

Kwetsbaarheid, aanvaarding en het onvoorwaardelijke

Het goede leven en het geluk zijn belangrijke thema's geworden in het populaire discours over zingeving en levenskunst. Vaak is dat discours doortrokken van een idee van maakbaarheid: het goede leven en het geluk liggen binnen je bereik, maar je moet er wel zelf aan werken. Het theologische perspectief op het goede leven en op geluk is anders: het is een ervaring van genade.

Het theologische perspectief wordt gedragen door de gedachte van de ontvankelijkheid voor iets dat je geschonken wordt: het besef aanvaard te zijn, er te mogen zijn zoals je bent. Die ervaring zou ik in klassieke theologische taal er een van genade willen noemen. Het is de ervaring die ook wordt aangeduid met andere klassieke theologische concepten als heil, verlossing, vergeving of rechtvaardiging.

Ik ga in deze bijdrage op zoek naar een religieus fundament voor de interpretatie van het menselijk leven en de plaats van het lijden daarin, en ik doe dat – ik ben tenslotte gevraagd om vanuit een *theologisch* perspectief te schrijven – in relatie tot de dimensie van het uiteindelijke, het ultieme, dat wat we, bij gebrek aan een beter woord en om te vermijden dat we voortdurend omslachtige omschrijvingen moeten maken, God noemen, zonder dat ik bij het gebruik van dat woord enige pretentie heb

precies te weten wat ik bedoel. Maar ik spreek het uit als, om met de filosoof C.A. van Peursen te spreken, de uitdrukking van 'een nieuwe en steeds meer verrassende herkenning van een bevrijdende Aanwezigheid' (Van Peursen 1967).

Hiernamaals of hier en nu

Ik moet u eerst even meenemen naar het klassieke christelijke spreken over het goede leven en het geluk. Ik gebruik het woord 'goede leven' nu niet in de morele betekenis: hoe wij *horen* te leven. Daar had de christelijke traditie natuurlijk ook allerlei ideeën over: een hele christelijke ethiek. Maar die staat hier nu niet centraal. Het gaat in deze bijdrage om wat je in kwalitatieve zin goed leven zou kunnen noemen: leven dat aan bepaalde kwaliteitseisen voldoet, leven dat in termen van welzijn en geluk kan worden beschreven.

De grote stroom van meer of minder wetenschappelijke geluksstudies van de laatste decennia heeft ons daarover het nodige voorgehouden en heeft ook criteria ontwikkeld waarmee

< *Hoofdportal kathedraal Amiens, Frankrijk*

de levenskwaliteit gemeten zou kunnen worden (Bormans 2010). Thema's als zingeving en religiositeit duiken daarin regelmatig op.

Er is een soort consensus onder de geluksonderzoekers dat het aanhangen van een geloofs-overtuiging mensen een *sense of purpose* geeft: het leven dient ergens toe. En het behoren tot een kerk of een andere religieuze gemeenschap kan mensen een *sense of belonging* geven: zij horen ergens bij. En die twee mogelijke effecten van religie gelden als belangrijke indicatoren voor een gelukkig leven. Je scoort daarmee al hoog in de beroemde piramide van Maslov, die onze menselijke behoeften in beeld brengt (Nissen 2011).

Een voorproefje

Maar de christelijke traditie heeft lange tijd geleerd dat dit gelukkige leven niet iets is voor hier en nu. Het ware geluk is iets voor later, voor in het hiernamaals. Het Grieks en het Latijn kenden twee woorden voor geluk: *eutychia* of *fortuna* voor het momentane geluk, het lot in de loterij, en *eudaimonia* of *felicitas* voor de blijvende staat van gelukkig zijn, later in het christelijke Latijn ook wel *beatitudo* genoemd, de gelukzaligheid.

Het christendom is deze tweede vorm van geluk, de min of meer permanente staat van gelukkig zijn, gaan beschouwen als een toestand die tijdens dit leven, in het hier en nu, niet te bereiken is. Hooguit kan een mens een voorproefje van het geluk ervaren. Dat is wat de zaligen en heiligen ervaren in hun toestand van *beatitudo*. Maar die ervaring blijft slechts een voorproefje; het ware geluk, het echte goede leven, komt pas later.

