

‘RELIGIEUS DENKEN’

Marc De Kesel

1. ‘Instortingskromme’

“In de Talmoed... staat een verhaal over de beroemde rabbi Eliëzer, die zich tijdens een debat... erg opwindt. Als hij gelijk heeft, roept de ontstemde theoloog uit, zal het leerhuis instorten! Het gebouw is al bezig te gehoorzamen als een andere rabbijn de muren haastig berispt, zodat ze uit respect voor de diverse exegeses... in een soort talmoedische instortingskromme blijven hangen.” (p. 11) Aldus Benno Barnard in zijn Huizingalezing uit 2002. Erik Borgman beaamt dit citaat volmondig aan het begin van zijn boek *Metamorfosen*¹ en het is niet overdreven daarin het ‘motto’, of zelfs het centrale thema van zijn hele boek te lezen. Inderdaad, vanuit honderd en één gezichtspunten laat dat boek zich in met de wankele staat van de ‘muren van ons leerhuis’, van het religieuze huis dat ons eeuwenlang te leren gaf, dat ons leerde van Hem die ons dit huis gaf, van zijn goedheid en zijn vermogen tot geven dat ons en onze muren overeind hield. Erik Borgmans boek praat tegen die instortende muren in, en hij doet dat *omdat* ze aan het instorten zijn. Hij “berispt” ze, net als die “andere rabbijn” uit Bernards citaat. Wat zoveel wil zeggen als dat ook hij zijn commentaar toevoegt aan de ontelbare vloed van commentaren waarmee al zo lang op die instortende muren wordt ingepraat. En als die alsnog niet zijn ingestort, is dat aan dit soort berispende tussenkomsten te wijten: zij zijn het waardoor de muren van ons leerhuis in een soort ‘talmoedische instortingskromme blijven hangen’.

Erik Borgmans boek denkt na over dit instortende leerhuis, metafoor voor zowel religie als theologie die beide vandaag de dag – althans in onze contreien – op zijn zachtst uitgedrukt wat op de terugweg zijn, al lijken ze bij momenten dan ook weer veel taaier dan we hadden durven inschatten. Maar Erik Borgman wil niet zozeer nadenken *over* religie, als wel *opnieuw religieus* gaan *denken* (p. 11). We kunnen ons in zijn ogen niet de luxe permitteren van buitenaf de instortende muren van ons leerhuis te observeren en te bestuderen. We moeten, *vanuit* die muren, *met* die muren meedenken, ook al staan ze op instorten. Ook in die toestand *geven* ze ons te denken, en we moeten die *gift* in ons denken mee opnemen. Iets van die

instorting moet, in ons denken, een gelijkaardige wending maken: het zal de muren niet weer mooi rechtop doen staan, maar het zal ze doen ‘blijven hangen in het soort ... instortingskromme’ die ze aan het maken zijn.

De religie mag dan in crisis zijn en de muren van haar leerhuis vervaarlijk wankelen, een denken zoals de religie dat in haar leerhuis leerde is hier meer dan ooit op zijn plaats. Dit is grondstelling van Erik Borgmans boek. Niet denken *over* religie, als een subjectieve beleving, bijvoorbeeld, een manier waarop je zin geeft aan op zich zinledige gegevens. ‘Religieus denken’ is ‘objectiever’. Het is meedenken met wat in religieus opzicht *objectief* gegeven is, niet met het arsenaal aan religieuze fenomenen, maar met het objectieve bestaan van waar het in de religie over gaat, met name God. Religieus denken is niet iets religieus toedichten aan een op zich neutrale werkelijkheid. Het is God lezen in de werkelijkheid omdat die God daar in die werkelijkheid werkt, leeft, is. Dan maakt je lectuur een wending “van een religie die in de wereld verdwijnt naar religie die vanuit de wereld opkomt”, zoals de titel van hoofdstuk 2 aangeeft (p. 43).² Dan ga je “religieuze tradities in het algemeen en de christelijke traditie in het bijzonder allereerst” aanzien als instrumenten die “ruimte bieden om de waarheid te zoeken en te vinden [...] en [...] niet als schatkamers waarin de waarheid als een bezit ligt opgeslagen” (p. 233/4).

Erik Borgman wil ‘religieus denken’: de wankele, met instorting bedreigde muren van het religieuze leerhuis moeten ‘gescreend’ worden op Gods presentie. Als religie zin heeft, heeft ze dat omdat ze die presentie ‘objectief’ in de wereld op het spoor kan komen. Alleen die presentie verleent de religie haar legitieme basis. Enkel op die basis kan een “religie die in de wereld verdwijnt” opnieuw een religie worden die “uit de wereld opkomt” (zoals de titel van het tweede hoofdstuk aangeeft). En hetzelfde geldt voor theologie of, zoals Borgman die bedoelt, voor het religieuze denken. Denken is niet het objectief waarnemen vanuit een punt dat zich aan het waargenomene onttrekt (dit is het ‘cartesiaanse’ paradigma van de moderne wetenschappelijkheid), denken is evenmin op basis van mijn autonome verbeeldingskracht een zin toeschrijven aan de op zich zinloze wereld. Denken is zich door zijn object laten gezeggen op zo’n manier dat het dat denken tot zijn subject raakt, aantast, uit zijn voegen rukt en/of aan ‘zichzelf’ geeft. Een denken dat geraakt wordt door en in het verlengde ligt van wat de werkelijkheid te denken geeft. En God heeft maar zin als Hij in die werkelijkheid te vinden is en ons van daaruit aan het denken zet.

