

# God en de coronacrisis.

*Nico Schreurs*

De pandemie die veroorzaakt wordt door het coronavirus, is wereldwijd een bedreiging van de volksgezondheid en de economie. Toch is het effect op de status van religie en godsgeloof niet te vergelijken met wat de aardbeving van Lissabon in 1755 te weeg bracht. Toen was het aanleiding om zich af te vragen hoe dit kwaad te rechtvaardigen was met Gods goedheid en almacht en werd daarover in heel intellectueel Europa druk gediscussieerd. Nu is er opvallend weinig aandacht voor de vraag wat God met het virus te maken heeft. Vanaf het begin richtte het debat zich vooral op de vraag waar en hoe het virus was ontstaan en hoe het effectiefs bestreden kon worden. Maar uiteraard is er ook vanuit kerk en theologie gereageerd, hoewel niet zo frontpagina vullend<sup>1</sup>.

Wel duidelijk met het doel bij te dragen aan een kerkelijk, christelijk antwoord op de pandemie is de gezamenlijke oproep van de Wereldraad van Kerken en de Pauselijke Raad voor Interreligieuze Dialoog. Daarin doen zij gezamenlijk een appèl om dienstbaar te zijn aan een gewonde wereld in interreligieuze dialoog<sup>2</sup>. Het is een belangrijke publicatie waarvoor, zover ik dat kan overzien, in de Nederlandse context tot nu toe maar weinig aandacht is geweest. De solidariteit waartoe wordt opgeroepen, uit zich in aanbevelingen van zowel spirituele als interreligieuze aard. Daaraan vooraf analyseert de oproep onder de kop: “The Current Crisis” de situatie waarin het virus mensen treft: ongelijkheid, discriminatie van vluchtelingen en migranten, klimaatverandering en teloorgang van biodiversiteit. Alles bij elkaar een verrassend open en genuanceerde oproep, waarmee ook een humanistisch georiënteerde burger voor groot deel zo zou kunnen instemmen.

Als we nader inzoomen op de theologische uitgangspunten, die de gezamenlijke verklaring aangeeft voor een antwoord op de coronacrisis, valt op dat verwezen wordt naar als vanzelfsprekend gepresenteerde leerstukken uit de christelijke traditie: God als schepper en de mens als beeld van God, Jezus als incarnatie van God en als boodschapper van het Rijk Gods en als voorbeeld en hoop voor zijn volgelingen door zijn offerdood en verrijzenis, en de Geest als inspiratiebron<sup>3</sup>. Het gaat hierbij echter niet in de eerste plaats om theologische verhandelingen; de uitgangspunten staan in dienst van een pastoraat van solidariteit, troost en hoop. Toch zijn de beelden die bij die theologische ondersteuning worden gebruikt, significant voor de plaats van God in de strijd tegen corona. In de trinitaire opbouw van het theologische fundament wordt verwezen naar “een goed plan” dat de schepper heeft voor zijn schepsels; dat God “aan het werk” is zoals de Goede Samaritaan<sup>4</sup> en dat mensen als beeld van God ook instrument zijn van diens “genezende liefde” in de wereld. Op de theologische achtergronden en het effect van deze beelden op ontstaan en verloop van de coronacrisis wordt niet verder gereflecteerd. Voor mij zijn de aangehaalde voorbeelden een aanwijzing vanuit welke beeldveld

---

<sup>1</sup> Zie het artikel van Gerrit Steunebrink in deze serie voor meer reacties vanuit kerkelijke instanties.

<sup>2</sup> Pontifical Council for Interreligious Dialogue/World Council of Churches, *Serving a Wounded World in Interreligious Solidarity. A Christian Call to Reflection and Action During COVID-19 and Beyond*, Vaticaanstad/Genève 2020.

<sup>3</sup> T.a.p., “Our Basis for Interreligious Solidarity”.

<sup>4</sup> In de recent verschenen studie over de parabels wordt de parabel van de barmhartige Samaritaan de bekendste van alle gelijkenissen genoemd: E.Ottenheijm en M.Stoutjesdijk (red), *Parabels. Onderricht van Jezus en de rabbiën*, Berne Media 2020, p.139-142.

het handelen van God wordt beschreven en aanleiding om daar in mijn verhandeling nader op in te gaan.

De coronacrisis heeft uiteraard ook wel expliciet theologische commentaren opgeleverd. Die gaan in tegenstelling tot de oproep vanuit de kerken nadrukkelijker op de vraag in, of en hoe God het leed en het kwaad van de pandemie beïnvloedt. Enkele voorbeelden daarvan. Onder titel “Waar is God in deze pandemie?” geeft James Martin, een invloedrijke Amerikaanse jezuïet, in een essay in *Trouw* toe, dat hij het niet weet<sup>5</sup>. De suggestie dat God met de pandemie de standvastigheid in het geloof op de proef stelt en wil testen wijst hij af. Ook de veronderstelling in sommige streng orthodox-christelijke kringen dat de corona een straf van God voor onze zonden is<sup>6</sup>, wordt in een programma voor godsdienstonderwijs opgezet door de KU Leuven afgewezen<sup>7</sup>. Sterker nog, de cultuurtheoloog Frank Bosman geeft op de theologische vraag hoe actief God zich met onze realiteit bemoeit, het onomwonden antwoord dat rampen zoals de verspreiding van de pandemie nu eenmaal bij het universum horen dat wij kennen: “Dat heeft niks met God te maken”<sup>8</sup>.

Bosman verwijst hier naar een onderliggende theologische kwestie. Want wat weten wij van God? Welke beelden gebruiken we om over en tot God te spreken. Rechtstreeks kunnen we God niet benoemen. Hij/zij is geen onderdeel van de ons omringende wereld. We kunnen alleen met gebruikmaking van overdrachtelijke, metaforische taal ons een beeld van God vormen. Maar dat moet dan wel een passend beeld zijn. God is niet iemand, zoals Bosman terecht opmerkt, die “op een knopje drukt om ... het coronavirus te veroorzaken”, geen “boekhoudersgod”, of “micromanager”<sup>9</sup>. Maar zijn de beelden van God waarin we God vanzelfsprekend als schepper, verlosser, verhoorder van onze gebeden spreken, nog voor veel mensen van onze tijd geloofwaardig? Anton Houtepen heeft al in 1997 de term ‘agnosme’ gemunt om de houding te karakteriseren voor mensen die tussen 1965 en het eind van de 20<sup>e</sup> eeuw in Europa massaal afscheid genomen hebben van kerk en het traditionele, vanzelfsprekende godsgeloof. Agnosticisme is nog een intellectueel gevecht over de kenbaarheid van God; agnosme wil zeggen: God hoeft niet meer<sup>10</sup>.

