

Geloven in een seculiere tijd.

In dit college wil ik het hebben over geloven in een seculiere tijd. Hiermee bedoel ik een tijd, waarin de mogelijkheid dat God niet bestaat, minstens denkbaar is, en voor velen niet alleen maar denkbaar maar eigenlijk normaal gegeven is. Hoe kun je in deze situatie theologie doen? En wat zouden dan de geloofsvoorstellingen moeten zijn, waarover theologie verder gaat nadenken? Aan deze vraag heb ik een aantal jaren gewerkt en daarover ook in kleiner werk gepubliceerd. Mijn overtuiging is inderdaad dat geloven niet alleen maar in een seculiere tijd plaatsvindt, maar dat ze er goed aan doet deze situatie open te aanvaarden. Ik heb altijd van christelijke religie gehouden. Ik heb er 30 jaar of meer over gedoceed. Ik heb nu maar één wens: gooi wat goed is niet overboord, maar snij wat in de religie remt en misschien ongelukkig maakt eruit. Hou je ogen en oren open voor iets nieuws. Laat je diepste overtuiging een passie zijn voor de vrijheid. Durf riskante dingen te denken. Besef, dat je als mens niemands eigendom bent, en ga niet verbindingen aan, die je niet tot de mens maken die je mag zijn. Ik heb altijd gevoeld, dat de tijd waarin wij theologie doen een tijd die is die bezig is voorbij te gaan. We leven, zegt een filosoof die ik graag en veel citeer in 'Il tempo che [= kay, als spaghe tti] resta'. Wat waar is en goed kan zich ieder moment voordoen. Grijp de gelegenheid wanneer die zich voordoet. Dit is de tendens van mijn verhaal. Deze opstelling heeft collega's ook wel eens verbaasd. Want hoe zou je kunnen theologiseren zonder minstens van een begrip van God uit te gaan, of zich een begrip van God te vormen? Ik vind, dat zoiets niet hoeft. Ik kan ook – heb ik gemerkt – heel goed psalmen zingen zonder een heel register van voorstellingen open te trekken. 'Let it be'. [en dat is iets anders dan anything goes]

Het college zit als volgt in elkaar. Ik heb vier punten. Het begint met herinneringen; dan ga ik u in de tweede plaats onderhouden over Charles Taylor de theoreticus van een seculiere tijd. In de derde plaats presenteer ik enkele accenten van een theoloog en van een filosoof, die iets heel wezenlijk over geloven in een seculiere tijd hebben gezegd.. Dan ga ik in de vierde plaats weer terug naar mijn herinneringen, en sluit dan verder af met een conclusie.

1. Mijn eerste punt.

Ik begin dit college met enkele herinneringen: 1964, 1972, 1982. Een paar momenten, die mij er bij bepaald hebben, dat wij in een seculiere tijd leven.

De eerste keer dat ik het woord seculier hoorde was in het allereerste jaar van mijn studie theologie. Ik schrijf 1964. Het gaat over Paul van Buren; deze had een boek geschreven dat een bestseller werd. Titel: ‘the secular meaning of the Gospel’¹ Hij was in Nederland en een paar gisse studenten hadden hem ook naar Kampen gehaald. Daar zitten we: beginnende studenten. Boodschap: versta het evangelie op een seculiere manier. Dat wil zeggen, de godsdienstige taal van Jezus is uitdrukking is van een commitment, een manier van liefde. Jezus produceert geen dogma’s maar is aanstekelijke vrijheid. Zijn taal is eigenlijk al seculier: Zijn taal over God drukt een commitment uit. Het kan woede zijn, maar het zal vooral liefde, en een grote passie voor de medemens zijn.²

Een volgende herinnering heeft betrekking op de toen – het is 1968 - omstreken theologie van Karl Barth.

¹SCM: 1963.