Huldigt Erik Borgmans boek het neoplatoonse paradigma van de ‘*logos spermatikos*’ (door onder meer Clemens van Alexandrië en Justinus de Martelaar tot christelijk concept verheven)? Het is het paradigma dat stelt dat het goddelijke zich heeft uitgezaaid in de

onsamenhangende, ineenslopende dimensie van het aardse, maar dat het voor de denker – of in zijn gechristianiseerde versie, voor de gelovige – zaak is om in het warrige domein van de aardse (in onze wandenloze platoonse grot) de sporen te ontdekken van een goddelijke, spermatische presentie en zich daardoor te laten bevruchten. Ontvankelijk zijn voor wat in de wereld te denken geeft: daar komt de stoïsche – en later christelijke – idee van de *logos spermaticus* – op neer. Het is de *Civitas Dei* die Augustinus op een verborgen manier aanwezig zag in de *civitas terrena* en die, onder meer met de kracht van het gelovige denken, die aardse *civitas* hoop en vertrouwen voor de toekomst gaf. De hele middeleeuws christelijke cultuur hield zichzelf als het resultaat van dit ‘religieus denken’. In de instortende muren van het Romeinse cultuur hebben ze de presentie gezien van Diegene die het ware leerhuis aan het oprichten was. De spermatisch verspreide haarden van christelijke cultuur – de abdijen – hebben tenslotte de *civitas terrena* in rechte lijn weten te brengen met de *Civitas Dei*. Gods aanwezigheid in de werkelijkheid was voor de middeleeuwer geen aan de werkelijkheid toegeschreven, maar uit die werkelijkheid afgelezen zin. Het was uitgangspunt en einddoel van alles wat in de werkelijkheid aan het werk was, inclusief ons menselijk weten, datgene wat wij vandaag ‘wetenschap’ noemen.

2. Is Erik Borgman een middeleeuwer?

Kijkt Borgman tegen het instortende leerhuis aan vanuit het paradigma van de *logos spermaticus*? Daarvoor is alleen al de stijl van het boek te zoekend, te tastend, te onzeker. Niet dat de auteur niet zeker is van het punt dat hij wil maken, *maar hij is niet zeker of hij het wel is die dat zekere punt kan maken*. Dit laatste is geen frivole spitsvondigheid. Het verwijst naar een wezenlijk element in het type religiositeit dat zich met de moderniteit heeft ontwikkeld. Juist de stellige zekerheid dat God het is die aan mijn – en aan het – bestaan ten grondslag ligt, maakt de moderne mens die ik ben onzeker over het feit of dit mij wel het recht geeft dit overal rond te bazuinen en mij probleemloos door die zekerheid gedragen te weten. Wie ben ik dat ik, zelfs al weet ik mij gedragen door God, mij ook op die God kan beroepen? Het is de gevoeligheid rond het gelovige subject dat zich sinds de reformatie in het moderne religieuze hart heeft gevestigd en ervoor heeft gezorgd dat religie precies iets van het hart werd: een zekerheid in het domein van het subjectieve gelokaliseerd, vooral omdat men het openbaar prat gaan op Gods genade als tegenstrijdig met die genade ging zien. Zelfs al weet ik met een door God gegarandeerde zekerheid dat de instortende muren van ons moderne leerhuis niet zullen instorten, zelfs al weet ik dat Gods genade onzichtbaar aan het

werk is in wat, vanuit een aardse blik, volkomen op het tegendeel wijst, wie ben ik om op met dit weten uit te pakken? En zelfs als ik dit doe en mijn waarheid luidkeels verkondig, dan nog weet ik dat ik mij in die waarheid niet zal kunnen nestelen, ook al geloof ik dat niets méér waar is dat zij.

Erik Borgmans boek wil ‘religieus denken’, denken vanuit het ‘objectieve’ van de religie, vanuit wat zij – zelfs in haar ineensstorten of verdwijnen – te denken geeft. En daarom keert hij zich – overigens terecht – tegen de subjectieve interpretatie van religie: religie als wat de mens vanuit zijn subjectiviteit als zin toedicht aan een op zich zin-neutrale wereld. Maar de stijl van zijn denken, de bochten waarin zijn schriftuur gaat spoorzoeken naar Gods presentie, het meanderend tasten en toetsen in de meest uiteenlopende terreinen van onze moderne cultuur verraden dat, in het ‘religieuze denken’ van hem, het subject hier wel degelijk betrokken partij is. Niet toevallig stelt hij aan het eind van zijn boek: “Ik heb duidelijk gemaakt dat ook ikzelf in het spreken over religie in het geding ben.” (p. 267).

