De profeet, de mysticus en de ziener van een ultieme realiteit

Over *Le Grand Jeu* en de spirituele praktijken van een radicale theologie

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of Arts” in de theologie en religiewetenschappen aan de Radboud Universiteit

Naam	:	Joeri Visser
Studentnummer	:	1087466
Opleiding	:	Master Theology
Scriptiebegeleider	:	dr. Taede Smedes
Aantal woorden	:	19.844 woorden
Datum	:	29 mei 2025

Radboud Universiteit

Verklaring van eigen werk

Hierbij verklaar en verzeker ik, Joeri Visser, dat voorliggende scriptie getiteld “De profeet, de mysticus en de ziener van een ultieme realiteit. Over *Le Grand Jeu* en de spirituele praktijken van een radicale theologie,” zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen dan die door mij zijn vermeld zijn gebruikt en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media en artificiële intelligentie – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Nijmegen, 29 mei 2025

Inhoudsopgave

Voorwoord 4
Samenvatting 6
Inleiding: God op het spel zetten 7
Radicale theologie – theorie zonder praktijk 7
De weg naar een tijdschrift – de uitgangspunten van *Le Grand Jeu* 8
Radicaal anders over God denken – van dé radicale theologie naar een radicale theologie 10
Een theopraxis van een radicale theologie – onderzoeksvraag en doelstelling 13
Anachronismen, resonanties en kritiek – methodologie en opzet 15
I. Een theologie van de cultuur en een cultuur van de theologie 17
Het heilige in het denken van Tillich – inleiding 17
De vindplaats van het ultieme – het formele object van de theologie 18
Symbolen als expressie van het ultieme – Tillichs tekenleer 19
De zoektocht van de dichter en de mysticus – de literatuuropvatting van Renéville 21
Het spel van de dichter en de mysticus – Renévilles duiding van *Le Grand Jeu* 23
Poëzie als vindplaats van vitale symbolen – conclusie 24
II. God is dood, leve God 26
De noodzaak van de revolte – inleiding 26
De leegte die God is – de dialectiek volgens Daumal 28
Een Grilligheid om de Ontologie te Duiden – Daumals poëtische verkenning van Gods leegte 29
De dood van God en de geboorte van het niets – Altizers radicale theologie 32
Andere paden inslaan – een poëtische kritiek op een radicale theologie 35
De macht van God als zwakke kracht – Caputo's radicale theologie 37
Een "prachtig bloedblad" – een activistische kritiek op een radicale theologie 39
Een cultuur van de theologie I – conclusie 41
III. Vanuit de diepte van het vlees 42
Een pure staat van ontvankelijkheid – inleiding 42
De primitieve dichter en het Zien – Gilbert-Lecomtes experimentele metafysiek 43
Meneer Morfeus laat van zich horen – Gilbert-Lecomtes pleidooi voor verdovende middelen 46
Een theologische herwaardering van het materialisme – Crocketts radicale theologie 48
De enige verlossing – een existentiële kritiek op een radicale theologie 49
Een God die in wording is – Kellers radicale theologie 51

Het blijven brengen van offers – een geleefde kritiek op een radicale theologie 53
Een cultuur van de theologie II – conclusie 55
Conclusie: Winnen door te verliezen 57
De bevrijding van de fysieke en spirituele slavernij – een constructieve religiekritiek 57
Een theopraxis van een radicale theologie I – samenvatting en conclusie 58
Een theopraxis van een radicale theologie II – implicaties en verdere verkenningen 58
Winnen en verliezen – de lezer aan zet 59
Bibliografie 61

Voorwoord

Op 13 juni 2021 besloot ik om theologie te studeren in Nijmegen. Dat was geen onlogische keuze, want in de conclusie van mijn proefschrift over Antonin Artaud, dat ik in mei 2019 aan de Universiteit Utrecht verdedigd had, schreef ik dat diens late werk implicaties had voor wat ik voorzichtig een rizomatische theologie noemde. Een interessant concept dat ik losjes had afgeleid uit het werk van Gilles Deleuze, maar waar ik niet veel meer over kon zeggen dan dat ik het idee nog nader uit moest zoeken. Een studie theologie, zo was mijn gedachte, zou vast het geijkte pad zijn om dit idee wat verder uit te diepen.

Theologie studeren, zo bleek al snel, is een ernstige zaak. Een aantal vrienden en collega's dacht dat mijn midlifecrisis al vroeg begonnen was, anderen vermoedden dat onze verhuizing naar een dorp midden in de Biblebelt vast van beslissende invloed op mijn keuze was geweest en weer anderen vreesden dat ik op het pad van de bekering terecht gekomen was. Zoals dat gaat met alles wat nieuw is, weet je pas of iets aan je verwachtingen voldoet als je er midden in zit. Tijdens onze zomervakantie vond ik in het prachtige Franse bergdorpje Saint-Guilhem-le-Désert een zwerfsteen waarop de tekst stond: "Heureux les doux, car ils recevront la terre en héritage" (Mat.5:5). Had ik zo'n steen nu echt nodig om de bevestiging te krijgen deze studie aan te gaan?

Ik laat de vraag maar onbeantwoord. Toch bleek de tekst op die zwerfsteen zo gek nog niet, want studeren is altijd meer dan je alleen maar verliezen in boeken. Zo heb ik fijne medestudenten ontmoet, colleges gevolgd bij enthousiaste, interessante en betrokken docenten en vele kloosters en kerken bezocht op mijn vaak twee uur durende reis naar Nijmegen. Uiteindelijk heb ik zeker geen spijt gehad van mijn keuze: theologie is een mooie, brede en verrijkende studie, maar ook een studie waarin ik heb geleerd wat toegankelijker te schrijven. Het esoterische taalgebruik van Deleuze bepaalde vaak mijn manier van schrijven – ik hoop dat de onderliggende scriptie hier slechts minimale sporen van draagt.

Tijdens de eerste bijeenkomst met alle toentertijd nog premasterstudenten in het Dominicanenklooster in Huissen, stelde iedereen zich kort voor. Interessant, want iedereen had zijn eigen redenen voor en verwachtingen van het studeren van theologie. En iedereen had een andere tijdsinvestering beschikbaar voor de opleiding. Zo waren er bijvoorbeeld studenten met een gezin – hen werd toch wel te kennen gegeven dat een studie naast het gezin een flinke opgave zou zijn en dit niet altijd eindigt in het daadwerkelijk afronden van die studie. Gelukkig had ik naast mijn baan als docent best nog wat tijd over, dus ik kon me een dergelijke situatie moeilijk voorstellen. Of toch? In de eerste maand van mijn studie theologie werd mijn vrouw zwanger en in mei van het jaar erop werd onze eerste dochter geboren. Naast partner, docent en student kwam er ineens een vierde belangrijke rol bij: de rol van vader. Voor de studie betekende dat goed plannen en sommige studieactiviteiten wat meer naar de avonduren verplaatsen.

Het meisje is uiteindelijk niet zo lang alleen gebleven, want in juni 2024 werden haar broertje en zusje geboren en zo waren wij in twee jaar tijd ineens met zijn vijven. Inmiddels was ik ook van school gewisseld en vroegen zowel de rol van docent als die van vader veel aandacht terwijl die van partner en student ook nog goed ingevuld moesten worden.

Gedurende dit laatste studiejaar heb ik mij nog vaak de bijeenkomst in Huissen herinnerd: een studie naast een gezin is een flinke opgave en velen ronden het om die reden niet af. Zou er op die middag uiteindelijk ook een beetje op mij gehint zijn? In het laatste studiejaar is de studie vakantiewerk, maar voornamelijk nachtwerk geworden.

En nu ligt er dan een scriptie die niet gaat over die rizomatische theologie, maar zich wel op een experimentele manier verhoudt tot de theologie. Een scriptie waarvoor mijn vrouw vaak met de kinderen in de weer moest zijn en daardoor ook aan het eindresultaat heeft bijgedragen. De kinderen hadden er geen idee van. Toch hoop ik dat zij deze scriptie ooit zullen willen lezen en vervolgens daarop misschien zelfs een boek uit de kast pakken om zo een zoektocht te beginnen die voor mij zeker niet eindigt met de afronding van de studie theologie.

Samenvatting

De radicale theologie lijkt praktijken van persoonlijke toe-eigening of doorleving te ontberen. In de uitgangspunten en de experimenten van het avant-gardistische tijdschrift *Le Grand Jeu* (1928-1932) meen ik dit echter anachronistisch te herkennen. Met behulp van Tillichs theologie van de cultuur en Renévilles opvatting dat poëzie en mystiek in wezen dezelfde zoektocht naar een ultieme realiteit ondernemen, onderzoek ik in deze scriptie in hoeverre *Le Grand Jeu* beschouwd kan worden als een spirituele praktijk die resoneert met datgene waar het in de radicale theologie om te doen is. Met deze scriptie wil ik, naast het verkennen van de breedte en de pluriformiteit van de radicale theologie, laten zien op welke manier poëzie een kritische bijdrage kan leveren aan de theologie.

There is no sacred language which has fallen from a supernatural heaven and been put between the covers of a book. But there is human language, based on man's encounter with reality, changing through the millennia, used for the needs of daily life, for expression and communication, for literature and poetry, and used for the expression and communication of our ultimate concern.

Paul Tillich, *Theology of Culture*, p. 47

Hoe onuitputtelijk zijn Gods rijkdom, wijsheid en kennis, hoe ondoorgrondelijk zijn oordelen en hoe onbegrijpelijk zijn wegen.

Romeinen 11:33 NBV21

Inleiding: God op het spel zetten[1]

Radicale theologie – theorie zonder praktijk

Vanaf de jaren '60 heeft de radicale theologie een denken rond (de dood van) God ontwikkeld dat op dit moment nog een persoonlijke doorleving en praktische doorwerking mist. Omdat de radicale theologie zich nog altijd in de marges van de academische theologie beweegt, spreekt het daarom voor zichzelf dat een praktische of spirituele vertaling ervan zich eveneens aan de randen van de maatschappij zal bevinden. Ik meen dat deze spirituele vertaling van het radicaaltheologische denken onder meer in de marges van de Franse literatuurgeschiedenis te vinden is.[2] Mijn stelling is daarom dat het Franse avant-gardistische tijdschrift *Le Grand Jeu* (1928-1932) samen met het vroege werk en het experimentele leven van de belangrijkste oprichters René Daumal (1908-1944) en Roger Gilbert-Lecomte (1907-1943) een spreken

[1] Omwille van de leesbaarheid worden de Franstalige teksten in een Nederlandse vertaling gegeven. Tenzij anders aangegeven, zijn deze vertalingen van de Franstalige teksten in de hoofdtekst door mij gemaakt. In mijn vertalingen probeer ik zowel qua woordkeuze als woordvolgorde zo dicht mogelijk bij het origineel te blijven, omdat een tekst niet alleen op de inhoud, maar zeker ook in de gekozen vorm tot de lezer spreekt. Zie voor een aantal voorbeelden van mijn wetenschappelijke vertalingen: Michel Serres, "Information and Thinking," vertaald door Joeri Visser, in: *Philosophy and Nature*, geredigeerd door Rick Dolphijn en Rosi Braidotti, 13-20, (Lanham: Rowman & Littlefield, 2017); Michel Serres, "A New Culture to Suit the World," vertaald door Joeri Visser, in: *Michel Serres and the Crises of the Contemporary*, geredigeerd door Rick Dolphijn, 169-175, (New York: Bloomsbury, 2018). Voor voorbeelden van literaire en poëtische vertalingen, zie: Joeri Visser, *Antonin Artaud and the Healing Practices of Language*, (New York: Bloomsbury, 2021). Omdat mijn lezing is gebaseerd op de originele teksten, geef ik het Franse origineel weer in de voetnoten. Op deze manier kan de lezer mijn lezing zowel vanuit dit origineel volgen als kennis nemen van de rijkdom van deze teksten die soms verloren gaat in de vertaling.

[2] Hoewel het radicaaltheologische denken zich met name in de Verenigde Staten ontwikkelt, beroepen veel radicaal theologen zich op poststructuralistische denkers als Jacques Derrida (1930-2004), Gilles Deleuze (1925-1995) en Jean-Luc Nancy (1940-2021). Deze Franse filosofische traditie is op haar beurt rijk aan vele kruisbestuivingen met kunst, literatuur en poëzie. Het is in dit opzicht niet vreemd dat bepaalde auteurs, bewegingen en stromingen uit de Franse literatuurgeschiedenis resonanties, parallellen en structurele overeenkomsten met het radicaaltheologische denken vertonen.

over het 'ik,' de wereld en God hebben ontwikkeld dat, anachronistisch, op een interessante, vruchtbare en kritische manier resoneert met het radicaaltheologische denken.[3]

In deze scriptie richt ik me op de vraag: In hoeverre kan *Le Grand Jeu* beschouwd worden als een kritische resonantie met de praktische en spirituele consequenties van de radicale theologie? Het doel van de beantwoording van deze vraag is tweeledig. Enerzijds wil ik de praktische en spirituele consequenties van een radicale theologie verkennen. Aanderzijds wil ik *Le Grand Jeu* vanuit het conceptuele kader van het radicaaltheologische denken bekijken om zo een nog onderbelichte kant – namelijk die van de spirituele praktijken van *Le Grand Jeu* – van deze stormachtige avant-gardebeweging te onderzoeken. Voor een goed begrip van de uitgangspunten van *Le Grand Jeu*, mijn begrijpen en noodzakelijk selectieve en fragmentarische lezing van het radicaaltheologische denken en de methodologische verantwoording van het onderzoek van deze scriptie, behandel ik in deze inleiding allereerst deze drie genoemde punten.

De weg naar een tijdschrift – de uitgangspunten van *Le Grand Jeu*

In 1922 richten vier briljante, maar eigenzinnige en recalcitrante leerlingen van het Lycée des Bons Enfants in Reims een broederschap op die zij het '*Simplisme*' noemen.[4] De vier jongens René Daumal, Roger Lecomte – die zich vanaf 1927 Roger Gilbert-Lecomte zal noemen[5] –, Roger Vailland (1907-1965) en Robert Meyrat (1907-1997) schrijven elkaar hermetische teksten, experimenteren met drank en drugs en maken het nachtleven van Reims onveilig.

Op 11 januari 1926 stuurt Daumal vier volgeschreven pagina's aan Gilbert-Lecomte waarin hij onder meer aangeeft een droom te hebben gehad over een "Simplistisch Manifest" dat hardop werd voorgelezen door iemand die op zijn hoofd stond tijdens de geschiedenisles. Geïnspireerd door deze vreemde droom vertelt Daumal dat hij aanzetten heeft gedaan tot het schrijven van een dergelijk manifest. In een ogenschijnlijk onsamenhangende opsomming, noemt hij de belangrijkste punten van het manifest: "het simplisme: religie (oh! ja: riten, enz.) / poëzie / visioenen van dingen enz. enz. / verschillen met het surrealisme aangeven / zelfs een

---

[3] In deze scriptie verken ik het schrijven en de experimenten van de leden van *Le Grand Jeu* en de resonanties ervan met het radicaaltheologische denken dus in hun structurele dimensie en niet in hun historisch-lineaire context.

[4] Het broederschap staat onder het patronage van Bubu – een kabouterachtig figuur dat in de eerste schetsen met kinderlijke vormen wordt getekend en zonder twijfel een verwijzing is naar de Ubu-personages van Alfred Jarry (1873-1907). De vier scholieren noemen zichzelf 'phrères simplistes' – door 'frère' (broeder) als 'phrère' te schrijven, komt al direct het creatieve en subversieve element met betrekking tot de taal van de groep naar voren, maar ook hun voorliefde voor de Griekse poëzie en filosofie. Met betrekking tot het 'Simplisme,' noemen de jonge auteurs zich, in de woorden van Michel Random; "simples et ignorants comme les petits enfants. Ce qui signifie, collorairement, que seuls les enfants possédant la vraie connaissance, les *Phrères* vivent naturellement dans la vérité." (Michel Random, *Le Grand Jeu. Les enfants de Rimbaud le Voyant*, (Parijs: Le Grand Souffle, 2003, 37; zie ook: Emmanuelle Retaillaud-Bajac, "Le Grand Jeu: drogues et littérature," *Sociétés & Représentations* 1.1 (1995): 73). Naast broeders noemen zij zichzelf ook engelen. Terecht stelt dat Random dat het hier niet gaat om "des Anges éthérés et de nature divine, mais des Anges visionnaires qui n'ont plus de nature charnelle et peuvent voyager librement dans l'au-delà" (Random, *Le Grand Jeu*, 36).

