

Girard voor de hoognodige dialoog.

Door Wiel Eggen

1. Gezamenlijk tegen de komende trauma's

De trauma's van totale ontmenselijking waarop, volgens Tolstaya, elk woord van goddelijk heil stuk slaat, stellen aan Girard en zijn volgers de vraag hoe hij tot de Bijbelse profeten en Jezus' evangelie is kunnen terugkeren. Immers, de herdenking van zijn geboorte op Kerstdag 1923, herinnert ons er ook aan dat zijn vader, als archivaris van Avignons pauselijk paleis, hem in een atheïstische sfeer heeft opgevoed. Tientallen jaren was de Franse laïciteit zijn ideale leefwereld, vol afkeer van elk bestel dat het mensengeluk ondergeschikt maakt aan een transcendent gezag. De oorlogsretoriek, waarbij elke natie dezelfde éne God aanroept als Heer, maar ook het kolonialisme met zijn wereldwijde terreur, verbonden de Bijbelse religie zó nauw met dehumanisering dat atheïsme de enig redelijke optie leek. Waarom hebben deze argumenten, die in Parijs rondzongen, hem dan niet overtuigd, en wat bewoog hem ertoe de devotie van zijn moeder op an-atheïstische wijze ruimte te geven, - zoals ook Richard Kearney spreekt van een anatheïsch geloof, dat wel intens kritische is, maar toch..... ?

Als tegen het eind van zijn leven Islamisten, en later de aanhangers van Russisch-Orthodox en Sovjet-denken, de strijd tegen het westers imperialisme ontketenen, vallen zij uitdrukkelijk die wereldwijde hegemonie aan als een infame religie. Zowel de Moslim activisten als de Orthodoxen citeren daarbij de westers zelfkritiek die, met Nietzsche, het Christendom verwijt mensen tot slaaf te maken, en zelfs te hebben gediend als model voor zo'n uitwassen als Hitlers fascisme. Die kritiek richt zich met name op het zelfzuchtig individualisme, dat in Augustinus' neo-platoonse metafysiek zou wortelen. Maar al neemt Girard die beschuldigingen serieus, toch denkt hij in gerichte studies van de Bijbelse literatuur een tegenwicht te vinden tegen de wereldpolitieke situatie, waar ook hij de dreiging ziet toenemen van dehumanisering en een traumatische versplintering van alle perspectief.

Terwijl de Moslim-strijders en Kremlin ideologen het westen een ontaard Christendom verwijten, is het duidelijk dat een totalitair imperialisme groeit, met een tweepolig politiek patroon, dat vanwege de urgente nieuwe uitdagingen een heftige strijd om de hegemonie zal doen ontbranden. Immers de klimaatcrisis en energietransitie vereisen ingrepen die radicale verschuivingen gaan brengen en aan de totalitaire stelsels met een greep op 's werelds grondstoffen en handelsstromen de beste kansen bieden. China is met zijn medestanders hard op weg, in een totalitaire stijl die dehumanisering niet schuwt, die positie in te nemen. In de context van die traumatische dreiging klinkt nu de oproep aan de drie bewegingen die uit het evangelisch profetisme zijn voortgekomen om een gezamenlijk front te vormen in een preventieve dialoog. Girard heeft hiervoor, dunkt mij, langs antropologische weg een plausibele basis uitgewerkt, die we nu eerst in zijn wijder verband moeten plaatsen.

2. ... tegen ontspoord individualisme.

De Oosters-Orthodoxe kritiek op het westers hegemoniaal individualisme hekelt het denkpatroon dat volgens hen theologisch-filosofisch wortelt in Augustinus. Maar we moeten Girards antwoord hierop in een breed sociaal-cultureel kader plaatsen. Want de drie takken die uit de evangelische erfenis zijn ontstaan zijn gezamenlijk de erfgenaam van wat de 'versmelting van Jeruzalem en Athene' heet en verre wortels heeft. De Semitisch-Joodse religie, die stamt uit het Afro-Aziatisch cultuurcluster, is al

vroeg vermengd geraakt met de Indo-Europese (IE) traditie, zowel in Babylon als het Hellenisme van na Alexander. Mede door Paulus' missionaire activiteit is dit laatste gaan overheersen. We moeten die twee clusters en hun greep op het alledaagse leven kort beschouwen.