Anders, en exacter: in Erik Borgmans ‘religieus denken’ zit meer Pascal dan hij zelf misschien op het eerste gezicht in zijn boek te kennen geeft. Als ik hier naar Blaise Pascal verwijs en mij – zoals Nietzsche³ – de afstand van “minstens drie eeuwen” permitteer om iets over onze tijd te zeggen, dan is dit vooral om Erik Borgmans motto en basisstelling – zijn religieus denken dat een alternatief wil zijn van het denken *over* religie – in een verhelderend daglicht te stellen. Tenslotte heeft het ‘religieus denken’ dat hij voorstaat vandaag de dag elke vanzelfsprekendheid verloren. Binnen het heersende klimaat van wat ‘wetenschap’ heet, theologie inclusief, is het een onversneden anomalie geworden, een anachronisme, een scheve, onhoudbare schaats. En toch verraadt het, zeker als je het pascaliaans leest, een wezenlijke component van *elk* modern denken, ook van dat denken dat we zo zelfverzekerd – al te zelfverzekerd – met ‘wetenschap’ aanduiden. Alsof het denken, omwille van zijn moderniteit, gedoemd is een *gok* te wagen en in te zetten op de aanwezigheid van iets dat afwezig blijft en niettemin de grond van denken en wereld vormt.

Waarom loopt denken voor Pascal uit op zijn eigen religiositeit? Waarom is ook een modern denken, als puntje bij paaltje komt, *als zodanig* ‘religieus denken’. Omdat het niet in staat is het te stellen met datgene waarin het zich gegrond weet: zo luidt, abstract en formeel gesteld, het antwoord op die vraag.

Waarin grondt het moderne denken dan? Niet langer in God. Niet langer in de werkelijkheid zelf, meer bepaald in de werkelijkheid voor zover die te denken *geeft*, omdat die zelf grondt in een gift, in een schenkende bron waaraan diegene die denkt en datgene waarover wordt gedacht gelijkelijk ontspruiten. Dit was het paradigma van het middeleeuws

christelijke *epistèmè*, waar denken inderdaad ‘religieus’ was: een denken dat in eerste instantie van God uitging en in laatste instantie terug bij God aankwam. En van dit denken was God het subject: het ‘hypokeimenon’, het ‘subjectum’, de ‘grond’, het ‘draagvlak’, de ‘drager’. ‘Moderniteit’ is de naam voor het *epistème* dat niet langer van dit goddelijk *subjectum* uitgaat. Vanaf de zeventiende eeuw is het *subjectum* bij de mens komen te liggen – zo sterk zelf dat ‘subject’ synoniem werd voor de mens zelf, voor het ‘zelf’ in de mens. Niet dat wij mensen nu de grond van de werkelijkheid zijn geworden. Uiteraard niet: ons technisch vermogen mag dan quasi grenzeloos zijn, daarom houden we ons nog niet voor de Schepper van al wat is. We zijn God niet. Maar God is wel niet langer het uitgangspunt van ons denken. We denken niet langer vanuit God, maar vanuit onszelf. We zijn zelf het subject geworden van onze *relatie* met de werkelijkheid (die met onszelf inclusief). In de geschiedenis van het westen heeft de consolidering van die wending de naam ‘Descartes’ meegekregen. Hij was het die haar het voor het eerst heeft geformaliseerd en bereflecteerd.

Bij Descartes kwamen ook meteen de zwaktes van dit nieuwe *epistèmè* aan het licht en die hadden al meteen alles met God te maken. Had het nieuwe, moderne subject niet meteen al die God nodig op een manier die de autonomie en het primaat van dit subject ondermijnde? Want Descartes’ *cogito* mocht het menselijke subject dan een grond in zichzelf hebben gegeven, het kon het niet stellen met die grond alleen. Het was wel zeker van zichzelf, zeker dat zijn twijfel en de ideeën waarmee hij in die twijfel jongleerde een grond hadden in hemzelf, maar waarin had de grond die hij was dan een grond? Was met andere woorden het subject niet een soort zwevende UFO geworden, dobberend in een eindeloos universum waarvan het al even eindeloos moest twijfelen of het überhaupt wel bestond. Hier wist Descartes niets anders te bedenken dan opnieuw God in te roepen: als garant voor het feit dat ideeën die een grond in mij hadden, ook een grond buiten mij hadden en dat ik dus ook zekere kennis kon hebben over de werkelijkheid daarbuiten. Dit alles resulteerde in een wereld die de facto uit twee werelden bestond, waarbij God fungeerde als de lijmende instantie ‘in between’. Het probleem van dit dualistische mens- en wereldbeeld is sindsdien nooit echt opgelost geraakt, wat niet betekent dat we niet rustig doen *alsof* het geen probleem meer is. Het punt van waaruit de wetenschap de wereld objectief bekijkt en bestudeert, ontsnapt per definitie aan dit ‘objectieve’, wat ons niet belet om te doen alsof we dat ‘subject’ ‘objectief’ kunnen grijpen. Een van de symptomen van dit alsof is dat, doorheen het waas van die negatie, het heimwee naar die God – en wie weet wel die God zelf – blijft persisteren.