² H.M. Kuitert, De realiteit van het geloof, Kampen 1964. H.M. Kuitert schreef kritisch over van Buren in zijn ‘De realiteit van het geloof’ (Kampen, 1964)

Barth, een theologisch bastion! Hoe verder na Karl Barth. De man heeft alles gezegd. Wat volgt kan enkel nog strijd zijn over wat de man heeft bedoeld. Daar schiet je niet veel mee op. Dat was de boodschap van mijn leermeester JT Bakker.³ Deze zei: als je dan iets met Karl Barth wilt doen, dan moet je terug naar diens wortels in het begin van de eeuw. Het was oorlog geweest: 1914. Karl Barth kwam toen niet met een systeem of doctrine, maar uitleg van een apostel. Het was Paulus, afgezonderd,⁴ om iets heel radicaals te zeggen. Barth leest, zei JT Bakker, de brief aan de Romeinen in de sleutel van een radicaal nieuw begin. Opstanding. Hij had helemaal gelijk. Er staat veel 1 Cor. 15 in Barth's commentaar. Dood wat is je prikkel. Is dat seculier? Ja, want deze vraag is geen heilige leer maar motief om moedig een plek te zoeken in de sociale woestenij van dit leven. Ik heb dat nooit vergeten, en constateer met verbazing dat je zelfs nu nog inleidingen op de brief aantreft waarin van deze tekstuele samenhang niets te vinden is. Helaas is de dissertatie van Pieter Schoenman, die hier over had moeten gaan, nooit afgekomen.

Een derde herinnering betreft het werk van Bonhoeffer. Tijdens colleges in de jaren tachtig ontdekte ik dat het kenmerkend woord van Bonhoeffer het woord 'einfach irdisch' is. Leven en denken zijn één. De kern ervan: aanvaarding van het eindige. Ik citeer Marylinne Robinson, die Calvijn en Bonhoeffer scherp combineert. 'Geloof, dat in tijden van crisis niet vlucht, maar het brood deelt en de wijn, proeft wat universeel en transcendent leven is. Het eenvoudig aardse is transcendent, omdat het leeft van wat delen is. Deze herinneringen zijn een nalatenschap, die ik vrolijk heb willen aanvaarden. Het is een vertrekpunt een theologie te zoeken, dat z'n disciplinaire jasje uittrekt, en een programma maakt, dat je met graagte aan toekomstige generaties overdraagt.

2. Mijn tweede punt:

³ Zie JT Bakker, Barth en verder (GTT 72, 192-208), 1970

⁴ Ook JT Bakker, De strijd om Paulus in de vroege kerk, Rndom het Woord 13 (1971), 18-278.

Charles Taylor, Een seculiere tijd. Taylor publiceerde onlangs een boek ‘een seculiere tijd’.⁵ Het boek is niet speciaal voor theologen geschreven. Het is een boek, dat geschreven is voor iedereen die geïnteresseerd is in 500 jaar sociale geschiedenis, waarin alles aan de orde is: economie, seksuele moraal, de grote revoluties, de ontdekkingen van Darwin enz. In de VS zag ik dat historici en sociale wetenschappers de eersten zijn die er congressen over houden. Dat is een goed teken. Taylor schrijft over religie, maar zo, dat het prikkelt. De titel luidt dus: ‘een seculiere tijd’. Dit komt me goed uit, want ik wil graag weten wat seculier is, en wat dit betekent voor je kijk op religie en op de geloofsvoorstellingen ook in religie.

‘Een seculiere tijd’. Taylor stelt in dit boek dat geloven in God in 1500, zo op de drempel van middeleeuwen naar nieuwe tijd, een vanzelfsprekendheid was, en dat geloven in God in het jaar 2000 een optie is, een interessante mogelijkheid. De moderne tijd is een gezamenlijk project geweest van humanisten en christenen. Zij streefden een nieuwe – meer geciviliseerde – orde na en ontdekten dat mensen die orde zelf, naar hun standaard van mens en samenleving produceren. De wereld begint niet met buiten maar is allereerst een beeld, dat in het bewustzijn vorm krijgt. En de God, van wie de christelijke traditie een persoonlijke voorstelling heeft, moet in dat beeld passen. Zo, niet, dan ligt hij er uit en wordt hij een specialiteit van mensen, die niet met hun tijd mee willen of kunnen komen. Gevolg: de specifiek christelijke voorstelling van God raakt – eerst voor een intellectuele elite en later veel massaler – verouderd. Ik wil direct ook maar een zorg van Taylor noemen. Christendom is een mensvriendelijke religie, zegt hij. Indien God hieruit verdwijnt, dan is er een serieus probleem. Want wie of wat komt dan nog voor de menselijkheid op. Want de Godsidee, die velen vaag wel van God hebben, is als het er op aankomt, krachteloos. Als dat zo is, dan is er volgens Taylor maar één opdracht. En die luidt: het inmiddels beschadigde begrip van religie repareren. Taylor vindt dat dit kan, en ook zou moeten. Zijn filosofie is ongeveer als volgt:

⁵ Charles Taylor, *A secular Age*, 2007; nu ook in een Nederlandse vertaling, Amsterdam 2009.