[5] De redenen waarom Roger Gilbert-Lecomte zijn tweede naam 'Gilbert' bij zijn achternaam heeft gevoegd, zijn onduidelijk en de speculaties lopen uiteen van psychologische motivaties rond een traumatische familieband tot esthetische redenen (zie: Roland Dumas, *Plaidoyer pour Roger Gilbert-Lecomte*, (Parijs: Gallimard, 1985), 42). Voor de leesbaarheid zal ik Roger Gilbert-Lecomte als schrijfwijze aanhouden.

ethiek (zonder er een te zijn): een manier om tegemoet te komen aan datgene wat je vindt: dat wil zeggen: zichzelf / of datgene wat je niet vindt, omdat je daar al bent, dat wil zeggen: ik."[6] In een aantal bondige punten vat Daumal samen waar het de 'simplisten' om te doen is: het verkennen van een 'ik' – dat zich niet laat vinden, omdat het nu juist hetgeen is dat het zoeken initieert – welk via een zien, voorzien en doorzien van de wereld een poëtische taal ontwikkelt die zich als religie manifesteert. Daumals manifest zal er echter nooit komen en het broederschap valt stilaan uiteen.[7]

Toch blijft het idee bij Daumal, Gilbert-Lecomte en Vailland hangen om het 'Simplisme' een groter podium te geven en de ideeën van het broederschap op een scherper, systematischer en radicaler manier neer te zetten. Geleidelijk ontstaat het plan om een tijdschrift uit te geven. In een brief aan Gilbert-Lecomte van 2 augustus 1926 schrijft Vailland dat uit dit tijdschrift moet blijken dat het 'Simplisme' geen literaire of filosofische theorie is, maar dat het om een manier van leven gaat. Verderop in de brief oppert Vailland daarom het volgende idee: "Om deze theorie van het literaire werk als katalysator samen te vatten, kunnen we zeggen dat het ons toegang geeft tot een nieuw gebied, waar we beter kunnen deelnemen aan het eenvoudige leven of aan het Absolute (wat hetzelfde is)."[8] Een paar regels later doet hij daar nog een schepje bovenop: "Het tijdschrift zal een aantal ontwikkelingen en middelen tot uitdrukking brengen om overal de geest, het Zijn en het Leven te heroveren – dat is wat we zoeken door simplistisch te zijn –, een mystieke weg, een pad naar de perfectie en de vereniging met het Ene."[9] Als werktitel krijgt het tijdschrift de naam *La Voie* (*De Weg*) mee, maar uiteindelijk wordt in 1927 unaniem voor de titel *Le Grand Jeu* (*Het Grote Spel*) gekozen.[10] Naast programmatische en beschouwende artikelen willen Daumal, Gilbert-Lecomte en Vailland ook visuele kunstuitingen, verhalen en gedichten van zowel bekende als nog onbekende kunstenaars en schrijvers in hun tijdschrift opnemen die op een experimentele wijze hun visie en uitgangspunten verkennen. In juni 1928 verschijnt vervolgens het eerste nummer dat een zekere weerklank krijgt in de Franse avant-garde. Door de uiteenlopende wegen die de oprichters bewandelen, maar ook door onenigheden binnen de groep verschijnen

---

[6] René Daumal, *Correspondance I. 1915-1928*, (Parijs: Gallimard, 1992), 77-78.
"le simplisme: religion (oh! oui: rites, etc.) / poésie / visions des choses etc. etc. / préciser différences avec surréalisme / éthique même (sans en être) : façon d'accommoder ce qu'on trouve, c'est-à-dire soi / ou ce qu'on ne trouve pas parce qu'on y est, c'est-à-dire je –."

[7] Doordat hun middelbare schoolperiode eindigt, valt één van de belangrijkste bindende factoren weg. Meyrat zal als enige in Reims blijven om geneeskunde te studeren. Daumal en Vailland schrijven zich in als student aan de Sorbonne-universiteit en Gilbert-Lecomte gaat in 1927 rechten studeren aan de Universiteit van Parijs.

[8] Roger Vailland, *Écrits intimes*, (Parijs: Gallimard, 1968), 33.
"Résumer cette théorie de l'œuvre-littéraire-catalyseur, en disant qu'elle fait accéder à un nouveau plan, où l'on participe mieux à la vie toute simple ou à l'Absolu (ce qui est pareil)."

[9] Ibid., 33-34.
"La revue exprimera un certain nombre de tendances, de moyens, pour ressaisir partout l'esprit et l'Etre et la Vie – c'est ce que l'on cherche en étant simpliste –, une voie mystique, un chemin vers la perfection et l'union avec l'Unique."

[10] Zie: Random, *Le Grand Jeu*, 57 voor een interessante interpretatie van *La Voie* als werktitel. Vailland zou de titel *Le Grand Jeu* geopperd hebben op een bankje voor het Paleis van Justitie. Zie: Vailland, *Écrits intimes*, 18; Random, *Le Grand Jeu*, 60.

er echter slechts drie nummers van *Le Grand Jeu* en houdt het tijdschrift in 1932 al weer op te bestaan.[11]

Radicaal anders over God denken – van dé radicale theologie naar een radicale theologie

De invloed van *Le Grand Jeu* op de verdere ontwikkeling van de kunst- en literatuurgeschiedenis is miniem in vergelijking tot de vele malen invloedrijker bewegingen van het dadaïsme en het surrealisme waarnaast het tijdschrift ontstaat. Pas vanaf de jaren '70 verschijnen een aantal studies over het leven en werk van Vailland. Na de jaren '80 worden voor het eerst serieuze studies gewijd aan het leven en werk van Daumal en Gilbert-Lecomte. Omdat het aandeel van Vailland in de programmatische inhoud van *Le Grand Jeu* (in de eerste twee nummers schrijft hij slechts één artikel) verwaarloosbaar is, zal ik mij in deze scriptie voornamelijk richten op de bijdragen en het werk van Daumal en Gilbert-Lecomte.

Een systematisch onderzoek naar de context, de werkwijze en de inhoud van *Le Grand Jeu* blijft tot op heden daarentegen beperkt tot een themanummer van de tijdschriften *L'Originel* (1978/1979) en *Europe* (1994) en een brede studie uit 2003 van de Franse auteur en kunstcriticus Michel Random. Daumal was zich bewust van de marginale positie die *Le Grand Jeu* innam en in zou nemen, maar zag hier al snel de kracht van in, omdat het tijdschrift zich niet liet passen in wat de heersende norm was en ook nooit zou worden. Als reactie op Bretons in 1930 verschenen *Tweede manifest van het Surrealisme* – waarin met name kritisch wordt uitgehaald naar Daumal[12] – schrijft Daumal dan ook in een open brief aan het einde van het derde nummer van *Le Grand Jeu*: "Pas maar op, André Breton, dat je later niet in de boekjes over literatuurgeschiedenis verdwijnt, terwijl wij, als we ook maar enige eer op zouden strijken, voor het nageslacht in de geschiedenis van de catastrofen worden opgenomen."[13]

---

[11] Door de dilettante houding van Vailland en de daarmee schurende revolutionaire uitgangspunten van het tijdschrift, ontstaan er al snel discussies met Daumal en Gilbert-Lecomte. Zie: Random, *Le Grand Jeu*, 83, maar ook: René Daumal, *Correspondance II. 1929-1932*, (Parijs: Gallimard, 1993), 64 waarin Daumal aan Renéville schrijft dat Vaillands journalistieke activiteiten in combinatie met zijn filosofische gedachten niet stroken met de doelstellingen van *Le Grand Jeu*. Tussen Daumal en Gilbert-Lecomte zullen uiteindelijk ook onenigheden ontstaan, maar deze hebben betrekking Gilbert-Lecomtes excessieve gebruik van verdovende middelen. Zie: Random, *Le Grand Jeu*, 116. Door de stellingname van Renéville in het conflict rond een politiek gekleurde tekst van Louis Aragon en zijn niet aflatende kritiek op Daumals idolatrie voor het theosofische denken van Alexandre de Salzmann (die hem inleidde in het werk van George Gurdjieff), zal ook hij *Le Grand Jeu* voortijdig verlaten. Zie: Patrick Kremer, "Le purgatoire d'André Rolland de Renéville," *Europe* 782-783 (1994): 106-108.

[12] *Le Grand Jeu* werd aanvankelijk met enthousiasme door de surrealistische beweging verwelkomd, maar werd in februari 1929 al aan enkele kritische vragen van Raymond Queneau onderworpen (voor de brief van Queneau, zie: Monique Sebbag (red.), *Procès surréalistes*, (Parijs: Éditions Jean-Michel Place, 2005), 72-73; voor de collectieve reactie van de leden van *Le Grand Jeu*, zie: Sebbag, *Procès surréalistes*, 87-89). Breton uitte in zijn *Second manifeste du surréalisme* voornamelijk kritiek op Daumal die hij verweet onbezonnen te dwepen met Arthur Rimbaud (zie: André Breton, *Manifestes du surréalisme*, (Parijs: Gallimard, 2009), 122-123). Voor een volledige reactie van Daumal op deze kritiek, zie: René Daumal, "Lettre ouverte à André Breton," 1930, in: *Le Grand Jeu, no. 3*, reprint, (Parijs: Éditions Jean-Michel Place, 1977), 76-83. Voor een grondige beschouwing van de relatie tussen de surrealisten en *Le Grand Jeu*, zie: Random, *Le Grand Jeu*, 195-242.

[13] Daumal, "Lettre ouverte à André Breton," 82.

In hoeverre *Le Grand Jeu* daadwerkelijk een omwenteling geïnitieerd heeft, staat uiteraard ter discussie, maar ik meen dat *Le Grand Jeu* een spreken over het 'ik,' de wereld en God ontwikkeld heeft dat interessant, vruchtbaar en kritisch resoneert met bepaalde ontwikkelingen binnen een theologisch spreken over het 'ik,' de wereld en God dat vanaf de jaren '60 aan populariteit, invloed en belang zou winnen en bekend zou komen te staan onder de term 'radicale theologie.' 'Radicale theologie' is een overkoepelende term voor verschillende vormen van spreken over het 'ik,' de wereld en God – bevrijdingstheologie, dood-van-god-theologie, postmoderne theologie, feministische theologie, postkoloniale theologie, enzovoorts – die kritisch reflecteren op een zinvol en waardevol theologisch spreken binnen een context van veranderde en veranderende machtsverhoudingen.

In deze scriptie zal ik me slechts in mindere mate kritisch verhouden tot de uitgangspunten, methodologie en argumentatie van de radicale theologie. Het is mij hier namelijk niet zozeer te doen om de validiteit, consistentie of schrift- en traditiegetrouwheid van de radicale theologie, maar ik wil veeleer onderzoeken of, waar en hoe spirituele praktijken al ruim voor de bredere wetenschappelijke interesse en ontwikkeling van het radicaaltheologische denken gearticuleerd, beleefd en doorleefd werden. Uiteraard verhoudt een dergelijke aanpak zich desalniettemin kritisch tot de radicale theologie, omdat spirituele praktijken in zekere zin ook altijd een kritiek op een bepaald vertoog in zich bergen.[14]

De radicale theologie wordt enerzijds gekenmerkt door haar niet-conservatieve en kritische spreken over God en wordt anderzijds gedefinieerd door met name Amerikaanse denkers die zich met deze vorm van theologie associëren. In *The Call to Radical Theology* (2012) vat Thomas Altizer bondig samen waar het in de radicale theologie volgens hem om te doen is: "a genuinely radical theology is a theological thinking that truly rethinks the deepest ground of theology, a rethinking that is initially an unthinking of every established theological

---

"Prenez garde, André Breton, de figurer plus tard dans les manuels d'histoire littéraire, alors que si nous briguions quelque honneur, ce serait celui d'être inscrits pour la postérité dans l'histoire des cataclysmes."

[14] In zijn analyse van de mystiek in de vroegmoderne tijd, benadrukt Michel de Certeau (1925-1986) dat de radicaliteit van de mystici laat zien waar het in het heersende vertoog en de dominante normen en waarden schuurt. Met betrekking tot de mystiek spreekt Certeau dan ook over een "science expérimentale" (Michel de Certeau, *La fable mystique I. XVIe-XVIIe siècle*, (Parijs: Gallimard, 1982, 16) en in een eloquente samenvatting beschrijft hij hoe de mystici "quittent l'univers médiéval. Ils passent à la modernité. Cette transformation s'effectue pourtant à l'intérieur du monde qui 'décline.' Elle respecte globalement le langage religieux reçu, mais elle le traite autrement. De même, elle vise encore généralement les membres et producteurs de cet univers (des clercs, des fidèles) dans les termes de leur tradition, mais elle déconstruit du dedans les valeurs qu'ils tiennent pour essentielles: depuis l'assurance en un Locuteur divin dont le cosmos est le langage jusqu'à la vérifiabilité des propositions composant le contenu révélé, depuis la priorité que le Livre détient sur le corps jusqu'à la suprématie (ontologique) d'un ordre des êtres sur une loi du désir, il n'est aucun postulat de ce monde médiéval qui ne soit atteint ou miné par le radicalisme de ces mystiques" (Ibid., 15-16). Met andere woorden, door het vertoog tot in zijn uiterste consequenties toe te eigenen en te doorleven, deconstrueert de mysticus in zijn radicaliteit ditzelfde vertoog. In de inleiding op de Nederlandse vertaling van Certeau's *L'étranger* (1969) schrijft Inigo Bocken samenvattend waar het volgens Certeau bij de mystici om te doen is: "De mystici leven in de marges van de samenleving en zijn in staat om het proces van modernisering op hun manier te begrijpen. […] Mystiek is een discours waarin de condities van de moderne cultuur zichtbaar worden en het is dus allerminst een exclusief religieus verschijnsel." (Inigo Bocken, "De spirituele theologie van Michel de Certeau," in: Michel de Certeau, *De vreemdeling*, vertaald door Willy Hemelrijk, (Amsterdam: Sjibbolet, 2019), 34). Het is dankzij deze gemarginaliseerde positie dat de mysticus een kritiek kan leveren op het heersende vertoog binnen de moderne cultuur. In zekere zin geldt deze dynamiek ook voor *Le Grand Jeu*. Ik kom hier nog op terug.

ground."[15] De radicale theologie is dus niet alleen kritisch ten aanzien van het theïsme, maar ziet het ook als haar taak om scheefgegroeide, verouderde en onderdrukkende structuren binnen de christelijke traditie te deconstrueren. Daarnaast wil zij opnieuw verkennen wat een spreken over God nu in de kern te zeggen heeft, waartoe het leidt en wat het ons kan brengen. De radicale theologie is nog volop in ontwikkeling en dat betekent dat een algemene definitie van wat radicale theologie doet, betoogt en beoogt van plaats tot plaats, van tijd tot tijd en van persoon tot persoon verschilt.

In het tot nog toe enige naslagwerk over de radicale theologie – *The Palgrave Handbook of Radical Theology* (2018) – stellen Clayton Crockett en Jeffrey Robbins: "what's less important is how it [de radicale theologie] is defined and who it is defined by than the 'spirit' of radical theology that animates our thinking and our practice."[16] Toch valt er wel iets te zeggen over de invloeden, de ontwikkelingen en de speelvelden van de radicale theologie. Zo is ten eerste de radicale theologie te begrijpen als een verdere en radicalere uitwerking van het werk van *Paul Tillich (1886-1965)*. Maar, zo stellen Crockett en Robbins, "we oppose the systematic efforts of Tillich, just as we resist any attempt to systemize or totalize theology, philosophy, political theory, or any ideology"[17] Vervolgens is de radicale theologie te begrijpen als opererend binnen het veld van het *nieuw materialisme*[18] en dus, in het verlengde daarvan, denkend in termen van processen, relaties en verbindingen in een immanente wereld.[19] Ten slotte heeft de radicale theologie een *sterk politieke en soms zelfs activistische kant*, want: "To attend to theology in a radical sense is to be open to what matters, what makes a difference, and in our current situation in this century, the planet is insisting on us in a new and more urgent manner."[20] Door te zoeken naar verbindingen met recente filosofische en natuurwetenschappelijke ontwikkelingen, maar ook door haar inspelen op maatschappelijke vraagstukken, weet de radicale theologie zich betrokken bij de zorgen en behoeften van de huidige tijd en neemt zij het seculiere domein terdege serieus.

---

[15] Thomas Altizer, *The Call to Radical Theology,* geredigeerd door Lissa McCullough, (Albany: State University of New York Press, 2012), 1. Het is in eenzelfde lijn denkend dat John Caputo de radicale theologie dan ook een "updated Enlightenment" noemt (John Caputo, *What to Believe? Twelve Brief Lessons in Radical Theology*, (New York: Columbia University Press, 2023), 8). Meer beschouwend stelt religiewetenschapper Katharine Sarah Moody dat de radicale theologie gezien moet worden als "a broad trajectory within philosophical theology or continental philosophy of religion that traces its heritage back to a range of readings of the death of God. Sometimes greater emphasis is placed on Hegel; sometimes greater emphasis is placed on Nietzsche. But I see radical theology as a strand of diverse but loosely associated theologies." (Katharine Sarah Moody, *Radical Theology and Emerging Christianity: Deconstruction, Materialism and Religious Practices*, (Farnham: Ashgate, 2015), 3-4).

[16] Clayton Crockett en Jeffrey Robbins, "Background," in: Christopher Rodkey en Jordan Miller, *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, (Londen: Palgrave Macmillan, 2018), 15.

[17] Ibid., 16.