3. Blaise Pascal

Blaise Pascal is de eerste die deze persistentie *als zodanig* denkt. God is voor hem niet de solide zekerheid die hij voor Descartes was. Want als pure zekerheid hoeft God niet te persisteren: hij is er gewoon. Voor Pascal moet je echter *gokken* op God, zo argumenteert hij in één van zijn ‘pensées’ dat al gauw de titel ‘le pari de Pascal’ meekreeg (Pensée 233 in Brunschvicg, 418 in Lafuma). Niet de zekerheid, maar de gok is het element waarin Pascals God zich aandient. Dit betekent dat ook religie niet de zekerheid is die ze voor Descartes nog was. Precies niet. Juist omdat ze niet zeker is, is ze voor de moderne mens mogelijk: daar komt het basale argument van Pascals ‘apologie van het christendom’ op neer. “We zijn dus niet in staat te weten wat Hij is en evenmin of Hij bestaat”, schrijft hij in dit fragment, en concludeert daaruit dat we pas op die basis christen te zijn.⁴

Weten wij ons dan niet gedragen door Gods genade? Is Pascal, in zijn *Lettres à un provincial*, niet de ghostwriter van de grote Jansenist van zijn tijd, ‘le grand Arnauld’? Die Antoine Arnauld – theologieprofessor aan de Sorbonne en door de Jesuïeten uit zijn ambt ontzet – heeft hij met alles wat in zijn macht lag verdedigd en in de kringen van het jansenistische Port Royal was hij meer dan thuis, maar hijzelf was geen jansenist. Je nestelen in de zekerheid van Gods genade – maar evengoed ook je nestelen in de sceptische onzekerheid daaromtrent – is in zijn ogen uit den boze. “Ze halen het in het hoofd dat die [christelijke religie] eenvoudigweg bestaat in het aanbidden van een God, die gezien wordt als groot, machtig en eeuwig; en dat is nu juist het deïsme, dat bijna even ver van de christelijke religie afstaat als het atheïsme, haar absolute tegendeel” (556 [B], 449 [L]; Nederlandse vertaling: p. 195).

In Pascals ogen komt het er voor de christen die naam waardig op aan zich actief te engageren voor de religie. Dit engagement vindt zijn formulering in de fameuze ‘gok’. Je weet niet wat of wie God is, je weet zelfs niet of hij bestaat, maar je moet de gok wagen dat hij bestaat. Niet omdat je hart dat vraagt, dat ‘hart’ in de zin die zo dikwijls met Pascal geassocieerd wordt: ‘le coeur’ dat tegenover de ‘raison’ geplaatst wordt, het gevoel dat zich tegenover de rede opstelt (227 [B], 423 [L]; p. 180). Dit piëtisme is Pascal in feite vreemd.⁵ Je moet niet met gevoel, maar met verstand gokken. Je moet het meest geavanceerde rationele element dat voorhanden is – en dat was in zijn tijd de door hem op punt gestelde waarschijnlijkheidsregel, de ‘parti des jeux’ – aanwenden om op God te wedden (234 [B], 577 [L]; p. 277).

Hier raken we de kern van wat moderniteit voor Pascal betekent. Als die wortelt in de ervaring dat de ‘muren van onze leerhuizen’ wankel komen te staan en aan een nietsontziende

twijfel worden onderworpen, dan veronderstelt die ervaring een ‘onderstel’ – een ‘grond’, ‘drager’ of ‘*subjectum*’ – die deze ervaring mogelijk maakt. Tot zover volgt Pascal het cartesianisme van zijn tijd. Maar in tegenstelling tot Descartes rust het pascaliaanse subject niet in zichzelf, maar is het voor zijn bestaansgrond volledig aangewezen op de wereld buiten zich. Als die niet bestaat, dan is ook het subject geen bestaansgrond gegeven. En die buitenwereld heeft geen bestaansgrond, zo leert de moderne ervaring. Of, exacter, die bestaansgrond – God – onttrekt zich aan die wereld: God blijft een “God die zich verbergt” (556 [B], 449 [L]; p. 195; zie ook 194 [B], 427 [L]; p. 181: ‘Deus absconditus’). Vroeger was ‘oneindig’ het wezenskenmerk van *De Oneindige*, van God dus die in zijn almacht het eindige zijn een bestaansgrond schonk die zich aan alle aardse eindigheid onttrok. Nu, zo beseft Pascal, is oneindig het wezenskenmerk van het universum als zodanig. Dat mag dan nog opgevat worden naar het klassieke volmaaktheidsbeeld van een ‘σφαιρος’ (*sfairos*), een bol, in zijn moderne versie is die bol wel een waarvan “het middelpunt overal en de omtrek nergens is” (72 [B], 199 [L]; p. 85).

