



Bidden na de dood van God

Essay over de mogelijkheid en
betekenis van het vrijzinnige gebed

Eindessay Remonstrants Seminarium

Martijn Rozing

Utrecht - maart 2024

Inhoudsopgave

Proloog	3
Inleiding	4
Het fenomeen bidden	5
Bidden als vorm van spreken	6
Bidden en resonantie	9
Een postmodern verstaan van God	12
Caputo's bidden	14
Resumerend	15
Afrondende gedachten	17
Epiloog	19
Literatuur	20

Proloog

Mijn ogen zijn gesloten. Mijn gezicht is lichtjes naar beneden gericht alsof mijn hoofd een knikje maakte en vergat weer terug te veren. Mijn handen, ineengevouwen met vervlochten vingers, rusten in mijn schoot. Alle haast en handelen is tot stilstand gekomen. Mijn spieren ontspannen zich. Zo zit ik en wacht.

Ik weet niet waarop ik wacht. Ik val terug in mezelf en in dit moment. Richt mijn aandacht op het voelen van mijn lijf. Op wat er in me omgaat en om mij heen op me inwerkt. Vanachter de dingen kruipt een stilte tevoorschijn. De dingen, vervat in woorden en sensaties, vallen terug in zichzelf. Niet langer logisch en noodzakelijk verbonden, maar losgeweekt door de groeiende stilte. Alles ongericht, open, leeg en ongemakkelijk vrij. Richtingloos.

Ik concentreer me op de taal en alsof ik een stemvork aansla, spreek ik de woorden: 'trouwe God'. En met het uitspreken daarvan opent zich een afgrond in me. Uit de peilloze diepte weerklinkt de eenvoudige vraag; wat ben ik hier eigenlijk aan het doen?

Ik ben nog niet begonnen met het gebed of ik loop er al in vast. De eenvoudige vraag roept nieuwe vragen op. Tot wie richt ik me eigenlijk? Wat is dit voor gesprek dat ik begonnen ben? Is het wel een gesprek? Maar als het dat niet is, waarom spreek ik hier dan iemand aan? Wat maakt dat ik deze woorden gebruik, alsof ik me wend tot een vertrouwd persoon, terwijl ik werkelijk niet verwacht ook maar enig antwoord te krijgen? Om nog maar te zwijgen over het feit dat ik geen voorstelling heb van die- of datgene tot wie ik me zo persoonlijk wend. Het woord God is voor mij omgeven met de grootst mogelijke ongemak en de overtuiging dat het zeker niet om een persoon gaat.

“Religion begins and ends with prayer; where there is prayer, there is religion; where there is religion, there is prayer. Now the event is the stuff of which prayers and tears are made, that by which we are always already solicited, invited, called.”

- John D. Caputo

Inleiding

Kunnen wij als vrijzinnigen nog bidden na de dood van God? Van oudsher richten we ons in het gebed tot God. God wordt aangesproken en er vindt in woord en stilte een bezinning plaats in het besef van een luisterende en welwillende Tegenwoordigheid. Dit is de basis van het christelijke gebed; het heeft de vorm van een aanspreken en veronderstelt de mogelijke aanwezigheid van een entiteit of een ‘tegenover’ waar we ons toe wenden. Maar in het licht van zowel de vrijzinnigheid als de filosofische, theologische en culturele ontwikkelingen van de afgelopen pakweg 150 jaar waarin de ‘dood van God’ meer en meer op de voorgrond is getreden, rijst de vraag of en op welke manier er door vrijzinnigen en andere hedendaagse religieuzen nog waarachtig gebeden kan worden.

De ‘dood van God’ stelt op prangende wijze de vraag naar de mogelijkheid en betekenis van bidden als religieuze praktijk. Kunnen we nog bidden, wanneer we niet langer geloven in een God die als een persoon of entiteit achter of doorheen de wereld beweegt? Een God die luistert naar onze woorden en hierop kan antwoorden; onze gebeden kan ‘verhoren’? Of moeten we het bidden in vrijzinnige kringen al langer niet meer zo opvatten? Is datgene wat we doen wanneer we bidden veeleer een bezinning op het wonderlijke bestaan en onze noden als mensen: het uitspreken van onze pijn en verlangens, onze angst en onze hoop, zonder dat we hierbij het idee hebben dat onze woorden gehoord worden? En is de aanhef van het gebed in al zijn varianten, maar altijd toch gericht aan/tot God, een literair of poëtisch overblijfsel uit een achterhaald verleden dat we verder niet ernstig moeten nemen?

Deze vragen wijzen op de noodzaak met nieuwe ogen naar het gebed te kijken. Want ondanks het afscheid van het traditionele godsbeeld door vele vrijzinnigen blijkt deze religieuze praktijk nog steeds van waarde. En ondanks het fundamentele probleem dat bidden in een seculiere wereld lijkt te bevatten, herbergt die menselijke expressievorm nog steeds een bepaalde betekenis. Een onderzoek naar wat die betekenis en waarde kan zijn is daarom van belang. Mijn vermoeden is dat in de praktijk van het gebed iets gebeurt dat op weinig andere plekken in onze laatmoderne levens nog plaatsvindt. Het is daarmee niet slechts te beschouwen als een kenmerkende religieuze praktijk; bidden geeft op geheel eigen en onvervangbare wijze uitdrukking aan iets van ons mens-zijn.

In dit essay zal ik de betekenis van het gebed in onze seculiere, post-theïstische tijd¹ verkennen. De volgende vragen zijn daarbij richtinggevend: Op welke manier kunnen we naar de religieuze praktijk van bidden kijken om de betekenis voor ons – laatmoderne mensen – te (her)ontdekken? Kunnen we de praktijk van bidden op een nieuwe manier verstaan om zo tegemoet te komen aan onze hedendaagse vrijzinnig religieuze behoeften?

¹ Onder deze begrippen versta ik het hedendaagse westerse wereldbeeld waarin het geloof in een antropomorfe, bovennatuurlijke, persoonlijke God voor de meeste mensen niet langer geloofwaardig is. Onze werkelijkheid wordt daarbij als immanent gezien en ervaringen van transcendentie en het Heilige vinden *daarbinnen* plaats en worden niet langer beschouwd als afkomstig van een bovennatuurlijke wereld.

Het fenomeen bidden

Het gebed vormt een essentieel onderdeel van religieus leven. Niet cognitief begrepen en beleeden *inhouden* van het geloof (de theologische voorstellingen, overtuigingen, normen en leefregels) maar rituelen, praktijken en gebeden (de religieuze *handelingen*) zijn uiteindelijk bepalend voor een religieus leven. In de monastieke traditie is dit het duidelijkst zichtbaar: het leefritme van de contemplatieven is gevormd rond de praktijk van het bidden. In het bidden komt daarom de gehele betekenis van religieus leven tot uitdrukking. Het is een performatieve act waarbij in gemeenschap met anderen in zowel woord als handeling uitdrukking gegeven wordt aan een relatie met het Heilige. Gezien vanuit de protestante theologie vormt het gebed een vanzelfsprekende praktijk. Het vormt immers een onlosmakelijk onderdeel van de christelijke traditie. Ook in de liturgie van Remonstrantse kerkdiensten is het een vast en vertrouwd onderdeel.