[18] In hun monografie over het nieuw materialisme, benadrukken Rick Dolphijn en Iris van der Tuin: "Reworking and eventually *breaking through* dualism appears to be the key to new materialism. Dualism comes to the fore as the structuring principle of the transcendental and humanist traditions that they want to shift in their work." (Rick Dolphijn en Iris van der Tuin, *New Materialism: Interviews and Cartographies*, (Ann Arbor: Michigan University Press, 2012), 97. [cursivering in het origineel]). Ook binnen de radicale theologie probeert men voorbij de heersende dualismen (Hemel-Aarde; God-mens; Schepper-schepping, etc,) te denken wat grote gevolgen heeft voor het spreken over 'ik,' de wereld en God.

[19] Zie: Crockett en Robbins, "Background," 16.

[20] Ibid., 16.

De term ‘radicale theologie’ is zeker niet zonder discussie en ieder (historisch) overzicht, duiding of onderzoek naar de radicale theologie valt samen met de auteurs, werken en concepten die men binnen haar spreken meent te herkennen.[21] Dat wil zeggen dat ieder onderzoek over *dé* radicale theologie altijd slechts een onderzoek van *een* radicale theologie is, die, hoewel ze is gebaseerd op een objectief tot die bepaalde auteurs, werken en concepten te herleiden overzicht, toch altijd subjectief is in de engte of breedte van die gegeven definitie. In deze scriptie wil ik mijzelf beperken tot een bespreking van een aantal werken die een eigenzinnige uitwerking geven van de radicale theologie, namelijk die van Thomas Altizer (1927-2018), John Caputo (1940-), Clayton Crockett (1969-) en Catherine Keller (1953-). Doordat ik meerdere generaties van denkers die zich expliciet verbinden met de radicale theologie bespreek, hoop ik hiermee een weliswaar beperkt maar niettemin representatief beeld van het radicaaltheologische denken te geven.

In mijn overzicht van de belangrijkste radicaaltheologische concepten wil ik, vanuit mijn lezing van de betreffende denkers, deze concepten zo breed mogelijk neerzetten om enerzijds de reikwijdte van het denken binnen de radicale theologie te onderzoeken en anderzijds een zo algemeen mogelijke topologie van deze radicale theologie te formuleren. Uiteenvallend in vele en verschillende thema’s, preoccupaties en speelvelden meen ik dat er drie belangrijke thema’s binnen de radicale theologie zijn: ten eerste, het spreken over God (na de dood van God[22]) binnen een seculiere context; ten tweede, de verkenning van die seculiere wereld, dat wil zeggen: het veld van immanentie, oftewel de vitale materialiteit van déze wereld en ten derde, een herwaardering en herijking van de hoop. Binnen de radicale theologie worden deze thema’s op verschillende manieren benaderd en uitgewerkt.

Een theopraxis van een radicale theologie – onderzoeksvraag en doelstelling

De radicale theologie manifesteert zich de laatste jaren steeds meer binnen verschillende kerkgemeenschappen: dit is wat ik in deze scriptie de ‘*orthopraxis*’ van een radicale theologie noem.[23] Wat het radicaaltheologische denken in grote mate echter nog ontbeert, is een

[21] Zo laat *The Palgrave Handbook of Radical Theology* in het historisch overzicht de namen van Cusanus, Spinoza en Hegel terugkomen als wegbereiders van de radicale theologie. Zie: Jordan Miller en Christopher Rodkey, “Chronology of Radical Theology,” in: Rodkey en Miller, *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, 33-40. Moody stelt daarentegen dat het met name negentiende eeuwse denkers als Nietzsche, Freud, Feuerbach en Marx zijn geweest die aan de basis van de radicale theologie hebben gestaan (zie: Moody, *Radical Theology*, 1-2). Op zijn beurt stelt Altizer dat de radicale theologie haar aanvang heeft genomen in het werk van Kierkegaard (zie: Altizer, *The Call to Radical Theology*, 2) en Caputo ziet met name Tillich als de centrale figuur binnen de radicale theologie (zie: Caputo, *What to Believe?*, 12).

[22] Voor een radicaaltheoloog als Altizer zal God zichzelf op het spel zetten door mens te worden in Jezus Christus. De kruisdood van Jezus betekent daarmee de dood van God waarbij de verrijzenis, volgens Altizer, beschouwd moet worden als de uiteindelijke verwezenlijking van Gods wil om *in* de wereld te treden. Ook Moody stelt dat deze ‘kenosis’ (het afleggen van Gods eigenschappen in Jezus Christus zodat het Woord de materialiteit van de schepping aan heeft kunnen nemen), die met name ontwikkeld wordt vanuit de brieven van Paulus, één van de belangrijkste thema’s binnen de radicale theologie is (zie: Moody, *Radical Theology*, 1). Voor andere radicaaltheologen als Caputo is de dood van God een minder essentieel thema, omdat God in principe nooit bestaan heeft, maar eerder oproept of insisteert (zie: John Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, Bloomington: Indiana University Press, 2013).

[23] In Nederland zijn een aantal kerkgemeenschappen in Amsterdam actief met het vormgeven van een gemeenschappelijk uitdragen, overdenken en vieren van de uitgangspunten van de radicale theologie. In hun boek *Onzeker weten* (2022) laten Rikko Voorberg, Gerko Tempelman en Bram Kalkman zien op welke manier zij de radicale theologie begrijpen en dit vormgeven in verschillende kerkgemeenschappelijke praktijken (zie:

persoonlijke doorleving, praktische doorwerking of spirituele vertaling van haar uitgangspunten. In deze scriptie zal ik dit de '*theopraxis*' van een radicale theologie noemen.[24] Dit persoonlijk en individueel praktiseren, doorleven of toe-eigenen van wat een bepaald spreken over God impliceert, is minstens zo belangrijk als het theologische spreken over en reflecteren op God zelf. De theopraxis – vervat in wat ik hier ook wel mystieke of spirituele praktijken noem – verkent al experimenterend waar het spreken over God begint en stopt, kleurt en speelt met het in gebrekkige taal geuite spreken over God en laat zien waartoe dit spreken leidt. In de theopraxis staat alles op het spel: zowel de spreker als het spreken alsook hetgeen waarover gesproken wordt. De mysticus is bij uitstek degene die zich toelegt op de theopraxis en hij of zij toont daarmee de grenzen en consequenties van een bepaald spreken over God.[25]

Om tot een verkenning van een theopraxis van het radicaaltheologische denken te komen, is het van belang om te begrijpen dat deze spirituele praktijken zich met name manifesteren in de marges van de heersende normen. Niet in de laatste plaats, omdat ook de radicale theologie een manier van spreken over God binnen de theologie ontwikkelt dat zich vooralsnog in de marges afspeelt.[26] Een theopraxis die niet tegelijkertijd een subversief element ten opzichte van het heersende vertoog en de dominante normen en waarden articuleert, herhaalt in wezen wat die heersende norm is. Een theopraxis van een radicale theologie laat zien waar het in de heersende normen schuurt, waar een wond blijft zeuren of waar een bepaald vertoog tegen de eigen grenzen aanloopt.

Vanzelfsprekend manifesteert de theopraxis zichzelf altijd in een tijd- en plaatsgebonden cultuur. Het is door een theologische benadering van die cultuur dat een theopraxis verkend kan worden. Tillich heeft zinvolle aanzetten gegeven voor de uitgangspunten en werkwijzen van een theologie van de cultuur. Het is mede dankzij zijn denken dat het theologisch reflecteren op culturele uitingen een fundament krijgt. Ervan uitgaande dat bepaalde cultuuruitingen ontstaan zijn vanuit een ultieme betrokkenheid op een diepere dimensie van de werkelijkheid, toont een theologische cultuuranalyse waar het in die

---

Rikko Voorberg, Gerko Tempelman en Bram Kalkman, *Onzeker weten. Een inleiding in de radicale theologie*, (Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2022). Peter Rollins heeft in zijn werk *How (Not) to Speak of God* (2006) eveneens een interessant, pluriform, maar beknopt overzicht gegeven van de doorwerking van de uitgangspunten van de radicale theologie in opkomende kerkgemeenschappen die hij "emerging Christianity" of de "emerging Church" noemt (zie: Peter Rollins, *How (Not) to Speak of God*, (Londen: Spck Publishing, 2006).

[24] In deze scriptie begrijp ik de woorden 'orthopraxis' en 'theopraxis' in hun etymologische betekenis. Daar waar orthopraxis een samenstelling is van de woorden 'recht' of 'juist' (ορτος) en 'handelen' (πραξις) en met name de praktijk van het juiste handelen op een collectief niveau op het oog heeft, daar heeft de theopraxis, samengesteld uit de woorden 'God' (Θεός) en opnieuw 'handelen' (πραξις), eerder het handelen in overeenstemming met God of het goddelijke op een persoonlijk of individueel niveau tot doel. Zoals gezegd wil ik in deze scriptie de spirituele vertaling van het radicaaltheologische denken onderzoeken en mij om die reden eerder op de theopraxis dan de orthopraxis van de radicale theologie richten.

[25] Zoals in voetnoot 14 aangegeven, baseer ik mij hierbij met name op het denken van Certeau die in de taal, het schrijven en het zoeken van de mystici vanaf de vroegmoderne tijd een kritiek op de moderne cultuur herkende.

[26] In *In Search of Radical Theology* (2020) schrijft Caputo terecht: "The philosophy of religion is asked to keep guard over a quasi-messianic secret, to keep it strictly to itself. Without the protection afforded by such a disguise radical theology would always be too mad for the academy and too heretical for the confessions. Radical theology occupies a place that is inside/outside philosophy and inside/outside religion, adopting their outward demeanor while being inwardly exposed to the abyss, taking care not to lace to tightly the garments of the 'philosophy of religion' it dons in public." (John Caputo, *In Search of Radical Theology: Expositions, Explorations, Exhortations,* (New York: Fordham University Press, 2020), 166).

cultuur uiteindelijk om te doen is.[27] Deze diepere dimensie, zo stelt Tillich, is de inhoud (of substantie) van een religie waarvan de cultuur uiteindelijk de vorm (of drager) is.[28] Om een theopraxis van het radicaaltheologische denken te verkennen, is het dus van belang te beseffen dat deze verkenning zich eveneens buiten de confessionele denominaties en religieuze instituties kan voltrekken. Sterker nog, een theologie van de cultuur suggereert dat zij evengoed te vinden is in de manifestaties van een seculiere cultuur.

Zoals het historisch overzicht van *The Palgrave Handbook of Radical Theology* de eerste aanzetten van de radicale theologie al vele eeuwen geleden situeert, zo meen ik eveneens dat een radicaaltheologisch spreken zich niet louter beperkt tot de tweede helft van de twintigste eeuw. Omdat ik, enerzijds, drie belangrijke thema's van de radicale theologie als de belangrijkste thema's binnen *Le Grand Jeu* meen te herkennen en *Le Grand Jeu*, anderzijds, een doorleefde ervaring verkent waarvoor het zoekt naar de juiste woorden, is mijn stelling dat *Le Grand Jeu* als een manier van denken beschouwd kan worden die resoneert met het radicaaltheologische denken. Het is om deze reden dat ik in deze scriptie de volgende vraag centraal wil stellen: In hoeverre kan *Le Grand Jeu* beschouwd worden als een kritische resonantie met de praktische en spirituele consequenties van de radicale theologie? Met de beantwoording van deze vraag beoog ik twee zaken. Enerzijds wil ik de praktische en spirituele consequenties – of beter gezegd: de theopraktische consequenties – van een radicale theologie verkennen. Anderzijds wil ik *Le Grand Jeu* vanuit het conceptuele kader van het radicaaltheologische denken bekijken om een nog onderbelichte kant – namelijk die van de theopraxis van *Le Grand Jeu* – van deze experimentele beweging te onderzoeken. Omdat het hier om een verkennend onderzoek gaat, is mijn lezing van zowel de teksten van Daumal, Gilbert-Lecomte en *Le Grand Jeu* als de werken van enkele radicaaltheologische denkers noodzakelijk selectief en een uitnodiging tot verder onderzoek.

Anachronismen, resonanties en kritiek – methodologie en opzet

Naast het herkennen en verkennen van een bepaalde spirituele praktijk binnen een denken dat pas jaren nadien dominant is geworden, is het interessant om daarnaast na te denken over een aantal andere vragen: Wat zijn de grenzen van dergelijke spirituele praktijken? Waartoe leiden ze? En: Hoe dragen ze bij aan een beter begrip of bijstelling van waar het in de radicale theologie om te doen is?

Om deze vragen, naast de centrale vraag, te kunnen beantwoorden, moet eerst duidelijk zijn op welke manier bepaalde cultuuruitingen relevant zijn als object voor de theologie. In het eerste hoofdstuk zal ik me daarom allereerst bezighouden met Tillichs theologie van de cultuur en de literatuurtheorie van Renéville die stelt dat de zoektochten, verlangens en ervaringen van de dichter gelijkgesteld kunnen worden met die van de mystici. In het tweede hoofdstuk wil ik deze uitgangspunten operationeel maken door het vroege werk van Daumal en zijn bijdragen aan *Le Grand Jeu* nader te onderzoeken middels een tekstuele analyse. Deze teksten resoneren, anachronistisch, op een interessante, vruchtbare, maar ook

[27] Zoals in het eerste hoofdstuk te zien zal zijn, beschouwt Tillich alleen de cultuuruitingen die een uitdrukking zijn van een ultieme realiteit als relevant voor nadere studie. Door bepaalde eisen aan de cultuuruitingen te stellen, draagt Tillichs cultuuropvatting daarmee het idee uit van een hoge cultuur uit.
[28] Paul Tillich, *Theology of Culture,* (Oxford: Oxford University Press, 1959), 42.

kritische manier met het radicaaltheologische denken van Altizer en Caputo dat ik zal onderzoeken door middel van een conceptuele analyse. In dit tweede hoofdstuk zullen de thema's van de revolte, de dood van God en een herijking van de hoop centraal staan. In het derde en laatste hoofdstuk wil ik de resonanties tussen *Le Grand Jeu* en het radicaaltheologische denken verder onderzoeken door te kijken naar het experimentele leven en werk van Roger Gilbert-Lecomte en zijn esoterische bijdragen aan *Le Grand Jeu* waarin ik interessante, maar ook kritische resonanties herken met de radicale theologieën van Crockett en Keller. In dit derde hoofdstuk zullen de thema's van de verkenning van de immanente wereld samen met een (opnieuw) denken van de plek van God hierin centraal staan. In de conclusie zal ik de implicaties, tekortkomingen en suggesties voor vervolgonderzoek naar aanleiding van het onderzoek van deze scriptie belichten.

I. Een theologie van de cultuur en een cultuur van de theologie

Het heilige in het denken van Tillich – inleiding

In het postuum verschenen boekje *My Search for Absolutes* (1969) herhaalt Paul Tillich bondig de belangrijkste punten van zijn systematische theologie. Het werk begint echter met een korte autobiografie die hij over zijn jongere jaren schrijft. In een wat nostalgische terugblikken, beschrijft hij hoe het negentiende-eeuwse romantische denken in combinatie met zijn kleinburgerlijke opvoeding met een vader die als Lutherse predikant diende in een gotische kerk in Schönfliess in het oosten van Duitsland en Königsberg in het westen van Polen[29] zijn denken beïnvloed heeft.[30]

Een andere wezenlijke invloed op de richting van zijn denken en zijn theologische methodologie was Rudolf Otto's boek *Das Heilige* (1917) waarin Tillich iets herkende dat hem in zijn jeugd al trof. Tillich stelt zelfs dat dit werk zijn methodologie bepaald heeft, waarin hij altijd is uitgegaan van zijn eigen ervaringen met het heilige om vervolgens bij het idee van God uit te komen in plaats van andersom.[31] Uit zijn gesprekken met Otto in de jaren '20 in Marburg, herinnert hij zich met name dat het heilige altijd iets met mystiek van doen heeft: "The first thing he [= Otto] said in his analysis of the meaning of the term 'holy' was that 'the holy' is 'mystery' and means the Absolute itself, the ground of all the absolutes we have discovered in the different realms of man's encounter with reality."[32] Dit heilige kan nooit volledig gegrepen of begrepen worden, maar, zo benadrukt Tillich, wij kunnen er ons hooguit op een manier toe verhouden. In het heilige manifesteert zich de paradox van een verhevenheid en een nabijheid en het geeft daarmee aanleiding tot een ambigue relatie van enerzijds ontzag, maar tegelijkertijd ook verlangen.[33] Het heilige is daarmee een existentieel mysterie van datgene wat zich constant aandient, maar waaraan zich altijd iets onttrekt.

---

[29] Königsberg is het huidige Chojna en viel in het begin van de twintigste eeuw nog onder Duits bestuur.

[30] Paul Tillich, *My Search for Absolutes*, (New York: Simon & Schuster, 1967), 24. Uiteraard staat Tillich ook uitgebreid stil bij het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog waarin hij zijn werk als aalmoezenier combineerde met een promotieonderzoek naar het werk van Friedrich Schleiermacher. Ook zijn emigratie naar de Verenigde Staten na de machtsovername van de nationaalsocialisten in Duitsland in 1933 ontbreekt niet. Toch zijn deze gebeurtenissen vooral van invloed geweest op Tillichs carrière en niet zozeer, zo lijkt hij te suggereren in de beschrijving van zijn jeugd, op zijn theologische en filosofische denken.