Mensen worden innerlijk gevoed door een krachtstroom, een energie, die door alles wat hen beweegt heentrekt. Vroeger zag men daar de volheid van Gods goedheid in. Goedheid is een bron van kracht, die mensen in staat stelt de reis van hun leven van 'paradise' tot 'paradise' te maken.⁶ Zou dat na 500 jaar moderniteit anders zijn? Natuurlijke massa's mensen weten niet van deze reis, maar soms wordt ze zichtbaar nu eens in heel grote mensen, en dan weer in kleine mensen vlak in de buurt. En samen vormen ze een rij – het zijn de heiligen, het is een rij, die tot aan Maria, de moeder Gods, en uiteindelijk tot God zelf reikt. Je kunt het nog altijd zien in de portalen van de grote Franse kathedralen. Dus: stel je voorstelling van wat religie is bij, haal er uit wat ongeloofwaardig is. Laat religie, zegt T., de transformatie doormaken, die nodig is haar voor mensen van nu aantrekkelijk te maken. Er zijn genoeg mensen - ook heel indrukwekkende, zoals de voormalig president Havel - mee bezig. Ze maken zichtbaar wat in allen ergens huist.

Ik vind –geen misverstand - wat deze grote geleerde en oprechte katholieke zonder bedrog doet, prachtig. Ik maak wel alvast een kleine kanttekening. Zijn titel is dan wel: 'een seculiere tijd', maar onze tijd is in Taylor's eigen beleving volgens mij helemaal niet zo seculier. Zij is het alleen in de hoofden van degenen die vooral moeite hebben met folkloristische of al te achterlijke voorstellingen van het goddelijke, of met een kerk waar ze hun zonden moeten biechten. Ik vind het boek heel leerzaam, en heb er enthousiast bijna een jaar lang her en der college over gegeven. Het boeit, want het is alsof Taylor een geschiedenis vertelt, die van ons allemaal is. Toch heb ik er als theoloog, en als klein denkertje die van plan was plan was echt seculier te geloven toch geen vrede mee.

Ik moet hier omwille van de tijd helaas grofmazig zijn. Mijn punt is: ik deel zijn zijn analyses over de moderne mens niet. Hij tekent die mens, en put daarvoor terecht en buitengewoon erudiet uit de documenten van het tijdperk van de Rede aan de vooravond van de Verlichting. Hij zegt: de mens leert zichzelf zien als doelmatig gereorganiseerd raderwerk:

⁶ Zie hierover de bijzonder inhoudrijke 'Introduction'.

hij kan denken, en bovendien kan hij zijn kleine raderwerk afstemmen op het grote raderwerk dat we maatschappij noemen. Zo zat - vonden theologen en filosofen – de wereld in elkaar. Modern is, dat de mens ontdekt dat hij ook in zich zelf al een wereld van denken, wilskracht, voorstellingen is. Hij ontdekt, dat hij deze wereld zelf construeert. Hij ontvangt de indrukken die van buiten komen, en brengt die indrukken voortaan zelf in kaart. Hij neemt het werk van God over en brengt de wereld op zijn wijze doelmatig en efficiënt in beeld.⁷ Voor religie heeft dat dus gevolgen: want nu ontstaat er ‘épisteme’, een kenorde, die met een persoonlijk God niets kan beginnen. Wat is de mens: een mens is zijn moraal. Dat riep natuurlijk reacties op. In het hoofdstuk ‘Malaises van de moderniteit’ geeft Taylor ook een overzicht: deze moderniteit is oppervlakkig (zeggen de Opwekkingsbewegingen en dat zeggen ze nog); ze desintegreert een mens juist(zegt de Romantiek, want ze haalt verstand en gevoel uit elkaar) Ze maakt de mensen laf, zodat ze het ook niet meer kunnen opbrengen lijden onder ogen te zien (de echo van Nietzsche) Het punt, waar ik nu moeite mee heb is de manier waarop Taylor de uitkomst van deze reacties weegt. Taylor identificeert zich n.l. volledig met die ingeslepen beweging naar binnen van het moderne bewustzijn. En dit gaat hem opbreken. Hij kan zich nauwelijks meer echt concreet met wat er in mensen aan ervaringen, absurditeiten, stemmingen enz omgaat bezig houden. De mensen bijv. zijn vooral ‘dragers’ van grote ideeën; ik vind het – uitzonderingen daargelaten – geen echte mensen.