Van die oneindigheid moet de mens het subject zijn. Hij moet drager zijn van een universum waarin geen vaste coördinaten voor handen zijn, maar omdat ook hijzelf zonder drager is, is hij voor die dragende functie niettemin volledig aangewezen op dit universum. Volstrekt overgeleverd op het eindeloze en grondeloze universum, moet hij niettemin dit universum tot grond zijn. Dit is de beruchte ‘angst van Pascal’, en het is meteen een scherpe formulering van de paradoxale conditie waarin de mens sinds de moderniteit verkeert. Hij is verantwoordelijk voor een wereld, maar moet het steunvlak die deze verantwoordelijkheid mogelijk maakt, in die wereld zelf bijeensprokkelen.

Dit maakt de ‘gok’ zonder meer tot de basale conditie van de moderne mens. Gokkend moet hij zijn wereld een gronding, een *subjectum* geven, een *subjectum* dat aan die wereld wordt toegedicht maar dat zonder de act van de gok niet zou zijn wat hij is. De moderne mens krijgt zijn bestaansgrond van een grenzeloze wereld zonder centrum waarvoor hij zelf als bestaansgrond moet fungeren. Een cirkel dus die sluit in een gok die de mens telkens weer opnieuw moet wagen.

Christendom en religie zijn voor Pascal ongetwijfeld waar. Maar ze zijn niet waar *op zich*. En daarom zijn ze onzeker. “Als we alleen in actie mochten komen voor iets dat zeker is, zouden we niets voor de godsdienst mogen doen, want die is niet zeker”, schrijft hij in *Pensée* 234 (B), 577 (L) (Nederlandse vertaling: p. 276). Religie vormt geen waarheid die het toestaat zich in het comfort van een zekerheid gesetteld te weten. Haar waarheid vereist een ‘gok’, een act, een engagement die haar datgene geeft waarzonder die waarheid niet kan: een subject.

Redelijkerwijze, kun je niets anders dan het erop wagen dat God bestaat en er garant voor staat dat de wereld ergens een grond en een zin heeft. Maar de grond van je gok ontsnapt je en doet je precies gokken. Het is je gok zelf die de onzekerheid, die je bij elke gok bezweert, ook bij elke gok opnieuw weer installeert. Dit wil bovendien zeggen dat je ook het feit dat je moet gokken niet eens tot zekerheid kunt verheffen en behandelen als iets dat zijn vrijheid zou tegenspreken.

Als christendom en religie waar zijn, zijn ze dat, in pascaliaanse zin, op een manier zoals het marxisme waar is – een parallel die Lucien Goldmann maakt, door wie ik mij in bovenstaande Pascallectuur heb laten inspireren.⁶ Voor de marxist Goldmann is het duidelijk dat een politieke theorie als deze slechts waar is voor zover ze ook wordt *waargemaakt*, dit wil zeggen voor zover iemand het subject van haar waarheid wil zijn, en in haar waarheidsgehalte komt dit subject beslissend – maar niet unilateraal en exclusief – tussen. Dit subject is met andere woorden niet de drager van een puur ideëel systeem. En dit ideële systeem is slechts een poging om de oneindigheid van het universum en de anomalieën die dit met zich mee brengt enigszins in zijn greep te krijgen ten einde er de drager van te kunnen zijn.

4. ‘Religieus denken’

‘Religieus denken’: dit is wat elke theologie moet beogen. Het is een denken dat spoorzoekt naar God in een universum dat, omdat het de grenzeloosheid van Hem heeft overgenomen⁷, de plaats is waar Hij zich enkel als verborgen aandient. Theologie grijpt naast de kwestie – naast het theologale dat ze, historisch, aan de Logos heeft toegevoegd – als ze tot loutere religiestudie wordt. Ze vindt de religie pas wanneer ze, in de studie van haar object, datgene op het spoor komt dat haar te denken geeft. Blaise Pascals op het eerste gezicht wat onhandige metafoer van de “gok” staat je toe om die gift actiever te denken dan het gros van de traditie doet. Die gift vereist het actieve initiatief van het subject, dat inderdaad subject/drager moet zijn van wat – overigens overweldigend, eindeloos, mateloos als een ontembare God – hem als ‘gegeven’ wordt aangereikt.

Wat die gift je te denken geeft, is niet enkel die afwezige aanwezigheid die bevrijdend ademt uit de barsten in de muren van dat moderne leerhuis van ons of, zo je wil, uit de scheuren in onze “Einstürzende Neubauten”.⁸ Het geeft ook een subject te denken dat slechts bestaat in zoverre het zich aan die gift overgeeft. Niet in een blinde, maar in een berekende

sprong, een sprong na ‘kansberekening’, een sprong als een hoogst redelijke gok, maar wel een gok die op die manier de ongrond van de moderne rede celebreert.

