt een taal.

⁸ Zie G. Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit. The idealistic Logic of Modern Theology*, Hoboken: Wiley-Blackwell, 2012

⁹ Zo vooral in F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin, 1799, daarvan vooral de tweede rede 'Über das Wesen der Religion'.

¹⁰ Zie vooral J.G.W. Herrmann, 'Die Wirklichkeit Gottes', in: P. Fischer-Appelt, *Wilhelm Herrmann: Schriften zur Grundlegung der Theologie* Teil II, München: Kaiser, 1967, p. 290-317.

¹¹ *Op. cit.*, p. 314.

- ¹² Zie vooral R. Bultmann, 'Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?', in: *Glauben und Verstehen I*, Tübingen: Mohr, 1933, p. 26-37.
- ¹³ Zie vooral I.U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, München: Kaiser, 1981; *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Leuven: Peeters, 2006; *Radikale Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010.
- ¹⁴ Zie W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott: Im Anschluss an Luther dargestellt*, Tübingen: Mohr, 1886, 1921⁷, p. 29-31.
- ¹⁵ Zie voor de oud-moderne theologie M. Buitenwerf-van Der Molen, *God van vooruitgang. De popularisering van het modern-theologische gedachtegoed in Nederland (1857-1880)*, Hilversum: Verloren, 2007 en C.M. van Driel, *Schermen in de schemering. Vijf opstellen over modernisme en orthodoxie*, Hilversum: Verloren, 2007.
- ¹⁶ Zie daarvoor bijv. de inaugurele rede van C.W. Opzoomer bij zijn aanstelling in Utrecht in 1846, *De wijsbegeerte, den mensch met zich zelven verzoenende* en J.H. Scholten, *De leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen, uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld*, Leiden, 1848-1850, geciteerd naar de vierde druk uit 1870, dl. 1 p. 1-12.
- ¹⁷ Zo bijvoorbeeld C.W. Opzoomer in de voorrede van *De godsdienst*, Amsterdam, 1864-67.
- ¹⁸ Zie M. Buitenwerf-van Der Molen, *op. cit.*, p. 30 en D.J. Bos, "Doch Christenen zijn nu eenmaal geen koeien", *Over Vragen en antwoorden. Brieven over den Bijbel (1857-1858)* van Cd. Busken Huet', in: F.G.M. Broeyer en D.Th. Kuiper (red.), *Is 't waar of niet? Ophefmakende publicaties uit de 'lange' negentiende eeuw. Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme na 1800*, 13, 2005, 153-191, p. 177-178.
- ¹⁹ Zie daarover B. Leeuwenburgh, *Darwin in domineesland*, Nijmegen: Vantilt, 2009; H. van 't Veer, *Mr. C.W. Opzoomer als wijsgeer*, Assen: Van Gorcum, 1961, p. 171-172.
- ²⁰ Zie over Opzoomer H. van 't Veer, *op. cit.*, en H.A. Krop, 'Natuurwetenschap en theologie in de negentiende eeuw. De filosofische achtergrond van de moderne theologie', in: *Theoretische geschiedenis* 21, 1994, 16-31.
- ²¹ C.W. Opzoomer, *Nog eens: oud of nieuw? Antwoord aan Dr. J.I. Doedes*, Amsterdam, 1866, p. 12.
- ²² C.W. Opzoomer, *De twijfel des tijds, de wegwijzer der toekomst*, Amsterdam, 1850, p. 8-9; *Wetenschap en wijsbegeerte*, Amsterdam, 1857, p. 7-9.
- ²³ Opzoomer ontwikkelde een gevoelsleer in *De weg der wetenschap*, Amsterdam, 1851, *Wetenschap en wijsbegeerte* en *De waarheid en hare kenbronnen*, Amsterdam, 1859. Over het godsdienstig gevoel schreef hij in *De godsdienst*.
- ²⁴ Zie H. van 't Veer, *op. cit.*, p. 130.
- ²⁵ Zie H.A. Krop, *op. cit.*, p. 23. God kan als wijsheid en liefde worden aangemerkt omdat geestelijk leven niet nog volmaakter kan zijn en een hogere voorstelling van God dus niet mogelijk is, *De godsdienst*, p. 207.
- ²⁶ Zie C.W. Opzoomer, *Lessing de vriend der waarheid, redevoering ter opening van de academische lessen*, Amsterdam, 1858.
- ²⁷ Zie H. van 't Veer, *op. cit.*, p. 212, noot 43
- ²⁸ J.H. Scholten, *op. cit.*, dl. 1, p. 13.
- ²⁹ J.H. Scholten, *op. cit.*, dl. 1, p. 157.
- ³⁰ J.H. Scholten, *op. cit.*, dl. 1, p. 167.
- ³¹ J.H. Scholten, *op. cit.*, dl. 1, p. 202.
- ³² J.H. Scholten, *op. cit.*, dl. 1, p. 203.
- ³³ Daarover handelt het tweede deel van *De leer der Hervormde Kerk*.
- ³⁴ K.H. Roessingh, *Wat ons belemmert en wat ons helpt om tot God te komen*, in: *Verzamelde Werken deel 3*, 137-185, p. 155.