Dat mag dan wel zo zijn, maar ik wil als theoloog niet dat de hoop en de troost verloren gaan die uit de verhalen en visioenen van het christelijk geloofsgoed ook in tijden van de coronacrisis te putten zijn; ik wil dat ze blijven behoren tot “het symbolische universum van de moderne Europeaan”<sup>11</sup>. Dat wil ik doen door de beelden te onderzoeken die wij van God hebben en die we inzetten om de relatie te beschrijven die God heeft tot het coronavirus. Mijn stelling is dat we bij het nadenken over hoe God met het virus omgaat of om zou moeten gaan, nog te veel uitgaan van een antropomorf, een mensvormig, beeld van God. Dat is ons door onze geloofsbron, de bijbel, en door de traditie van eeuwen aangereikt, vaak wel onderkend en

<sup>5</sup> J.Martin, Waar is God in deze pandemie?, in: *Trouw* 27 maart 2020.

<sup>6</sup> Vgl. de brief van 20 maart aan de kinderen van de gereformeerde gemeente van de Bethelkerk in Werkendam: “...vóórdat Jezus komt, stuurt Hij ... éérst het coronavirus om ons te straffen”.

<sup>7</sup> Zie [www.kuleuven](http://www.kuleuven). Thomas: COVID-19: een straf van God?

<sup>8</sup> In hetzelfde godsdienstonderwijsprogramma opgenomen als een citaat uit een interview in de krant *De Kanttekening*.

<sup>9</sup> T.z.p.

<sup>10</sup> A.Houtepen, God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme, Zoetermeer: Meinema 1997, 13.

<sup>11</sup> T.a.p. vgl ook het boek van T.Holland, Heerschappij. Hoe het christendom het Westen vormde, Amsterdam: Athenaeum/Polak & Van Gennep 2020: “In het Westen en vooral in de Verenigde Staten blijft het christendom eenvoudig het dominante geloof”.

afgewezen, maar nog steeds heel dominant. Het gaat dan niet alleen om dat God vergeleken wordt met iets of iemand uit de ons bekende leefwereld. Dat is allegorisch taalgebruik: God is als een rots, als een bevrijder. Metaforische taal gebruikt een heel veld van uitspraken en betekenissen om wat men wil beschrijven, te karakteriseren. Zo wordt God in de Bijbel vaak consequent omschreven met beelden die aan het gedrag van mensen is ontleend. Er wordt dan van God gezegd, dat God een plan met mensen heeft, ingrijpt in hun geschiedenis, mensen genadig is of juist treft met zijn toorn, afgunstig is op afgoden, om slechts een paar voorbeelden te geven. Mijn stelling is, dat ook nu nog vaak God zo mensvormig wordt voorgesteld. Van God wordt dan zo'n intussen dubieus geworden antropomorfe reactie op het coronavirus verwacht. Dat zou de reden kunnen zijn waarom mensen zo aarzelen om zich over de relatie tussen God en de pandemie uit te spreken. Ik wil daarom bekijken of in plaats daarvan niet een andere voorstelling en godsbeeld passender is.

Tegelijk wil ik proberen de geloofwaardigheid van die andere dan de antropomorfe voorstelling van God zo overtuigend mogelijk aan te tonen. Dat om te vermijden dat die verhalen en beelden zo gaan functioneren als hedendaagse complottheorieën: onkritisch de leefwereld van de 'gelovigen' vullend met de meest onwaarschijnlijke conspiratietheorieën, maar ontoegankelijk voor de check op feitelijkheid en waarheid. Dat gevaar is niet denkbeeldig. QAnon, een zeer invloedrijke complottheorie en niet alleen in de VS, gaat terug op berichten (clues) van een onbekend figuur Q. Diens berichten worden geciteerd als een Heilige Schrift (Q-dot 200) en er is sprake van een messiaanse verlosser (Trump) die uiteindelijk in een apocalyptisch visioen alle pedofielen zal oppakken. Kortom: er zijn in deze complottheorie veel verhaalpatronen, waarvan er parallellen aan te treffen zijn in het Christendom<sup>12</sup>. Ik wil voorkomen in eenzelfde soort fabeltjesfuik te belanden, wanneer ik de invloed van God op het coronavirus bespreek.

De opzet van mijn essay is als volgt. In grove lijnen onderzoek ik de ontwikkeling van de godsbeelden en het metaforisch veld waarop de beelden teruggrijpen. Ik doe dat door te focussen op de manier waarop mensen hun ervaringen met God en hun geloof in zijn openbaring verbeelden. Ik ga dus uit van de metaforen waartoe mensen hun toevlucht nemen. Eerst volg ik de ontwikkeling van het godsbeeld in de joodse Tenach en in het christelijk Nieuwe Testament vanaf de oorspronkelijk duidelijk antropomorfe godsbeleving en metaforiek (1). Vervolgens laat ik zien, hoe in de Christelijke theologie het rudimentaire antropomorfisme gedeeltelijk is opgeheven door metafysicering, door gebruikmaking van filosofische categorieën (2). Daarna stel ik de theodicee-problematiek aan de orde en het filosofische godsbeeld als tegengesteld aan het antropomorfisme (3). Tenslotte geef ik weer, hoe in de recente theologiegeschiedenis reflectie op het handelen van God in de leer van de goddelijke voorzienigheid aanleiding is tot uiteenlopende godsbeelden (4). In de conclusie buig ik terug naar de vraag hoe nu op een geloofwaardige manier over God en de corona kan worden gedacht (5).