En bovendien: veel zaligen en heiligen waren helemaal niet gelukkig tijdens hun aardse leven. Hun *beatitudo*, hun gelukzaligheid, was vaak meer zaligheid dan geluk. Zij leden ongeluk, vervolging, marteling, ziekte, lijden en pijn, opdat zij later geluk zouden vinden. Dat geluk vonden zij in het hiernamaals, waar zij hun eeuwige bestemming vonden. Die eeuwige bestemming, die uitstaande voltooiing, was pas het werkelijke geluk.

De etymologie van het woord geluk in de Germaanse talen, onderzocht door de taalhistoricus Willy Sanders, wijst daar ook op (Sanders 1965). Geluk heeft te maken met de afsluiting van iets. Het woord is afgeleid van het Germaanse werkwoord 'lukan', dat sluiten betekent. Ook het woord 'luiken' is ervan afgeleid, evenals 'geloken ogen' en 'beloken Pasen'. Geluk heeft dus te maken met het bereiken van je bestemming, met de afronding van iets. Het boek van het leven kan gesloten worden.

Het ware geluk begint dus pas, zo leerde het christendom eeuwenlang, als de mens zijn bestemming heeft gevonden, en die vindt hij in de eeuwigheid, niet in de tijdelijkheid.

Voorbijgaande schaduwen

Het draaide in de religieuze beleving van christenen eeuwenlang om het hiernamaals. Het hiernamaals was van geen belang. Het was van voorbijgaande aard, een 'aards tranendal', zoals in kloosters bijna elke avond in het *Salve*

- *Lange tijd gold: het ware geluk is voor later, voor in het hiernamaals*

Regina werd gezongen, met een aan psalm 84,7 ontleend (en verkeerd vertaald; er is sprake van de 'vallei van Baka') beeld.

Deze voorstelling van het hiernamaals is door verschillende factoren veroorzaakt of bevorderd. Om te beginnen heeft in de eerste eeuwen van het christendom de verwachting van een spoedige wederkomst van Christus de aandacht voor het tijdelijke ondermijnd.

Een tweede factor die de dominantie van het hiernamaals boven het hier en nu wellicht nog sterker en blijvender heeft beïnvloed, is de volkse vorm van platonisme die vanaf de eerste eeuwen het christelijk wereldbeeld mee is gaan bepalen. Volgens deze gepopulariseerde voorstelling van Plato's kosmologie leven wij te midden van voorbijgaande schaduwen. De wereld van de tijdelijkheid is niet meer dan een afglans van de echte werkelijkheid. Die laatste is te vinden in de wereld van de ideeën.

Het volkse platonisme versterkte de overtuiging van gewone gelovigen dat dit aardse bestaan, dat van voorbijgaande aard was, slechts van ondergeschikt belang was en bovendien bedrieglijk, en dat het eigenlijk draaide om de eeuwigheid. Het aardse bestaan was een tranendal, een doorgangshuis naar de eeuwigheid. Pas daar zou het ware geluk beginnen.

Ascese als weg

Van dit aardse bestaan moest de echte christen dan ook zo veel mogelijk afstand nemen. Hij moest zich richten op het eeuwige en blijvende, op de wereld van de onstoffelijke, bovenzintuiglijke ideeën. Hij moest zich voorbereiden op het eeuwige en zich losmaken van het vergankelijke, van het lichamelijke en aardse. De ziel moest zich

oefenen voor de eeuwigheid, en de weg daartoe was de ascese, letterlijk 'oefening' of 'training'.

Een schakel als die van de ascese werd nodig, doordat er in de christelijke geloofsbeleving een sterk dualisme ontstond tussen het hier en nu en het hiernamaals, tussen het *Diesseits* en het *Jenseits*. Dat laatste was het ware, het eerste was slechts voorbereiding. Eeuwigheid en tijdelijkheid, hiernamaals en hiernumaals werden tegen elkaar uitgespeeld. Feitelijk kon van echt geluk in dit leven geen sprake zijn. Het ware geluk was alleen in de hemel te vinden.