De vraag is hoe het gebed vanuit een post-theïstisch perspectief begrepen kan worden. Want vrijzinnige mensen in de kerk op de zondag leven allen binnen een *immanent frame*.² Slechts weinigen zullen, wanneer de dominee 'goede God' zegt, denken dat er ergens achter onze wereld een entiteit de oren spitst en de woorden daadwerkelijk tot zich neemt. Hoe moeten we het gebeuren van het gebed dan verstaan? Wat gebeurt er in dat moment van bidden?

Ik wil het fenomeen bidden als eerste verkenning vanuit twee verschijningsvormen benaderen die ik het 'wilde' bidden en het 'gecultiveerde' bidden heb genoemd.

In de eerste plaats het wilde bidden. Dit is het spontane bidden dat zich aandient op bepaalde momenten in een mensenleven. Het zijn de momenten waarop we in een impuls 'oh God' kunnen zeggen. Momenten van diepe verwondering, verbijstering, verrukking of verontrusting. In die momenten is het alsof we een kreet slaken; een kreet die diep vanuit ons binnenste oprijst als reactie op onze situatie en waarin we in een intuïtieve woordkeus God aanroepen. De geliefde in het liefdespel die uitdrukking geeft aan een naderend hoogtepunt. De omstander van een gruwelijk ongeluk. De vertwijfelde voor wie een inzicht gaat dagen. De radeloze die niet langer weet hoe verder te gaan met zijn leven. Het zijn allemaal zeer concrete levensmomenten waarin sprake is van een bepaalde intensiteit van leven en waarin we aan de rand van onszelf gebracht worden. Het zijn momenten waarop er iets op ons inbreekt of (wat misschien wel hetzelfde is) waarop we uit onszelf losbreken en in een andere verhouding tot de wereld en het leven komen te staan. Het gaat om transformatieve momenten waarop iets wezenlijks in ons verschuift. En daar geven we stem aan door de woorden 'mijn God' te gebruiken.

Het is een impulsief spreken, dat niet doordacht is. Natuurlijk gebruiken we woorden die door de cultuur zijn aangereikt en in die zin zijn we allen reeds geïmpregneerd met een bepaald, door de cultuur aangereikt, register van taal en begrippen. Desalniettemin is het veelzeggend dat dat woord 'God' ook heden ten dage in onze door en door seculiere werkelijkheid op dat soort momenten gebruikt wordt. Het gaat om een pre-reflectief spreken

² Dit begrip is afkomstig van de Canadees filosoof Charles Taylor die het gebruikt in zijn boek *Een seculiere tijd*. Daarin beschrijft hij de ontwikkelingen van de moderniteit op ons westerse en christelijke wereldbeeld. Dat is een overwegend immanent wereldbeeld dat de inzichten van de moderne wetenschap onderschrijft, alsook onttoverd is en waarin geen plaats meer is voor bovennatuurlijke wezens en krachten. Daarmee is het geloof in God die in eerdere perioden in de menselijke geschiedenis de gehele betekenis horizon van mensen bepaalde slechts één optie te midden van vele andere geworden.

en het is in die momenten alsof de woorden ons ontsnappen; we worden ze pas gewaar wanneer we ze gesproken hebben. Dit spreken zie ik als de natuurlijke en spontane kern van het gebed. Hoewel de woorden tot God gericht zijn, is de bron ervan die diepe menselijke ervaring van bewogenheid. Bidden is hier 'wild' omdat het ons overkomt, niet gepland kan worden, plaatsvindt aan de randen van wie we zijn. Er is sprake van 'bidden' omdat we ons hier op wat voor manier dan ook, en haast ondanks onszelf, toch richten tot God.

In de tweede plaats staat voor mij naast dit wilde bidden het gecultiveerde bidden. Dit is hetgeen we gebruikelijk onder bidden verstaan. Het is het aanroepen van God in een rituele of liturgische situatie, groot of klein, intiem of publiek. Hierbij gaat het om een doordachte en bewuste adressering van God waarbij gebruikgemaakt wordt van bekende formules van spreken. De meest bekende daarvan is het 'onze vader', het gebed dat Jezus zijn leerlingen leerde. Het gecultiveerde gebed staat daarmee in een traditie, maar kent vele varianten en verschijningsvormen. De spraak- en de taalkunst wordt hier bewust gehanteerd om iets tot uitdrukking te brengen. Er is ook ruimte voor spontaniteit en improvisatie. En zelfs het 'stille gebed', het gebed zonder woorden waarin enkel sprake is van een zekere afstemming, kan hieronder geschaard worden.

Het kenmerkende en onderscheidende van het gecultiveerde gebed is dat het bewust wordt ingezet en met een intentie *te willen bidden*. De aanhef van spreken wordt bewust gekozen en we plaatsen ons daarmee ook bewust in de rol van een afzender. We zoeken op dat moment op een of andere manier iets *teweeg te brengen* hoewel we soms niet eens goed weten wat dat is.

Hoewel ze beide verschillende vertrekpunten kennen, het wilde gebed als een bewogenheid die ons overkomt en het gecultiveerde gebed als een bewuste inzet om iets *teweeg te brengen*, en daarmee als twee geheel verschillende fenomenen beschouwd kunnen worden, ben ik van mening dat er een wezenlijke verwantschap tussen beide bestaat. In de eerste plaats roepen beide soorten gebed God aan. Het gaat in beide gevallen om een uitroep in de vorm van een aanzegging. Maar daarnaast bestaat de verwantschap er ook uit dat de intensiteit waarvan sprake is in het wilde gebed, een intensiteit die in dat moment maakt dat een bepaalde stem zich in ons laat horen, in het gecultiveerde gebed gezocht lijkt te worden. Om het anders te zeggen: in het gecultiveerde gebed wordt op een of andere manier uitdrukking gegeven aan een verlangen. Er wordt een bepaalde betrekking tot het bestaan gethematiseerd en geëvoceerd. Daaruit spreekt een verlangen op een andere wijze van in het leven staan. In het gebed wordt via de taal een ingang daartoe gezocht. Het gecultiveerde gebed kan daarmee gezien worden als een evocatie van een intensiteit die in het 'wilde gebed' spontaan gevonden wordt.

Bidden als vorm van spreken

Om beter te begrijpen wat het is wat we doen wanneer we bidden, is het behulpzaam onderscheid te maken tussen de inhoud en de vorm van het gebed als *ongebruikelijke vorm van spreken*. Wat ik daarmee wil zeggen is het volgende: wanneer we naar het gebed kijken, richten we ons in de regel naar de inhoud ervan. We luisteren naar de woorden en proeven die, trachten die te verstaan en worden erdoor, al dan niet, bewogen. Tegelijk is het gebed een *performatief gebeuren*. Het opent in haar aanhef 'mijn God' een *ongebruikelijke* verhoudingswijze die een bepaalde werking heeft. Wat is die werking? Wat *doen* we eigenlijk wanneer we bidden?