[31] Ibid., 28.

[32] Ibid., 129.

[33] Tillich duidt Otto's idee van het heilige in relatie tot de mens op een bijna psychoanalytische wijze: "Otto expresses the relation of our mind to the Ultimate and its mystery in two terms: 'tremendum' – that which produces trembling, fear, and awe; and 'fascinosum' – that which produces fascination, attraction, and desire. Man's unconditional awe of and unconditional attraction to the holy are what he means in these two terms, and they imply the threat of missing one's possible fulfillment. The dread of missing one's fulfillment – this is the awe. The desire to reach one's fulfillment – this is the attraction." (Ibid., 129-130). Otto baseert zijn idee over het heilige op eenzelfde structurele dynamiek die hij in verschillende religies herkent. Het idee van het heilige, zoals Otto dat begrijpt en Tillich hem hierin instemmend volgt, is dus niet typisch christelijk. Toch meent Tillich dat het christelijk geloof bij uitstek de dynamiek van ontzag en aantrekkingskracht of verhevenheid en nabijheid articuleert. Enigszins apologetisch schrijft hij: "From this follows the inner-religious struggle of the Absolute with the relative element which claims absoluteness for itself, or (in religious language) the struggle of God against religion. In every man there is a tendency toward idolatry; in every religion, a stronger one. The disciples' attempt to use Jesus idolatrically, and Jesus' rejection of this attempt, is one of the main themes of the gospel stories. Jesus rejected the temptation to let himself be idolized; and this gives Christianity, in principle, the position of criterion not only against itself, but against all other religions. Christianity should not deny the

Met Otto's idee van het heilige als één van de fundamenten binnen Tillichs denken wil ik in dit eerste hoofdstuk onderzoeken op welke manier Tillich de kunst, literatuur en poëzie beschouwt als vindplaatsen voor de theologie. Zoals gezegd, wil ik in deze scriptie onderzoeken op welke manier *Le Grand Jeu* als een kritische resonantie met de praktische en spirituele consequenties van het radicaaltheologische denken beschouwd kan worden. Door een analyse van Tillichs cultuuropvatting in relatie tot zijn theologische uitgangspunten wil ik de methode voor een dergelijk onderzoek – dat ook wel bekend is komen te staan als een *theologie van de cultuur* – funderen door te kijken in welk opzicht een bestudering van cultuuruitingen relevant of zelfs noodzakelijk is voor de theologie. Allereerst zal ik daarom de term 'ultieme betrokkenheid' en 'ultieme realiteit' nader bekijken; termen die volgens Tillich het formele object van ieder theologisch spreken zouden moeten zijn. Vervolgens zal ik bekijken op welke manier symbolen als een expressie van dit ultieme beschouwd worden. Tot slot zal ik stilstaan bij de poëzie als één van de uitingsvormen van deze symbolen. Omdat Tillich dit idee zelf niet verder uitwerkt, zal ik kijken naar de meer literatuurwetenschappelijke opvatting van Renéville – wie tevens de belangrijkste theoretische bijdragen aan *Le Grand Jeu* leverde – die onderzoekt op welke manier poëzie niet alleen één van de vele vindplaatsen is voor de theologie, maar ook expliciet dezelfde weg van de mystiek volgt. Renéville stelt namelijk dat poëzie en mystiek altijd samenhangen in hun zoektocht en verlangen, maar in de loop van de geschiedenis onterecht uit elkaar zijn gegroeid.

De vindplaats van het ultieme – het formele object van de theologie

In *Dynamics of Faith* (1957) stelt Tillich zich de vraag wat nu voor heiligheid of goddelijkheid in het idee van God zorgt. Het antwoord hierop is kort en krachtig: het onvoorwaardelijke en het ultieme. Het geloof, zo stelt Tillich, draait in twee opzichten rond dit ultieme, want het is enerzijds een stimulans voor de geloofsdaad (de subjectieve kant van het geloof) en anderzijds de doctrine van die geloofsdaad (de objectieve kant van het geloof).[34] De term 'ultieme betrokkenheid' vat deze vereniging van de subjectieve en objectieve kant van het geloof voor Tillich samen. Deze ultieme betrokkenheid[35] is daarmee de voorwaarde voor het heilige, want "[w]hat concerns us ultimately becomes holy. The awareness of the holy is awareness of the presence of the divine, namely of the content of our ultimate concern."[36] Opnieuw verwijzend naar het werk van Otto benadrukt Tillich dat dit mysterieuze karakter van het heilige zowel verlangen opwekt als ontzag inboezemt, maar dat

---

others' validity by calling them 'false religions,' but in the encounter with them should drive them to the point of their own self-judgment." (Ibid., 140).

[34] Conceptueler geformuleerd, stelt Tillich: "The term 'ultimate concern' unites the subjective and the objective side of the act of faith – the *fides qua creditur* (the faith through which one believes) and the *fides quae creditur* (the faith which is believed)." (Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, (New York: Harper, 2009), 11).

[35] Hoewel 'ultimate concern' ook goed vertaald zou kunnen worden met 'ultieme zorg,' kies ik er in deze scriptie voor om de term 'ultieme betrokkenheid' als vertaling van 'ultimate concern' te gebruiken. In Tillichs begrijpen van 'ultimate concern' (zie hiervoor met name: Paul Tillich, *Systematic Theology. Volume 1,* (Chicago: The Chicago University Press, 1951), 11-15) wordt het subject door zowel rationele als irrationele motieven gegrepen of betrokken op een realiteit die het als ultiem en onvoorwaardelijk ervaart. 'Zorg' als vertaling van 'concern' mist in dit verband het irrationele en onverklaarbare motief dat inherent is aan de ervaring van het ultieme en het onvoorwaardelijke.

[36] Tillich, *Dynamics of Faith*, 14.

deze beide gewaarwordingen zowel iets creatiefs als destructiefs in hun verabsolutering kunnen hebben.[37]

In het eerste deel van zijn systematische theologie (1951) is Tillich duidelijk als hij stelt waar het in de theologie om te doen is: "The object of theology is what concerns us ultimately."[38] En datgene waar de mens zich ultiem op betrokken weet, zo redeneert Tillich, noemen wij God.[39] In een aanvullend commentaar op het formele object van de theologie richt Tillich zich met name op wat dit ultieme uitsluit: "Theology should never leave the situation of ultimate concern and try to play a role within the arena of preliminary concerns. [….] The theologian *as* theologian is no expert in any matters of preliminary concerns."[40] Met andere woorden, de theoloog houdt zich niet bezig met alles wat zich mogelijkerwijs voordoet als het ultieme, maar zich in wezen nog vóór dit ultieme situeert. Zo doet de theoloog dus geen uitspraken over de wetenschappelijke validiteit van een natuurkundige theorie, de werkbaarheid van een psychologisch experiment of de esthetische waarde van een schilderij – dit alles heeft betrekking op een realiteit die zich niet als 'ultieme realiteit' laat begrijpen.

Toch hebben deze culturele gebieden – zoals Tillich zowel de cultuur als de wetenschap noemt[41] – wel waarde als studieobject voor de theoloog, want "[p]ictures, poems, and music can become objects of theology, not from the point of view of their aesthetic form, but from the point of view of their power of expressing some aspects of that which concerns us ultimately, in and through their aesthetic form."[42] Niet zozeer om diens esthetische waarde alswel om datgene wat het kunstwerk, verhaal of gedicht uitdrukt, oftewel de noodzaak die dit kunstwerk tot stand deed brengen, kan de theoloog van dienst zijn bij de beschouwing van het ultieme. Anders gezegd, wat de theoloog uiteindelijk interesseert bij diens beschouwing van het ultieme, het onvoorwaardelijke of het heilige – of beter: God – is de noodzaak die dit kunstwerk tot stand deed brengen.

Symbolen als expressie van het ultieme – Tillichs tekenleer

Tillich stelt dat ultieme betrokkenheid zich niet in tekens, maar in symbolen laat uitdrukken. Alleen een symbolische taal kan het ultieme uitdrukken. Zo is ook ieder spreken over God of het goddelijke noodzakelijk symbolisch[43]. Zowel tekens als symbolen verwijzen naar iets in de realiteit. Sterker nog, volgens Tillich is dit de enige overeenkomst tussen het teken en het

---

[37] Zie: Ibid., 16. Zie ook, bijvoorbeeld, Ex.34:29-35 en 2 Kor.3:12-18 waarin God voorkomt als een tegelijkertijd aanlokkelijke maar ook afstotelijke manifestatie. Wat betreft Gilbert-Lecomtes gebruik van verdovende middelen – die, zoals we zullen zien in het derde hoofdstuk, op de één of andere manier ook met een relatie met het ultieme en het heilige van doen hebben –, is hierin een parallelle dynamiek van onweerstaanbare aantrekkingskracht en ontzag te ontwaren.
[38] Tillich, *Systematic Theology. Vol.1*, 12.
[39] In de sectie over God, stelt Tillich direct: "'God' is the answer to the question implied in man's finitude; he is the name for that which concern man ultimately." (Ibid., 211).
[40] Ibid., 13. [cursivering in het origineel].
[41] Tillich stelt: "Culture, *cultura* [in het Latijn betekent 'cultura' zowel zorg als cultivering], is that which takes care of something, keeps it alive, and makes it grow. In this way, man can cultivate everything he encounters, but in doing so, he does not leave the cultivated object unchanged; he creates something new from it." (Paul Tillich, *Systematic Theology. Volume 3,* (Chicago: The Chicago University Press, 1963), 57).
[42] Tillich, *Systematic Theology. Vol. 1*, 13.
[43] Zie: Ibid., 238.

symbool.[44] Bij de voorbeelden die Tillich van het teken noemt – rood licht dat in het verkeer aangeeft dat er gevaar dreigt – wordt veeleer een arbitraire dan een directe relatie veronderstelt.[45] Anders dan het teken dat louter op conventie gebaseerd is, moet het symbool niet alleen iets herkenbaars hebben in diens verwijzing, maar ook participeren in datgene waarnaar het verwijst.[46]

In de kunsten ziet Tillich bij uitstek een domein waar symbolen worden geproduceerd, want "[a]ll arts create symbols for a level of reality which cannot be reached in any other way. A picture and a poem reveal elements of reality which cannot be approached scientifically. In the creative work of art we encounter reality in a dimension which is closed for us without such works."[47] Symbolen zijn daarnaast veelal plaats- en tijdgebonden en werken daarom soms, maar niet altijd, louter in die specifieke context. Als de mens zich niet langer kan relateren aan wat een symbool te zeggen heeft of het symbool niet langer een antwoord geeft op existentiële vragen, dan moet het symbool op een dynamische manier anders begrepen worden of zal het verdwijnen.[48] Sleetse of uitgeholde symbolen moeten door verstaanbaarder, affectiever en vitaler symbolen vervangen worden als zij niet langer hun weerklank vinden binnen een bepaalde groep of wanneer zij niet langer een expressie zijn van de ultieme betrokkenheid van een bepaalde groep.

Het is met name binnen de religieuze sfeer dat symbolen operationeel worden en God is dan ook het religieuze symbool bij uitstek.[49] Het gevaar is nu dat men het symbool zelf voor de ultieme realiteit houdt en vergeet dat het eerst en vooral een verwijzend en participerend teken is. Terecht stelt Tillich dat: "Religiously speaking, God transcends his own name. This is why the use of his name easily becomes an abuse or a blasphemy."[50] Een verabsolutering van het woord God kan misbruik in de hand werken; in dat geval zal men namelijk eigenschappen aan God toekennen zonder zich te realiseren dat dit slechts verwijzingen zijn. Toch is dit transcendente aspect niet het enige niveau van een symbool. Tillich stelt inderdaad dat het symbool weliswaar voorbij de empirische realiteit verwijst, maar dat het ook verwijst naar iets dat we vinden binnen onze ontmoeting met die empirische realiteit. Het immanente aspect van het symbool is de incarnatie – de in tijd en ruimte present

---

[44] Zie: Tillich, *Dynamics of Faith*, 47.
[45] Ibid., 47. Binnen de semiotiek is dit niet per se het geval. In deze scriptie zal ik het woord 'teken' en 'symbool' gebruiken in de specifieke betekenis die Tillich hieraan geeft.
[46] Ter illustratie gebruikt Tillich het symbool van de vlag dat in zijn aanwezigheid tegelijkertijd de macht en waardigheid uitdrukt van de natie waar het symbool voor staat. Zie: Ibid., 48. In dit opzicht vertoont Tillichs beschrijving van het symbool interessante gelijkenissen met het idee van de illocutionaire taalhandeling van de taalfilosoof John Austin (1911-1960) die hierin "the performance of an act *in* saying something" zag (John Austin, *How to Do Things with Words*, (Oxford: Oxford University Press, 1962), 99). Het grote verschil, echter, is de intentionaliteit die Austin veronderstelt en Tillich nu juist ontkent. Zie: Tillich, *Dynamics of Faith*, 49.
[47] Ibid., 48-49.
[48] Zie: Ibid., 50.
[49] Toch is God niet alleen maar een symbool, omdat er ook een existentieel element in het denken over God schuilgaat. Dit niet-symbolische element in het beeld van God is "that he is ultimate reality, being itself, ground of being, power of being; and the other, that he is the highest being in which everything that we have does exist in the most perfect way. If we say this we have in our mind the image of a highest being, a being with the characteristics of highest perfection. That means we have a symbol for that which is not symbolic in the idea of God – namely 'Being Itself'." (Paul Tillich, *The Ground of Being. Neglected Essays of Paul Tillich*, geredigeerd door Robert Price, (z.p.: Mindvendor Publications, 2015), 306).
[50] Tillich, *Dynamics of Faith*, 51.

gestelde transcendentie waarnaar het symbool verwijst. Hoewel het symbool dus verwijst naar de empirische realiteit, overstijgt het deze tegelijkertijd.

De taal waar het symbool deel van uitmaakt manifesteert zichzelf in een bepaalde plaats- en tijdgebonden cultuur en Tillich stelt daarom: "Religion as ultimate concern is the meaning-giving substance of culture, culture is the form of religion."[51] Ontmythologiserend stelt Tillich dan ook terecht dat: "Every religious act, not only in organized religion, but also in the most intimate movement of the soul, is culturally formed. The fact that every act of man's spiritual life is carried by language, spoken or silent, is proof enough for this assertion."[52] Taal is geen neutraal medium en draagt altijd de waarden van een bepaald vertoog in zich mee. Het experimenten en spelen met de taal betekent daarmee dat men het vertoog in zekere zin op het spel zet. Terecht concludeert Tillich dan ook dat er geen heilige taal is of een zodanig onveranderlijke taal dat deze nog altijd hetzelfde gewicht heeft als hij ooit had.

De uitdrukking van symbolen in de taal moet veranderen als de betreffende taal nog wil aansluiten bij de cultuur waarbinnen zij zich manifesteert.[53] Als symbolen binnen een bepaalde taal ons niet meer weten te raken met betrekking tot onze onvoorwaardelijke en ultieme realiteit, dan zal die taal zich op de een of andere manier opnieuw uit moeten vinden. Een belangrijke taak ligt hier voor de poëzie, want zij is bij het uitstek het domein waar geëxperimenteerd wordt met taal, waar taal zich niet gebonden hoeft te weten aan bepaalde taalconventies, stijlregisters of vaststaande constructies en waarin daarom met de uitwerking en inwerking van veranderde of nieuwe symbolen gewerkt kan worden.[54] In het scheppende van de poëzie – het is niet voor niets dat poëzie, afgeleid van het Griekse woord ποίεω en ποίησις, 'maken,' 'tot stand brengen' of 'scheppen' betekent – zit de potentie om het onzegbare en onuitspreekbare te verkennen, te experimenteren met het woorden geven aan dat wat het vertoog uitsluit en een gebied te verkennen dat nog voorbij onze huidige taal ligt. Het is met deze opvatting in het achterhoofd dat de poëzie dus een gebied ontsluit dat voor ons nog altijd verborgen is en in zeker opzicht zelfs geheim of mysterieus is. In deze scriptie zal dit idee centraal staan bij het verkennen van *Le Grand Jeu* als een kritische resonantie met de praktische en spirituele consequenties van het radicaaltheologische denken.