Deze gedachte leidde meteen tot de voorstelling van de hemel als een ruimte of toestand waarin compensatie gevonden kon worden voor al het leed dat tijdens het aardse bestaan geleden werd. De voorstelling van de hel daarentegen werd vooral ingezet als dreiging, als pedagogisch drukmiddel, als instrument om mensen tijdens het aardse bestaan tot een moreel leven te bewegen.

'Bovenwereld' veroveren

Door deze antithetische voorstelling van het hiernamaals tegenover het tijdelijke bestaan kreeg dit laatste steeds meer de betekenis van het strijdperk waarin beslist werd of de mens in de hemel of in de hel terecht zou komen.

Tijdens het tijdelijke bestaan werd beslist wat het lot van de mens in de eeuwigheid zou zijn. En daarbij was het ene eschatologische verblijf beloning, het andere bestraffing, beide voor de eeuwigheid.

De hemel moest verdiend worden. Hij was het lonkende perspectief voor wie moreel goed leefde en het lijden van het aardse bestaan geduldig verdroeg. De hel daarentegen was het

dreigende perspectief voor wie zondig leefde en zich vastklampte aan het aardse. De verhouding tot de eeuwigheid werd voortaan geregeerd door het schema van beloning en bestraffing. Het geluk in de eeuwigheid werd de uitgestelde beloning voor het menselijk leven in de tijdelijkheid (Nissen 1999).

In catechese en verkondiging, in woord en beeld, werd er de nadruk op gelegd dat de ‘bovenwereld’ veroverd moest worden door een onvoorwaardelijke inzet in het tijdelijke, maar ook verloren kon worden wanneer die inzet achterwege bleef. Voor het aardse leven werd het beeld gebruikt van een spaarkas, waarin men door goede werken en aalmoezen het bedrag kon bijeen sparen waarmee men later het ‘eeuwige huis’ – de hemel – kon kopen.

Tegelijkertijd bood de hemel compensatie voor al het lijden dat men in het tijdelijke bestaan had ondergaan. Het antwoord op de moeilijke vraag naar de zin van het lijden werd uitgesteld. Dat antwoord lag namelijk in het hiernamaals. Daar vond rehabilitatie plaats. De hemel was de plaats van postuum rechtsherstel. Door dat vooruitzicht werd het lijden in het tijdelijke bestaan niet alleen min of meer existentieel aanvaardbaar gemaakt, het werd zelfs wenselijk, als bijdrage aan het verdienen van de eeuwige gelukzaligheid.

Afscheid van het dualisme

Deze tegenstelling, dit dualisme, heeft eeuwenlang het paradigma gevormd voor de religieuze en theologische interpretatie van het goede leven en van het lijden. En ik vrees dat het dat hier en daar nog steeds doet.

- *Het aardse leven als een spaarkas waarmee men het ‘eeuwige huis’ kon kopen*

Wijziging in catechismus

Toch heeft na de Tweede Wereldoorlog een ingrijpende omslag plaatsgevonden. Die kondigde zich al voorzichtig aan door een kleine maar betekenisvolle wijziging die in 1948 werd aangebracht in het antwoord op de eerste vraag van de rooms-katholieke catechismus (Nissen 2011).

Generaties Nederlandse katholieken zijn tot de jaren zestig van de vorige eeuw in de geloofstraditie ingevoerd met behulp van die catechismus, waarvan de eerste vraag luidde: ‘Waartoe zijn wij op aarde?’ Tot 1948 luidde het antwoord op die vraag kortweg: ‘Wij zijn op aarde om God te dienen en daardoor in de hemel te komen.’ Pas bij de herziening van de catechismus in 1948 werd het antwoord aangepast: ‘Wij zijn op aarde om God te dienen en daardoor hier en hiernamaals gelukkig te zijn.’

Tot 1948 was het aardse leven niet meer dan een voorbereiding op de hemel. Het had kennelijk geen waarde in zichzelf. Het leven was voorbereiding op en oefenschool voor de eeuwigheid. De tijdelijkheid stond volledig in dienst van de eeuwigheid, of beter gezegd: van het hiernamaals, van een eeuwigheid die pas na dit leven begon. Doordat het vanaf 1948 katholieken werd toegestaan ook hier en nu gelukkig te zijn, kon, zo zou men kunnen zeggen, ook het aardse leven een plaats worden waar eeuwigheid wordt ervaren, waar een glimp van het ‘goede leven’ wordt opgevangen.