-
- ³⁵ K.H. Roessingh, *De Moderne Theologie in Nederland. Hare Voorbereiding en eerste Periode*, in: *Verzamelde Werken deel 1*, 1-182, p. 106-107.
- ³⁶ K.H. Roessingh, *Wat ons belemmert en wat ons helpt om tot God te komen*, in: *Verzamelde Werken deel 3*, 137-185, p. 173.
- ³⁷ Emilie Knappert bepleitte in een verhandeling van 1899 voor de Vergadering van Moderne Theologen de legitimiteit van de verlossingsbehoefte, zie C.M. van Driel, *op. cit.*, p. 136.
- ³⁸ Zie voor een uitwerking van de karakteristieke verschillen tussen oud-modernen en rechts-modernen K.H. Roessingh, *Rechts-modernisme*, in: *Verzamelde Werken deel 1*, 183-214, vgl. C.M. van Driel, *op. cit.*, p. 139vv.
- ³⁹ Zie C.M. van Driel, *op. cit.*, p. 137-138, 143vv.
- ⁴⁰ Juist op dit punt verzette de links-moderne theologie zich bijvoorbeeld bij monde van H.W.Ph.E. van den Bergh van Eysinga en Horreüs de Haas tegen het rechts-modernisme. Voor de links-moderne theologie gold de noodzaak om strikt wetenschappelijk te blijven en niet te beginnen met de subjectieve ervaringen van het persoonlijke leven.
- ⁴¹ Zie daarover P. Nissen, *Eene zachte aanraking van zijn zieleleven. Over 'ware' en 'valse' mystiek rond 1900*, Nijmegen: Vantilt, 2008 en U. Stenglein-Hektor, *Religion im Bürgerleben. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Studie zur Rationalitätskrise liberaler Theologie um 1900 am Beispiel Wilhelm Herrmann*, Münster: Lit, 1997. Zie ook wat Roessingh daarover schrijft in *Christendom of nieuwe religie?* in: *Verzamelde werken deel 3*, 113-135.
- ⁴² K.H. Roessingh, *Het humanistisch en het eschatologisch element in het modernisme*, in: *Verzamelde Werken deel 2*, 347-371.
- ⁴³ K.H. Roessingh, *Bekering en wedergeboorte*, in: *Verzamelde Werken deel 3*, 47-112.
- ⁴⁴ K.H. Roessingh, *De uitgangspunten eener christologie op den grondslag der kritische theologie*, in: *Verzamelde Werken deel 2*, 321-346.
- ⁴⁵ K.H. Roessingh, *Het waarheidsprobleem in de nieuwere theologie*, in: *Verzamelde Werken*, 215-234.
- ⁴⁶ Zie Rick Benjamins, *Een en Ander. De traditie van de moderne theologie*, Kampen: Kok, 2008, p. 140vv.
- ⁴⁷ K.H. Roessingh, *Het irrationeel karakter der geloofszekerheid*, in: *Verzamelde Werken deel 2*, 379-392.
- ⁴⁸ G.J. Heering, *Geloof en openbaring*, Arnhem, 1950³, p. 160.
- ⁴⁹ G.J. Heering, *op. cit.*, p. 97, 173vv., 202.
- ⁵⁰ G.J. Heering, *op. cit.*, p. 97-101.
- ⁵¹ G.J. Heering, *op. cit.*, p. 162, 177, 179.
- ⁵² G.J. Heering, *op. cit.*, p. 168.
- ⁵³ C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge Mass. and London: Belknap Harvard UP, 2007, p. 507.
- ⁵⁴ Zie C. Taylor, *op. cit.*, *passim*, vooral p. 488-489: "Of course, these movements [Pietism and Methodism] wished to remain within orthodoxy, but it wouldn't be long before the emphasis will shift more and more towards the strength and the genuineness of the feelings, rather than the nature of their object".
- ⁵⁵ Vgl. C. Taylor, *op. cit.*, p. 530: "...[the] identification of religion as the enemy of authenticity helped to accredit the secularization story, that a growth of autonomy and freely-sought identities was bound to lead to decline in religion". Het is juist de ambitie geweest van de moderne en vrijzinnige theologie om authenticiteit en autonomie met religie te verbinden.
- ⁵⁶ J.-L. Nancy, *Adoration. The Deconstruction of Christianity II*, Fordham: Fordham UP., 2013, (oorspronkelijk: *L'Adoration. Deconstruction du christianisme 2*, Paris: Éditions Galilée, 2010), p. 25, 38-40, 43.