Het probleem van ons moderne leerhuis – van dat huis van ons waarvan de muren onrustbarend rustig verwijlen in hun eigen instorten, of, wat op het zelfde neerkomt, van onze ‘bol waarvan het middelpunt overal en de omtrek nergens is’ – het probleem van dat huis ligt niet zozeer bij zijn muren, als bij diegene die van die muren en wat ze omsluiten – of juist niet omsluiten - de drager of het subject is. Het probleem ligt niet zozeer in de vraag of God al dan niet bestaat (ofwel, zoals Erik Borgman het formuleert, of die afwezigheid waarvan onze muren getuigen een goddelijke presentie te kennen geven). Het probleem ligt veeleer in het boude feit dat wij die vraag stellen, dat wij die vraag *moeten* stellen om op het spoor te komen wie *wij, modernen*, zijn. Dat wij de muren van de werkelijkheid moeten aftasten op zoek naar een Afwezige om onszelf te vinden als het subject van die muren. Dat wij – om bij het verhaal uit de Talmoed te blijven – onszelf vinden in wat de muren te kennen geven als ze zich, even onverwacht als gehoorzaam, door onze berispingen laten gezeggen. Wat voor soort ‘andere rabbijn’ is elk van ons dan wel dat instortende muren naar ons luisteren? Niet dat we nu weten hoe we die muren in onze macht hebben. Dat dachten we eerst, en die macht hielden we voor het waarmerk voor ons moderne huis. Tot ze gingen instorten, en dit instorten ons echt ging leren wat het betekent dat wij de dragers/subjecten van die muren zijn: dat niet alleen wij die muren, maar tegelijk die muren óns maken tot we zijn. Dat we dragers zijn van datgene wat ons tegelijk als dragers ervan mogelijk maakt. Dat we dragers zijn van een werkelijkheid die het ons *geeft* om er de drager van te zijn. Pas in de ervaring van die gift ontdekken we wat het betekent ‘moderne subjecten’ te zijn.

Je kunt die instortende of terugwijkende muren van ons moderne leerhuis een zin toedichten en die religieus noemen. Dit is ‘subjectieve’ invulling van religie. Alsook van theologie: God geduid als de zin van een op zich zin-neutrale werkelijkheid. Die ‘subjectivistische’ kijk op religie en theologie is de meest gangbare en het is, als je het vandaag over religie hebt, haast onmogelijk om anders dan in die zin begrepen te worden. Het is in elk geval niet de betekenis die Erik Borgman aan religie en theologie geeft. Je kunt, tweede mogelijkheid, ook meer ‘objectief’ tegen die instortende, terugwijkende moderne muren aankijken en de God die je zoekt aflezen uit wat zich op die muren afspeelt. Geen objectivistische studie van religie, maar een nauwgezette, studieuze kijk op wat zich rondom je voordoet in de ‘actieve hoop’ daarin Gods presentie af te kunnen lezen van Zijn tastbare afwezigheid die uit die instortende, wijkende muren spreekt. Dit is wat Erik Borgman theologie noemt: een logos die niet alleen over God en/of zijn afwezigheid spreekt, maar waar

Gods aanwezige afwezigheid aan het woord kan komen. Een logos als een ‘uitgelokte belijdenis’ (zoals de titel van deel III luidt): een belijdenis uitgelokt door het goddelijke dat, zelfs in zijn afwezigheid, uit de harde, ‘objectieve’ realiteit spreekt. De suggestie die ik hier naar voren heb geschoven is dat die tweede, ‘objectieve’ kijk uitloopt op een nieuwe kijk op het subject, zoals hierboven kort geëvoceerd. Het maakt de kritiek op de ‘subjectivistische’ benadering van religie alleen maar sterker.

5. ‘Slangenoven’

In de Babylonische Talmud, in het tractaat Baba Metzia, folio 59b bevindt zich een verslag van een discussie over de ware leer, de *halakha*. Het is de discussie waarnaar, langs Benno Barnard om, Erik Borgman aan het begin van zijn boek verwijst:

Het wordt geleerd: Op die dag maakte R. Eliezer alle mogelijke bezwaren, maar men aanvaardde ze niet. Daarop zei hij: Als de *halakha* is, zoals ik leer, dan zal deze boom dat bewijzen. Toen verplaatste de boom zich honderd el van zijn plaats. Velen zeggen vierhonderd el. Maar zij antwoorden: Met een boom kan men niets bewijzen. Daarop zei hij: Als de *halakha* is, zoals ik leer, dan zal deze rivierarm dat bewijzen. Toen week de rivierarm terug. Maar zij antwoorden: Met een rivierarm kan men niets bewijzen. Daarop zei hij: Als de *halakha* is, zoals ik leer, dan zullen de wanden van dit leerhuis dat bewijzen. Toen bewogen de wanden van het leerhuis en dreigden in te storten. Maar R. Jehoshua riep tot de muren en zei: Wat hebben jullie te maken met een twist tussen de geleerden over de *halakha*? Toen stortten de muren niet in, uit respect voor R. Jehoshua, maar ze richtten zich ook niet helemaal op, uit respect voor R. Eliezer. Tot op deze dag staan ze scheef. Daarop zei hij: Als de *halakha* is, zoals ik leer, dan zullen ze dat uit de hemel bewijzen. Toen weerklonk een galmende stem en sprak: Wat hebben jullie tegen R. Eliezer? De *halakha* is altijd zoals hij leert. Toen stond R. Jehoshua op en sprak: ze is niet in de hemel.⁹