De zoektocht van de dichter en de mysticus – de literatuuropvatting van Renéville

In het beschouwende werk van de literatuurcriticus André Rolland de Renéville (1903-1962) staat het belang van de poëtische ervaring voorop. Sterker nog, keer op keer benadrukt Renéville dat poëzie in wezen een religieuze inborst heeft en in haar zoektocht, verlangen en ervaring – maar niet per se in haar uitdrukkingsvorm – gelijkgesteld kan worden met de mystiek. Het is niet verwonderlijk dat Renéville zich vanaf de eerste publicaties van Daumal

[51] Tillich, *Theology of Culture,* 42.
[52] Ibid., 42.
[53] Zie: Tillich, *Systematic Theology. Vol. 1,* 60; 197 voor de voorbehouden die Tillich maakt bij het gebruik van symbolen binnen profetische, poëtische en liturgische taal in vergelijking met de symbolen die in de religieuze taal worden gebezigd.
[54] Voor deze conceptie van de potentie en kracht van poëzie, baseer ik mij met name op Michel Foucaults artikel "Le langage à l'infini" (1963). Zie: Michel Foucault, "Le langage à l'infini," in: Michel Foucault, *Dits et écrits I. 1954-1975,* (Parijs: Gallimard, 2001), 278-288.

en Gilbert-Lecomte interesseerde voor deze jonge dichters en zich nauw betrokken wist bij de oprichting, theoretische inhoud en uitgangspunten van *Le Grand Jeu*. Door zijn nauwe betrokkenheid bij *Le Grand Jeu*, maar ook dankzij zijn voor deze scriptie relevante literatuuropvatting, die, zoals we zullen zien, op een interessante manier gelezen kan worden als een dialoog met het werk van Tillich, is het van belang om bij het werk van Renéville stil te staan.

Voor Renéville staat de poëzie gelijk aan de revolte, want "zonder twijfel is de poëzie een permanente oorlog die de mens tegen zichzelf voert, aangezien haar ontstaan tot gevolg heeft dat conventies worden vernietigd, dogma's worden ontmanteld en de mens zich van zijn zekerheden beroofd weet en hem dwingen om met een steeds groter bewustzijn zijn ogen te openen voor het angstaanjagende domein van het onbekende."[55] In dit opzicht, zo stelt Renéville, volgt de poëzie dezelfde weg als de mystiek,[56] maar zijn beide domeinen in de loop van de geschiedenis los van elkaar komen te staan en uit elkaar gegroeid.[57] Toch zijn de poëzie en mystiek nooit volledig van elkaar vervreemd, want, zo beredeneert Renéville, "de verwantschap die de poëtische en mystieke ervaring zo lang heeft verenigd, heeft in elk van hen sporen achtergelaten; dichters van vrijwel alle tijden hebben aan hun kunsten een reikwijdte toegekend die verwant is aan bepaalde religieuze oefeningen, terwijl mystici altijd hun toevlucht hebben genomen tot de taal en tot vormen van poëzie om hun uitstortingen tot uitdrukking te brengen."[58]

In zijn duiding van de poëtische ervaring, heeft Renéville met name negentiende eeuwse symbolistische dichters als Baudelaire en Rimbaud op het oog die niet alleen in hun levenswandel getuigden van een zoekend en experimenterend bestaan, maar ook in hun poëzie uitdrukking wilden geven aan datgene wat hen in wezen onuitsprekelijk voorkwam. Wat betreft de mystieke ervaring neemt Renéville eerder de Karmelitaanse spiritualiteit van de zestiende eeuw als referentiekader door veelvuldig te verwijzen naar mystici als Theresia van Ávila en Johannes van het Kruis bij wie hij met name het verlangen naar de innige en intense omgang met het onuitsprekelijke centraal stelt. Ondanks deze selectieve referenties is de uitwerking van Renévilles stelling interessant voor de beantwoording van de centrale vraag van deze scriptie, omdat zij laat zien dat datgene waar het zowel in de poëzie als de mystiek

---

[55] André Rolland de Renéville, *L'Univers de la parole*, (Parijs: Gallimard, 1944), 171.
"la poésie constitue sans doute une guerre permanente que l'homme se livre à lui-même, puisque son irruption dans l'existence a pour effet de détruire les conventions, dissoudre les dogmes, priver l'humanité de ses sûretés, l'obliger à toujours plus de conscience, ouvrir sous ses regards le domaine effrayant de l'inconnu."
[56] Renéville baseert zijn denken met name op het werk van de Duitse romanticus Novalis (1772-1801) die in zijn poëtische en literaire werk de uitdrukkingsvorm van de mystiek probeert te benaderen.
[57] In het door Renéville in 1947 opgerichte tijdschrift *Les Cahiers d'Hermès* – dat slechts twee uitgaven heeft gekend – staat de onlosmakelijke relatie tussen mystiek en poëzie dan ook centraal. In het voorwoord tot het eerste nummer stelt Renéville: "Nous nous efforcerons de ne jamais perdre de vue le parallélisme entre l'expérience poétique et l'expérience mystique dont l'étude constitue le point de départ et la justification des *Cahiers d'Hermès*." (André Rolland de Renéville, "Avant-propos," *Les Cahiers d'Hermès* 1 (1947), 9).
[58] Renéville, *L'Univers de parole*, 181.
"la parenté qui unit si longtemps l'expérience poétique et l'expérience mystique a laissé subsister en chacune d'elles les traces de son activité d'accompagnement ; les poètes de presque tous les temps attribuent à leur art une portée qui l'apparente à certains exercices religieux, tandis que les mystiques ont toujours eu recours au langage et aux formes de la poésie pour exprimer leurs effusions."

uiteindelijk om te doen is, een verbinding zoekt met een onuitsprekelijke ultieme realiteit waar de dragende en bezielende kracht van al het zijn zich in ontwaart.

Renéville stelt om die reden: "mystici en dichters bereiken geleidelijk aan de ontkenning van hun 'ik' samen met de ontkenning van hun ethische waarden en krijgen zo toegang tot een duistere realiteit waarin nacht en licht niet langer tegenover elkaar staan."[59] Deze ultieme realiteit – die noodzakelijkerwijs duister is, omdat de dichter en de mysticus haar nooit volledig zullen kunnen vatten of ervaren – komt niet van een andere wereld buiten tijd en ruimte, maar is de realiteit van déze wereld. Renéville stelt dat zowel de mysticus als de dichter het samenvallen van de tegenstellingen, die de verschijningsvormen in deze wereld kenmerken, in déze wereld óf voorbij datgene wat zich aan ons voordoet in déze wereld moeten vinden.

Het spel van de dichter en de mysticus – Renévilles duiding van *Le Grand Jeu*

In *L'Univers de la parole* (1944) wijdt Renéville slechts één artikel aan *Le Grand Jeu* waarin hij bondig uiteenzet in welk opzicht de poëzie en de mystiek in dit experimentele project samenkomen.[60] Voor Renéville is *Le Grand Jeu* veel verder gegaan dan de surrealisten in hun zoektocht naar de ultieme realiteit van de wereld en moet zij om die reden beschouwd worden als de voortzetting van de mystieke én waarlijk poëtische traditie.[61]

Zowel de weg van de dichter als die van de mysticus is uiteindelijk gericht op een ultieme realiteit die zo allesomvattend, onontkoombaar en onvoorwaardelijk is dat niet alleen het 'ik,' maar ook het begrensde zijn-in-de-wereld van zowel de dichter als de mysticus op het spel zet of, beter, het te spelen spel, verkenning of experiment in de weg staat. De mysticus realiseert zich terdege, volgens Renéville, dat deze ultieme realiteit zijn eigen realiteit overstijgt en dat hij zich daar slechts toe kan verhouden in een stille verwondering.[62] Voor de dichter ontvouwt de ultieme realiteit eveneens een immens krachtenveld dat hem overstijgt, maar hij zal zich gedwongen voelen hiervan uitdrukking te geven in woorden en in taal om datgene te benoemen waar hij zich zo innig mee verbonden weet.[63] Hoewel deze

---

[59] André Rolland de Renéville, *L'Expérience poétique*, (Parijs: Gallimard, 1938), 128.
"les mystiques et les poètes […] parviennent progressivement à la négation de leur moi, à celle des valeurs éthiques, et accèdent à une réalité ténébreuse dans le sein de laquelle la nuit et la lumière cessent de s'opposer."
[60] Zie: André Rolland de Renéville, "Deux poètes de la Connaissance," in: Renéville, *L'Univers de la parole*, 159-170. De 'twee dichters' die Renéville in het artikel behandelt, zijn Daumal en Gilbert-Lecomte en hun literaire activiteiten ten tijde van de periode waarin *Le Grand Jeu* actief was.
[61] In grootse bewoording betoogt Renéville: "En 1928, à l'époque la plus brillante du mouvement surréaliste, un groupe de jeunes poètes se refusèrent à accepter les postulats de la méthode expérimentale appliqués aux investigations de l'inconscient, et prétendirent replacer l'étude des rêves dans le cadre grandiose de la tradition mystique, telle qu'elle se perpétue à travers les écrits des anciens poètes, et les œuvres que nous ont laissées les civilisations à mentalité prélogique." (Ibid., 160).
[62] Zonder hem bij naam te noemen, resoneert hierin het Romantische en piëtistische idee van Schleiermacher die de religie begreep als een ervaring van onvoorwaardelijke afhankelijkheid. Voor Schleiermacher betekent dit daarom: "Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen." (Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion*, (Berlijn: Karl-Maria Guth, 2016), 28).
[63] Ook in deze opvatting resoneert Otto's idee van het heilige en het ultieme dat enerzijds een gevoel van ontzag ('tremendum') inboezemt en anderzijds een verlangen ('fascinosum') ernaar opwekt.

experimentele taal betrokken is op een ultieme realiteit, is deze taal nog geen religieuze taal.[64] Desalniettemin zal zij symbolen moeten gebruiken om de poëtische/mystieke ervaring uit te kunnen drukken, om een bepaalde herkenbaarheid te geven aan die ervaring en om een bepaalde affectiviteit aan de taal mee te geven.

Renéville concludeert: "de poëtische ervaring is een middel voor de mens om zich met het universum te verzoenen en tegelijkertijd is het een middel tot kennis waardoor het mysterie van de dingen hun waarheid wordt."[65] In dit opzicht staat Renévilles opvatting van de potentie van de poëzie dicht bij Tillichs opvatting van het doel van de religie. Het doel van de religie is volgens Tillich om onze vervreemding van het heilige te herstellen. Deze vervreemding stelt hij gelijk aan de zonde.[66] Poëzie, zo suggereert Renéville, is een belangrijk medium om deze vervreemding te overstijgen.

Poëzie als vindplaats van vitale symbolen – conclusie

In de slotwoorden van *My Search for Absolutes* stelt Tillich dat de onvermijdelijke zoektocht naar een ultieme realiteit in een seculiere wereld gebaat is bij kerkelijke en religieuze gemeenschappen die zich openstellen voor de vragen die dit oproept. In duidelijke taal schrijft hij:

> The struggle for the absolute in a secularized world is an inner process in the secular realms. It is not imposed by religious aspirations but is man's reaction against being without a structure of meaning. The religions of the world must acknowledge this struggle and not destroy it by an arrogant dogmatism. They must open themselves to those who ask the question of the absolute with passion and unconditional seriousness, both inside and outside the churches.[67]

Tillich roept de verschillende religies op om ook buiten hun kerkverbanden te zoeken naar uitingen van de ultieme realiteit. Kunst, literatuur en poëzie zijn bijvoorbeeld domeinen waar een expressie van deze ultieme realiteit gevonden kan worden. In hun verkenningen, zoektochten en experimenten maken zij gebruik van symbolen die, volgens Tillich, participeren in en verwijzen naar een ultieme realiteit. Deze symbolen moeten niet verward worden met de symbolen die een religieuze taal hanteert, maar de symbolen die binnen de kunst, literatuur of poëzie ontwikkeld worden, hebben zeker de potentie om die van de religieuze taal te kleuren, te ondermijnen of ze een andere richting te geven.

---

[64] Zie: Tillich, *Systematic Theology. Vol. 1,* 60; 197. Renéville lijkt de experimentele taal van de poëzie in mindere mate los te zien van religieuze taal. In zijn bijdrage aan het derde nummer van *Le Grand Jeu* schrijft hij dan ook: "Si le mot est une idée qui procède elle-même de la manifestation divine, un pouvoir créateur lui reste par essence attaché" (André Rolland de Renéville, "La parole," 1930, in *Le Grand Jeu, no. 3,* (Reprint, Parijs: Éditions Jean-Michel Place, 1977), 55).

[65] Renéville, *L'Expérience poétique*, 174.
"l'expérience poétique constitue pour l'homme un moyen de réconciliation avec l'univers, en même temps qu'une méthode de connaissance à la faveur de laquelle le mystère des choses devient leur vérité."

[66] Zie: Paul Tillich, *Systematic Theology. Volume 2,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), 44-47).

[67] Tillich, *My Search for Absolutes,* 142.

In een vruchtbare resonantie met het werk van Tillich, laat Renéville zien dat poëtische praktijken binnen hetzelfde veld opereren als mystieke praktijken. Poëzie is daarmee een vindplaats voor mystiek en mystiek is op haar beurt weer een vindplaats voor poëzie. Tegen de achtergrond van Tillichs theologie van de cultuur en Renévilles literatuuropvatting wil ik in de volgende twee hoofdstukken kijken naar het vroege werk van Daumal, het experimentele werk en leven van Gilbert-Lecomte en hun bijdragen aan *Le Grand Jeu*. Als het hier gaat om een theologie van de cultuur – het onderzoeken en begrijpen waar het in wezen om draait binnen bepaalde cultuuruitingen – gaat het evengoed om een cultuur van de theologie – de theologie heeft bepaalde bronnen of cultuuruitingen nodig als motief of impuls voor haar manier van denken.

II. God is dood, leve God

De noodzaak van de revolte – inleiding

In 1928 laat Daumal een folder afdrukken waarin hij *Le Grand Jeu* aan het grote publiek wil presenteren. Daumal begint onomwonden met de doelstelling van het tijdschrift: "*Le Grand Jeu* is een groep mensen wiens enige zoektocht die naar een absolute, onmiddellijke en onverbiddelijke vanzelfsprekendheid is en die iedere andere bekommernis in hen voor altijd doodt."[68] Het is om die reden dat de leden van *Le Grand Jeu* uiteindelijk hetzelfde tot uitdrukking brengen, maar dit ene Woord[69] in verschillende talen, registers en vormen uiten. Bovendien, zo herinnert Daumal de lezer, is het ditzelfde Woord dat altijd al werd gebruikt door "de Vedische rishi's, de Kabbalistische rabbijnen, de profeten, de mystici, de grote ketters van alle tijden en de Dichters, de ware."[70] Daarmee situeert *Le Grand Jeu* zich in een lange traditie van gemarginaliseerde denkwijzen, ongehoorde stemmen en vervolgde eenlingen.[71] Deze positie roept onvermijdelijk een gevoel van strijd en revolte op en Daumal schrijft daarom: "*Le Grand Jeu* wil op elk niveau een meedogenloze en genadeloze strijd voeren tegen degenen die deze openbaring verraden omwille van het egoïstische menselijke belang, individueel of sociaal: priesters, wetenschappers en kunstenaars."[72] Voor de leden van *Le Grand Jeu* is het enige dat telt de ultieme realiteit – de absolute, onmiddellijke en onverbiddelijke noodzakelijkheid – niet te verloochenen en datgene wat dat wel doet genadeloos aan te vallen.

Al in 1927 had Daumal het idee om het eerste nummer van *Le Grand Jeu* – dat toen nog altijd als werktitel *La Voie* had – te wijden aan het thema van de revolte. In een brief van 1 september aan Maurice Henry stelt hij dan ook voor dat Henry's bijdrage gepubliceerd wordt mits hij Daumals gevraagde thema's behandelt, namelijk: "Hoe worden we tot de revolte aangezet. Afbreken van kaders. Verschillende aspecten van de revolte: in de filosofie (de twijfel?) – in de kunst – revolte tegen de taal, de maatschappij, alle menselijke activiteiten."[73] In een nogal pathetische tekst die Henry voor het eerste nummer van *Le Grand Jeu* aanlevert, schrijft hij vervolgens: "Ik strijd tegen alles. Ik voel mijn voeten de grond al

---

[68] René Daumal, "Projet de présentation du Grand Jeu," 1928, in Marc Thivolet, *Le Grand Jeu. Textes*, (Parijs: Éditions de l'Herne, 1968), 17.
"*Le Grand Jeu* groupe des hommes dont la seule recherche est une évidence absolue, immédiate, implacable, qui a tué pour toujours en eux toute autre préoccupation."
[69] Daumal gebruikt het woord 'Mot' dat zowel 'woord' als 'boodschap' kan betekenen.
[70] Daumal, "Projet de présentation du Grand Jeu," 17.
"les Rishis védiques, les Rabbis cabalistes, les prophètes, les mystiques, les grand hérétiques de tous les temps, et les Poètes, les vrais."
[71] Literatuurhistorisch gezien sluit *Le Grand Jeu* hiermee aan bij de negentiende eeuwse stromingen van het Symbolisme en het Decadentisme die de dichter beschouwden als een geniale eenling die zich niet kon aanpassen aan de verstikkende maatschappij. Bij wijze van geuzennaam noemden zij zichzelf daarom 'les poètes maudits' (de vervloekte dichters).
[72] Daumal, "Projet de présentation du Grand Jeu," 17.
"*Le Grand Jeu* veut mener une lutte sans répit, sans pitié, sur tous les plan, contre ceux qui trahissent cette révélation au profit de l'égoïste intérêt humain, individuel ou social : prêtres, savants, artistes."
[73] René Daumal, *Correspondance I, 1915-1928*, (Parijs: Gallimard, 1992), 188.
"la révolte. Comment on est amené à la révolte. Briser les cadres. Différents aspects de la révolte : en philosophie (le doute?) – en art – révolte contre le langage, la société, toutes les activités humaines."

verlaten en bewonderenswaardige vleugels zich aan mij vasthechten om mij te helpen ontsnappen aan deze demonen. Ik wil schreeuwen, smeken, huilen, maar het plooien van de witte veren breekt mijn hart. Dus ik schreeuw. Raak me niet aan! Ik word goddelijk!"[74] Toch zit er ook een gevaar aan deze vergoddelijking, omdat het ideaal altijd opschuift op het moment dat het binnen handbereik ligt en dus nooit daadwerkelijk verwezenlijkt kan worden.