### *1. De antropomorfe wortels van Bijbelse godsbeeld.*

Elke religie gaat terug op religieuze ervaringen. Ook ons godsgeloof vindt zijn oorsprong in zulke ervaringen. Al heel vroeg in de mensheidsgeschiedenis worden rampen, natuurrampen, ziektes en oorlogen, die mensen treffen herleid tot de invloed van geesten of goden<sup>13</sup>. Zij

---

<sup>12</sup> Zie Human: Medialogica van donderdag 5 november 2020, NPO 2, 22.25-23.05 uur.

<sup>13</sup> Vgl. N.MacGregor, *Leven met de goden. 40.000 jaar volkeren, objecten en religie*, Amsterdam: Hollands Diep 2018 en C.van Schaik en K.Michel, *Het Oerboek van de mens. De evolutie van de Bijbel*, Amsterdam: Uitgeverij Balans 2016.

ervoeren die invloed en gaven er uiting aan, meestal in de vorm van een mythe<sup>14</sup>, verhaal of ritueel. Die taaluiting, stelt Schillebeeckx, is afkomstig uit het repertoire van de menselijke verbeelding<sup>15</sup>. Dat is dus ook het geval met de verhalen en de teksten waarop het Christendom zich baseert, de heilige boeken van het volk Israël. Gezag wordt aan die verhalen, gebeden en wetteksten toegekend, omdat in de ervaringen die daarin opgetekend zijn, God naar het geloof van zowel Jodendom als Christendom zichzelf aan hen openbaart en ze dus waar zijn<sup>16</sup>. Dat geeft die teksten en verhalen de glans van heiligheid: God zelf wordt geacht er de schrijver van te zijn. De Heilige Schrift is het Woord van God. Kunnen we daarom ons door lezing van de Schrift een betrouwbaar beeld vormen van God en zo ook weten hoe God omgaat met het kwaad en met rampen zoals de pandemie van het coronavirus?

Tegen een rechtstreekse koppeling van de verhalen, gebeden en teksten in de Bijbel naar een voorstelling van hoe God ook nu handelt inzake de coronacrisis verzet zich precies de beeldenrijkdom waarmee Israël zijn geschiedenis met God beschrijft. Het zou mooi zijn wanneer dat wel zo was, want dan zou God ook gesmeekt en gebeden kunnen worden om zoals hij ten gunste van zijn volk Israël gehandeld heeft, op dezelfde manier ook in te grijpen in de pandemie en de kwade gevolgen ervan af te wenden. Maar zoals vastgesteld: de religieuze ervaringen waarin het volk en met name de profeten hun God ontmoetten en erkenden, dragen de kenmerken van hun leefwereld en cultuur. Zonder hier op de gecompliceerde dialectiek van menselijke ervaringen in te gaan betekent dit, dat elke ervaring, ook de religieuze ervaring, pas haar betekenis krijgt door sociaal-economische bemiddeling<sup>17</sup>. De schijnbaar directe, onmiddellijke ervaringen die Abraham, Izaäk en Jacob en hun nakomelingen met God hadden, zijn verteld en overgeleverd vanuit de sociale en economische achtergrond van hun tijd. Ze zijn dus niet zonder meer overdraagbaar op onze tijd en ervaringsleefwereld. Wanneer in de geschiedenis van Israël verhaald wordt van Gods soevereine en beslissende ingrijpen bij de uittocht en bij de verovering van het beloofde land, houdt dit niet in dat in onze veranderde leefwereld zonder meer de religieuze ervaring gemaakt kan worden dat God door zijn interventie de overwinnaar van het virus is.

Het is vooral de antropomorfe metaforiek die de schrijvers, de priesters en de profeten van de Tenach uit de cultuur van hun tijd hebben ontleend, die voor ons, in onze leefwereld, niet meer zo eenvoudig over te nemen is. Wat ze deelden met religies uit hun omgeving, is dat zij leefden met hun God als was hij een menselijke persoon, die niet alleen sprak (volgens sommigen zelfs in het Hebreeuws), maar ook handelde als een persoon met een duidelijke bedoeling, iemand die met woord en daad het volk van zijn bewuste keuze bijstaat door onder meer de vijanden van het volk te vernietigen. De boeken Exodus en Rechters spreken daarover in duidelijke taal. Maarten van Rossem kan zijn verwondering daarover niet onderdrukken. Hij spreekt van “de schokkende willekeur van het Opperwezen”.<sup>18</sup>

Dit zou je nog kunnen toeschrijven aan de eerste, vooralsnog in mythische beelden gehulde ervaringen. Is er geen verandering opgetreden toen er een streng beeldverbod werd afgekondigd (Ex 20,4-5)? Het beeldverbod verhinderde echter niet dat er in heel het corpus van de

<sup>14</sup> Vgl. Philip Verdult, Mythen van het kwaad, lezing in de cyclus van het Albertinumgenootschap: De vele gezichten van het kwaad, 7 november 2018.

<sup>15</sup> E.Schillebeeckx, Openbaring, geloof en ervaring (1980) in: E.Schillebeeckx, Geen heil buiten de wereld om. Nieuw gevonden teksten van na 1980, Utrecht: Kok/Boekencentrum, 2020, p.36.

<sup>16</sup> Voor openbaring en religieuze ervaring, en openbaring als apologetische categorie, zie P.Eicher, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München: Kösel 1977, 25-43; 73-162.

<sup>17</sup> Schillebeeckx, a.w. p.41; 37.

<sup>18</sup> M.van Rossem, Van Rossem houdt je scherp, Veenmedia 2020, p.126-130.