Het Indo-Europees bestel wordt gekenmerkt door een driedelige opbouw, met drie standen, kasten, politieke machten, geloften, theologale deugde, tricolor, syllogisme, etc. De drie maatschappelijke standen van geestelijkheid (*brahman*), strijders (*kshatria*) en werklieden-handelaren (*vaisjna*) tonen in de epische literatuur (zie de Baghavad Gita, de Graal-legende, etc.) de tweede stand te zien als de centrale belichaming van het ik. Taalkundig heerst daarbij het schema van de drie tijden, waarin de presens de centrale positie inneemt, tegenover verleden en toekomst. Die drie tijden bepalen een levensgevoel waarin de presens de taak bevat die het (strijdvaardige) ik hier en nu te vervullen heeft. Zoals in de Indiase tradities krijgt het ik daarbij te horen dat de materiële bekommernis (van de 3^{de} stand) ijdelheid is (*maya*) en tot schadelijke *karma* leidt, als de geest niet op het transcendente en op het toekomstig oordeel gericht is. Het ik dat zich aards wil verwezenlijken moet dit dus intomen door geestelijke ascese. Deze dualistische boodschap, die ook bij Plato klinkt, heeft Israël gehoord tijdens de ballingschap in het Babylon dat onder invloed stond van Zarathustra.

Die boodschap vermengt zich dan met de tweepolig Semitische basis, die stamt uit het Afro-Aziatisch cluster en wortelt in de toen nog vruchtbare Oost-Sahara en Zuid Ethiopië, en met zijn hoogste bloei in Egypte. Taalkundig wordt die traditie gekenmerkt - tegenover de drie (IE)-tijden - door twee modi: de onvoltooide en voltooide modus. De *presens* is onvoltooid en staat open naar de toekomst. Het is duidelijk dat dit gemakkelijk eschatologische kanten kan krijgen en zich kan gaan vermengen met de genoemde (IE)-ascetische lijn. De profeten zullen dit samensmeden tot een apocalyptisch boodschap met twee accenten: naast de belofte van toekomstig heil is er de dreiging van de dag des oordeels, met zijn catastrofale straffen. Dit nu tekent de geestelijke strijd van het individu.

Die vermenging van tradities heeft ook Jezus' heilsboodschap een ambigu karakter gegeven en na de breuk met de Joodse inbedding heeft dit tot felle christologische debatten geleid. Mohammed zal dan, ondanks zijn vriendschap met christelijke monniken, overtuigd raken dat enkel het meest strikte monotheïsme zijn volk heil en vrede kan brengen. De Koran wordt hem geopenbaard tijdens die felle christologische disputen en hij formuleert een kernboodschap die door deze strijd in de kerktradities genegeerd is. Intussen dreven de kerken ook sociologisch verder uit elkaar, doordat in het voormalig Oost-Romeinse gebied de wereldlijke macht de greep behield op het kerkleven, terwijl in het westen de verwoestende volksverhuizingen de macht deden ineensinken. Daar bleek de kerk vervolgens de enig stabiele factor, die ging helpen bij de opbouw van een civiele samenleving, waarin het individu, vooral na 1000 AD, steeds meer nadruk krijgt.

Aan de fusie van de twee lijnen van Athene en Jeruzalem zijn twee tegengestelde verwijten gemaakt. Enerzijds zou het geleid hebben tot steriele metafysiek en anderzijds tot een funest individualisme. Zelfs het totalitarisme en de ecologische crisis zouden de natuurlijke vruchten ervan zijn; en dit alles zou uit Augustinus' werk stammen. Met Girard die deze kerkvader hoog waardeert, willen we nu een leeswijze onderzoeken, die dit misverstand kan ophelderen en de drie religies samenbrengen in een evangelisch denken dat weerstand kan gaan bieden aan de dictatoriale politiek en de traumatische ontmenselijking die er dreigt. Laten we het een ante-trauma dialoog noemen.

3. ... en tegen elke offermystiek

In Augustinus' *Belijdenissen* is het aardse, zoals bij Plato, een afschaduwing van het Absolute; en hij preekt dus gerichtheid op dat transcendente. Toch preekt dit geen vervreemding van het aardse of een zelfzuchtig streven naar spiritueel welzijn. Voor sommigen is Plato het typisch voorbeeld van de axiale tijd, toen alom de genoemde gespleten visie van het bestaan opkwam, en dan bij Augustinus zou zijn uitgegroeid tot een funest individualisme, waarin aards en geestelijk gewin op curieuze wijze verstrengeld zijn. Maar al kunnen zijn spirituele adviezen zeker zo gelezen worden, het is zinvol om met Girard te onderzoeken welke doorbraak hij geformuleerd heeft.