Tot zover even Taylor. Mijn bevinding is kort en goed deze: de reis in het bewustzijn van de moderniteit, leidt me niet naar de vrijheid die ik zoek. Ik vermoed, dat Taylor toch te veel van dat moderne bewustzijn verwacht. Alsof het inderdaad mogelijk is om in je zelf een taal en een verbeelding te vinden, die je uit het diensthuis van de moderniteit – die staalhard is – zou kunnen uitleiden.

3. Mijn derde punt.

⁷ Hiermee begint ‘het tijdperk van het wereldbeeld’. Taylor, a.w., 209, 232. De term is van Martin Heidegger.

Ik heb dus een voorbehoud jegens de uitkomst van Taylors voortreffelijke analyses en zal mijn voorbehoud toelichten aan de hand van twee denkers, die de moderne seculiere tijd goed kenden, maar er toch van een andere invalshoek uit naar keken. Taylors's beschrijving is fascinerend, maar er zijn alternatieven. Ik denk, dat mijn theoloog en mijn filosoof, weigeren de moderniteit in termen van bewustzijn te beschrijven. Bij Taylor lijkt het zo dat het 'ik', de 'modern agent' is, die samen met andere ikken het moderne wereldbeeld produceert. De mens produceert in plaats van God. Hierdoor wordt deze mens niet echt vrij. Hij blijft aan zich zelf gebonden, onvrij, en de religie maakt hem niet werkelijk vrij. Ze kan dat niet, want die mens produceert ook de religie helemaal zelf. Kan het ook anders? Mijn filosoof en mijn theoloog doen een serieuze poging. De theoloog schreef o.a over de protestantse theologie in de 19^e eeuw.⁸ Hij heet Karl Barth, hij overleed 1968. En mijn filosoof schreef over de eeuw die nu achterons ligt, een boek dat 'de eeuw' heet (2005)⁹ Hij heet Alain Badiou.(geb.1937) Barth is al verleden tijd, ok., maar Badiou is nog bezig in Nederland ontdekt te worden. (Lees het bevlogen artikel van Wilm Jan Otten ver hem in het dagblad Trouw)¹⁰Ten aanzien van de samenhang van maatschappij en religie vormen zij een geduchte tandem. Over Barth en Badiou heb ik al jaren geleden in de Duinen van Groet college gegeven, en dat was een feest.

Ik start nu onmiddellijk bij het maatschappijbeeld. We zagen het, en ik herhaal het nog eens: bij Taylor is de maatschappij iets van het bewustzijn, het is een beeld, dat mensen zich van hun wereld vormen. Aldus nemen zij de voorzienigheid Gods in eigen regie. Bij Karl Barth en Alain Badiou ligt het anders: Zij zien, om te beginnen, wel net als Taylor dat ons begrip maatschappij een moderne voorzetting is van de voorzienigheid. Oude theologische begrippen, bijv. dat alle dingen worden geleid, hebben een lang leven.

⁸ Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1^e druk 1946 (Zürich: EVZ)

⁹ Alain Badiou, *Le Siècle*, Paris VIe: Edition du Seuil 2005. Er zijn ook vertalingen in Duits (*Das Jahrhundert*), het Engels (The *Century*), en het Nederland (de twintigste Eeuw, Kampen 2006)

¹⁰ Trouw, 31 05 09.