Heilige Schrift toch mentaal vaak zeer concrete antropomorfe beelden zijn gebruikt om Gods handelen uit te drukken. Want hoewel niemand God ooit heeft gezien (Joh 1.18), wordt in de Schrift over God veelal gesproken en geschreven in beelden van schepper, bevrijder, toornige straffer, onverbiddelijke rechter, exclusieve verbondssluiters, barmhartige vergiffenis schenker, om maar enkele beelden te noemen, allemaal eigenschappen die ontleend zijn aan menselijk gedrag. God wordt aangesproken en aanbeden als ware hij een mens - vaak een vorst en legeraanvoerder, altijd een man - een mens die handelt volgens een bewust gekozen en gewild plan. Het beeld van God dat hier oprijst is dat van een mens, weliswaar een mens met bovennatuurlijke macht en met heerschappij over wereld en mensheidsgeschiedenis (schepping, eendoordeel), maar toch verbeeld als een mens, als een "uitvergroot mens" (Kuitert). Een serieus probleem doet zich bij de antropomorfe metaforiek voor: hoe kan op de lange duur het geloof in een God standhouden, die het universum heeft geschapen en toch wordt uitgerust met alle karakteristieken van een eindige mens? Of hebben wij geen andere mogelijkheid om iets van de transcendente, alle grip en begrip overstijgende werkelijkheid van God te zeggen dan in dit soort beelden en is de primaire en primitieve beeldspraak later bijgesteld?

Er zijn aanwijzingen voor. Onder de grote hervorming onder Josia<sup>19</sup> (641-609 v.Chr.) is naast de 'aardse' Jawhistische traditie (het tweede scheppingsverhaal met de pottenbakkersmetafoor) de veel verhevenere Priester- en Elohim-versie (het eerste scheppingsverhaal: de geest zwevend over de wateren) in de schriftvorming opgenomen. In de latere ontwikkeling van Israël's godsbeeld, de ontwikkeling van stamgod naar de enige God van het universum, blijft toch naar God verwezen worden als heerser over wereld en geschiedenis, in antropomorfe beelden dus. Maar het kwaad, het lijden en de dood zijn moeilijk te verenigen met de Ene, met het monotheïsme. In het verhaal van Job, voorbeeld voor de latere theodicee-theorieën, is het dan ook Satan die concreet verantwoordelijk is voor het kwaad van de vernietiging van Jobs rijkdom en van zijn vernederende ziekte, met instemming weliswaar van God.

## *2. De partiële distantiëring van de antropomorfe metaforiek in de christelijke theologie*

Ook de christelijke kerk had moeite met het antropomorfe godsbeeld van de Tenach. De vroegkerkelijke ketter Marcion (85-160 nChr) sloot het Oude Testament uit van zijn canon van heilige boeken, omdat het in zijn ogen een mindere God verkondigde die zich ingelaten had met het aardse (de schepping) en die via de strenge wet het kwaad in toom wilde houden, in tegenstelling tot de God van de Liefde van Paulus en Jezus. Ook in de rechtgelovige uitspraken van de vroegchristelijke concilies en de latere theologen is er het besef dat er onderscheid gemaakt moet worden tussen de menselijke benaderingen van God en wat God in wezen is. Beleden wordt uiteraard wel dat Jezus een echt mens is, het ware beeld van God (2Kor 4:4; Col 1:15), niet iemand met een schijnlichaam, zoals het gnostische docetisme volhield. Spreken over Jezus als mens en over Jezus als de Christus, als God, sluiten elkaar niet uit (Concilie van Chalcedon, 451). Wat de drie personen van de drie-ene God met menselijke personen te maken hebben, laat ik hier maar even in het midden.

Met het metaforisch spreken over God hebben theologen ook daarna altijd een ambivalente verhouding gehad. De theologen van de Middeleeuwen hebben in navolging van Augustinus de transcendentie, de alles overstijgende werkelijkheid van God benadrukt, zeker in vergelijking tot de beperkte menselijke vrijheid. De goddelijke eigenschappen, zoals alteenwoordigheid, almacht en alwetendheid, zijn in feite menselijke eigenschappen, door toevoeging van

---

<sup>19</sup> J.Negenman, De wording van het Woord. Over ontstaan en verstaan van de bijbel, Turnhout: Brepolt/ Kampen: Kok 1986, 63-66: 'De hervorming onder koning Josia en haar gevolgen'.

het woordje ‘al’<sup>20</sup> in hun grootste perfectie op God van toepassing verklaard. Thomas van Aquino is zich bewust van het feit dat we in ons spreken over God van metaforisch of analoog taalgebruik afhankelijk zijn<sup>21</sup>. Maar Thomas beweert dat eigenschappen zoals goedheid of wijsheid oorspronkelijke eigenschappen van God zijn en God er de oorzaak van is dat ze ook op mensen toegepast kunnen worden, dus omgekeerd van wat we tot nu toe hebben aangenomen. Toch kan niet ontkend worden dat de uiterste perfectie van goedheid en wijsheid zoals ze zich in God manifesteren, voortbouwen op en dus uiteindelijk ontleend zijn aan de schepselmatige werkelijkheid, de werkelijkheid van de mens. Ook hier kan dus uiteindelijk van mensvormigheid worden gesproken.

De theologische godsleer die daarna gebruikelijk is geworden in de katholieke handboeken blijft ook de antropomorfe metaforen hanteren, al wordt daar niet expliciet op gereflecteerd. Daarom kan ook in vraag naar Gods reactie op catastrofes en pandemieën nog teruggegrepen worden op voorstellingen als een straffende of op de proef stellende God of zoals in de gezamenlijke verklaring van WCC en Vaticaan op een barmhartige en verzoenende God. Voor zover de vroeg-moderne theologie echter een poging was om filosofisch het spreken over God te beargumenteren, is dat aanleiding tot de vraag naar God en het kwaad: de theodicee.