Girard prijst in Augustinus zijn bekering door diep inzicht in het mimetische probleem. Als gevierd redenaar die glorieerde in elkaar overtroeven, ook in seksuele zaken, was hij dit rivaliseren gaan doorzien als mimetische zondigheid. Kennismaking met Jezus' leer bekeerde hem. Aanvankelijk zag hij vooral de 'wijsheid' van Johannes' Logos-gedachte. Maar uitgedaagd door Pelagius die alle nadruk op ieders eigen inspanning legde, ging hij na enkele jaren Gods genade centraal stellen. Zoals Paulus zag hij zichzelf als bekeerd dankzij de genade van een ontmoeting met de verrezen Heer, die door de kruisdood en verrijzenis alles veranderd had. Paulus' leven werd zijn model, omdat ook zijn bekering niet had kunnen gebeuren zonder die 'ontmoeting'. Zo bevorderde hij het Paulinisch denken in de westerse kerk, waar het kruis zelfs ging gelden als een door God gewild offer.

Augustinus heeft die Paulinische klemtoon zeker bevorderd door het kruisoffer te presenteren als tegenhanger de val in Eden (zie Gen 3), inclusief de seksuele lezing daarvan. De sacramenten, die sociale orde brachten in het chaotische leven na de val van het Romeinse Rijk, werden nu vooral in dit licht verstaan, als de (erf)zondevergeving, met als centrum de Eucharistie, die Jezus' dood direct verbindt met de zondenvergeving. Daardoor kwam echter de verhouding met God-de-Vader onder druk te staan. Want, was die Vader niet de Rechter die zelfs de dood van zijn Zoon had geëist? En waarschuwde Paulus niet dat onwaardig ter tafel naderen fataal kon zijn? Allengs werd de relatie tot die strenge Vader het hoofdthema van de kerkelijke bemiddeling. Een prometheïsche opstandigheid was het gevolg, waarin wrevel groeide tegen een God die aan het wereldbestel zijn regels en wetten oplegde. Wat de satanische slang in Genesis 3 had gesuggereerd werd nu realiteit: de mens werd tot Gods rivaal en het kruisoffer als basis van de sacramenten moest dienen ter verzoening.

De Reformatie zal het klerikaal misbruik van dit model afzwakken, maar de grondfiguur intact laten. En Galilei's pleidooi voor een empiristische wetenschap zal de grens van Gods wetten doen testen als obstakels voor het autonome individu. Dat zal niet alleen het sociaal-politieke, maar vooral ook het technisch-wetenschappelijke kader bepalen. En nu de wereldhegemonie die daaruit ontstaan is een groeiend verzet oproept buiten het westen, geldt dit daarom als religieus. Maar het is de vraag of de Augustijns-Paulinisch leeswijze van het evangelie hier terecht op wordt aangesproken. Girards werk lijkt een acceptabele alternatief te bieden, vooral inzake die offergedachte.

4. Een verbod dat heil brengt?

De Islam bestrijdt het westers individualisme dat Jezus' bemiddeling in de kruistheologie als kern ziet, omdat dit Gods barmhartigheid verdoezelt. En van haar kant hekelt de neo-patristieke Orthodoxe theologie de westerse veronachtzaming van de interpersoonlijke relaties in Gods heilsorde. Girards mimetische visie op de evangelisch-profetische traditie lanceert een leeswijze die hen gelijk geeft en toch alle drie verenigt. Want nadat hij de centrale rol van 's mensen mimetisch rivaliteit ontleed had

en uitgelegd had hoe de religieus-culturele stelsels dit zoeken te beteugelen, toonde Girard dat deze stelsels uiteindelijk wortelen in een transcendent oerbevel om niet te doden; en de Joods-profetische teksten geven dit consequent weer met een Godswoord dat scherp protesteert tegen al wat mensen kleineert, vermorzelt, of tot zondebok maakt. Van daaruit gezien is het dus totaal ondenkbaar dat God Jezus' (kruis)dood zou kunnen eisen als genoegdoening voor andermans zonden.