Bestaanservaringen

Deze kleine aanpassing van de catechismus was nog bescheiden in vergelijking met de omslag die zich in de volgende decennia in de theologie heeft voltrokken. Er werd afscheid genomen van het dualisme dat, volgens een uitdrukking van de Amerikaanse theoloog John Caputo, in zijn ‘*varying degrees and shades*’ vanaf de eerste eeuw tot het midden van de twintigste eeuw het christelijke denken in zijn ban heeft gehouden (Caputo 2015). Er deed zich een existentialistische en antropologische wending in de theologie voor.

Paul Tillich, een van de grootste theologen van de twintigste eeuw (Caputo (2016) noemt hem met recht ‘*the father of radical theology*’), ontwikkelde zijn correlatietheologie, waarin hij niet langer vertrekt vanuit bijbelse en christelijke geloofswaarheden, maar vanuit menselijke bestaanservaringen en de vragen die deze oproepen (Loomer 1956).

Mensen en hun levensgeschiedenissen zijn het verhaal van God geworden, om een bekende boektitel van Edward Schillebeeckx (1989) te parafaseren. De oude tegenstelling tussen religieus en seculier werd overwonnen door het inzicht dat de boodschap van tora en evangelie een boodschap is voor onze wereld, hier en nu, scherp verwoord in het boek *The secular meaning of the gospel* van Paul van Buren (1963).

Boodschap voor nu

Deze omslag in het religieuze en theologische denken vraagt om een radicaal afscheid van het klassieke christelijke duidingsschema van het goede leven en het lijden, een radicaal afscheid van een denken in hiernamaals en hiernamaals, in *Diesseits* en *Jenseits*, en een radicaal afscheid

van het denken in termen van bestraffing en beloning.

Het goede leven is niet een uitgestelde beloning voor het erbarmelijke leven in dit aardse tranendal. Als het bestaat, dan moet het *hier* bestaan. En in het hier en nu is het een ervaring die ons in contact brengt met iets dieps of hoogs, ‘in elk geval iets dat de alledaagse ervaring van tijd en ruimte te boven gaat’, zoals ik eerder schreef; een ervaring van transcendentie, ‘een glimp van de eeuwigheid’ (Nissen 2015). En het lijden is niet een offer voor de hemel, een investering in de eeuwige gelukzaligheid.

Ondanks alles ja zeggen

Maar als dat goede leven dan hier en nu bestaat, *waar* bestaat het dan in? Ik heb het eigenlijk al in mijn eerste zinnen gezegd: in de ervaring aanvaard te zijn, er te mogen zijn zoals je bent. Dat is ten diepste een ervaring van verzoening met het bestaan.

Paul Tillich heeft in zijn bekendste boek *The courage to be* dit aangewezen als de kern van christelijk geloven: de moed om het leven te leven.

Zijn boek is een scherpe analyse van de bestaansangst van de moderniteit: onze angst voor leegte en zinloosheid, onze angst voor het noodlot en de dood, onze angst voor schuld en oordeel. Het antwoord vindt hij in de moed om te aanvaarden dat wij aanvaard zijn: ‘*the courage to accept acceptance*’ (Tillich 1952). Hij komt tot formuleringen die doen denken aan de titel van het bekende boek van de Holocaust-overlevende en psycholoog Viktor Frankl: *Trotzdem Ja zum Leben sagen*. Ondanks alles het leven leven, dat is de kern van *goed* leven.

Geschonken vertrouwen

Tillich wijst erop dat ook Luther het woord ‘trotz’ zo vaak gebruikt. Bij hem, bij Luther dus, komt de moed tot het zijn niet voort uit simpele zelfbevestiging, niet uit zelfvertrouwen, maar uit *geschonken* vertrouwen: uit de moed om te aanvaarden dat je aanvaard bent ondanks het besef van schuld en ondanks de angst voor dood en noodlot.