Het is verleidelijk deze vraag vanuit een religieus begrippenkader te beantwoorden. Dat is iets wat ik dit essay wil vermijden. Ik wil het *hermetische begrip* van bidden, als iets dat zijn vanzelfsprekende legitimering vindt binnen een traditioneel theologisch of christelijk denken, loslaten en vanuit een vrijzinnig en religieus humanistisch wereldbeeld een antwoord formuleren op de vraag: *wat doen we eigenlijk wanneer we bidden?*

Daarvoor benader ik het, zoals gezegd, in eerste instantie als een *ongebruikelijke vorm* van spreken. Het ongebruikelijke zit hem in de unieke aard van dit spreken. Bidden vormt een geheel eigen categorie of genre van *spreken*. Gewoonlijk maakt spreken deel uit van onze wijze van communiceren met onze medemensen en daarmee vormt het een essentieel ingrediënt voor het bepalen van onze verhoudingswijze tot de wereld en de manier waarop we ons door het bestaan bewegen. Onze verwevenheid met spreken is zeer fundamenteel en essentieel, zelfs in die mate dat dit vermogen tot hét kenmerk van ons mens-zijn kan worden gerekend. Over dit vermogen tot spreken kan ongelofelijk veel gezegd worden. Ik noem het hier om de volgende reden: *in het bidden wordt het spreken aangewend om het spreken los te breken uit de gebruikelijke communicatieve dynamiek waarin het doorgaans vervat zit*. In dit opzicht heeft het gebed veel gemeen met het genre van het gedicht. Ook daarin wordt op subtiele, reflectieve wijze de vanzelfsprekende communicatieve werking van de taal (het spreken) buiten werking gesteld om tot een (ver)nieuwe(nde) verhouding tot zowel taal als werkelijkheid te komen.

Dat in het bidden deze andere omgang met spreken gezocht wordt, kan iedereen ervaren die hetzij in gebed voorgeat, hetzij een gebed beluistert. Er sprake van een andere sfeer die betreden wordt. Die begint meestal met de aankondiging: 'laten we bidden', waardoor de luisteraar beseft dat wat zal volgen aan andere regels voldoet dan het normale spreken. De sfeer die vervolgens zowel opgewekt als betreden wordt, kenmerkt zich door verstilling en ontvankelijkheid. Er is sprake van een vorm van inkeer (dat wil zeggen: een richten van de aandacht op het 'innerlijk'), iets wat in vrijzinnige kringen soms ook expliciet genoemd wordt omdat de aankondiging 'laten we inkeren' als alternatief voor 'laten we bidden' wordt gebruikt. Vervolgens vindt er een adressering plaats, een aanroeping van God. Vanuit een traditionele theologie, met een traditioneel godsbeeld, is dit een vanzelfsprekendheid. Wat op dat moment gebeurt is vanuit dat perspectief de actualisering en uitoefening van dat geloof. Maar hoe kan ik hier verder denken over het gebed, wanneer ik dat traditionele Godsbeeld los heb gelaten; wanneer ik leef 'na de dood van God'? Hiermee komen bij de kernvraag van mijn onderzoek: op welke manier is het nog mogelijk te bidden, dat wil zeggen; tot een aanspreken van God of *het Heilige* te komen, wanneer dat traditionele Godsbeeld is komen te vervallen?

Want het gebed in zijn aanspreekvorm veronderstelt een persoonlijke God. Het overgeleverde traditioneel christelijke godsbeeld is er een van een almachtige, alwetende, alomtegenwoordige *entiteit* waartoe de mens zich verhoudt als een knecht tot zijn heer, als een kind tot zijn vader.³ De theologie na de dood van God breekt radicaal met dit godsbeeld. Filosoof en theoloog Paul Tillich stelt dat het hierbij om een 'half blasfemisch en

³ In de genoemde studie over de seculiere tijd beschrijft Charles Taylor dat het christelijke godsbeeld zich in die persoonlijke vorm heeft ontwikkeld mede in antwoord op het onpersoonlijke (emotieloze) godsbeeld van de oude Grieken als *de eerste oorzaak* of *onbewogen beweging*. Op die manier kon men de schreeuwende pijn van Jezus aan het kruis in verband brengen met een God die tevens boven emoties stond. En dus stelt Taylor: "Lichaam, hart, emotie, geschiedenis; dit alles heeft slechts betekenis in de context van de overtuiging dat het hoogste wezen een persoonlijk wezen is, niet alleen in de betekenis dat het handelend kan optreden, maar ook in de betekenis dat het in staat is tot nauw contact" (Taylor, 2009, p. 385).

mythologisch' godsbeeld gaat (Caputo, 2016, p. 8); een godsbeeld dat eerder iets weg heeft van een afgod dan van een geheimenis dat zich in alle opzichten aan het begripsvermogen met mensen onttrekt. Daarom duidt Tillich datgene waarnaar het woord God verwijst aan als 'grond van het zijn'. Daarmee gebeuren in ieder geval twee dingen. In de eerste plaats springt in het oog dat er een *hermeneutisch* omgang met het woord God ontstaat. Dat wil zeggen: het woord God is niet langer de naam voor een aanwezigheid en kan dus niet langer probleemloos als verwijzing gehanteerd worden. In de tweede plaats verliest datgene waar met het woord God naar verwezen wordt zijn persoonlijke karakter.

Spelend met dit inzicht en tegelijk die persoonlijke identiteit van God radicaal serieus nemend, brengt Friedrich Nietzsche ertoe God dood te verklaren. In zijn beroemde tekst *De Dolle Mens* wordt de dood van God aangekondigd "bij diegenen die al langer niet aan God geloofden" (Nietzsche, 1999, p. 130). De inzet van zijn tekst is de betekenis van die *ongelofelijke gebeurtenis*, zoals het verlies van het geloof in een (persoonlijke) God door Nietzsche wordt genoemd, duidelijk te maken. Hij stelt dat de mens hier zelf verantwoordelijk voor is; de dood van God is geen natuurlijke dood, *wij mensen hebben hem gedood*. Hij stelt de vraag hoe wij dat hebben kunnen doen, maar geeft daarop geen rechtstreeks antwoord. Nietzsche gaat in op wat het betekent. En de kern daarvan is enerzijds een ervaring van existentiële richtingloosheid ("In welke richting bewegen wij ons? Weg van alle zonnen? Vallen wij niet aan één stuk door?" idem.) en anderzijds een ervaring van leegte, koude en duisternis ("Dolen wij niet als door een oneindig niets? Voelen we de adem van lege ruimte in ons gezicht? Is het niet kouder geworden? Is het niet voortdurend nacht en steeds meer nacht in aantocht?" idem). Nietzsches poëtische beelden wijzen op het stille, gevoelloze en woordloze universum waar wij als moderne seculiere mensen nu tegenover staan; een lege stilte die de plaats van God heeft ingenomen.

De betekenis van het woord God en wat we daaronder nu nog kunnen verstaan is van grote betekenis voor het vraagstuk van het bidden. Hoe kunnen we überhaupt nog bidden wanneer het universum zwijgt, wanneer wij geen antwoord meer kunnen verwachten op ons spreken, smeken, pleiten, betogen, bezweren of zelf loven in de naam van God?

De Amerikaanse filosoof en theoloog John D. Caputo probeert een nieuwe weg te vinden die ons enerzijds een nieuw inzicht kan geven in de betekenis van het woord God en waar dat naar verwijst om daarmee anderzijds een nieuwe betekenis van de religieuze praktijk van het bidden te belichten. Ik ga daar verderop in mijn essay nader op in, maar wil hem hier vast introduceren in aansluiting op de bovenstaande verkenning.