### 3. *De theodicee als reactie van de filosofie op het antropomorfe godsbeeld*

Het lijkt erop dat het theodicee-probleem het terrein is waarop beslist wordt over de vraag of God kan en zal interveniëren in de geschiedenis in het klein (gebedsverhoring) of in het groot (de heilsgeschiedenis). Maar op de keeper beschouwd gaat het in de theodicee vooral om de vraag van de schuld: kan de ramp, bijvoorbeeld de corona-pandemie, aan God worden toegeschreven die deze heeft toegelaten of niet ten goede gekeerd, of is het de schuld van de mens? Wanneer goedheid en wijsheid oorspronkelijk aan God worden toegeschreven en de aristotelische metafysica leidend wordt, is de consequentie dat er een soort filosofische godsleer ontstaat, die in feite is losgezongen van ervaringen in de alledaagse leefwereld, de vroomheidsbeleving en de rituele expressie. Je zou het ook een ontmythologisering van de Bijbelse verhalen en metaforen kunnen noemen. Het gevolg van deze metafysische benadering is dat er het probleem opkomt, hoe nog aan God iets negatiefs, het kwaad, kan worden toegeschreven. Dat is in de kern het probleem van de theodicee. De eigenschappen die door de filosofische theologie aan God worden toegekend, botsen met elkaar: hoe kan Gods handelen ter verantwoording worden geroepen, wanneer zijn almacht niet het kwaad overwint en zijn goedheid niet het kwaad verhindert. Dat is nu eenmaal de consequentie van het monotheïsme. Er is naast de algoede en almachtige God geen God van het kwaad. Satan, de duivel, is slechts een hulpconstructie.

Bekijken we van hieruit de theodicee-problematiek, dan blijkt het inderdaad niet zozeer om de relatie tussen God en het kwaad te gaan, maar eerder om de verhouding tussen almachtige God en de vrije mens. Leibniz achtte het een wezenlijk onderdeel van de schepping dat God daarin een plaats geeft aan de vrije mens. Niet God hoeft zich te rechtvaardigen, eerder omgekeerd: de mens met zijn schuldige geweten is aangewezen op de rechtvaardiging door God<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Door Ramsey ‘qualifiers’ genoemd, zie: I.Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London: SCM Press 1957.

<sup>21</sup> Zie STh I, q.13, art 2 en 3 (“Of bepaalde woorden die voor God gebruikt worden eigenlijk voor hem gebruikt worden of dat alle woorden metaforisch aan hem toegekend worden.”), vgl de voortreffelijke inleiding van H.Rikhof, *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae*, Delft: Meinema 1988, hier: p.42.

<sup>22</sup> Vgl. Houtepen, a.w. p. 86; 115-118.

Daarmee is in feite al enerzijds God als een onaantastbaar, verheven transcendent wezen gepercipieerd en het kwaad aan de vrijheid van de mens toegewezen, maar anderzijds worden God en mens toch ook als concurrenten gezien.

Dit blijkt al uit het verhaal van Job, door filosofen zoals Kant als het vroegste voorbeeld van de theodicee-vraag geduid. Job is onschuldig, heeft een rein geweten en verlangt in zijn nood een antwoord van God op zijn vraag, waarom deze dan toch heeft toegelaten dat het kwaad Job treft. Daaruit hebben de stellers van de theodicee-vraag de conclusie getrokken: ofwel de theodicee-vraag kan nooit opgelost worden; ofwel de enige reactie is ontkenning van het bestaan van God, het atheïsme<sup>23</sup>. Dick Boer, emeritus docent theologiegeschiedenis aan de UvA en lang overtuigd marxistische docent in de DDR, heeft op een bijzondere manier het verhaal van Job en God geïnterpreteerd. Boer noemt de God van de Tora en de profeten consequent ‘de NAAM’ en gebruikt deze metafoor om de God van de uittocht en het verbond te onderscheiden van de goden van de gojim. De NAAM laat zich door Satan verleiden om Job te slaan met rampen en ziekte. God levert zich aldus uit aan Job. Job kan de NAAM alleen redden, wanneer hij blijkt te zijn zoals Satan hem had aangetroffen: onberispelijk, rechtschapen en godvrezend (Job 1:8). Alleen zo kan de NAAM de weddenschap winnen. Ook hier de vraag of God of de NAAM die zich na de verwijten van Jobs vrienden en na Jobs klacht eindelijk verwaardigt om zijn onbereikbaarheid in een partij armpje drukken (Job 38-41) te benadrukken, zich niet ook erg antropomorf inlaat met een spelletje, een weddenschap met Satan, die zo de kans krijgt om kwaad aan te richten<sup>24</sup>.

Het maakt wel iets uit, welk godsbeeld in de theodicee-vraag besloten ligt. Is het de God van de filosofen die in de theodicee ter verantwoording wordt geroepen, of de God van Abraham, Izaäk en Jacob (Pascal)? Wanneer het de transcendente onbewogen beweging is, dan ligt de bal bij de mens; is het de Bijbelse god, dan blijft de vraag welke metafoor het meest geschikt is om over God kunnen spreken. Is het de mensvormige God die met sterke hand en opgeheven arm ingrijpt en de bevrijding brengt (Ex 13:9.14; Dt 4:34; 5:15; 6:21; 7:8.19) of is het de God van Job, die Satan het kwaad laat aanrichten? Maar eigenlijk is het theodicee-probleem, hoe serieus ook opgepakt door filosofen en theologen, toch niet de plaats waar de vraag naar het godsbeeld wordt beslist. De gezaghebbende Duitse theoloog en psychotherapeut Eugen Drewermann oordeelt, dat met de theodicee de verkeerde vraag wordt gesteld. Niet God, maar de loop der dingen, de wetmatigheden in de natuur, het lot is verantwoordelijk. God blijft in de vraag naar het kwaad in feite buiten schot<sup>25</sup>.

#### *4. De voorzienigheidsleer als reflectie op het goddelijk handelen*

Relevanter voor onze vraag naar de relatie tussen het coronavirus en God is het onderzoek naar de voorzienigheid van God. De leer van de goddelijke voorzienigheid is klassiek de plek waarin het geloof wordt geëxpliciteerd, dat en hoe God verleden, heden en toekomst leidt en

<sup>23</sup> Houtepen, a.w. 85-86: ‘Afscheid van de theodicee’. Eugen Drewermann spreekt van een teleurgesteld atheïsme, zie: M.Beier, *Religie zonder angst en geweld. Hoofdlijnen van Eugen Drewermanns theologie van de menselijkheid*, Middelburg: Skandalon 2011, 23-36: ‘Tussen bijgeloof dat God onteert en atheïsme dat in God teleurgesteld is’.