Dat besef wordt gedragen door de onvoorwaardelijkheid van de aanvaarding die ons geschonken wordt: wij mogen er zijn zonder voorwaarden, ‘zonder waarom’, om een uitdrukking van de middeleeuwse mysticus Meister Eckhart te gebruiken (*‘ohne warum’*). De kern van de goddelijke werkelijkheid, aldus Meister Eckhart, is dat zij is ‘zonder waarom’. Zij is het onvoorwaardelijke zijn, daar waar al het andere zijn voorwaardelijk is.

In die onvoorwaardelijkheid ligt voor John Caputo, die voortbouwt op het werk van Paul Tillich, de kern van religieus geloof: dat is het geloof in datgene wat ‘zonder waarom’ is, datgene wat er zomaar is, om niets, gratis (Nissen 2017). De christelijke traditie gebruikt voor dat onvoorwaardelijke, datgene wat ons zomaar, om niet, geschonken wordt, het woord ‘genade’. Caputo neemt dat zonder aarzeling over. Voor hem is het besef van genade de kern van religieus geloof: *‘where there is grace, there is religion; where there is religion, there is grace’* (Caputo 2015).

Elders zegt hij: ‘Voor mij betekent religie leven in een constante blootstelling aan het onvoorwaardelijke, open naar iets buitensporigs, iets uitzonderlijks, iets onvoorspelbaars, iets onprogrammeerbaars, iets dat lichtelijk mal

overkomt in verhouding tot de rationaliteit van een denken in middelen en doelen.’ Hij spreekt ook over het ‘nihilisme van de genade’, een uitdrukking die wel is misverstaan en bekritiseerd, maar waarmee hij wil duidelijk maken dat de genade volstrekt onvoorwaardelijk, dus helemaal ‘voor niets’ is.

‘Leven uit genade’

Behoort geluk, ondanks alle pogingen van gelukswetenschappers om ons uit te leggen hoe wij gelukkiger kunnen worden, niet ook tot het domein van het onvoorwaardelijk gegevene? Aan beide noties van geluk die ik eerder noemde, het momentane geluk en het permanente geluk, *fortuna* en *felicitas*, anders gezegd ‘geluk hebben’ en ‘gelukkig zijn’, lijkt een besef van gratuïteit ten grondslag te liggen, het meeste nog wel aan die van het geluk hebben, de voorspoed dus. In onze manier van spreken over deze vorm van geluk drukken we uit dat ze ons gegeven wordt. Ze overkomt ons.

De filosoof Cornelis Verhoeven heeft zich sterk gemaakt om de niet-maakbaarheid van deze vorm van geluk te beklemtonen. We zeggen eerder dat iets lukt dan dat mij iets lukt. *Het lukt*, niet: *ik luk*. ‘Het lukken is door ijver en goede wil en mooie bedoelingen niet af te dwingen. Het is geen kwestie van verdienste. Kansen kun je aangrijpen, maar het lukken wordt je gegeven. Het is nooit de vanzelfsprekende bekroning van een poging’, aldus Verhoeven (2002).

- *Lijden werd zelfs wenselijk, om de eeuwige gelukzaligheid te verdienen*

Het lukken kunnen we niet forceren, we kunnen het hooguit wensen: we wensen het onszelf en anderen toe, ‘een gelukkig nieuwjaar’ of *‘in Dei nomine feliciter’*. Maar wat wij wensen of verlangen ligt buiten het bereik van ons eigen willen en kunnen. Als ons iets lukt, zijn we ‘hooguit een beetje tevreden’, aldus Verhoeven. ‘Gelukkig zijn we eerder als iets lukt en wij niet weten waar we dat aan hebben verdiend.’

Goed leven is dus, theologisch gesproken, ‘leven uit genade’. Dat is leven in het besef van, ondanks alles, aanvaard te zijn, leven vanuit de *‘acceptance of acceptance’*, om het met Tillich te zeggen. Dat is leven tegen de wanhoop in, tegen het bewustzijn van schuld, tegen de angst voor de dood, tegen de machteloosheid van het noodlot, tegen de leegte van de zinloosheid.

En God dan?

Maar als theologie nadenkt over het leven en de werkelijkheid in relatie tot een goddelijke werkelijkheid, wat heeft God dan met dit alles te maken, en welke betekenis kunnen we, theologisch gezien, aan het lijden geven?