In zijn benadering van theologie en het woord God gebruikt hij systematisch de veelzeggende uitdrukking 'wat er gebeurt onder de naam van God'. Zijn stelling is dat het werkelijke onderwerp van theologie niet God is, maar *het onvoorwaardelijke* ('the unconditional'). Als postmoderne, in grote mate door Derrida geïnspireerde, denker wijst Caputo erop dat alles wat we kunnen zeggen over God zich niet door concepten laat bepalen. Dus is het enige juiste concept voor God een concept dat alle concepten achter zich laat (Caputo, 2016, p. 21). En zodoende schuift hij het begrip *het onvoorwaardelijke* naar voren. Het interessante aan zijn denken is dat, hoewel hij met Nietzsche en vele anderen afscheid neemt van God als iets dat ergens tastbaar, begrijpelijk of bevattelijk is binnen onze (voorwaardelijke) begrippen en taal, en hij daarmee voor een atheïst door zou kunnen gaan, hij tegelijk weigert afscheid te nemen van het woord God. Voor Caputo blijft er iets in dat woord van betekenis; iets van een *gebeuren* dat zich lastig in taal laat uitdrukken, maar wel

vitaal is. En hierop – op het belichten van wat niet te verhelderen valt, op het beschrijven van wat niet te benoemen is – is een groot deel van zijn denken en schrijven gericht.

All we can say is that something is going on in and under the name (of) “God”, something deep down in God, something that gives us no rest, that drives us on, and that that is where the true interests of theology lie. Something deeper is urging us to think beyond the limits of what we have thought and imagined so far. Something is pushing us past the limits, telling us to go where we cannot go, to do what cannot be done, to desire with a desire beyond desire – and so forth (idem, p. 21).

Bidden en resonantie

Naast de hierboven verkende *inhoud* van het gebed (in eerste instantie met betrekking tot de aanspreekvorm ‘god’), wil ik de aandacht nu wat meer vestigen op de sfeer of stemming van het gebed. Want zoals ik zojuist al heb genoemd gaat het bij bidden om een *performatief gebeuren*. Het is een vorm van spreken (of zwijgen) die iets doet. *Wat is het wat dit spreken doet?* Vanuit een rituele, liturgische of klassiek theologische optiek kan eenvoudig gezegd worden dat het nauw samenhangt met het geloof. Het kortste antwoord: in het bidden komt het geloof tot uitdrukking. In het gebed wordt telkens weer het geloof beleden (zoals dat in zeker zin steeds weer gebeurt in het ‘onze vader’). Ik kan me vanuit mijn vrijzinnige en religieus humanistische benadering van het bidden hiermee niet tevredenstellen, omdat deze verklaring uiteindelijk een weinig zeggende *tautologische* verklaring is; mijn bidden drukt mijn geloof uit, ik geloof dus ik bid.

Daarom nogmaals de vraag: wat doen we wanneer we bidden? Laten we nog eens kijken naar dat *ongebruikelijke spreken*. Niet alleen is de adressering ongebruikelijk, maar een ander kenmerk van bidden is de *sfeer of stemming* waarin dit gebeurt. Die laat zich omschrijven als verstild en ontvankelijk. Het is een vorm van spreken waarbij de woorden in de ruimte worden neergezet om op een andere manier te weerklinken dan hoe we doorgaans spreken en luisteren. De wijze waarop het gebed uitgesproken wordt, kenmerkt zich ten eerste door een zekere vertraging of rust waardoor elk woord als het ware losser van de andere woorden komen te staan. Hierdoor komt er een bepaalde nadruk of intensiteit op elk woord te liggen. Daarin lijkt een uitnodiging tot gericht of bewust luisteren te schuilen. Soms niet eens zozeer naar de woorden van het gebed zelf, als wel naar datgene waar de woorden naar verwijzen. Er lijkt in het gebed altijd iets geëvoeerd of opgeroepen te worden. Door deze wijze van spreken wordt er een bepaalde stemming opgeroepen: een stemming van bezinning en inkeer, maar ook van openheid en ontvankelijkheid.

Wat ik hier in ervaringstermen beschrijf zou ik theoretisch willen duiden aan de hand van het centrale begrip van de Duitse socioloog Hartmut Rosa: resonantie. In zijn studie naar de invloed van de moderniteit op onze cultuur constateert Rosa een bepaalde verhouding tot de wereld als een houding van ‘agressie’ (Rosa, 2022, pp. 21-30). Daarmee beschrijft hij de houding van de moderne mens die zich kenmerkt door het zichtbaar, toegankelijk, beheersbaar en bruikbaar willen maken van onze werkelijkheid. De wereld en het leven is voor mensen meer en meer het materiaal of een object geworden om te bewerken. Dit heeft tevens tot gevolg dat we doof worden voor datgene wat de dingen en onze medemensen tot ons te zeggen hebben. Het leidt tot ervaringen van vervreemding.

Tegenover over deze houding van agressie en vervreemding, plaatst Rosa het begrip *resonantie*. Daarmee wijst hij op het vermogen in de mens zich te laten raken door mensen

en dingen (fenomenen) in de wereld en vanuit deze bewogenheid op de wereld te reageren. Resonantie is voor Rosa niet enkel een metafoer of een emotionele (innerlijke) toestand van de mens, maar een verhouding tot de wereld. Een verhoudingswijze die zich kenmerkt door vier aspecten: een moment van aanraking (affecteren), een moment van *zelfeffectiviteit* (onze (lichamelijke) respons op wat ons raakt), een moment van transformatie (waarbij we ons iets *eigen maken*) en een moment van onbeschikbaarheid (waarmee Rosa erop wijst dat *resonantie* niet kan worden *afgedwongen* noch kan worden *voorkomen* en dat de transformatieve kracht van resonantie *open en creatief* is).

In deze visie van Rosa wil ik twee zaken belichten die relevant zijn voor mijn betoog. Ten eerste stelt Rosa dat de moderne houding tot het leven, die gericht is op het *volledig beschikbaar* willen maken van de wereld, resulteert in een wereld die ‘dood’ is en waarmee wij (de moderne, seculiere mens) niet langer een levende relatie kunnen aangaan: “(...) de parametrisch beschikbaar gestelde wereld [komt] hun voor als stom, dood, koud en leeg, met als gevolg dat ze zichzelf nauwelijks meer kunnen voelen (...)” (idem, p. 12-13). Deze constatering van Rosa is om twee redenen opvallend. In de eerste plaats horen we hier een echo van de woorden van Nietzsche. Via een heel andere weg, zonder het woord God te noemen, komt Rosa op dezelfde ervaring uit die Nietzsche beschrijft onder de ‘dood van God’. Op zichzelf is dit geen verrassing: de kritiek van Nietzsche is niet alleen gericht op het christendom (of andere metafysische systemen), maar eveneens op de cultuur van de moderniteit die zich afwendt van het geleefde leven en de aarde. Desalniettemin wijst Rosa vanuit een seculiere benadering op eenzelfde soort verlies; waar Nietzsche zegt “God is dood en wij hebben hem gedood” stelt Rosa eigenlijk ‘de wereld is dood en wij hebben hem gedood’. Merk overigens op dat die ‘dode wereld’ volgens Rosa een diepe consequentie heeft: de moderne mens is door het ‘doden van de wereld’ ook niet langer (‘nauwelijks’) in staat *zichzelf te kunnen voelen*. Dit onthult de fundamentele verwantschap en verwevenheid tussen wereld en mens. Op een andere plek schrijft Rosa daarom: “De moderniteit loopt het gevaar *de wereld niet meer te horen* en juist daardoor zichzelf niet meer te voelen. (...) Ze is niet langer in staat om zich te laten *aanspreken en bereiken*” (idem, p. 45).