<sup>24</sup> D.Boer, *Job redt de NAAM. Een verklaring van het boek Job*, Soest: bc.bs. 2020. Boer speelt met de uitdrukking: “voor niets”. Enerzijds heeft ‘voor niets’ de betekenis van genade, gratis, anderzijds verwijst hij hiermee naar de mislukking van het socialistisch-marxistische project waaraan hij lang zijn medewerking heeft verleend; dit is ‘voor niets’, vergeefs, geweest. Zo eindigt naar zijn opvatting ook het verhaal van Job: alles was ‘voor niets’, dus zonder de Happy Ending.

<sup>25</sup> Vgl. Beier, a.w. die een overzicht van de theologische posities van Drewermann schetst: 178.

bestuurt, zowel in de wereldgeschiedenis als in het leven van groepen en individuen<sup>26</sup>. Ook in de Stoa was dit al een belangrijk onderdeel van hun filosofie. De voorzienigheid van God is niet een thema dat in een bepaald tijdsgewricht opkomt, zoals de theodicee, maar dat wezenlijk hoort bij de theologische overdenking over hoe God omgaat met, of oorzaak is van gebeurtenissen. Als we de theologiegeschiedenis overzien, zijn er verschillende beelden en metaforen met behulp waarvan de voorzienigheid van God wordt verduidelijkt. Grofweg zijn drie modellen te onderscheiden. Het eerste model is de klassieke voorstelling van God als handelende persoon; in het tweede model is God het ordeningsprincipe gebaseerd op oorzaaklijkheid; en het derde model is God als werkzame tegenwoordigheid<sup>27</sup>.

Herkenbaar is dat het eerste model uitgaat van wat we tot nu toe de antropomorfe metafoor hebben genoemd. God wordt hier voorgesteld als een persoon die ofwel in concurrentie met de menselijke vrijheid ofwel samenwerkend met mensen handelend optreedt. In dit model worden concrete mensentypen als metaforen ingezet: de boetseerder, de architect, de rechter, de liefhebbende of straffende vader, de veldheer en de huisheer. In dit concept kan van God worden verwacht dat hij ook optreedt tegen het coronavirus. Het kan ook het gemakkelijkste aansluiten bij de beelden die in het Oude Testament worden gebruikt voor God en zijn handelen. Maar uit het feit dat binnen dit model ook de discussie wordt gevoerd over de ‘double agency’, het idee dat God en de menselijke vrijheid samen een activiteit tot stand brengen<sup>28</sup>, blijkt al dat het beeld van een eenzijdig goddelijk ingrijpen niet of niet meer met onze huidige leefwereld te verenigen valt.

Het tweede model gaat uit van de metafoor van de ordening, van de logica die in natuurwetten aanwezig is. Gods voorzienigheid bestaat dan in het tot stand brengen en het volgen van die ordening. Terwijl in het eerste model God vooral actief zoals een mens het geschiedenisverloop beïnvloedt, is in dit tweede model God van het begin af aan verbonden met het ontstaan en de wetmatigheden van de natuur. Dit doet een beetje denken aan het idee van de Intelligent Design. God is al altijd aanwezig in natuur en geschiedenis, zoals de ziel in een lichaam. Consequent doorgedacht leidt dit tot pantheïsme. Terwijl het eerste model een soort van determinisme impliceert, kun je bij die tweede model afvragen of God hier niet min of meer overbodig is. Reinhold Bernhardt, die ik hier volg, stelt daarom een derde model voor: God werkt door de uitstraling die zijn aanwezigheid produceert. De metafoor is hier de werking van de energie. God is vooral door aanwezigheid werkzaam (praesentia operosa). In het eerste model is het vooral de Vader die ingrijpt, in het tweede model de logos, de wijsheid, oftewel Christus als de Zoon; in het derde model is het de geest, die waait waar hij wil<sup>29</sup>.

## 5. Conclusie

Ik keer nu terug naar mijn oorspronkelijke vraagstelling: hoe kan theologisch God en de coronacrisis met elkaar in verband gebracht worden? Ervan uitgaande dat al ons spreken over God in beelden is, overdrachtelijk of metaforisch, met welk beeld kan dan die relatie het meest adequaat worden getekend? Mijn keuze mag intussen duidelijk zijn geworden. Niet de antropomorfe beelden, hoewel die in de Joodse Schrift en in het Nieuwe Testament een

<sup>26</sup> Vgl. mijn inaugurale rede: N.Schreurs, Die (in) alles voorziet? Gods voorzienig handelen in de geschiedenis, in: Tijdschrift voor Theologie 25(1985)363-383.

<sup>27</sup> R. Bernhardt, Was heisst “Handeln Gottes”? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Ch. Kaiser: Gütersloher Verlagshaus 1999, p.313-439: “ Gottes Weltwirksamkeit als Macht, Weisheit und Liebe”.

<sup>28</sup> De theorie van de ‘double agency’ is de oplossing die Austin Farrer voorstelt in de Angelsaksische discussie over het handelen van God (Divine Action).

<sup>29</sup> Zie veel uitgebreider: Bernhardt, a.w. p. 399-439.



centrale plaats innemen. Wel zijn ze niet exclusief: er zijn ook andere beelden, zoals rots, water, geest, die het beeld nuanceren. Maar ze blijven toch altijd mentaal op de achtergrond aanwezig, ook in de latere, monotheïstische, transcendente voorstellingen. Mijn bezwaar tegen de antropomorfe metaforen richt zich niet op alle gebruik van beelden ontleend aan de menselijke werkelijkheid. Het is moeilijk je een relatie voor te stellen met een God die niet op een of andere manier op dezelfde manier reageert als wij mensen. Mijn bezwaar richt zich daarom op de meer specifieke gevolgen van de antropomorfe metaforen en op de gewoonte om de beelden letterlijk te nemen. Een God die, zoals een menselijke persoon zou doen, ingrijpt, intervenueert en zijn wil aan de natuurwetten en de geschiedenis oplegt, niet alleen metaforisch, maar ook letterlijk, dat is naar mijn mening het gevolg van een te strikte lezing van de Heilige Schrift. Bovendien: passen deze antropomorfe metaforen nog in onze tijd waarin kritische verlichtingsrationaliteit en meesters van de achterdocht, Feuerbach, Marx, Nietzsche en Freud, toch al de religieuze ervaringscapaciteit van gelovige tijdgenoten hebben beperkt?