De *halakha* – ‘de ware leer, het goddelijke Woord – klinkt uit de ‘objectieve’ realiteit. Dit is Rabbi Eliezers argument en het wordt keer op keer door de feiten zelf kracht bijgezet. De boom verplaatst zich, de rivierarm wijkt terug, de wanden van het leerhuis gaan vervaarlijk overhellen. Dit is het woord van God, zoals het zich in de feiten openbaart. Juist, antwoordt die ‘andere rabijn’, Jehoshua, maar dan alleen ‘in de hemel’. Daar is de *halakha* ‘altijd zoals ze leert’. Daar rust de leer mooi in zichzelf. Niet zo in het ondermaanse. Daar rust zij op een sterfelijk subject, een subject dat zich niet zonder meer door de feiten laat overdonderen, een subject dat drager is van de werkelijkheid zoals die nooit zonder meer in zich zelf rust maar blijft hangen in een gift/tegengiftverhouding en waarin dat subject zelf moet tussenkomen op

een wijze die alles heeft van een ‘gok’. Het is voor dit laatste subject dat de feiten tenslotte hun ultiem respect reserveren, zo blijkt uit het verhaal. En dit respect is goddelijk te noemen in de zin dat de feiten zich hier als ware schenkers ontpoppen: ze geven tegelijk de ‘rabijn’ én de ‘andere rabijn’ gelijk: ‘Toen stortten de muren niet in, uit respect voor R. Jehoshua, maar ze richtten zich ook niet helemaal op, uit respect voor R. Eliëzer’. Wat inderdaad wil zeggen dat ze hun gelijk *geven, schenken*. Het is in die gift dat voor de moderneren die we zijn het goddelijke te vinden is.

Maar nog eens, wat geeft dit Talmudfragment te denken? In elk geval meer dan we tot hiertoe dachten. Want het is wel een heel specifieke kwestie waarover Rabbi Eliëzer de *halakha* in pacht meent te hebben: “Men leert ons dat [een oven gemaakt uit] gebroken dakpannen samengehouden met zand niet aan de regels van zuiver en onzuiver onderworpen zijn”. Althans, zo gaat de tekst uit Baba Metzia verder, “die mening is Rabbi Eliëzer toegedaan, maar alle andere wijzen denken precies het tegenovergestelde. Het is wat men de slangenoven noemt. Waarom? ‘Omdat de rabbi’s die oven met argumenten omcirkeld hebben zoals een slang een object omcirkeld, en zij de onzuiverheid ervan bewezen hebben’, zo zegt Rabbi Juda in naam van Samuel”.¹⁰ Dit is het heikele punt waarover Rabbi Eliëzer zijn collegae de juiste *halakha* wil duidelijk maken en waarvoor hij steun zoekt bij het wondere gedrag van, respectievelijk, een boom, een rivierarm en de muren van het leerhuis.

Eliëzer – dit wil zeggen de officiële, dichtst bij de Thora aanleunende visie – huldigt het meest nuchtere standpunt. Zo’n oven is niet onderhevig aan de reinheidswetten en moet je dus niet als onrein beschouwen. De Thora heeft andere dingen om het hoofd dan zich in te laten met een uit gemengd materiaal bestaande oven. Maar voor de collegae van Eliëzer komt de Thora in deze wel tussenbeide en is zo’n oven zonder meer onrein te noemen. Waarom? Het enige argument dat ze aanbrengen is dat ze voor deze kwestie *veel* argumenten hebben aangebracht, dat ze de argumenten als een slang rond dit probleem hebben gelegd. *Daarom* is die slangenoven onrein, zo lijkt de tekst tussen de regels te suggereren. Alsof de schriftgeleerden geen doorslaggevend argument vonden om de reinheid van de oven vast te leggen en daarin het argument hadden gezien dat er met die oven iets aan de hand is en je hem maar beter voor onrein kan houden. Hoogst merkwaardig argument. De oven is onrein omdat hij veel – teveel – argumenten nodig heeft om hem onrein te verklaren.

Het argumenteren zelf lijkt de zaak hier onrein te hebben gemaakt. Alsof, geconfronteerd met die zaak, het redeneren als zodanig met zichzelf in de knoop is geraakt. De rede heeft de zaak een vraag gesteld, ze heeft redenering na redenering, argument na argument als een wurggreep rond het probleem gelegd, in de hoop dat het zich op die manier in zijn waarheid –

zijn reinheid of zijn onreinheid – zou doen gelden. Dat dit laatste uitbleef, toont de onmacht van die wurggreep, het onvermogen van de argumentatie. Omwille van dit onvermogen verklaren de rabbi's de bewuste slangenoven dan maar onrein.

In wiens naam spreken die rabbi's? Niet meteen in Gods naam. Dat doet Rabbi Eliëzer. Die spreekt op niet mis te verstane wijze in de naam van het hemelse. En hij bewijst dat keer op keer door die hemel wonderbaarlijk te laten interveniëren in het aardse: door een boom te verplaatsen, een rivier te verleggen en muren te doen instorten. Eliëzer heeft het volle gelijk aan zijn kant, want op het eind van het verhaal, als niemand nog wil luisteren naar hem die in de naam van de hemel spreekt, laat die hemel zelf zijn stem horen. En die verklaart ondubbelzinnig dat Eliëzer het bij het rechte eind heeft en eenieder hem daarin moet respecteren. Hij verkondigt de rechtgeaarde *halakha*, de ware Thora, zoals de hemel die heeft opgesteld en van daaruit aan de mens heeft laten worden.