Een tweede element dat opvalt in het betoog van Rosa is zijn typering van de resonantierelatie tot de wereld als het herkenbare en menselijke vermogen van *luisteren en antwoorden*. Zo omschrijft hij de resonerende relatie tot de wereld als volgt:

(...) het basisvertrouwen in de wereld en in het zelf, het vertrouwen in onze eigen zelfeffectiviteit enerzijds en een inschikkelijke wereld anderzijds, kortom het vertrouwen dat een responsieve relatie tot de wereld mogelijk is, een die niet gebaseerd is op een houding van domineren en beheersen, maar op een basisattitude van luisteren en reageren, want dat is wat resoneren inhoudt⁴ (idem, p. 13).

Bondig geformuleerd is resoneren dus *luisteren en antwoorden*. Deze typering van het begrip resonantie werpt een behulpzaam licht op het fenomeen bidden. Wanneer Rosa stelt dat de resonantieverhouding tot de wereld in zijn meest eenvoudige vorm een verhoudingswijze van *luisteren en antwoorden* is, bedoelt hij dat niet in de gebruikelijke communicatieve betekenis van die begrippen, maar heeft hij het over een fundamentele houding waarmee een persoon in de wereld staat. Blijkbaar kan er sprake zijn voor zo’n soort verhouding tot de

⁴ Bij deze passage plaatst Rosa trouwens een opvallende voetnoot; hij verwijst voor het belang van *vertrouwen* in deze omschrijving naar een opmerking van theoloog Erik Borgman in 2022 tijdens een bijeenkomst over het resonantiebegrip.

wereld. Een verhoudingswijze waarin iemand wordt aangesproken door niet alleen andere mensen, maar tevens door de fenomenen in de wereld en daarop vervolgens reageert. Vanuit zijn resonantietheorie stelt Rosa dat deze verhoudingswijze dus niet enkel tussen mens en mens, maar ook tussen mens en de fenomenale wereld van betekenis is. De mens staat in voortdurende verhouding tot de wereld of het leven en kan deze verhouding – wanneer hij zich niet van de wereld en daarmee zichzelf wil vervreemden – ten diepste niet anders dan in een *persoonlijke responsieve* relatie van *luisteren en antwoorden* beleven. Om het anders te zeggen: de mens kan de wereld niet anders dan *persoonlijk* beleven.⁵

In zijn bespreking van religie als de *verticale as van resonantie* staat Rosa zelf ook stil bij het fenomeen bidden. Vanuit zijn resonantietheorie constateert hij dat in bidden het innerlijk van de mens en de wereld om hem heen met elkaar samenvallen. De beweging (adressering) van het gebed is daarmee *tegelijk* naar binnen en naar buiten gericht, hetgeen aansluit bij de ervaring van resonantie waarbij de relatie tussen zelf en wereld vloeiend wordt.

The form and attitude of prayer, which in its very concept is designed to produce “deep response” in the form of speech and action that both listens and responds, evolved in a way naturally from this promise. Prayer aims at the form of our relationship to the world as such, as can be seen from the fact that it is both *inwardly* and *outwardly* directed. A person in prayer closes her eyes and turns within, but addresses something outside of herself, with the aim of establishing a palpable, intense connection between the two. Because and to the extent that resonance points to a moment when the relationship between self and world becomes fluid, in this attitude she can no longer say precisely what is *within* and what I *without*. (Rosa, 2019, pp. 261-262)

In zijn bespreking van resonantie staat Rosa uitgebreid stil bij de essentiële betekenis van *de stem* (idem, p. 62-71). Zo stelt hij dat: “The hand establishes predominantly instrumental relationships, the voice resonant relationships to the world” (idem, p. 64). Hij belicht hiermee in mijn ogen ook de twee levensmodi die benoemd kunnen met de termen ‘vita activa’ en ‘vita contemplativa’. Daarnaast benoemt hij door de lens van zijn resonantietheorie de fundamentele intuïtie die in het religieuze denken en beleven centraal staat. Namelijk het idee dat van onze wereld of werkelijkheid een respons uitgaat; dat wij een responsieve relatie met onze wereld kunnen hebben.

Zoals eerder is besproken is in de wereld na ‘de dood van God’ op de plek van God een leegte achtergebleven, waarin niets meer lijkt te weerklinken. Daarmee is de mogelijkheid tot het ‘gesprek’ met God ten einde gekomen. Dit is de dominante visie van de seculiere mens, waarbij onze wereld is gereduceerd tot een object en het materiaal voor onze bewerking en beheersing. De religieuze mens gaat hier niet mee akkoord. Ze blijft

⁵ Op dit punt zijn sterke overeenkomsten te vinden met het denken van Martin Buber (1878-1965) die vanuit zijn Joods-existentialistische benadering de verhouding tussen mens en werkelijkheid als een responsieve, dialogische relatie begrijpt. Daarbij maakt Buber onderscheid tussen de *ik-het* relatie (een objectiverende en daarmee uiteindelijk vervreemdende relatie) en de *ik-gij* relatie. Bij die laatste is altijd sprake is van een ‘aangesproken worden en antwoorden’, of zoals Buber het schrijft: ‘*Steeds echter is er een woord op mij toegekomen dat antwoord verlangt. (...) Het behoeft geenszins een mens te zijn, van wie ik iets gewaarword. Het kan een ding zijn, een plant, een steen. Geen vorm van verschijning, geen vorm van gebeurtenis is ervan uitgesloten dat mij door een van hen ooit iets gezegd zou worden. Alles – wat dan ook – kan het woord bevatten.*’ (Buber, 2007, p. 81)

vasthouden aan een roep. Een roep die uit de mens zelf voortkomt en begeleid wordt door het verlangen en het vertrouwen dat die roep op een of andere manier gehoord kan worden.

From Solomon's plea to Jesus' cry on the cross, the Bible seems to be a singular document of human pleading, begging and praying, waiting and hoping, whispering and shouting for an answer. And one might also add that its response to all of this pleading is a single great promise: *There is one who hears you, who understands you, who can find ways and means of reaching you and responding to you* (idem, p. 261).

Een postmodern verstaan van God

Met deze typering van de religieuze mens die leeft vanuit die belofte, zijn we weer terug bij het centraal vraagstuk van dit essay; hoe geldt dit voor de vrijzinnig of religieus humanistische mens die enerzijds die roep en de belofte ernstig neemt, maar anderzijds niet langer de illusie heeft dat deze roep beantwoord zal worden door 'God uit de hoge'? Het woord 'God' wordt nog steeds gebruikt; maar niet langer voor een *entiteit* die gehoor geeft. Op dat moment blijft in wezen een vorm van atheïsme over. Of zoals John D. Caputo de inzet van zijn *radicale theologie* beschrijft: "Radical theology starts by bidding adieu to God, *adieu à Dieu*, as the *ens supremum*" (Caputo, 2016, p. 10).

Eerder haalde ik Caputo al aan en belichtte ik hoe hij voorbij theïsme en atheïsme naar een nieuw verstaan van God probeert te komen. Onder de naam van God gaat niet langer een entiteit schuil, maar uit de diepte van de naam klinkt voor hem een roep. Dit verwijst naar een 'gebeuren' (event) waarbij de mens zelf ook in het geding is. De roep heeft te maken met een vorm van *waarachtigheid*, een losbreken uit voorstellingen, concepten en taal, om tot het geleefde leven en een open toekomst te komen. Deze roep gaat zoals genoemd voor Caputo uit van 'het onvoorwaardelijke' dat niet bestaat, maar dat 'aandringt'; *'the unconditional does not exist; it insists'* (idem, p. 34). De *dwaasheid* van God – zoals Caputo dat noemt – is precies hierin gelegen: "The folly of God is that God does not exist. God insists, but God does not exist" (idem, p. 78).