De afwijzing van de ingreep-god heeft grote gevolgen voor de relatie van God en het coronavirus. Veel mensen, ook niet-gelovigen, verwachten immers op z'n minst dat als God met de uitbraak en bestrijding van het virus in verband gebracht kan worden, dat vanuit een bewust plan en met vertoon van soevereine macht zal gebeuren en daarbij dus een letterlijke toepassing van de antropomorfe metaforen hanteren. Wanneer niet, wat blijft er dan nog van een reële invloed van God op de overwinning van het kwaad van de pandemie over? Een teleurgesteld atheïsme lijkt de enige mogelijkheid. Ik wil daartegen in brengen dat het model van de goddelijke werkzame aanwezigheid een veel reëlere visie biedt op God en het coronavirus dan het antropomorfe model en tegelijk een betrouwbare weergave van de kern van de Heilige Schrift is.

Wat versta ik onder Gods werkzame aanwezigheid? Drewermann legt als psychotherapeut grote nadruk op de hoop, wanneer liefde de angst verdringt. Hetzelfde kan ook gezegd worden van de dragende goddelijke aanwezigheid. Het model van de goddelijke werkzame aanwezigheid representeert de uitstraling van energie en van kracht, maar dan zonder geweld, eerder de macht van de zwakheid (1 Kor 1,27). Naar die aanwezigheid wordt ook door middel van beelden en metaforen verwezen, zoals met het beeld van de 'kabod', de heerlijkheid, gesitueerd tussen de engelen op de ark van het verbond, maar ook met beeld van het licht en de illuminatie in de mystieke theologie. De goddelijke aanwezigheid is tevens als uitstralende kracht ervaarbaar en voelbaar in rituelen<sup>30</sup>, in de eucharistie en in sacramenten. De aanwezigheid uit zich met name in de macht van de liefde, maar dan liefde die het antropologische concept van de tussenmenselijke liefde overstijgt<sup>31</sup>. De werkzame goddelijke aanwezigheid correspondeert met wat Drewermann de absolute Liefde noemt die de basis vormt voor de angstvrije menselijke existentie en voor de ervaring van vertrouwen<sup>32</sup>. De uitstraling van de goddelijke aanwezigheid kan nog het best omschreven worden als het werken van de Geest van God.

Hoe kan waar gemaakt worden dat dit een correcte weergave is van de kern van Bijbel? Alle lezers van de Heilige Schrift worden geconfronteerd met de vraag: hoe ga ik om met deze geloofsbron? Al in de patristiek is er een hermeneutiek van de schriftlezing ontworpen: de viervoudige schriftzin. Kort gezegd, er werd onderscheid gemaakt tussen: een letterlijke,

---

<sup>30</sup> Vgl. de kracht van rituelen bij de bestrijding van pandemieën: W. Van de Poll, "We moeten leren omgaan met onze kwetsbaarheid", Interview met Birgit Meyer, in: *Tijdgeest / Trouw* 14 november 2020, 22-26.

<sup>31</sup> Zie nog veel uitgebreider: Bernhardt, a.w. 399-405.

<sup>32</sup> Beier, a.w. p. 169-170.

een allegorische, een morele en een eschatologische interpretatie<sup>33</sup>. Een letterlijke interpretatie zal de antropomorfe metaforen ook nu nog toepassen op God en de corona. De morele interpretatie zal naar de ethische implicaties zoeken. Daar kom ik nog op terug. De allegorische interpretatie ziet de noodzaak van het gebruik van beelden uit de bestaande, kenbare werkelijkheid, vaak de metaforen uit de mensenwereld, en probeert daarvoor equivalenten in de wereld van de uitlegger te vinden. De sociaal-economische bemiddeling van de godservaring zelf en de uitbeelding ervan in de Bijbel (Schillebeeckx) mag dan wel duidelijk zijn, moeilijker is het om verantwoord de metaforen om te zetten in beeldtaal van latere tijden, en in het bijzonder van onze tijd en daarbij de openbaringswaarheid van de teksten te bewaren.

Als dat lukt, kan het huidige godsverhaal onderscheiden worden van allerlei complottheorieën. Schillebeeckx heeft in zijn afscheidsrede een regel voor een verantwoorde schriftuitleg geformuleerd. Hij gebruikt daarvoor een klassieke topic: er dient proportionaliteit te zijn tussen de verhouding van boodschap in de Schrift tot haar historische-sociale context enerzijds en de verhouding van het huidige geloofsverstaan tot de huidige sociaal-culturele context anderzijds<sup>34</sup>. Dat klinkt heel ingewikkeld, maar ik heb hieruit de conclusie getrokken dat de antropomorfe beeldtaal voor God in de Bijbelse verhalen in onze sociaal-culturele context van, simpel gezegd, geavanceerde techniek, ruimtevaart en geglobaliseerde religiositeit, niet meer geloofwaardig is en nieuwe uitdrukkingwijzen en beelden gevonden moeten worden, zoals die van de goddelijke werkzame aanwezigheid. Die is weliswaar niet spectaculair en uit zich niet in grote, zichtbare daden. Paulus heeft de werkzaamheid en de kracht van Gods verborgen aanwezigheid echter welsprekend onder woorden gebracht: ‘De boodschap over het kruis is dwaasheid voor wie verloren gaan, maar voor ons die worden gered is het de kracht van God’ (1Kor 1,18).