Een ‘event’

Caputo – die net als Tillich theologie probeert te bedrijven na de dood van God, dat wil zeggen: na het failliet van de klassieke theïstische godsbeelden, theologie dus over zoals Tillich het noemt: *‘God above God’*, de ‘God boven de godsbeelden’ – gebruikt het woord God voor de werkelijkheid van het onvoorwaardelijke: niet een wezen, maar eerder een ervaring of gebeurtenis, een ‘event’ (Caputo 2006).

Dus meer een God die gebeurt dan een God die bestaat. God is de bron van de onvoor-

waardelijkheid en daarmee de bron van onze aanvaarding.

De slotzin van Tillich's boek *The courage to be* luidt: *‘The courage to be is rooted in the God who appears when God has disappeared in the anxiety of doubt’* (Tillich 1952). De moed om te zijn is geworteld in de God die verschijnt als God is verdwenen in de angst van de twijfel. Echt een slotzin met een mystiek gehalte: je kunt er lang op blijven kauwen. De God die verschijnt als God is verdwenen in de angst van de twijfel. In de angst van de twijfel is de klassieke theïstische God ondergegaan, de God van schuld en boete, de God van beloning en straf. En dan verschijnt de God van de aanvaarding, de God van het ‘zomaar’, de God van het onvoorwaardelijke, die zegt: mens, je mag er zijn. Leid een goed leven.

Dat leven is niet altijd goed. Het kent ellende en tegenslag, de mens loopt krassen en deuken op. Het leven bestaat niet zonder kwetsbaarheid en kwetsuren. Leven is soms, of vaak, lijden. Wat heeft God daarmee te maken?

God bij het lijden

In eerder onderzoek, onder meer van Eric Vossen en Hans van der Ven (1990), zijn zes modellen onderscheiden in de wijze waarop gelovige mensen God betrekken bij het lijden, bij ellende en miserie in het leven. Alle zes zijn ze verbonden met een ander godsbeeld, of minstens met een godsbeeld met andere accenten.

- Het eerste model is dat van de vergelding: het lijden dat mij overkomt, is een straf voor mijn zondig leven. Ik zal het wel verdiend hebben. God is dan de strenge rechter, die het goede beloont en het kwade straft.
- Het tweede is het planmodel: mijn lijden zal

wel een bedoeling hebben binnen het grotere plan van God met de mensheid, dat ik niet kan overzien, maar de almachtige God wel, want hij is de grote regisseur van het wereldtoneel.

- Het derde model is het therapiemodel of het opvoedkundig model: mijn lijden is een instrument voor mijn persoonlijke groei. Het loutert mij. En God is hier de geestelijke leermeester en de wijze opvoeder.
- Het vierde model is het plaatsvervangingsmodel: mijn lijden is een offer, het komt anderen ten goede. En God is degene die mijn lijden verbindt met dat van anderen: de architect van de solidariteit.
- Het vijfde model is dat van de compassie: God lijdt mee met mijn lijden. Hij is er niet de bedenker en de veroorzaker van en zelfs niet degene die het bewust toelaat. Het lijden is er, het is zinloos: *shit happens*. Maar in dat lijden is de Eeuwige dichtbij, als een mede-lijdende, als een sympathiserende vriend. Het is het model dat we in de theologie van Jürgen Moltmann aantreffen (Moltmann 1972).
- Het laatste model ten slotte is wat Vossen en Van der Ven het mystieke model noemen. Ook hier is God niet de veroorzaker van het lijden, ook hier is hij machteloos. Maar in het mysterie van het lijden groeit het verlangen naar het mysterie van God: in het lijden komt God dichtbij. Het is het model dat we in het werk van de theologe Dorothee Sölle aantreffen, met name in haar boek *Leiden* (Sölle 1973). De laatste twee modellen passen het beste bij de omslag die de theologie in de afgelopen decennia heeft gemaakt. In die modellen is er geen sprake meer van een oorzakelijk verband tussen mijn lijden en God. God is er niet de veroor-

• *Ondanks alles het leven leven, dat is de kern van goed leven*

zaker van, niet de planner, zelfs niet degene die het toelaat terwijl Hij het ook zou kunnen voorkomen. Het lijden is er, meer niet. Ik zei het al eerder: *shit happens*. Het is niet onze schuld en ook niet de schuld van God.