Direct na de enthousiaste bijdrage van Henry, schrijft Gilbert-Lecomte een vele malen realistischer stuk waarin hij stelt: "Iedereen die het diepe verlangen heeft zichzelf te bevrijden, moet vrijwillig alles verloochenen om zijn geest leeg te maken en altijd overal afstand van doen om het hart leeg te maken. Zo moet dan geleidelijk aan een staat van onschuld tot stand worden gebracht die de zuiverheid van de leegte is. Zonder ooit te stoppen."[75] Het gevaar van de revolte en het binnen handbereik lijken te zijn van een staat van vergoddelijking zit er in dat men aanneemt een eindpunt van de revolte gevonden te hebben en dit punt verabsoluteert tot een ultieme realiteit.[76] Het is precies dit aspect van het continue ontzien en afzien binnen het kader van de revolte om de ultieme realiteit te kunnen ontwaren waar het de leden van *Le Grand Jeu* in eerste instantie om te doen is.

Binnen *Le Grand Jeu* zijn de revolte, de dood van God, bevrijding en de hoop belangrijke thema's die eveneens binnen de radicale theologie uitgebreide aandacht krijgen. In Daumals schrijven herken ik resonanties met de radicale theologieën van Thomas Altizer en John Caputo die, beiden op geheel eigen wijze, invulling geven aan de dood van God en daarmee de thema's van de revolte, bevrijding en hoop opnieuw ijken binnen een radicaaltheologisch denken. Naar mijn idee vormt het vroege werk van Daumal een interessante, vruchtbare, maar ook kritisch resonerende spirituele praktijk, of theopraxis, bij het radicaaltheologische denken van Altizer en Caputo. In dit tweede hoofdstuk wil ik derhalve Tillichs theologie van de cultuur en Renévilles poëzieopvatting operationeel maken door te kijken naar het vroege werk van Daumal en zijn bijdragen aan *Le Grand Jeu*.

Allereerst zal ik Daumals bijdragen aan met name het eerste nummer van *Le Grand Jeu* nader bekijken in combinatie met een analyse van zijn rond diezelfde periode geschreven gedicht "Poème à Dieu et à l'homme." Vervolgens bekijk ik Altizers theologie van de dood van God, die Gods dood in Jezus Christus beschouwt als de dialectische ontvouwing van Gods wil. Daarna zal ik Caputo's idee van de macht van God als zwakke kracht nader bekijken, omdat dit een andere benadering is van de dood van God. Voor Caputo bestaat God niet, maar roept hij ons desalniettemin op tot gastvrijheid, naastenliefde en barmhartigheid.

---

[74] Maurice Henry, "Discours de révolté," 1928, in: *Le Grand Jeu, no. 1,* (Reprint, Parijs: Éditions Jean-Michel Place, 1977), 7.
"Je me révolte contre tout. Je sens déjà que mes pieds quittent le sol, que d'admirables ailes s'attachent à moi pour m'aider à échapper à ces démons. J'ai envie de crier, de supplier, de pleurer, mais le froissement des plumes blanches me brise le cœur. Alors je hurle. Ne me touchez pas! Je vais être divin!"
[75] Roger Gilbert-Lecomte, "La force des renoncements," in: *Le Grand Jeu, no. 1,* 15.
"Quiconque a le désir profond de se libérer doit volontairement nier tout pour se vider l'esprit, et renoncer toujours à tout pour se vider le cœur. Il faut qu'il arrive à faire naître peu à peu en lui un état d'innocence qui soit la pureté du vide. Sans jamais s'arrêter."
[76] Ook Tillich was zich terdege van deze dynamiek bewust en wees het daarom af als idolatrie. In zijn *Systematic Theology* stelt hij: "Idolatry is the elevation of a preliminary concern to ultimacy. Something essentially conditioned is taken as unconditional, something essentially partial is boosted into universality, and something essentially finite is given infinite significance." (Tillich, *Systematic Theology. Vol. 1,* 13).

Het vroege werk van Daumal en zijn bijdragen aan *Le Grand Jeu* resoneren op een interessante en vruchtbare manier met het radicaaltheologische denken van zowel Altizer als Caputo, maar werpen tevens, anachronistisch, een kritisch licht op de consequenties die uit hun denken volgen.

De leegte die God is – de dialectiek volgens Daumal

In een esoterisch aandoend essay dat Daumal schrijft voor het eerste nummer van *Le Grand Jeu* stelt hij dat het in de revolte niet zozeer om vrijheid alswel om bevrijding gaat.[77] Deze bevrijding is nooit voltooid, want, zo stelt hij, zij is een "eeuwigdurend offer van de revolte."[78] Het is om die reden dat de mens zijn instincten en verlangens op een directe manier moet volgen om zich enerzijds voortdurend te bevrijden van datgene wat de maatschappij van hem of haar verlangt en om anderzijds weer in contact te kunnen te treden met die ultieme realiteit waarmee hij of zij zich uiteindelijk verbonden weet. Zakelijk schrijft Daumal: "Door deze gave wordt alles wat de vorm van het individu uitmaakt teruggebracht tot de eenheid van het bestaan. De ziel, die onophoudelijk iedere vorm overstijgt en alleen tegen die prijs een ziel is, wordt teruggebracht tot de eenheid van de goddelijke essentie door de eenvoudige daad van de zelfverloochening. Die hervonden eenheid, op twee vlakken en met een enkele handeling die ze samenbrengt, noem ik God."[79] God is dus de naam die Daumal geeft aan de ultieme realiteit waarbij iedere vorm, iedere structuur en iedere logica die de mens loszingt van de wereld waarmee hij in verbinding zou moeten staan een heiligschennis is.

Le Grand Jeu stelt zich het borgen van deze vrijheid programmatisch tot doel, want, zo schrijft Gilbert-Lecomte in het voorwoord tot het eerste nummer: "in plaats van ons op de sluiten in ons verleden, marcheren wij eensgezind, eenieder met zijn eigen lijk op zijn rug. Wij zijn immers geen literaire groep, maar een verbond van mensen die hetzelfde doel nastreeft. Dit is onze laatste gemeenschappelijk daad; kunst, en literatuur zijn voor ons slechts middelen."[80] Binnen *Le Grand Jeu* zijn de verschillende kunstuitingen, surrealistische verhalen en hermetische poëzie geen doel op zichzelf, maar eerder middelen om een ultieme realiteit te articuleren.[81]

Naast zijn bijdragen aan *Le Grand Jeu* bleef Daumal zich onophoudelijk bezighouden met de logica van de revolte in combinatie met de essentie van de negatie. In de niet tijdens zijn leven gepubliceerde tekst "La révolte et l'ironie" (1927) werkt Daumal zijn ideeën met

---

[77] Zie: René Daumal, "Liberté sans espoir," in: *Le Grand Jeu, no. 1,* 23.
[78] Ibid., 24.
"sacrifice perpétuel de la révolte."
[79] Ibid., 22.
"Par ce don, tout ce qui fait la forme de l'individu est rendu à l'unité de l'existence ; et l'âme, qui sans cesse dépasse toute forme et n'est âme qu'à ce prix, est rendue à l'unité de l'essence divine, par le même acte simple d'abnégation. Cette unité retrouvée sous deux aspects et dans un seul acte qui les rassemble, je l'appelle Dieu."
[80] Roger Gilbert-Lecomte, "Avant-propos," in: *Le Grand Jeu, no. 1,* 2.
"au lieu de nous enfermer dans notre passé, nous marchons unis tous ensemble, chacun emportant son propre cadavre sur dos. Car nous, nous ne formons pas un group littéraire, mais une union d'hommes liés à la même recherche. Ceci est notre dernier acte en commun ; art, littérature ne sont pour nous que des moyens."
[81] *Le Grand Jeu* publiceerde ook reproducties van pentekeningen van Man Ray, schilderijen van Josef Šima en sculpturen van André Masson. Zelfs van het onuitgegeven vierde nummer is bekend dat Daumal en Gilbert-Lecomte foto's van Arthür Harfaux en reproducties van Šima wilden publiceren.

behulp van talloze filosofische, religieuze en mystieke referenties verder uit. In een apofatisch aandoend relaas, stelt Daumal:

> Wanneer ik datgene wat mijn beperkte wezen uitmaakt verloochen, dan duidt het voornaamwoord 'ik' niet langer dit menselijke wezen aan; het is iets absoluuts dat bereikt is en dat niet van mij is […]. Anders gezegd, zichzelf verloochenen is zich bevestigen als God. Sommigen zullen zeggen dat wat op deze manier bereikt wordt de leegte is […]. Maar, nogmaals, het gaat er niet om een hoogste idee te vinden, het vernuft van de verloochening is niet de verloochening; het idee van God is niet God.[82]

Daumal redeneert dat God niet in doordachte verhandelingen te vinden is, maar veeleer gezocht moet worden in de ontkenning van en revolte tegen dergelijke verhandelingen, constructies en systemen. Na een wat zoekend schrijven, komt Daumal vervolgens tot de conclusie dat er dan eigenlijk niet van een leegte te spreken is, want "het is niet de leegte die je vindt, maar de volheid van het leven."[83] Die volheid van het leven waarin een glimp van het goddelijke opgevangen kan worden doet sterk denken aan een poëtische variant op de uitgangspunten van de negatieve theologie. Toch is er bij Daumal meer aan de hand dan louter een stellingname waarbij God eerst en vooral als niets wordt gedacht om hoe dan ook een zinvolle uitspraak over God te kunnen doen. Voor Daumal impliceert het denken van God als leegte evengoed een verloochening van het 'ik' en vraagt het om een revolte tegen iedere vorm, structuur of systeem in de wereld. In het gedicht "Poème à Dieu et à l'homme" werkt hij deze stellingname verder uit.

Een Grilligheid om de Ontologie te Duiden – Daumals poëtische verkenning van Gods leegte

In het gedicht "Poème à Dieu et à l'homme"[84] is de aangesprokene[85] God, maar dat levert de dichter al direct problemen op, want "het is niet tot jou, God / het is niet tot God dat ik spreek."[86] In de eerste strofe wordt direct de strijd aangegaan met de aangesprokene, want de

---

[82] René Daumal, "La révolte et l'ironie," 1927, in René Daumal, *L'Évidence absurde. Essais et notes, I (1926-1934)*, (Parijs: Gallimard, 1972), 153-159.
"Quand je nie ce qui fait mon être limité , le pronom 'je' ne désigne plus cet être humain; c'est un absolu qui est atteint, et qui n'est pas à moi […]. Autrement dit, se nier soi-même, c'est s'affirmer Dieu. Certains diront que ce qui est atteint ainsi est le vide […]. Mais, je le répète, il ne s'agit pas de trouver une idée suprême; l'intelligence de l'abnégation n'est pas l'abnégation; l'idée de Dieu n'est pas Dieu."
[83] Ibid., 124.
"ce n'est pas le vide que l'on trouve, mais une plénitude de vie."
[84] Het gedicht "Poème à Dieu et à l'homme" is postuum uitgegeven in 1970 door zijn jongere broer Jack Daumal. Na de dood van René Daumal, erfde zijn jongere broer de rechten over zijn nagelaten werk en vond hij tussen het onuitgegeven materiaal een dossier waarop "Affaire Dieu" stond geschreven. In dit dossier bevond zich niet alleen het gedicht "Poème à Dieu et à l'homme," maar ook een stapeltje met brieven uit het begin van de jaren '30. Deze brieven waren stuk voor stuk afwijzingen van uitgevers voor de publicatie van het gedicht, omdat het te beledigend, schaamteloos of blasfemisch bevonden werd voor het lezerspubliek. Zie: René Daumal, *Tu t'es toujours trompé*, geredigeerd door Jack Daumal, (Parijs: Mercure de France, 1970), 229-239.
[85] In de poëzieanalyse wordt de aangesprokene ook wel de *apostrof* genoemd. In veel lyrische poëzie heeft de apostrof een functie, omdat het de dichter in staat stelt zijn gevoel te uiten. Daarnaast kan de apostrof ook dienen als middel tot introspectie. In het gedicht van Daumal lijkt de functie van de apostrof echter voornamelijk experimenteel te zijn, omdat het zoekt wat er achter de afwezigheid van de aangesprokene schuilgaat.
[86] Daumal, *Tu t'es toujours trompé*, 125.

dichter wil spreken tot een God die hem uiteindelijk toch niet horen kan. Opnieuw een weg van negatie bewandelend, stelt de dichter dat God noch een fysieke verschijningsvorm kent, noch goed of heilig genoemd kan worden.

Na een volledige ontkenning van alles dat God is of bezit, stelt de dichter dat God als acrostichon gezien moet worden: "G als in Grilligheid / O als in Ontologie / D als in Duiden."[87] Dit systeem van insluiting en duiding is, zo stelt de dichter, opgezet door clerici die God een gezicht hebben gegeven waarachter hij uiteindelijk onkenbaar en onherkenbaar is geworden. Toch neemt de dichter die verborgen God niets kwalijk, want "het is niet jouw schuld dat je dat vieze harige gezicht hebt / wit en roze van zoete verwennerij, / het is die klootzak die deze troep heeft geschilderd, / het is die priester die je in de hemel heeft gestopt, in zijn Grilligheid om de Ontologie te Duiden."[88] Opnieuw hekelt de dichter het grote onrecht dat God is aangedaan, want het is juist God die ons alles gegeven heeft. En niet alleen dat: God heeft zichzelf in Gethsemane, aan de voet van de Olijfberg, op het spel gezet door zich in Jezus Christus over te geven aan de Romeinen.

Dan vindt er een kentering in het gedicht plaats en wordt Jezus de aangesprokene. In zijn eenzame gebed voor zijn arrestatie in Gethsemane heeft Jezus de leegte van God ervaren. De dichter stelt: "Die avond, op de Olijfberg, / jij alleen, reeds geofferd tot in het diepst van je ziel, / zag je het niets van je eigen gezicht / voor je / zag je God oog in oog met het niets."[89] Tijdens zijn gebed aan de voet van de Olijfberg was Jezus Christus gelijk aan God in zijn afwezigheid. Na dit besef zou de veroordeling, de lijdensweg en de uiteindelijke dood aan het kruis de tragische afwikkeling worden van iets dat Jezus tijdens zijn gebedenstrijd gewaar werd. Na Jezus' dood, zo stelt de dichter vervolgens, zijn de clerici met Jezus' betekenis aan de haal gegaan en hebben hun systeem 'Christendom' genoemd. Dit systeem van Christendom heeft uiteindelijk generaties aan koningen gediend en heeft vervolgens ook ten dienste van de bourgeoisie gestaan.

"ce n'est pas à toi Dieu, / ce n'est pas à Dieu que je parle."

[87] Ibid., 126.

"D comme Désir / I comme Imbécile / E comme Éclairage / U comme Universel." In een letterlijke vertaling zou dit acrostichon vertaald kunnen worden als: "Achterlijk Verlangen voor Universele Verlichting." Toch wil Daumal hier tevens laten zien dat dit verlangen inherent vanuit het woord 'Dieu' ('God') zelf komt. In zekere zin volgt de betekenis hier uit de betekenaar. Het is om die reden dat ik ervoor gekozen heb om het acrostichon vrijer, maar wel in die stijlfiguur te vertalen.

In de Engelse vertaling van dit gedicht heeft de vertaler Thomas Vosteen een creatieve oplossing voor dit vertaalprobleem bedacht. Door God 'Deus' te noemen, kan hij het volgende acrostichon maken: "D as in Desire / E as in Enlighten / U as in Universe / S as in Stupidity" (zie: René Daumal, *You've Always Been Wrong*, vertaald door Thomas Vosteen, (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), 75).

[88] Daumal, *Tu t'es toujours trompé*, 127.

"ce n'est pas ta faute, si tu as ce sale visage poilu / blanc et rose de doux gâtisme, / c'est ce salaud qui a peint cette ordure, / c'est ce curé qui t'a collé au ciel, avec son Désir Imbécile d'Éclairage Universel."

[89] Ibid., 129.