Maar als Kaifas' woord dat beter één kan sterven dan het hele volk (Jo 11: 50) ons nog steeds logisch toe klinkt, is de vraag wat Jezus bedoeld kan hebben toen hij, in Gethsemani, na zijn bedroefd gebed om bevrijding, aan zijn Vaders wil prioriteit gaf. Met Girards leeswijze vinden we opvallende passages in de lijdensverhalen, die deze wil Gods heel anders inkleuren. De synoptische evangelies die Paulus' kruistheologie volgen, delen de volgende passage. Nadat Jezus vergeving heeft gevraagd voor zijn vijanden, "die niet weten wat zij doen", dagen deze hem uit om zijn goddelijke macht te tonen. In drievoud - volgens de Indo-Europese drieslag die ons eraan herinnert hoe heel Jezus' leven door de drie woestijnbeproevingen getekend werd - vragen de priesters, de soldaten en het volk hem dan om zijn macht te tonen door van het kruis af te komen. Die uitdaging krijgt verdere diepte doordat een van de medegekruisigden zijn eigen bevrijding eraan verbindt. In het licht van de mimetische theorie begrijpen we dat zo'n actie van Jezus 'dodelijk' zou zijn voor de vijanden en hen zou vermorzelen. Jezus zou daarmee tegen Gods wil hun spel meespelen. Als alternatief voor die heldendaad toont hij dan zijn echte goddelijkheid door zich te wenden tot de andere medegekruisigde die zijn eigen schuld en Jezus' onschuld wel heeft beleden en hij belooft hem verlossing. In het relaas van Johannes staat daar het merkwaardig woord van Jezus die de zijnen aan elkaar bindt als moeder en kind (Jo 19:26). Dit verenigt de vier evangelies dus in de afwijzing van het offerbestel, en de interpersoonlijke zorg die Oosterse-Orthodoxie zo sterk verbindt met Jezus' lijdensverhaal.

Een tweede voorbeeld betreft de relatie die elke Christelijke geloofsrichting legt tussen Jezus' dood en de sacramentele Doop en Eucharistische. Maar er zijn hier opvallende verschillen. Want Johannes vermeldt de brood-en-wijn scene niet die de anderen zo sterk benadrukken. Girards leeswijze toont ons echter dat die scène er wel is en met grote diepgang. Want als Jezus zijn verraad aankondigt en Petrus de geliefde leerling opheldering laat vragen, stelt Jezus een bijzonder Eucharistisch gebaar. Hij geeft Judas het brood als teken, maar zonder hem, zoals elders wel gebeurt. openlijk te kijk te zetten. Dit doet dus denken aan de genoemde uitdaging op het kruis en toont hoe Jezus Gods wil verstaat. Zó verlost hij het kwaad dat sinds Adams val de mensheid verziekt heeft door veroordelende rivaliteit en zondebokken maken. In dit brood geeft Jezus zichzelf dus als voedsel maar tekent daarmee tevens zijn doodsvonnis. Dit toont op treffende wijze de anti-rivaliserende verlossing als zijn evangelie.

Ten derde, waar alle passieverhalen beginnen met het avondmaal, meldt alleen Johannes dat Jezus "beseffend dat hij van God was uitgegaan" hen een "teken van zijn liefde tot het uiterste" geeft. Er zijn Eucharistische tafelgebeden die dit verbinden met de 'brood en beker' scène. Bij Johannes is het liefdesteken echter de voetwassing (Jo 13) die volgt op het gebeuren in Bethanië (Jo 12), waar Jezus' eigen voeten, tot ontsteltenis van Judas, door een vrouw verzorgd en gezalfd worden. Wat Johannes toont is Jezus' bereidheid om af te dalen tot de 'helse' vernedering van slaafse taken die veelal het vrouwenleven tekenden. Dit 'afdalen ter helle' doet denken aan de Orthodoxe icoon waar Jezus ook neerdaalt 'ter helle' om heel de mensheid met Adam en Eva te verlossen uit de dood en het kwaad dat vanaf Eden alles verziekt heeft met discriminerende en vernederende praktijken.