Betekent dit dat daarmee alle verwijzing naar God door middel van beelden uit de wereld van mensen afgewezen wordt? Ook bijvoorbeeld de aanduiding van God als persoon? Persoon-zijn is immers een unieke kwaliteit van de mens. Ieder mens heeft een specifieke eigenheid, mensen kunnen daarom bewust en met een vooropgezet doel handelen, plannen maken en relaties onderhouden. Ze zijn ook aansprakelijk voor hun handelingen en daden. God een persoon noemen - zou dat niet, zoals ik al eerder heb gestipuleerd, betekenen te veel God als een mens te gaan zien? In 1977 is een nummer van het internationale tijdschrift *Concilium* verschenen met als titel: “Een persoonlijke god?”. Ik ben het eens met wat Piet Schoonenberg in zijn bijdrage schreef, dat hij geen probleem heeft om God *persoonlijk* te noemen, voorwaarde om tot God een vererende en biddende relatie te onderhouden. Maar als God als individu, als een zijnde te midden van andere zijnden, als persoon te midden van andere personen wordt voorgesteld, daarvan zegt Schoonenberg terecht dat het niet te verenigen valt met Gods oneindigheid en alomvattendheid<sup>35</sup>. Ook Drewermann waarschuwt voor het misbruik van het woord God alsof er “een bovenmenselijk groot Persoon van bovenaf toezicht op ons houdt en op absolutistische wijze willekeurig ingrijpt of niet ingrijpt, al naargelang deze Persoon wil”<sup>36</sup>. Drewermann weigert anderzijds om God te ‘metafysiceren’ tot een abstracte, almachtige, uiterlijk-objectieve God in de hemel. Hij pleit voor een God die als liefde mensen in hun angst tegemoet treedt en de basis en draagvlak vormt van hun angstvrije persoon-zijn. Pas als

---

<sup>33</sup> Het volgende rijm helpt het geheugen: *Littera gesta docet, quid credas allegoria / Moralis quid agas, quo tendas anagogia*.

<sup>34</sup> E.Schillebeeckx, *Theologische geloofsverstaan* anno 1983, Baarn: Nelissen 1983, p. 15. Vgl. ook Dez., *Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen 1989, p. 52-6.3: ‘Oude bijbelse en huidige christelijke geloofservaringen’

<sup>35</sup> P.Schoonenberg, *God als persoon(lijk)*, in: *Concilium* 13(1977)nr.3, 71-83.

<sup>36</sup> Geciteerd door Beier, a.w. 34-35, hetzelfde op p.177.

dragende kracht en absoluut Liefhebbende kan God de Persoon genoemd worden, nodig om mensen van hun angst te bevrijden.<sup>37</sup>

Wat betekent die nu voor de relatie van God en de pandemie veroorzaakt door het coronavirus? Geen spectaculaire ingreep. Bosman heeft gelijk wanneer hij stelt dat de pandemieën nu eenmaal bij het universum horen en God er niks mee te maken heeft. Althans, voeg ik toe, niets zichtbaars en controleerbaars. In feite is de pandemie een zaak van de mens en de natuurkrachten. Mensen hebben het virus door steeds groter beslag te leggen op de ongerepte natuur, door tekortschietende hygiëne en door mondiale mobiliteit de kans gegeven zich te verspreiden en rampzalig te worden. Gezamenlijke menselijke inspanning, onbaatzuchtige inzet en zorg en sociale disciplineren moeten virus en COVID-19 overwinnen. Er wordt een beroep gedaan op de moraal van mensen, autonoom en los van hun religiositeit en kerkelijke gelovigheid.<sup>38</sup> In dat opzicht is het dan ook niet verwonderlijk dat de gezamenlijke verklaring van WCC en het Vaticaan hun analyse van de context van de pandemie en hun concrete aanbevelingen zo heeft kunnen formuleren dat ze ook voor niet-gelovigen en niet-kerkelijke herkenbaar en acceptabel zijn.

Maar tegelijk kan ook duidelijk gemaakt worden dat in de coronacrisis de werkzame maar verborgen aanwezigheid van God een belangrijke motivatie en inspiratie is voor mensen om zich meer conform de morele codes gedragen waarvan zij zich door hun religieuze ervaring bewust zijn geworden. De Anglicaanse bisschop en nieuwtestamenticus Tom Wright komt in zijn exegetische verhandeling over God en de pandemie<sup>39</sup> tot de conclusie dat God geen spectaculaire ontsnapping biedt uit de ellende van de pandemie en niet ingrijpt om er een einde aan te maken. Hij beschrijft de gevolgen die dat had voor de eerste christenen. Zij gingen op eens anders om met de epidemieën die ook in die tijd mensen teisterden. Ze reageerden niet fatalistisch of beschouwden de epidemie niet als straf of toorn van de goden. Integendeel, zij bouwden hospitalen, zetten armenzorg op en toonden solidariteit met de mensen die door de epidemie waren getroffen<sup>40</sup>. Precies solidariteit is wat de gezamenlijk verklaring van de Wereldraad van Kerken en het Vaticaan van mensen/gelovigen vragen, geen ingrepen van God om de pandemie te keren. Je zou, concluderend, nog verder kunnen gaan en je zou ontstaan, verloop en bestrijding van de pandemie vooral aan de verantwoordelijkheid van mensen kunnen toeschrijven, zonder dat dit tekort doet aan geloof in de niet direct zichtbare maar effectieve aanwezigheid van God.

Dit betekent niet dat God geen troost kan bieden. Als God gezien wordt als absolute liefde die existentiële angst wegneemt en als God als dragende aanwezigheid ook in elk schepsel werkzaam is, dan mogen er wel geen zichtbare ingrepen te noteren zijn, maar wel is er reden voor gebed, dankbaarheid. Of zoals Schoonenberg zegt: “Bidden is vooral zich openen voor de God die reeds overal ons doordringt en ons steeds meer wil vervullen (...) Bidden is zich richten tot dit Tegenover, dat echter in onze subjectiviteit reeds aanwezig is, want zijn Geest bidt in ons met onuitsprekelijke verzuchtingen (zie Rom. 8).<sup>41</sup>

*Nico Schreurs, 20 november 2020*

<sup>37</sup> Beier, a.w. p. 173: ‘God als Persoon: louter projectie, of meer?’

<sup>38</sup> Zie K.Merks, *Autonome Moral*, in: D.Mieth (red), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika “Veritatis Splendor”*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1994, 46-68.

<sup>39</sup> T.Wright, *God en de pandemie*, Kok/Boekencentrum 2020.

<sup>40</sup> Zie de recensie van het boek van Wright in Trouw, 24 juni 2020: ‘“God en de pandemie” staat vol pareltjes aan inzichten’.

<sup>41</sup> Schoonenberg, t.a.p. p. 81.