God bestaat niet, maar roept steeds weer iets *tot bestaan*. Vanuit zijn radicale theologie duidt Caputo de werking van 'de roep', als een gebeuren met een deconstruerende werking:

Under the impact of the call, then, any given construction, as something conditioned, as a relatively stable unity of meaning, is destabilized by what is calling, both by the promise of what is being called for and by the memory of the past (idem, p. 30).

Daarmee gaat er voor Caputo ook een bepaalde verontrusting uit van de roep en maakt hij de vergelijking met *behekst* of *bezocht* (haunted) worden:

We are on the receiving end of a call which is visited upon us and puts us in the accusative. As always, we are free either to respond to the call or try to ignore it, to manage not to notice it, even to positively forget and repress it. We are haunted by the call, spooked and inspired – which means that if we refuse it we fall into despair (idem, p. 34).

Merk hier een verschil op met hoe Rosa de relatie van de religieuze mens tot de roep kleurt. Voor Rosa wordt die responsieve relatie in laatste instantie geduid als een waarbij het

verlangen naar een antwoord de belofte van een vervulling in zich draagt. Hiermee sluit hij aan op een common-sense idee over de religieuze beleving, waarbij God in termen van een welwillende, liefdevolle Tegenwoordigheid wordt verstaan. Daarbij verwijst God naar de bron van het goede of staat hij gelijk aan een overstijgende liefde. Dergelijke opvattingen vinden we ook in Remonstrantse en vrijzinnige kringen terug.

Caputo legt een ander accent: gehoord geven aan die roep heeft ook iets verontrustends. Naar mijn idee radicaliseert Caputo hier wat in de resonantietheorie het moment van transformatie genoemd wordt. Hoewel Rosa resoneren vooral beschrijft in termen van *luisteren en antwoorden*, benoemt hij tevens in het resoneren het moment van *transformatie*; het je eigen maken van iets en dus ook door dat wat je raakt veranderd worden. “Als we resoneren met de wereld, blijven we niet hetzelfde. Resonantie-ervaringen veranderen ons, en daarin ligt de ervaring van vitaliteit” (Rosa, 2022, p. 51). Eerder al noemde ik dat er in het ‘wilde gebed’ sprake is van een bepaalde *intensiteit van bestaan*; iets dat naar mijn idee nauw samenhangt met wat Rosa hier als *ervaring van vitaliteit* aanduidt. Voor Caputo staat dit centraal in ‘het gebeuren’ (the event). Wanneer hij belicht wat het doel is van *theopoëtica*⁶ (tegenover *theologie*) komt dat aspect eveneens naar voren:

The idea is not so much to expound the event as to allow ourselves to be exposed to the event, to let it come and to let ourselves come under its sway (Caputo, 2016, p. 94).

Onder de naam van God verschijnt op deze wijze een gebeuren dat zijn intensiteit verkrijgt doordat wij er ons aan blootstellen. We geven gehoor aan een roep en aanvaarden daarmee een transformatie: dat wil zeggen, een breuk met het verleden, een opnieuw geboren worden in een vernieuwde verhouding tot het leven. Het gaat hierbij misschien ook om datgene wat onder het begrip ‘roeping’ valt. Heel helder is dit verwoord door de diplomaat Dag Hammarskjöld, die tijdens Pinksteren 1961, enkele maanden voor zijn dood, het volgende in zijn dagboek schreef: “Ik weet niet wie – of wat – de vraag stelde. Ik weet niet wanneer zij gesteld werd. Ik herinner me niet dat ik antwoordde. Maar eens zei ik ja tegen iemand – of iets” (Hammarskjöld, 2007, p. 142).

Voor Caputo volgt uit deze opvatting van God dat we in de concreetheid van ons dagelijks leven onderhevig zijn aan een doorgaande inwerking van deze roep: “We start from where we are, where we first find ourselves, undertaking that lifelong negotiation between the conditional and the unconditional, which we call the story of our lives” (Caputo, 2016, p. 78). Hij spreekt over een bemiddeling tussen het voorwaardelijke en het onvoorwaardelijke dat gevraagd wordt van ons. Dit is waar het in religie, maar ook andere vormen van menselijke expressie en verhoudingen tot wereld en leven, om draait.

Art, religion and philosophy – and science and ethics and politics and everyday life, everything that is going on in culture at large – are so many ways to negotiate with the underlying eventiveness of life, of life in time, in life as time, so many ways to inhabit the space between the conditional and the unconditional (idem, p. 105).

⁶ Theopoëtica verwijst naar een vrijzinnige stroming binnen de hedendaagse theologie waarin de overeenkomsten tussen religieuze taal en literatuur, poëzie en kunst centraal komt te staan. Het creatieve, scheppende element van taal krijgt de aandacht en er worden nieuwe verbindingen tussen het ‘seculiere’ en het heilige gezocht voorbij traditionele theologische opvattingen. Het gaat daarbij niet om logica (argumentaties) maar om nieuwe voorstellingen die uitdrukking geven aan het mysterie van het leven.

Een van de plekken waar dit misschien het helderst aan de orde kan komen is in het gebed. Het gebed zoekt in woorden (of stilte) die tussenruimte tussen het voorwaardelijke en het onvoorwaardelijke. Zoekend en tastend in dat scharnierpunt waarin tegelijk de roep woorden krijgt en wij proberen te antwoorden om op die manier deelgenoot van ‘het gebeuren’ te worden.

Caputo's bidden

Wat betekent dit alles voor de praktijk van bidden? Caputo legt ons met zijn zowel aandringende als poëtische schrijfstijl deze retorische vraag voor:

Ask yourself, what is prayer if not what Jean-Louis Chrétien calls a “wounded word” (*parole blessée*), sighs sent up by a heart wounded and made restless by the unconditional, sighing and weeping over the coming of the unconditional? (Caputo, 2016, p. 45).

Bidden als een gewond spreken. Een spreken vanuit ons rusteloze hart. We hebben geen zekere grond, ook niet voor onze woorden en onze overtuiging (die verbleken in het licht van het onvoorwaardelijke) en toch spreken we. Caputo blijft benadrukken hoe stroef, stamelend, onvolmaakt, zwak en kwetsbaar dat spreken is en altijd zal zijn. Waar het traditionele spreken over God – ook in de apofatische zin – uiteindelijk bedoeld is als een *aanprijzing* of lofzang, zelfs in de vorm van stilte – lijken we bij zijn *theopoëtica* vanuit een andere bron te spreken:

But in a theology of the unconditional, when we speak of the groundless, we are not praising anything, and when we are silent, it is because we remain radically disoriented, not knowing which way to turn, not because we are resonating with the mystery of the hyper-being (idem, p. 70).

Hij bekritiseert hier een bepaalde romantische of zelfs mystieke beleving en gebruikt daarvoor opmerkelijk genoeg het centrale begrip uit het denken van Rosa. Zijn inzet daarbij is om elke vorm van objectivering van God – hoe subtiel ook – de pas af te snijden. Caputo lijkt te wijzen op een gebeuren dat veel kleiner en intiemer is dan hoe over het algemeen over de verbinding tussen mens en *het heilige* wordt geschreven. In dat laatste lijkt vooral het verlangen te spreken verlost te raken van een onrust die het menselijk hart zo diep kan raken. Caputo lijkt dat onrustige hart trouw te willen blijven, kiest vandaaruit steeds weer voor een ‘zwakke theologie’; een *theopoëtica*, om zo te voorkomen dat we toch ergens weer vervallen in een geloof in een ‘half-blasfemische en mythologische God’. En dat laat zich horen in het gebed.