Hoewel de slang in Eden spreekt over rivaliteit tussen God en mens, toont een nauwkeurige lezing, waarop we Jezus' liefdesteken betrekken een andere rivaliteit. Direct voorafgaand aan het Eden-verhaal prijst Gen 2: 28 de liefdevolle eenheid van man en vrouw. Daarna volgt het drama met de 'kennis van goed en kwaad' als vrucht van de verboden boom die de 'gave des ondersheids' blijkt de bevatten en wederzijdse discriminatie mogelijk maakt. Nadat hij gegeten heeft wil Adam afscherming van zijn naaktheid en zet hij zich bruut af tegen Eva die hem verleid heeft. De rivaliteit die er ontstaat wordt breed uitgemeten als straf Gods, maar ze is feitelijk in heel de mensgeschiedenis bekend als wat de twee genders elkaar aandoen. Het gebaar van Jezus in Jo 13 doorbreekt dit door de 'liefde die uitgaat van de Vader'. Voor gelovigen symboliseert dit hoe zij gedoopt moeten worden "met de doop die Jezus moet ondergaan" (Mc 10:38).

5. Er zijn om(p)dat jij er bent

De idee dat de val in Eden het kwaad van onderlinge rivaliteit betreft en niet, zoals de slang aangeeft, de competitie met God, lijkt in strijd met de drie richtingen die we hier bespreken; en ook met enkele teksten van Girard zelf. Toch is dit wat de Q-traditie benadrukt, die we vooral uit het Lucas-evangelie kennen, en die toont hoever wij van Gods wegen afstaan (zie Is 55:8). Want in Lucas' parabel over de verloren zoon gaat het Jezus niet om de vergevende Vader maar om de halsstarrige broer (Lk 15). En terecht noemt de Islam de barmhartigheid daarom het wezen van de 'onderwerping' aan Gods wil. En ook de neo-patristieke Orthodoxe theologie bekritiseert het westers falen om het beeld Gods van perfecte interpersoonlijke harmonie als uitgangspunt te nemen. Over God spreken als het hoogste zijnde, en niet als gemeenschap van personen, leidt er toe dat je Adam als los individu gaat zien en niet als beeld van Gods liefdeseenheid. Daarom meldt de westerse metafysiek 's mensen roeping niet om beeld te zijn van Gods eenheid van personen. Een kritische lezing van de Eden-tekst onthult echter dit falen en noemt de onderlinge rivaliteit de oerzonde tegen Gods liefdeswet.

Blijft echter de vraag hoe we dit moeten begrijpen, gezien het Moslim verzet tegen elke idee van een goddelijke Triniteit. We constateren allereerst dat alle drie erkennen dat mensentaal nooit Gods zijn kan vatten. Maar ook aanvaarden ze dat alle menselijk denken en doen door Gods energie mogelijk wordt gemaakt. Daarin onderscheiden ze twee polen die men vaak tegenover elkaar stelt maar die idealiter één zijn. Elke daad of uitspraak ontstaat door scheppende energie, die dingen naast en ook tegenover elkaar zet. Elk woord wil een waarheid bevestigen, maar ook iets uitsluiten; zelfs als het beoogt te troosten of te bemiddelen. Hetzelfde geldt ook voor het handelen, dat altijd keuzes maakt. Anderzijds gaat die scheppingsenergie gepaard met begrip voor wat uitgesloten of genegeerd wordt. Deze tweede kant wordt echter vaak weggedrukt door de eerste - wat Girard *méconnaissance* noemt - maar het opkomen voor het verdrukte is wel een constante, die de Joods-profetische traditie en met name Jezus alle gewicht geven op een wijze die we herkennen als het profetenwoord over Gods andere wegen van Is 55:8.

Er is geldingsdrang die dehumaniserende krachten kan losmaken en mensenlevens vermorzelen als vertrapte wormen; maar daarnaast ook liefde die doden, vermorzelen en vernederen verafschuwt. Dat Gods energie in mensen demonisch ontaarden kan weet elke theoloog; maar ook dat ze hen tot bekommernis en heldhaftige zelfgave kan brengen. Het evangelie toont in Jezus de eenheid van de wonderkracht om Gods werk te doen en de radicale verbondenheid met de lijdende. Die geestelijke eenheid van uitersten is wat de herrezen Jezus de zijnen inblaast opdat zij zonden – de rivaliserende oerzonde – wegnemen (Jo 20: 22-3). En in Jo 17: 19 omschrijft Jezus dit als het doel van zijn bestaan.