Maar anders, dan Taylor is bij hen de centrale figuur niet het bewustzijn. Zij zien maatschappij veeleer als een samenstel [Heidegger: Ge-stell]¹¹ van domeinen: instituten (van gevangenissen tot zorginstellingen), kunst, musea, universiteiten, banken en fabrieken etc. Die domeinen zijn als staatjes in een staat; dat moet gestuurd worden. Religie speelde en speelt daarin nog altijd een grote rol. Zij zorgt symbolisch voor eenheid en vormt niet te vergeten een belangrijk motief voor het onderhouden van een gedeelde moraal. In deze maatschappij zitten dingen, die onvoorspelbaar zijn. Op momenten, dat niemand het verwacht kan het zo zijn, dat in het een of andere domein een sprong naar voren wordt gedaan. Die sprong kan zich soms ook voordoen in datgene wat mensen in hun intieme denken bezighoudt. Het denken en overeenkomstige handelen neemt dan de vorm aan van een elementaire vrijheid. Religie kent zulke sprongen niet. Ze is veeleer een factor, die er toe dienen moet in de strijd van overtuigingen eenheid en samenhang te brengen. Hier naderen we ‘des Pudels Kern’, hier komen we bij de essentie van dit college: mijn theoloog en filosoof, zien die vorm van vrijheid niet gauw uit de religie, in welke praktijk of bewustzijnsvorm dan ook te voorschijn komen. Zij gaan voor een novum dat geen resultante van gegeven data is, van gegeven religieuze praktijken is. Zij noemen dat novum een ‘event’, zo mijn filosoof, of een ‘Ereignis’, dat door een reeks gegevenheden heen snijdt, zo mijn theoloog. Soms kijken ze terug naar overeenkomstige momenten uit het verleden. In die momenten ging het meestal niet om religie maar om een vorm van elementaire vrijheid: Op momenten als: en ‘Rosa stond niet op’ (Rosa Parks 1 december 1955, Alabama); of op Paulus, die in zijn zelotische ijver wordt onderbroken door een bliksemflits, waaruit hem duidelijk wordt dat het hele onderscheid van man/vrouw, Jood/Griek, slaaf/vrije etc, een wezenloos onderscheid is. Van daaruit komen nieuwe gedachten voort. U ziet waar ik op aan stuur: in bepaalde situaties is het tijd zich niet langer aan een moraal, een bewustzijn, een maatschappelijke trend te

¹¹ Hierover Giorgio Agamben, *Was ist ein Dispositiv*, (Berlin: Diaphanes 2008, 24. Zie Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Stuttgart: Klett-Cotta 1949)

conformereren. Dan kan religie om me even daartoe te beperken, een kleverig soort olie blijken te zijn, die de sprong naar voren verhindert. Dan is het zoals een congres aan de Erasmusuniversiteit het 22 april 2008 formuleerde, tijd voor Paulus.¹² Die tijd houdt in, dat men als een veer zo gespannen uitkijkt naar wat er van over de horizon aan signalen binnenvalt. Zo zie ik beide in hun tijd, Karl Barth en Alain Badiou bezig met Paulus. Beiden schrijven een indrukwekkend commentaar op Paulus' brief aan de Romeinen, en bij beiden vormt het gebeuren van de opstanding de sleutel tot de uitleg. Ik vind dat hun type denken in de beginnende 21 eeuw onmisbaar is, om duidelijk maken, dat vrijheid nooit een optelsom kan zijn van zaken, die mensen al met elkaar delen. Vrijheid maakt vrij, omdat het niet aan voorgegeven dogma's, voorstellingen, opvattingen over identiteit etc. gebonden is. En waarom is dan opstanding de sleutel? Het antwoord is helder, zowel in het betoog van de theoloog als in het betoog van de filosoof: 'opstanding is een gebeuren, dat 'ek nekron' is. 'Ek nekron betekent: 'uit de doden'. De grote waarheid van deze uitdrukking is dat de dood geen aandeel heeft in het leven! Het staat er klip en klaar in Paulus' brief aan de Romeinen: 'Wanneer wij met Christus zijn gestorven, geloven we dat we ook met hem zullen leven, omdat we weten dat hij, die uit de dood is opgewekt niet meer sterft.' (6: 9) Met Christus gestorven, dat is toch het einde van een levensdrift, dat zijn grenzen niet kent. Badiou kan er niet genoeg van krijgen: 'Want ik had niet besloten iets te weten onder u, dan Jezus Christus en dien gekruisigd. Voor veel mensen een eng woord! In de sleutel van Badiou: dat de dood geen vat heeft op hem heeft.... en dat de hele fabuleuze sfeer, die er om heen hangt, er niet toe doet. En klopt het exegetisch? Ik was 2005 op een groot congres in Syracuse, (sirrekj)ue in de State New York: alle beroemdheden, Paul Sanders tot en met Daniel Boyarin : ze hadden veel met Badiou te bespreken, maar dit punt lieten ze staan.