"Ce soir-là, sur le mont des Oliviers, / toi, seul, déjà sacrifié jusqu'à la moelle de l'âme , / tu vis le propre néant de ta face / devant toi / tu vis Dieu face à face de néant." De situering van Jezus óp de Olijfberg is een mooi beeld, maar zowel Matteüs (26:36) als Marcus (14:32) spreken expliciet over Gethsemane – dat aan de voet van de Olijfberg ligt. Lucas noemt geen specifieke plaatsnaam, maar meldt wel dat Jezus "volgens zijn gewoonte naar de Olijfberg" (22:39 NBV21) ging. Johannes noemt ook geen specifieke plaatsnaam, maar schrijft dat Jezus na zijn gebed met zijn leerlingen vertrok naar de overkant van Kidron (18:1) wat de Tempelberg in Oost-Jeruzalem van de Olijfberg scheidt.

En toch, zo stelt de dichter: “door de christelijke eeuwen heen / heeft jouw leugenachtige woord, in de monden van vier evangelisten, / opgeblazen door de Grilligheid om de Ontologie te Duiden, / het onbeweeglijke vlees van mijn oude maat verraden / vastgenageld aan de mast en de ra.”[90] Dit verraad van het “gekruisigde aas”[91] is nog voelbaar in alles en iedereen die gemarginaliseerd, bespot en vervolgd wordt. De dichter stelt dat Jezus Christus niet voortleeft in het Christendom, maar: “Jouw leven werd vermeerderd in ontelbare menigten, / in groepen van bloedende mensen, / keer op keer gemarteld door dezelfde beulen, / onder de heilige bescherming van dezelfde priestertjes / per omnia saecula saeculorum.”[92] Na een wat abrupte wending in het gedicht lijkt er dan toch nog hoop te gloren, maar deze hoop is er alleen voor diegene die zichzelf in de afwezigheid van God kent. Deze mens – de dichter spreekt ook wel van de Antichrist – moet een ongekende, maar noodzakelijke strijd leveren om zichzelf te kunnen realiseren.

De dichter spreekt in de laatste regels de lezer aan: “je zult het grote wonder herhalen / – maar deze keer door het vuur van de wraak / van de oude maat; laat het ongedierte niet herboren worden – / alleen, oog in oog met het Niets van God, / zul je in deze broederlijke / oogverblinde spiegel leren kennen: / de realiteit.”[93] In de afwezigheid van God ontvouwt zich een ultieme realiteit die in Jezus Christus geopenbaard is.

In zijn zoekende gedicht suggereert Daumal dat God zich door middel van zijn incarnatie in Jezus Christus op het spel heeft gezet en zichzelf tot afwezigheid en leegte heeft gemaakt op de dag van Jezus’ arrestatie aan de voet van de Olijfberg. Door ontvankelijk te worden voor Gods wil, is Jezus Christus daarmee de belichaming geworden van het niet-zijn van God.[94] Met de moord op Jezus Christus is daarmee niet alleen een mens ter dood gebracht, maar is tegelijkertijd de afwezigheid of het niet-zijn van God gerealiseerd. Voor Daumal betekent het onder ogen durven te komen van deze dynamiek dat men zich ervan kan bevrijden en de realiteit kan gewaarworden.

In een brief van juni 1928 aan Maurice Henry probeert Daumal zijn inzichten opnieuw op papier te stellen. Uiteindelijk, zo schrijft Daumal, gelooft hij weliswaar in God, de incarnatie en het heil, maar vraagt dit ook om een afschuwelijke last. Ter afsluiting van zijn

---

[90] Ibid., 131.
“le long des siècles chrétiens / ta parole de mensonge, par quatre bouches évangélistes, / enflées du Désir Imbécile d’Éclairage Universel, / trahit la chair immobile de mon vieux frère, / cloué au mât et à la vergue.”
[91] Ibid., 133.
“charogne crucifiée”
[92] Ibid., 133.
“Ta vie s’est multipliée dans des foules sans nombre, / dans des cohortes d’hommes saignants, / torturés toujours par les mêmes bourreaux, / sous la sainte protection toujours des mêmes prêtrailles / per omnia saecula saeculorum.”
[93] Ibid., 136.
“tu recommenceras le grand miracle / – mais cette fois, par le feu de la vengeance / du vieux frère, ne laisse pas renaître la vermine – / seul face à face avec le Néant de Dieu / tu connaîtras dans ce miroir fraternel / et fulgurant / la réalité.”
[94] In zekere zin komt dit idee overeen met de structuur van de Triniteitsleer van het Credo van Nicea waarin het volgende over Jezus Christus beleden wordt: “Geboren, niet geschapen, één in wezen met de Vader, en door wie alles geschapen is.” Het Niceaanse idee dat er drie hypostasen (‘aard’ of ‘substantie’) in één ousia (‘wezen’ of ‘essentie’) begrepen worden als ‘homoousion’ (‘één in wezen’) lijkt voor Daumal te betekenen dat zowel God als Jezus Christus (het gedicht alludeert mogelijk op de Heilige Geest, maar noemt dit niet bij naam) in wezen gelijk zijn in hun niet-zijn.

brief schrijft hij: "'Het is onvermijdelijk dat er valstrikken zijn, maar wee degene die ervoor verantwoordelijk is!' [Luc.17:1 NBV21] Dit woord van Jezus vat al het afschuwelijke samen, het afschuwelijke waarin ik met heel mijn lijf en leden in geloof; deze rioolbuis waar je doorheen moet kruipen, je voeten verschroeid door brandende sintels, om de verlossing te bereiken."[95] Met andere woorden, het geloof in het afschuwelijke van de ultieme realiteit vraagt om grote offers, maar leiden wel, door een zuivere beleving en doorleving van datgene wat deze wereld tot wereld maakt, tot de bevrijding van allerlei waanbeelden die onderdrukkende systemen in werking hebben gezet en de verlossing van datgene wat ons tot afgebakend 'ik' beperkte.

Het godsbeeld dat uit het vroege werk van Daumal spreekt en het militante karakter dat hierdoor zijn weerslag vindt in *Le Grand Jeu* is nog zoekend en roept verschillende vragen op. Wat blijft er bijvoorbeeld over van God als we al onze beelden van hem voor dood hielden? Wat als we God zelf voor dood hielden? Hoe spreekt God dan tot ons? Spreekt God überhaupt tot ons? Binnen de radicale theologie zijn dit vragen die serieus worden genomen en soms zelfs de basis vormen van een nieuw spreken over (of na) God. In wat volgt wil ik het werk van Thomas Altizer en John Caputo uitlichten, omdat ik meen dat deze twee denkers een spreken over God hebben ontwikkeld dat interessante structurele overeenkomsten vertoont met de experimenten van Daumal en *Le Grand Jeu*. Sterker nog, ik meen dat dat het vroege werk van Daumal en de uitgangspunten van *Le Grand Jeu* een theopraxis articuleren die kritisch resoneert met het radicaaltheologische denken van Altizer en Caputo.

De dood van God en de geboorte van het niets – Altizers radicale theologie

In een in 1966 verschenen review naar aanleiding van Altizers boek *The Gospel of Christian Atheism* (1965), schrijft theoloog Robert McAfee Brown een vernietigend oordeel. Na een paginalange kritiek op de gebruikte concepten, de inconsistenties en de onduidelijke taal die het boek hanteert, komt Brown met een aantal adviezen: "Altizer should stop writing books" en: "He should turn to sheer evocative language and poetry, and stop trying to communicate through prose."[96] Uiteindelijk liegt het oordeel van Browns review er niet om: *The Gospel of Christian Atheism* is ongenuanceerd en veel te stellig van toon en is daarmee noch christelijk, noch atheïstisch.[97]

---

[95] Daumal, *Correspondance I,* 256.
"'Il faut bien qu'il y ait du scandale, mais malheur à celui par qui le scandale arrive.' Cette parole de Jésus résume tout l'horrible, l'horrible en qui je crois de tous mes membres, ce tuyau d'égout qu'il faut traverser en rampant, les pieds brûlés par des braises ardentes, pour parvenir au salut."
[96] Robert McAfee Brown. "Book Review: The Gospel of Christian Atheism, by Thomas J.J. Altizer." *Theology Today* 23.2 (1966): 280.
[97] De enige meerwaarde die het boek volgens Brown heeft, is dat het het failliet van de dood-van-god-theologie laat zien. Hij schrijft: "The book, rather than demonstrating the death of God, succeeds only in demonstrating the death of this particular version of the death of God theology." (zie: Ibid., 290). Andere recensenten zullen milder zijn over het werk van Altizer, maar benadrukken dat zijn bijdragen aan het iconische tijdschrift *Time* van 8 april 1966 waarop met grote letters de vraag "Is God dead?" werd gesteld zijn theologie in zekere zin ook in diskrediet hebben gebracht. Zo schrijft Mark Taylor bijvoorbeeld: "Altizer has developed a highly original theological vision. In many ways, the notoriety resulting from his identification as the chief proponent of the death of God theology in the 1960s has tended to obscure the importance of his work for contemporary theology." (zie: Mark Taylor. "Altizer's Originality: a Review Essay." *Journal of the American Academy of Religion* 52:3 (1984): 570).

In 2002 zal Altizer zijn beruchte boek grondig herschrijven en er een iets genuanceerder werk voor in de plaats stellen dat de titel *The New Gospel of Christian Atheism* meekrijgt. Hoewel het uitgangspunt blijft dat God weliswaar bestaan heeft en de mens zijn dood nog niet onder ogen durft te komen, stelt Altizer ook dat de dood van God als een symbool beschouwd moet worden.[98] Toch is het een paradoxaal symbool, omdat het zowel volstrekt christelijk – de bron van verlossing – als volstrekt modern atheïstisch is – de volledige ontbinding en omkering van het Christendom.[99] In navolging van Hegels dialectische denken stelt Altizer dat de dood van God in Jezus Christus niet alleen de dood van een absoluut transcendent domein of wereld[100] betekende, maar ook de geboorte van een volstrekt seculiere wereld van immanentie. De dood van het transcendente betekent de realisering van een nihilisme dat Altizer een absoluut niets noemt. Dit absolute niets is niet meer gegrond is het transcendente en is daarmee getekend door de afwezigheid van God, leegte en dood.

Jezus Christus was noodzakelijk voor deze realisering van dit absolute niets, want Jezus heeft zichzelf ontvankelijk gemaakt – Altizer gebruikt het Griekse woord 'kenosis'[101] – om Gods wil te realiseren. Volgens Altizer betekent dit daarom dat Jezus Christus gezien moet worden als "the very paradigm of an absolute and an actual self-emptying, and not only the Jesus who is the sacrificial Victim, but the Jesus who actually enacted the dawning of the Kingdom of God."[102] Gods Koninkrijk, zo redeneert Altizer, is de realisering Gods Koninkrijk in déze wereld waar de mens zich niet vanaf hoeft te wenden, maar er eerder met volle overtuiging mee in kan stemmen om op die manier als in de volledige ontvankelijkheid van Jezus Christus te mogen leven.[103] Uiteraard is Altizer zich er terdege van bewust dat het

---

[98] Hoewel Altizer Tillich niet expliciet noemt bij zijn gebruikmaking van het woord 'symbool' doet het er in de verdere ontwikkeling van zijn tekst sterk aan denken dat Altizer dit concept op eenzelfde manier inzet als Tillich. Altizer zag zijn werk ook als een radicalisering van het werk van Tillich. Zo schrijft hij in het voorwoord van *The Gospel of Christian Atheism*: "it was Tillich alone who made possible a way to truly contemporary theology. While I have been forced to resist and oppose Tillich's theological conclusions, I do so with the conviction that they are not yet radical enough, and the memory of Tillich's words to me that the real Tillich is the radical Tillich. Certainly, Tillich is the modern father of radical theology, and although he did not succeed in founding a Tillichian school of theology, his influence is felt at most of those points where theology is now being carried beyond its traditional limits." (zie: Thomas Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, (Philadelphia: Westminster Press, 1966), 10). Het boek *Radical Theology and the death of God*, geschreven in samenwerking met William Hamilton, is dan ook opgedragen aan Tillich en Altizer heeft een vleiend voorwoord geschreven bij een publicatie van Tillich nagelaten essays (zie: Thomas Altizer, "Preface," in Tillich, *The Ground of Being*, vi-viii).
[99] Zie: Thomas Altizer, *The New Gospel of Christian Atheism*, (Aurora: The Davies Group, 2002), 1.
[100] In *The Descent into Hell* zal Altizer dit ook wel 'Heaven' noemen. Zie: Thomas Altizer, *The Descent into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, (Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1970), 121; 126; passim.
[101] Voor een duiding van 'kenosis' wordt voornamelijk teruggegrepen op Paulus' brief aan de Filippenzen waarin Paulus schrijft: "Hij, die de gestalte van God had, maakte er geen aanspraak op aan God gelijk te zijn, maar deed afstand van zijn positie" (Fil.2:6-7a NBV21). Toch zijn er ook andere vertalingen van deze passage mogelijk. Zo schrijft de Herziene Statenvertaling: "Die, terwijl Hij in de gestalte van God was, het niet als roof beschouwd heeft aan God gelijk te zijn, maar Zichzelf ontledigd heeft" (Fil.2:6-7a HSV) en vertaalt de Willibrordvertaling: "Hij die bestond in goddelijke majesteit heeft zich niet willen vastklampen aan de gelijkheid met God: Hij heeft zich van zichzelf ontdaan" (Fil.2:6-7a WV75). Ondanks de vertaalmoeilijkheden en -mogelijkheden is de essentie van 'kenosis' dat de eigenschappen van God zijn afgelegd in Jezus Christus zodat het Woord de materialiteit van de schepping aan heeft kunnen nemen.
[102] Altizer, *The New Gospel of Christian Atheism*, 45.
[103] In *The Descent into Hell* benadrukt Altizer dat in Gods Koninkrijk – dat hij beschrijft als "an immanent actualization of a transcendent beyond, and as the initial and immediate expression of an imminent and total future" (Altizer, *The descent into Hell*, 115) – de toekomst in het hier en nu gevonden moet worden. Dat

christelijke verhaal niet eindigt bij de kruisdood van Jezus Christus. Voor Altizer, echter, moet de verrijzenis in eenzelfde dialectische beweging als de incarnatie, de 'kenosis' van Jezus Christus en de kruisdood gezien worden. Dat betekent dat de verrijzenis zeker geen terugkeer van het transcendente betekent, maar eerder een volledig opgaan van God in de naam van Jezus Christus in deze wereld. De verrijzenis betekent dus een realisering van een absoluut immanente wereld waarin het goddelijke zich aan die wereld heeft gegeven. Opnieuw benadrukt Altizer dat deze dialectische beweging vooral als symbool van grote waarde is: "What dies in Jesus is the transcendent form of Spirit, and what is resurrected in Jesus is a new and final mode of flesh. From this point of view, it is of vital importance, symbolically, to apprehend the passion and death of Jesus as culminating not in an eternal life or Heaven but rather in an eternal death or Hell."[104]

De dood van God is op het eerste gezicht een afschuwelijke gebeurtenis voor de mens, maar ons afwenden van de door God gewilde realiteit betekent daarmee ook een schijnwerkelijkheid ophouden die uiteindelijk geen hoop zal bieden. Hoewel Altizer zijn radicaaltheologische denken soms als een meeslepende tragedie beschrijft, betekent dit niet dat we haar niet zouden moeten omarmen.[105] Uiteindelijk, zo stelt Altizer, heeft God ons in Jezus Christus opgeroepen om de wereld in zijn chaos, leegte en absolute niets te affirmeren. In Jezus Christus heeft God ons opgeroepen om geen 'nee' te zeggen tegen deze wereld in de valse hoop op een beter leven voorbij of na deze wereld, maar om 'ja' te zeggen tegen de absolute immanentie van déze wereld. Altizer spreekt dan ook over:

> a total affirmation of an absolutely sacrificial Godhead. That Yes releases the deepest possible joy […]. If it is the depths of the Nihil which in our world have evoked the most ultimate call, that call is finally a call to joy itself, or a call to that joy released by the apocalypse of God […]. Hence, it is absolute death that evokes the deepest call, and if an opening to that death is an opening to the finality of death itself, that finality is an absolutely liberating finality, and it alone can truly be named as resurrection.[106]

---

betekent dat er met Gods Koninkrijk een nieuw tijdperk van genade is aangebroken waarbij het idee van de eeuwige wederkeer van Nietzsche verwezenlijkt is. Het is niet helemaal duidelijk wat Nietzsche met dit concept uit zijn latere werk voor ogen had, maar voor Altizer betekent het in ieder geval dat een glimp van de eeuwigheid in het hier en nu te vinden is. Altizer stelt daarom: "Eternal Recurrence is neither a cosmology nor a metaphysical idea: it is Nietzsche's symbol of the deepest affirmation of existence, of Yes-saying. Accordingly, Eternal Recurrence is a symbolic portrait of the truly contemporary man, the man who dares to live in *our* time, in *our* history, in *our* existence." (Thomas Altizer, "Theology and the Death of God," in Thomas Altizer en William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, (New York: The Bobbs-Merrill Company, 1966), 99).

[104] Altizer, *The Descent into Hell*, 126.