⁵⁷ J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 32-33.

⁵⁸ J.-L. Nancy, *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity*, Fordham: Fordham UP., 2008 (oorspronkelijk: *La décloison (Déconstruction du christianisme 1)*, Paris: Éditions Galilée, 2005).

⁵⁹ De christelijke theologie heeft op zijn minst vanaf Origenes' geschrift *De Principiis* gezocht naar de beginselen waaruit de wereld afgeleid kan worden, ook als ze een schepper poneerde als beginsel waaruit de schepping niet inzichtelijk kon worden afgeleid. Als een experimenteel theoloog zoekt Origenes vrijmoedig naar de onderliggende concepten waarmee de geloofsinhouden die door de apostelen zijn overgeleverd tot een geheel zijn samen te denken. Die doordiening van het christelijk geloof was in het gesprek met platonisten en gnostici ongetwijfeld van belang, maar leidde ertoe dat Origenes tenminste in aanleg probeerde te komen tot een afgerond geheel. Hij verdedigt dat de individuele lotgevallen van mensen en hun onderlinge verschillen zo moeten worden beschouwd dat ze te verenigen zijn met Gods goedheid en alle toeval wordt uitgesloten. Origenes' intellectuele moed is ongeëvenaard en met grote denkkraft werpt hij tegelijk al bezwaren op tegen de antwoorden die hij geeft op de vragen die door het geloof worden gesteld. De theologie heeft Origenes' 'logocentrisme' vastgehouden en in zekere zin gesloten door het speculatieve en experimentele van zijn theologie te verwerpen. Origenes' theologie is complex en polyfoon en zijn systematische onderzoekingen conflicteren soms met zijn exegetische en spirituele opvattingen. Zo kan hij bijvoorbeeld stellen dat de oorsprong van de wereld principieel niet te vinden is en Gods wegen niet begrepen kunnen worden, vgl. bijv. *De Princ.* IV 3,14-15.

⁶⁰ Vgl. W.H. Slob, *Verily, I say unto thee; rhetorical normativity after postmodern theologies*, Groningen, z.u., 2002.

⁶¹ Paul Tillich heeft de noodzaak van deze kritische functie van de ratio onderstreept door de formulering van een 'protestants pincipe', dat enerzijds de waarheid van geloofsuitingen in welke vorm dan ook beaamt, maar anderzijds geen enkele uiting als ultiem erkent, behalve diegene, die geen mens bezit. "The criterion of the truth of faith, therefore, is that it implies an element of self-negation. That symbol is most adequate which expresses not only the ultimate but also its own lack of ultimacy", *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row, 1957, p. 97.

⁶² A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh: Siebenstern, 1985², (oorspronkelijk Leipzig: Hinrichs, 1900), Dritte Vorlesung, p. 40.

⁶³ Vgl. Catherine Keller, *On the Mystery. Discerning Divinity in Process*, Minneapolis: Fortress Press, 2008, p. 1-25.

⁶⁴ J.D. Caputo, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Indianapolis: Indiana UP., 2006.

⁶⁵ Vgl. J.D. Caputo, 'Spectral Hermeneutics. On the Weakness of God and the Theology of the Event', in: J.D. Caputo, G. Vattimo, edited by J.W. Robbins, *After the Death of God*, New York: Columbia UP, 47-85, p. 47.

⁶⁶ J.D. Caputo, *The Weakness...*, p. 127vv.

⁶⁷ J.D. Caputo, *Does God exist?* John Caputo on Homebrewed Christianity Unfiltered. <http://www.youtube.com/watch?v=3xBMYzPuDtQ>

⁶⁸ Caputo radicaliseert in zekere zin de positie van G.D.J. Dingemans in *De stem van de roepende. Pneumatheologie*, Kampen: Kok, 2000, doordat hij het zijn van God verzwakt en wel spreekt over de 'call', maar niet over 'The One who calls', vgl. Dingemans, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 49.

⁷⁰ Zie daarvoor vooral het werk van Gordon D. Kaufman, vooral *In Face of Mystery. A constructive Theology*, Cambridge Mass./London: Harvard U.P., 1993 en Hans Jonas, vooral *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M.:

Suhrkamp, 1987 en *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988. Over Hans Jonas zie H.S. Benjamins, *Een zachte soort van zijn. Drie manieren om van God te denken: Plotinus, Rilke, Jonas*, Budel: Damon, 2003.
⁷¹ J.-L. Nancy, *Adoration...*, p. 54vv.