Om het gesprek met Taylor op het punt van de seculariteit aan te scherpen, wil ik nog

¹² De bijdragen zijn gepubliceerd in *Bijdragen*....

even iets over mijn theoloog en mijn filosoof vertellen. Ik begin met Badiou. Hij schreef 1997 zijn boek over Paulus. Paulus, de fundering van het humanisme. Badiou is van 1937. Hij wordt in Rabat, Marokko geboren. Hij heeft het koloniale verleden van Frankrijk met zijn kinderoogen gezien. Zijn vader en moeder hadden hoge functies in de administratie. Vanaf 1955 maakt hij in Parijs als 18 jarige keer op keer de demonstraties mee tegen de slachtingen tegen de Algerijnen, en merkt dat hij keer op keer lamgeslagen wordt. Doorgaan! . Hij werkt na zijn studie als journalist in Wallonie, en schrijft minutieuze artikelen over het zelfbestuur van de arbeiders. In mei 1968 – in de tijd van de studentenprotesten breekt hij met het gevestigde socialisme. Zijn studie en zijn onderwijs leren hem dat wiskunde de taal is, om wat exact is tot uitdrukking te brengen. Zijn oefeningen leren hem ook dat je over een God niet in termen van het hoogste wezen en dergelijke moet praten. Badiou is naast filosoof ook schrijver, dichter; hij heeft onder meer grote bewondering voor het werk van Samuel Beckett. En niet lang geleden – 1997 - schreef hij nog een dialoog tussen een jood uit Darzia en een Arabier uit Epirus.¹³ In zijn analyses van dichters etc. laat hij dezelfde precisie zien. Hij is geïnteresseerd in hoe mensen in een bepaalde situatie denken, en in een bepaalde praktijk staan. Daarom heeft hij belangstelling voor het politieke theater van Berthold Brecht en voor het filmwerk van Paolo Pasolini. Genoeg: hij schrijft in dat jaar 1997 ook zijn boek over Paulus. Hij haalt van meet af de bodem onder de wijsheid van de Griek en de tekenen van de joodse profetie weg. En dat heeft precies te maken met dat begin bij Damascus: in Christus maakt het verschil tussen jood en Griek, slaaf en vrije geen verschil. Uit dat inzicht volgt een praktijk, die voor de vroege christelijke joods- christelijke kringen van levensbelang is geweest. Pointe: Paulus vluchtte niet in een wereld buiten deze wereld (zoals Nietzsche het zag), maar hij leerde dat een mens in dit aardse leven begint een nieuw subject te zijn; een subject, dat enkel vorm krijgt in de meedeelzaamheid van de liefde en de nooit eindigende

¹³ Alain badiou, Het woord 'Jood', (de Nederlandse vertaling is van 2008) Darzia is in de dialoog een groot land in het Oosten.

onrust van de hoop. Dit is een filosofische preek, ik weet het. Het is een preek, waar theologen oneindig veel van kunnen leren. Bijzonder teer, en in breekbare taal, vertelt Paulus dat hij zijn schat van de vrijheid in grote voorzichtigheid draagt: want dat weet hij ook, dit aardse leven is een vat, dat gemakkelijk breken kan. Hij beschrijft Paulus als een existentieel denker: hij is filosoof, maar als filosoof laat hij niet toe dat het denken zich in een obsessie met ietszo gevangen laat nemen dat er niets meer te bestaan is. Deze Paulus is vrij, en heeft geen God uit het pantheon der goden nodig.