Prayers are sighs issuing from the abyss of being and its discontents, from being made porous by becoming, made to tremble by the event. In what metaphysics imagines to be a perfect world, one in which the distance between insistence and existence has been closed (*per impossibile*), prayer is perfectly unnecessary. Prayer proceeds from a profound suspicion of everything that poses as presupposed, from a suspicion of the whole order of presence, essence, substance, subject, being, truth, with its long

legacy of self-legitimation and intimidation. Prayer inches its way to the outside of this order, feeling around its edges, groping in the dark (Caputo, 2013, p. 30).

En dus is er in het bidden volgens Caputo een zelfbewust element. Een besef van de kwetsbare plaats van waaruit gesproken wordt. Een besef los te breken uit een orde van kracht en macht en vanuit een openheid van een (nog) niet weten. En dat zoeken is een antwoord op de roep die uitgaat van God. Een antwoord aan de stem die inbreekt, die doorbreekt naar waarachtigheid. Dat is een openbreken zowel naar de toekomst toe als naar het geleefde leven. Daarom is bidden ergens ook ongemakkelijk. De stilte van het bidden is misschien schijnbaar een vrome stilte, maar in het waarachtige bidden schuilt ook een verontrusting. De verontrusting jezelf op het spel te zetten door gehoor te geven aan die roep.

Resumerend

De roep uit de diepte van God komt uit het duister. Net als Nietzsche en Rosa komt Caputo met dat beeld van het donker, een leegte... Alleen is er geen sprake van een koude leegte. Het donker, met zijn richtingloosheid van het niet-weten, staat wel tegenover de mens, maar van de *diepte* daarvan gaat een appel uit. Het gebed dat hierop antwoordt is niet langer alleen een gebed tot God, maar tevens tot de aarde, tot het geheel van het leven dat in haar hoedanigheid als 'gebeuren', vitaliteit en intensiteit tot ons spreekt. Het woord 'God' vormt een ingang tot spreken; vanuit het aanspreken wordt aan dat gebeuren stem gegeven.

Gedurende haar hele bestaan lijkt de mens te zoeken naar een *middenstem*. De stem die de eigen-stem van het individu (die kan spreken en 'ik' kan zeggen en daarmee zichzelf tot bestaan spreekt en laat gelden) en de stem van het spreken waar het individu zich bij invoegt (het spreken wat al gaande was en dat het individu bepaalt) bemiddeld. De stem die het *handelende leven* (de *vita activa* met haar oriëntatie op het voorwaardelijke) en het *beschouwende leven* (de *vita contemplativa* met haar oriëntatie op het onvoorwaardelijke) met elkaar verbindt. In die zoektocht is God een terugkerend aanspeekpunt geweest. Als een zon die de oriëntatie van het spreken over ons bestaan als mens mogelijk maakte en vormde.

Een zon die in de loop van de tijd verschillende posities kende die in de verschillende aanspreekvormen te herkennen zijn. In het klassieke theïstische Godsbeeld is het de zon die hoog aan de hemel staat: de God van boven. Hierin wordt een verticale as geëvoerd: de mens staat onder het beheer van God. De mens spreekt hier als knecht tot zijn Heer of een zoon tot zijn Vader. Een relatie die in het teken staat van macht en kracht, van bevelen en gehoorzamen. Luisteren naar God staat gelijk aan het volgen naar diens wil. Het gelaat van God is rechtvaardig maar ook angstaanjagend.

In een andere tijd is de zon gezakt, hij staat aan de kim. In het zachte schemerlicht van bijvoorbeeld de minnenmystiek herkennen we een God die we op gelijke voet kunnen ontmoeten. Er is een horizontale verbinding mogelijk; God nog wel als het 'gans Andere' maar als vriend en geliefde. Dit zien we ook terug in de menselijke gestalte van Jezus van Nazareth. Het aanspreken en luisteren wordt een intiem en innerlijk luisteren. Niet gehoorzaamheid, maar overgave en liefde staan centraal. Het gelaat van God toont zich welwillend, ontvankelijk en liefdevol.

In onze seculiere tijd is de zon achter de horizon verdwenen. Ze schijnt niet langer op de aarde maar is – vanuit ons perspectief – onder de aarde verdwenen. Wij worden met duisternis geconfronteerd. God komt onder ons te staan, maar niet langer als een machtige

kracht, maar als een 'zwakke' kracht die vanuit de diepte, door de aarde heen, haar werkzaamheid voortzet. Niet langer boven of tegenover ons, maar in het donker rondwarend als een geestverschijning. Het gelaat van God toont zich doorzichtig en dient zich aan als een insisterende kracht, een kracht die oproept en aandringt tot *bestaan*. Een gelaat dat zowel verontrustend als ook tot leven wekkend is.

Zo worden we telkens op andere manieren aangesproken en spreken wij in onze gebeden terug.

“Er gebeurde iets wonderlijks. Gaandeweg, naarmate hij in zijn gebed tot grote innerlijkheid kwam, had hij steeds minder te zeggen, en uiteindelijk werd hij helemaal stil. Hij werd stil, hij werd, wat zo mogelijk meer nog dan zwijgen tegengesteld is aan spreken, hij werd een hoorder.”

- Søren A. Kierkegaard

Afrondende gedachten

Van de vele soorten gebeden die we kennen zijn de meest voorkomende twee misschien wel het dankgebed en het zogenoemde smeekgebed. De eerste geeft uitdrukking aan een besef dat het ons goed is gegaan, dat we geluk hebben gehad, dat iets ons is toegevallen. Er is sprake van iets goeds dat we hebben ontvangen en dat wij zelf niet teweeg hebben gebracht. We geven daarmee stem aan onze verwondering en verrukking. In het smeekgebed, het gebed om ontferming, geven we uitdrukking aan onze beklemdheid, spreken we ons uit over onze kwetsbaarheid en geschondenheid vanuit een verlangen van pijn en lijden verlost te worden. Een verlossing die we niet zelf teweeg kunnen brengen en waarin we ondervinden dat we afhankelijk zijn van iets wat ons kan toevallen. In beide gevallen is sprake van een diepe geraaktheid van waaruit zich een stem laat horen. We openen ons of worden geopend voor datgene in ons menselijk bestaan wat ons in positieve of negatieve zin wezenlijk raakt. Dit is naar mijn idee ‘de roep’ waarover Caputo spreekt.