Jawel, zo repliceren de 'andere rabijnen', hij spreekt een hemelse Thora, maar de Thora is niet in de hemel, net zo min als hij gemaakt is voor de hemel. De Thora is hier, hij dient voor het aardse, en dat verandert de zaak. Spreken in naam van de Thora is niet langer spreken in naam van het hemelse, maar in naam van het feit dat dit hemelse hier is, dat het het aardse heeft vervoegd. En hier wordt spreken in naam van de Thora meteen spreken in naam van het eigen spreken, spreken in naam van het feit dat het spreken zich als een slang om de dingen heen legt in de hoop dat ze eindelijk zelf zouden spreken. Maar het enige wat spreekt is hun tomeloze zwijgen. Wat zoveel wil zeggen als dat het spreken spreekt, dat het zichzelf spreekt, maar niet in de triomf het alfa en het omega van het universum in handen te hebben, maar in het besef in zichzelf opgesloten te zitten als een kooi die ons voorgoed elk echte 'zelf' ontzegt. In het redeneren over de vraag of die hybride oven rein of onrein is, worden de argumenten met zichzelf geconfronteerd als men hun eigen onvermogen. Alsof de slangenoven het onvermogen van de rede op zich heeft genomen en daarom onrein moet genoemd worden.

Dit soort slangenovenconditie is ook de moderne theologie verre van vreemd. Maar juist daarom krijgt de moderniteit de kans om in haar theologische spiegel haar eigen slangenovenconditie te herkennen. Het is niet de laatste taak van een hedendaagse theologie om ervoor te zorgen dat die spiegel niet onder het stof geraakt.

¹ Dit essay is de neerslag van een interventie tijdens het expertseminar rond Erik Borgman, *Metamorfosen: Over religie en moderne cultuur* (Klement/Pelckmans, 2006) Heyendaal Instituut, Radboud Universiteit, Nijmegen, 19.06.2006. De paginamummers tussen haakjes verwijzen naar deze uitgave.

² “Theologisch gezien is religie het menselijk antwoord op sporen van God die zich voordoen in de realiteit en in de wijze waarop mensen met deze realiteit omgaan.” (p. 231) Daarom is ook elke authentieke bekommernis om wat zich in de werkelijkheid afspeelt, religieus: “De vraag wat ons heilig is en om respect vraagt omdat we er afhankelijk van zijn, is een vraag die niet vermeden kan worden [ook niet in een cultuur die, sinds de Vrede van Westfalen, de scheiding tussen religie en politiek huldigt; dit is de context van het citaat], maar alleen verdrongen kan worden.” (p. 272).

³ “Span tussen je zelf en het heden minstens de huid van drie eeuwen!” (F. Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, vertaald door P. Hawinkels, Amsterdam, De Arbeiderspers, 1976, p. 199; fragment IV, 338).

⁴ Blaise Pascal, *Gedachten*, vertaling en aantekeningen F. de Graaff, Amsterdam, Boom, 1997, p. 175. Zie ook Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris: PUF, 1992, p. 347-392, waar de auteur uitvoerig inhaat op Pacals weerlegging van de thomistische en cartesische godsbewijzen.

⁵ Zie onder meer Leszek Kolakowski, *Dieu ne nous doit rien: Brève remarque sur la religion de Pascal et sur la religion janséniste*, Paris: Albin Michel, p. 161-162, 164.

⁶ Lucien Goldmann, *Le dieu caché*, Paris, Gallimard, 1959 (Collection Tel, 1976).

⁷ Maurice de Gandillac legt helder de implicaties van die metafoor uit, een metafoor die traditioneel op God is toegepast (bij Empocles, Pseudo-Tresmegistus, Cusanus en anderen) en pas bij Pascal als kenmerk voor het universum naar voren wordt geschoven; M. de Gandillac (1956), “Pascal et le silence du monde”, in: *Blaise Pascal, L’homme et l’oeuvre*, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° 1, Paris: Les Éditions de Minuit, p. 342-365.

⁸ Allusie op de gelijknamige experimentele punk-rockband, in 1980 werd gesticht en nog steeds trendsetter in de Duitstalige experimentele rockmuziek.

⁹ Geciteerd uit <http://www.xs4all.nl/~pvrooden/Peter/publicaties/1989d.htm>. Zie ook: *Aggadoth du Tamud de Babylone – La Source de Jacob – ‘Ein Yaakov*, Traduit et annoté par A. Elkaïm-Sartre, (1982) Paris: Verdier, p. 887-888.

¹⁰ *Aggadoth du Tamud de Babylone*, op. cit. p. 887; eigen vertaling. Voor de Engelse versie, zie http://www.sacred-texts.com/jud/t06/me105.htm#fr_48, p. 140-141.