Een kwetsbare God

Eigenlijk is God een machteloze God, ja zelfs een kwetsbare God (Nissen 2016). In die kwetsbaarheid kan hij de kwetsbare mens nabij zijn. Hij is een mede-lijdende vriend, iemand die er, ook in de ervaring of de gebeurtenis (het 'event' in het jargon van Caputo) van het lijden, onvoorwaardelijk is, zomaar, 'zonder waarom'. Dat is de God die, om met Tillich te spreken, kan verschijnen als de almachtige God in de angst van de twijfel ten onder is gegaan.

Het is de kwetsbare God, voor wie de jonge Mexicaanse theoloog Roberto Sirvent het in een recent boek met de titel *Embracing vulnerability. Human and divine* (2014) heeft opgenomen. Sirvent bepleit dat een God die niet geraakt kan worden, een God die niet emotioneel kwetsbaar is, het navolgen niet waard is. Alleen een kwetsbare God, aldus Sirvent, verdient navolging, *imitatio Dei*, door kwetsbare mensen. In zijn eigen kwetsbaarheid zegt die God: mens, je mag er zijn, onvoorwaardelijk. Je bent aanvaard.

Het goede leven is daar waar wij onze kwetsbaarheid accepteren en desondanks ja zeggen tegen het bestaan, omdat wij aanvaardden dat wij aanvaard zijn.

Literatuur

- Bormans, L. (2010). *The World Book of Happiness. De wijsheid van 100 geluksprofessoren uit de hele wereld*. Tiel: Lannoo.
- Buren, P. van (1963). *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of its Language*. New York: MacMillan.
- Caputo, J. (2006). *The weakness of God. A theology of the event*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, J. (2015). *Hoping against hope. Confessions of a postmodern pilgrim*. Minneapolis: Fortress Press.
- Caputo, J. (2016). *The folly of God. A theology of the unconditional*. Salem (Oregon): Polebridge Press.
- Frankl, V. (1946). *Trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. Wien: Verlag für Jugend und Volk.
- Loomer, B. (1956). Tillich's theology of correlation. *The Journal of Religion* 36, 150-156.
- Moltmann, J. (1972). *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Nissen, P. (1999). De uitgestelde beloning. De beleving van tijd en eeuwigheid in de geschiedenis van de volksreligieusiteit. *Speling* 51, nr. 4, 22-28.
- Nissen, P. (2011). Religies koesteren uitgesteld geluk. *Sophie* 1, nr. 2, 22-25.
- Nissen, P. (2015). Een kwestie van geluk. Schoonheid en het transcendente. *Speling* 67, nr. 2, 8-15.
- Nissen, P. (2016). 'In alles zit een barst.' Een spiritualiteit van de kwetsbaarheid. *Speling* 68, nr. 1, 13-20.
- Nissen, P. (2017). Zonder waarom. John Caputo over het onvoorwaardelijke. *Speling* 69, nr. 1, 24-31.
- Peursen, C.A. van (1967). *Hij is het weer! Beschouwingen over de betekenis van het woordje 'God'*. Kampen: Kok.
- Sanders, W. (1965). *Glück. Zur Herkunft und Bedeutungsentwicklung eines mittelalterlichen Schicksalsbegriffs*. Köln: Graz.
- Schillebeeckx, E. (1989). *Mensen als verhaal van God*. Baarn: Uitgeverij H. Nelissen.
- Sirvent, R. (2014). *Embracing vulnerability: human and divine*. Eugene (Oregon): Pickwick.
- Sölle, D. (1973). *Leiden*. Stuttgart: Kreuz Verlag.
- Tillich, P. (1952). *The courage to be*. New Haven & London: Yale University Press.
- Verhoeven, C. (2002). *Dierbare woorden. Beschouwingen over de woordenschat*. Budel: Damon.
- Vossen, H.J.M. & Van der Ven, J.A. (1990). Lijden, religie en communicatie als pastoraal-hermeneutisch probleem. *Praktische theologie* 17, nr. 2, 130-145.

Peter (prof.dr. P.) Nissen is hoogleraar Oecumenica aan de Radboud Universiteit in Nijmegen en remonstrants predikant. E p.nissen@ftr.ru.nl