Waarom is dit het domein van het bidden? Wat is hier zo bijzonder en betekenisvol aan? Waarom hebben we het als seculiere mensen nodig om naast te zingen, te vechten, te huilen, te lachen, te werken en te bewonderen ook te bidden in het leven? Naar mijn idee is dat omdat we alleen daarin de werking van die roep in haar volheid gewaar kunnen worden. In het bidden vindt de roep haar stem. En waarom in het bidden? Omdat de werking van die roep plaatsvindt in de *middenstem*. We kunnen haar alleen gewaarworden, verstaan en begrijpen, vanuit de ruimte tussen onze *activiteit* en onze *passiviteit*. Dat wil zeggen: daar waar we wel in het leven participeren, maar waarin we tegelijk onderdeel zijn van het gebeuren van het leven. Daar waar het spel zich speelt, de dans zich danst, het schrijven zich schrijft, het spreken zich spreekt. Of iets anders geformuleerd: daar waar we de vervreemding van ons alles-beschikbaar-willen-makende-ik, al is het maar voor even, te boven zijn gekomen. Waar we de verkramping van ons luidruchtige ik kunnen loslaten, waardoor we in een responsieve verhouding tot het leven komen te staan. Waar we dus tegelijk, in een subtiel evenwicht, actief en passief zijn.

Dat is, zoals ik in dit essay hopelijk heb laten zien, precies wat er in het gebed gebeurt. Ons moderne leven bezet ons; vervreemdt ons van onszelf en van de wereld. Door de nadruk op handelen, op toegankelijk maken, beschikbaar maken, bewerken. Dat alles blokkeert een resonantierelatie; ons vermogen op een bezielde en responsieve manier in het leven te staan. Die houding begint met luisteren en gaat vanuit bewogenheid over naar antwoorden. Dat is de kern van een contemplatieve levenshouding die zijn uitdrukking krijgt in de praktijk van bidden. Bidden vormt in die zin dus ook een oefenplaats voor het luisteren. In het bidden wordt een resonantieruimte gecreëerd. We geven in het gebed gehoor aan een roep én we geven stem aan iets dat zich diep in ons roert. Binnen en buiten, ons openen en ons uitspreken, in het gebed komt dat allemaal samen in een gebeuren dat zijn eigen transformerende werking heeft.

Het is vanuit ons hart dat de impuls om te bidden opkomt en het is met ons hart dat we naar die woorden luisteren. Het is ons hart dat reageert, op de wereld om ons heen, en zich laat kennen in stemmingen en gemoedsbewegingen. Op die plek wordt ons vermogen tot luisteren beoefend. Want ons luisteren moet telkens weer *afgestemd worden*. Om te kunnen resoneren met anderen en onze wereld hebben we een instrument nodig. Ons hart is dat instrument. Ieder van ons heeft het vermogen tot resoneren, geraakt te worden door de dingen en zich af te stemmen. Maar net als met een muziekinstrument moet ons hart onderhouden en gestemd worden om zuiver te kunnen klinken.

Dat doen we aan de hand van taal. Want daar reageert ons hart op. Wanneer we bepaalde woorden horen, dan trillen onze hartsnaren. De naam van een geliefde. De naam van een vijand. Nieuws in de krant over Oekraïne of Gaza. Taal, betekenis en werkelijkheid hangen voor ons onlosmakelijk samen. In dat ingeweven web van taal resoneren we. Onze hartsnaren, die verbonden zijn met ons wezen, trillen mee, brengen ons in beweging. En daarom hebben we de taal ook nodig om ons hart te stemmen. Zoals we een toon moeten aanslaan om de snaren van een piano te kunnen stemmen, hebben we woorden nodig om ons hart te kunnen stemmen. En dit is wat we in het gebed doen. We zoeken in het gebed de resonantie met de wereld en het leven op de toon van God om daarmee ons vermogen tot resoneren te wekken en te versterken.

De in dit eindessay verkende inzichten en oriëntatie op bidden na de dood van God kunnen mij als toekomstig remonstrants predikant helpen nieuwe wegen te verkennen in concrete geleefde praktijken. Voor mij opent het een creatieve ruimte om zowel binnen liturgische settingen als pastorale contacten op nieuwe manieren vorm te geven aan intuïties, stemmen en ervaringen rond wat wezenlijk is in ons leven. Als verhalenverbinder, inspirator en pastor zie ik mezelf als een grensganger: oude verhalen en begrippen openbrekend om hedendaagse geleefde (breuk)ervaringen van rijke en diepe betekenissen te kunnen voorzien. Daarmee hoop ik bij te dragen aan nieuwe spirituele praktijken en geestelijke oefeningen die kunnen helpen het menselijke verlangen naar bezieling en waarachtigheid te actualiseren. De aloude praktijk van het gebed kan daarbij zowel vernieuwd als geherwaardeerd worden. Op die manier kan tegen een post-theïstische achtergrond al onderzoekend, experimenterend en tastend een nieuw gesprek met God tot stand komen.

Epiloog

Ik sluit mijn ogen opnieuw. Laat langzaam de helderheid van mijn analytische denken uitdoven. Ik zink terug in mijzelf en vertrouw op mijn lichaam. Voel mijn ademhaling die zachtjes in- en uitgaand onvermoeibaar haar werk doet. Vanuit een schaduwrijk niet-weten laat ik woorden opkomen om zo stem te geven aan mijn hart.

Trouwe God,

*Ik spreek U aan alsof U een persoon bent,
niet omdat U dat bent,
maar omdat ik niet anders kan
dan zo te spreken – persoonlijk en vanuit mezelf.
In het web van taal waarin ik ben geboren,
vormt Uw naam een doorgang
naar mijn te leven leven.*

*Onbegrijpelijk wonder dat mij en alles omvat,
samengehouden met dezelfde onzichtbare band
waarmee vogels door hun zachte roepen
elkaar ongezien weten te vinden;
Waar ben je? Ik ben hier!
Wie ben je? Ik ben dit!
Oneindig gesprek van vraag en antwoord,
van roep en wedergroet,
de woordloze taal van de dingen,
daarmee spreekt U, ook tot mij.*

*Mijn hart kreeg ik van U,
U gaf het aan me mee
om daarvanuit te leven.
Zo blijf ik met een dunne draad
altijd met U verbonden.
En daarom ook noem ik U trouw,
omdat uw roepen en tekenen,
wanneer ik goed luister, in de taal
van mijn eigen hart gesproken zijn.*

*U spreekt in alle mensen, alle dingen;
nodigt uit, verleidt, beangstigt en dringt aan,
U bent de stem van het leven,
woordloze adem in mijn hart,
die mij tot leven brengt.*

Amen.

Literatuur

Buber, M. (2007). *Dialogisch leven*. Bijleveld.

Caputo, J. D. (2006). *The weakness of God: A theology of the event*. Indiana University Press.

Caputo, J. D. (2013). *The insistence of God: A theology of perhaps*. Indiana University Press.

Caputo, J. D. (2016). *The folly of God: A theology of the unconditional*. Polebridge Press.

Caputo, J. D., Vattimo, G., & Robbins, J. W. (2007). *After the death of God*. Columbia University Press.

Hammarskjöld, D. (2007). *Merkstenen* (22e, geheel herz. dr dr.). Ten Have.

Lewin, D. (2012). The Middle Voice in Eckhart and Modern Continental Philosophy. *Medieval Mystical Theology*, 20.

Kierkegaard, S. A. (2010). *Leren van de lelie en de vogel, zes opbouwende toespraken* (I. Buijs en A. Visser, Vert.) Buiten & Schipperheijn.

Nietzsche, F. (1999). *De vrolijke wetenschap*. De Arbeiderspers.

Rosa, H. (2019). *Resonance: A sociology of the relationship to the world* (J. C. Wagner, Vert.). Polity.

Rosa, H. (2022). *Onbeschikbaarheid* (H. Stegeman, Vert.). Boom.

Taylor, C. W. (2009). *Een seculiere tijd* (M. Stoltenkamp, Vert.). Lemniscaat.