De harmonisering van die twee godsgaven - soms omschreven als de mannelijke kracht en vrouwelijk bekommernis - is ieders roeping en de kern van wat Girard het intervidueel gedrag noemt. Het is de omkering van de jaloerse mimesis tot een stichtende mimesis, die zichzelf niet langer ziet als rivaal van de ander, maar die model wil zijn voor diens opbloei.

Waar de drie vertakkingen van het evangelie/injil Gods woord tot Mozes als openbaringsbegin zien, en de Godsnaam van Exodus 3 'Ik ben die ik ben' verstaan als bron van het zijn, ziet de profetische traditie daarin de gerichtheid op het zijn van ieder die uitroept: ik ben. Nu confrontaties toenemen met het totalitair denken dat dehumaniserend gebruik van geweld en onderdrukking niet schuwt, zijn zij, ondanks hun hermeneutische verschillen, geroepen elkaar te herkennen in hernieuwd lezen van de Schriften. Het Godsvertrouwen en de morele opdracht - die de Koran met de Q-traditie zozeer benadrukt - wordt in de Orthodox-Johanneïsche visie herkend als Jezus' werk van *theiosis*, waarin de gelovigen mogen delen mits zij met Paulus bereid zijn diens lichaam te worden en zichzelf voor elkaar tot voedsel en drank te maken. In de regels voor zijn monniken vat Augustinus die evangelische visie zó samen dat ieder voor de naaste model moet willen zijn als een Godsgave.

6. Als Jeruzalems vredesreligie

Het is zeker niet voldoende de noodzaak en theoretische mogelijkheid van de dialoog in te zien. Eindeloze conflicten vol wreedheden hebben vrede tussen de monotheïstische religies eeuwenlang een illusie gemaakt. Nu hun gezamenlijk symbool van heil, Jeruzalem, opnieuw verwickeld is in een genadeloze strijd, lijkt elk woord erover verspilde moeite. Immers, die meer dan 4000 jaar oude stad is als een archeologisch logboek van eindeloze strijd om het tehuis van een God die geen offerdienst noch huis wil, maar er wel om vraagt. Ongelovigen wijzen met afschuw op de stromen offerbloed van mens en dier voor een God die afkeer van het doden de kern van zijn naam en scharnierpunt van zijn wet noemt. Girard ontcijfert de paradox in een boodschap die eeuwenlang door profeten verwoord is, maar niet geweten wil zijn (*méconnaissance*). Nog steeds heten slachtoffers voor de goede zaak heilig, en zo ook het vergieten van eigen bloed voor het verbond met die God en zijn wet. De wetten, rituelen en verhalen worden nog steeds verstaan als binding met die God, volgens de foute etymologie van religie=*religare* (verbinden). Girard begrijpt ze als 'voorlopige' middelen, die dan wel pijnlijk zijn in wezen, maar beogen de grotere pijn van een traumatische crisis van allen tegen allen af te weren en enige vrede te brengen. Maar ook stelt de vraag hoe houdbaar dit is en of het echte alternatief niet de atheïstische rechtstaat is, steunend op politie en leger. Neen dus.

Girards leeswijze brengt 'religie' terug naar de oude etymologie van *re-legere* (herlezen), om met de profeet Jezus/Isa alle atheïstische kritiek op de traditie ernstig te nemen en toch elke jota ervan met respect te benaderen (Mt 5: 18). Elke versie van het evangelie die in welke traditie ook vorm gegeven is mag geloofd worden als gericht op een vrede die met Gods energie orde wil scheppen zonder de zorg voor verdrukten uit het oog te verliezen. Maar dat moet in elk onderdeel ervan steeds opnieuw onderzocht worden vanuit de vraag of die dubbele kant harmonisch nagestreefd wordt. Dat is wat de kerkvaders van vóór en tijdens de scheuringen in het Bijbelwoord 'mens als beeld Gods' uitgedrukt zagen: de inzet om de goddelijke energie tegelijk als scheppingsmacht te belichamen en als deernis. Religieuze rituelen zijn gelegenheden waar die *theiosis* als Godsbeeltenis tastend wordt benaderd en de herlezing tegelijk wordt ingezet. De Moslim lichaamshouding bij het citeren van elke sura die over de barmhartige God spreekt lijkt dit uit te drukken. Als de drie evangelische stromingen hun re-ligie zó kunnen her-lezen zou God er mogen zijn, aan de horizon, zoals Kearney anatheïstisch meent.