De theoloog is Karl Barth. Zijn tweede commentaar op de Romeinen verschijnt 1922. Hij is geen filosoof, maar een theoloog. Ook hij laat geen obsessie met iets in deze werkelijkheid toe. Van dingen, die ons obsessief bezetten maken wij simulacra, abstracte denkbeelden, boze gedachten. Barth kent de atmosfeer van na de grote Oorlog van nabij. Inderdaad, het is crisis. Want in deze oorlog is iets helemaal failliet gegaan. Niet alleen het christendom, maar de christelijke beschaving zelf.¹⁴ Opvallend is, dat hij zijn uitleg in de sleutel zet van de opstanding. Je zou hem in de tijd een anti-theoloog kunnen noemen, omdat hij weigert van de situatie iets anders te maken dan ze is: een kapotgeschoten ruïne. Zijn thema is niet de hemel boven, en ook niet de aarde beneden. Zijn thema is het begin; zijn passie geldt een nieuwe mens, een nieuwe wereld. Zijn compassie geldt in het bijzonder die mensen, die deze nieuwe wereld niet hebben gehaald. Ik vind het groots dat de theologie van de twintigste eeuw minstens een theologisch auteur heeft die het grootste intellectuele en morele probleem van de 20: het probleem, hoe zal deze geteisterde cultuur op adem kunnen komen, heel precies heeft – wiskundig exact in de figuur van de cirkel en de snijlijn, die de cirkel rakelings treft heeft geformuleerd. In taal van de hoop: de raaklijn langs de cirkel voorkomt dat de cirkel van de concrete mens een dodendans wordt.

¹⁴ Zie hierover Taylor, *a.w.*, 417vv.

Ik stop met mijn filosoof en mijn theoloog. Ik zie één heel opvallend verschil tussen hun benadering en die van Charles Taylor. Een mens is bij hen geen bewustzijn, dat zich naar binnen richt, om daar woorden voor God, of het heilige te vinden. En juist omdat zij weigeren van een dergelijk 'ik- bewustzijn' uit te gaan, hebben ze ook niet het probleem van Taylor. Taylor bindt zich zelf aan het moderne bewustzijn. Dat leidt er toe dat het menselijk ik, het zoeken ik in zich zelf opgesloten raakt. Het wordt éénzaam. Het droomt wel over samen met de andere, maar die droom krijgt geen body. Het denken blijft heen en weer kgaan tussen het individuele ik, en de anonieme menselijke soort. Dat was al een groot probleem in de Romantiek, en Taylor heeft dat probleem niet opgelost. Nogmaals: het ik droomt zich wel een sociale wereld, maar krijgt die wereld niet concreet. Op dat punt kun je ook van Karl Barth' nog wat leren: 'gerne zussammen' is zijn program; en vooral ook van Giorgio Agamben, een verwant geest, wiens werk Rinse Reeling Brouwer en ik onlangs nog eens aan een groep predikanten mochten presenteren. Waarom gaat het? Om een community, die op de juiste tijd en de juiste plaats de buitengeslotenen zoekt en vindt. Het zijn hen, die de staat, of die de instituties van de zorg niet onder controle krijgen. Zij krijgen een naam: 'quodlibet' hetgeen betekent: 'wat waard is om te beminnen. Hier ben ik precies bij het punt aangeland, waar ik mijn collega's aanraadt verder te gaan. Zoek, wie buiten het systeem vallen, en je zult de liefde vinden. Dat was en is volgens mij de zaak van de apostel. Een zaak overigens, die ook Taylor ter harte gaat. Het gaat hier om een heel aardse, en dus moedige vrijheid, die de liefde in zich draagt.

4. Mijn vierde punt

Ik keer terug naar mijn herinneringen, en sluit af met een conclusie.

Het begon met Paul van Buren. Laat je taal, zei hij seculier zijn, en hij had gelijk. De christelijke traditie is van een aanstekelijk vrijheid, en wie die vrijheid niet aandurft, heeft een

probleem. Toen kwam Karl Barth, en ik heb laten zien, dat de brief aan de Romeinen misschien zoek is geraakt in de gebouwen van een dogmatiek. Toen kwam Dietrich Bonhoeffer, en ik vind nog altijd, dat zijn initiatief: om religieuze woorden om te zetten in sociale betrekkingen een initiatief is dat uitwerking verdient. Dat brengt me bij de wens: sloop de disciplinaire muren van de theologie, en zoek verbindingen met die centra van kennis wier oogmerk de emancipatie is, van al die mensen, waarover de instituties wel willen beschikken, maar die ze niet willen binnensluiten. Hier, en nergens anders, begint voor mij geloven in een seculiere tijd.

Gerrit Neven 5-6-2009