[105] In zijn beschrijvingen van de dialectische realisering van Gods wil, refereert hij vaak aan de mystieke en esoterische poëzie van William Blake (1757-1827), maar ook aan het ondoorgrondelijke werk *Finnegans Wake* (1939) van James Joyce (1882-1941).

[106] Thomas Altizer, *Godhead and the Nothing*, (Albany: State University of New York Press, 2003), 157. In andere werken schrijft hij, refererend aan het werk van Blake, pathetisch over het aanvaarden van de Hel, omdat met de dood van God ook de Hemel ten val is gekomen. Altizer schrijft daarom: "Only by knowing Hell as the arena and realm of Christ can we freely accept Hell as our destiny, and thereby accept the annihilation of everything we have known as consciousness and experience as a total epiphany of Christ." (Altizer, *The Descent into Hell*, 213-214). Voor Altizer betekent de dood van God eveneens een vernieuwd bewustzijn waarbij de mens zich het absolute opgaan van het goddelijke in déze wereld moet durven en leren te denken. De ervaring van de gewaarwording van Jezus Christus is dan ook de geboorte van een nieuw bewustzijn binnen een immanente wereld.

Gods Koninkrijk is een plek van bevrijding van iedere valse hoop, een plek waarin men het absolute niets van déze wereld in een overtuigd 'ja' omarmt en een plek waarin men de kruisdood van Jezus Christus als symbool voor de geboorte van de immanente wereld blijft gedenken.

Altizers radicale theologie is een manier om het 'ik,' de wereld en God te denken in een tijd waarin de kerk als instituut van macht, gezag en invloed ruimte moet afstaan aan een seculier wordende maatschappij. Door Gods incarnatie in Jezus Christus dialectisch te denken als het beginpunt van Gods wil om op te gaan in de wereld, ontwikkelt Altizer een radicaaltheologisch denken dat de consequenties van de dood van God in Jezus Christus serieus doordenkt. Om die reden stelt hij: "The radical or revolutionary Christian evokes that incarnation by the very name of Jesus."[107] Voor Altizer is de dood van God de geboorte van een immanente wereld waarin God volledig is opgegaan in de verrijzenis van Jezus Christus. De radicale christen – wie voor Altizer in wezen dus evengoed de radicale atheïst is – kan niet anders dan déze wereld affirmeren in zijn absolute leegte.

Andere paden inslaan – een poëtische kritiek op een radicale theologie

In de aanloop naar de publicatie van het eerste nummer van *Le Grand Jeu* lezen Daumal, Gilbert-Lecomte en Vailland met name teksten van Hegel en raken gefascineerd door de dynamiek van zijn dialectische denken. In een brief van 20 november 1927 aan Maurice Henry schrijft Daumal zelfs: "François [= Roger Vailland] en ik zijn dronken van Hegel."[108] De gedachte dat er in de negatie van een propositie altijd een element van die propositie achterblijft, past evengoed in Daumals idee – zoals dat naar voren komt in "Poème à Dieu et à l'homme" – dat de dood van God in Jezus Christus altijd nog een positieve en activistische waarde in zich draagt, namelijk dat van de revolte. Hoewel in de revolte een constant nee-zeggen wordt gecultiveerd, staat dit 'nee' tegen het 'ik,' tegen de wereld en tegen God desalniettemin in dienst van een 'ja,' namelijk een 'ja' tegen de realiteit.[109]

Als we de poëtische zoektochten van Daumal en de uitgangspunten van *Le Grand Jeu* beschouwen als spirituele praktijken die opereren binnen eenzelfde manier van denken als dat van de radicale theologie van Altizer, dan valt allereerst op dat een radicaal 'ja' zeggen tegen déze wereld eerst en vooral een luid en veelvuldig 'nee' tegen alle structuren, systemen en instituties betekent. Het is dan ook maar de vraag of Altizers 'ja' tegen déze wereld niet wordt overstemd door het hardnekkige 'nee' dat de weg voor dit 'ja' moet vrijmaken. Wanneer Daumal namelijk spreekt over het "eeuwigdurend offer van de revolte,"[110] dan is het gevaar dat deze revolte op een gegeven moment prevaleert boven het doel waartoe zij ingezet is. De

---

[107] Altizer, *The New Gospel of Christian Atheism*, 47.
[108] Daumal, *Correspondance I*, 216.
"François [= Roger Vailland] et moi sommes ivres de Hegel."
[109] Jean-Louis Accarias schrijft terecht: "Ce 'Non' est la clef de voûte du *Grand Jeu*: absolue négation dans tous les domaines, révolte contre la société et contre l'homme même. Non à tous les cadres de contraintes sociales, non à l'absurde séparation, non aux limites humaines." (Jean-Louis Accarias, "Attitude, degré zéro. Collage pour illustrer l'attitude daumalienne," in: Jean-Louis Accarias en Charles Antoni (red.), *René Daumal ou Le retour à soi*, (Parijs: L'Originel, 1981), 108-109). Hoewel deze revolte soms het primaire doel lijkt te zijn van *Le Grand Jeu* (met name in het eerste nummer), staat zij desalniettemin in dienst van een positief en opbouwend principe.
[110] Ibid., 24.
"sacrifice perpétuel de la révolte."

radicale theologie van Altizer lijkt dit gevaar – dat we al terugzien in het eerste nummer van *Le Grand Jeu* – slechts in mindere mate te onderkennen, want door te blijven hameren op de dood van God in plaats van de verrijzenis van Jezus Christus en de geboorte van de immanente wereld blijft deze radicale theologie toch veeleer een 'nee' tegen het heersende vertoog en de dominante normen en waarden benadrukken.

Afgaande op de verdere ontwikkeling van zowel *Le Grand Jeu* als het werk van Daumal dringt de vraag zich eveneens op over welke God hier nu eigenlijk gesproken wordt. Is er in de God van Daumal en Altizer nog wel iets te herkennen van de God die door middel van profeten tot ons spreekt, een verbond met het volk van Israël aangaat en zich in Jezus Christus incarneert om de mens van de Wet te bevrijden en hem met zijn eigen bloed te verlossen van zijn zonden? Hoewel in het radicaaltheologische denken van Altizer het lijdensverhaal van Jezus eerder een parabel lijkt te zijn voor de volwassenwording van de mens, zag hij dit verhaal desalniettemin als specifiek christelijk en niet inwisselbaar met andere verhalen, mythen of symbolen. Naast het unieke van de incarnatie en zijn radicale omkering van de ethiek, stelt Altizer: "Christianity is the only one of the world religions to have evolved – or, in some decisive sense, to have initiated – a radically profane form of *Existenz*."[111]

Hoewel dit verhaal van de dood van God in Jezus Christus door-en-door christelijk zou zijn, is het nu juist niet in die bronnen en traditie dat Daumal – of ook maar enige andere dichter, schrijver of kunstenaar die gelieerd was aan *Le Grand Jeu* – zoekt naar antwoorden op de dood en afwezigheid van God. In de latere nummers van *Le Grand Jeu* en de verdere ontwikkeling van Daumals werk zien we dan ook het risico dat een dergelijke abstracte voorstelling van Gods incarnatie in Jezus Christus met zich meebrengt. Hoewel Daumal zocht naar God onder alle godsbeelden werd hij al snel gegrepen door de Oosterse en hindoeïstische filosofie en dan met name de Upanishaden en oude sanskrietteksten.[112] Ook in de latere nummers van *Le Grand Jeu* komt er meer ruimte voor esoterie, theosofie en Oosterse filosofie. Als het vroege werk van Daumal en *Le Grand Jeu* anachronistisch beschouwd kunnen worden als een theopraxis die resoneert met de radicale theologie, en in het bijzonder met het radicaaltheologische denken van Altizer, dan hebben we te maken met een experimentele en poëtische verkenning van wat de afwezigheid of de dood van God betekent en waartoe het aanzet. Toch laat deze theopraxis direct ook zien waar het schuurt, want is het absolute niets niet ook te vinden en te omarmen via de paden van de Oosterse filosofie? Wat blijft er nu precies over van het christelijke verhaal als we God in een permanent 'nee' moeten benaderen? Wat is er nog christelijk aan de immanente wereld of de ultieme realiteit die we in een extatisch 'ja' zouden moeten omarmen?

De vragen die de ontwikkeling van het werk van Daumal en *Le Grand Jeu* oproepen, zouden een vruchtbare en kritische dialoog met het radicaaltheologische denken van Altizer aan kunnen gaan als we ons realiseren dat zowel de poëzie als de theologie hier dezelfde

---

[111] Altizer, "Theology and the Death of God,", 111.

[112] Altizer is zich ervan bewust dat het niets dat is gerealiseerd door de dood van God in sterke mate overeenkomst met de dynamiek in Oosterse religies. Toch, zo blijft hij benadrukken, is het belichaamde niets in Jezus Christus uniek en uiteindelijk ook niet te verenigen met de Oosterse religies. Zie: Thomas Altizer, "Tragedy and the Genesis of Nothingness," *SOPH* 33.1 (1994): 1-13.

paden bewandelen. Hoewel de radicale theologie van Altizer kan expliciteren wat er in de poëzie gebeurt, laat de poëzie op haar beurt zien waar het schuurt in het daadwerkelijke theologiseren van haar zoektocht.

De macht van God als zwakke kracht – Caputo's radicale theologie

Een iets latere prominente denker binnen de radicale theologie, die in zijn theologische denken eveneens interessante parallellen vertoont met het denken van Daumal en *Le Grand Jeu,* is John Caputo. Omdat Caputo er niet van uitgaat dat God ooit bestaan heeft, is de dood van God voor zijn radicale theologie geen bepalend thema. Om toch aan te sluiten bij de vroege radicale theologie, die zich als dood-van-god-theologie manifesteerde, stelt Caputo dat de dood van God voornamelijk begrepen moet worden als de dood van de God van de metafysische theologie en dat deze specifieke dood daarmee een uitnodiging is om radicaal anders over God te denken.[113] Caputo richt zijn radicaaltheologische kritiek met name op de systemen die God als soevereine macht constitueren.[114]

Om zowel zijn kritiek als zijn eigen radicale theologie kracht bij te zetten en van een passend kader te voorzien, is het werk van Caputo doordrenkt met concepten uit het werk van Jacques Derrida (1930-2004). Zo meent Caputo dat Derrida's concept van de 'différance' precies tot uitdrukking brengt dat de wereld nooit vastigheid zal kennen in taal, in instituties en in systemen.[115] 'Différance,' zo betoogt Caputo, laat zien waar bepaalde structuren scheuren vertonen en waar iedere vermeende stabiliteit altijd iets instabiels in zich bergt. Uiteraard, zo past Caputo Derrida's concept toe op zijn theologie, bergt 'différance' ook een gevaar voor God in zich. Caputo vraagt zich dan ook af wat 'différance' voor het woord God betekent: "Suppose, when you cross the wires of *différance* with the name of God, the result is to have crossed out the name of God in order to release the event this name contains?"[116] Deze vraag lijkt een vreemde stap, maar is misschien minder radicaal als we bedenken dat 'différance' juist alles openbreekt. Maar wat houden we dan precies over als het woord God of de naam van God fungeert als een gebeurtenis die alles openbreekt? Caputo is hierover duidelijk: het betekent dat de God van de metafysische theologie verdwijnt en zijn naam de basis, of zelfs de voorwaarde, vormt voor het openbreken van iedere vastgeroeste structuur, iedere benauwende institutie en ieder verstikkend systeem. Caputo stelt daarom: "instead of a

---

[113] Zie: John Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event,* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 23.

[114] Caputo benadrukt in zijn werk dat het idee dat God als soevereine macht wordt gezien, achterhaald is. Het is om die reden dat hij spreekt over God die hij karakteriseert als "the one that is out there in general circulation; the star of stage and screen; the Supreme Being, who sees all, knows all, can do all, who is watching every move we make and is coming to get us if we do not behave ourselves and to whom we turn when things take a turn for the worse" (Caputo, *What to Believe?*, 4). Door de God van dit godsbeeld met gotische letters te schrijven laat Caputo eveneens zien dat er voor de radicale theologie in de spreektaal verwarring kan optreden als we over God willen praten.

[115] Het woord 'différance' speelt met het Franse werkwoord 'différer' dat zowel 'verschillen' als 'uitstellen' kan betekenen. Het door Derrida aanvankelijk alleen op de taal toegepaste concept benadrukt dat de betekenis van een woord altijd wordt bepaald door haar verschil ten opzichte van een ander woord, maar in zekere zin ook altijd wordt uitgesteld. Door 'différence' uiteindelijk foutief als 'différance' te schrijven, laat Derrida daarnaast tot uitdrukking komen dat het geschrevene een denken articuleert dat zich kritisch verhoudt tot de realiteit. Dat Caputo het godsbeeld van de soevereine God als God schrijft, ligt dan ook in het verlengde van deze logica.

[116] Caputo, *The Weakness of God*, 35.

great onto-theological power supply surging from on high, we would have a short circuit, where the wires of kingdom of God, which threatens and subverts the 'world' (*kosmos*), are crossed with the wires of *différance*, which threatens and subverts the order of presence."[117]

Het woord of de naam van God herbergt dan ook een belofte in zich: de belofte dat Gods Koninkrijk zich *zonder* Gods Koninkrijk mag verwezenlijken. Dit betekent dat Gods Koninkrijk geen vooraf gegeven en vaststaande structuren kent, maar een gebeuren is dat ontstaat op een onvoorziene plaats en een onvoorzien moment. Jubelend schrijft Caputo: "The kingdom of God is a community without community, a city without walls, a nation without borders, unconditional hospitality without sovereign power, where the decision procedure for admission is based on a holy undecidability between insider and outsider. For all the world, it looks like all hell has broken out, the holy hell that we have been insisting all along is the stuff of sacred anarchy."[118] Gastvrijheid, naastenliefde en barmhartigheid laten zich niet afdwingen, maar gebeuren in Gods Koninkrijk zonder vooropgesteld plan en zonder beoogd doel. God, zo betoogt Caputo, is daarmee geen dwingende macht, maar een zwakke kracht die ons oproept de ander onvoorwaardelijk lief te hebben.

In grote stappen stelt Caputo vervolgens dat deze 'zwakke theologie' een theologie van het kruis is.[119] Bij een nadere beschouwing is dit niet zo'n vreemde gelijkstelling, want "[t]he rule of God, the kingdom of God, are names for the solicitation by which we are visited and which regularly disturbs the world with a word from afar. The word issues from the lowliest and least likely place, from the nothings and nobodies, and above all, for Paul, from the abject and crucified body on a Roman cross."[120] Volgens Caputo moet een radicale theologie de gemarginaliseerden, de ongehoorden en de vervolgden serieus nemen en denken vanuit de scheuren, kieren en gaten die ontstaan zijn in vastgeroeste systemen. In alles dat het heersende vertoog uitsluit, schuilt een disruptieve kracht die dit vertoog kan openbreken en het is aan de theoloog om hier gehoor aan te bieden. Dat betekent daarmee dat deze radicale theologie in principe nooit een systematische en sluitende theologie kan worden, omdat het altijd een theologie van het gebeuren is. Caputo stelt daarom:

> In a radical theology of the event religion is seen as a way to give evocative form to provocative events, to provide nomination and actualization to certain obscure but fertile, latent but underlying experiences or 'events' by which our lives are nourished. It concedes the contingency of these beliefs in the name of a deeper faith in something toward which we are always already underway and for which we lack any guarantees.[121]

Voor Caputo moet de radicale theologie het initiële geloof – dat in wezen een niet-weten is – en het vertrouwen centraal stellen dat spreekt uit de gebeurtenis die tot uitdrukking komt in

---

[117] Ibid., 37.
[118] Ibid., 278.
[119] De gelijkenis met Altizers radicale theologie is hier opvallend. Ook Altizer zag in het kruis in wezen de geboorte van een nieuwe wereldorde die de traditionele godsbeelden van de metafysische theologie ontmantelt. Zie: Altizer, *The New Gospel of Christian Atheism*, 32; 60; passim.
[120] Caputo, *The Weakness of God*, 53.
[121] Caputo, *In Search of Radical Theology*, 117.

het woord of de naam van God.[122] Het is uiteindelijk om die reden dat Caputo's radicale theologie niet zozeer draait om vaststaande concepten, waterdichte argumenten en onbetwistbare proposities, maar veeleer zoekt naar manieren om geloof en vertrouwen zichtbaar te maken.

Caputo oppert dat de naam theopoëtica passender is voor deze manier van spreken dan het woord theologie. Hij stelt: "Theopoetics is instead an exercise of *creative imagination*, one that is constantly imagining the unconditional, envisioning things otherwise, attempting to forge ahead down unbeaten paths, to produce something new, to think what has never been and maybe will never be, the first, last, and only recourse when thinking has run up against the unprethinkable."[123] De theopoëtica van Caputo is dus een radicaaltheologisch denken dat onderzoekt wat het woord of de naam God tot stand kan brengen, welk openbrekend gebeuren er omgaat in zijn naam en op welke manier een initieel geloof en vertrouwen bijdragen aan het verwezenlijken van Gods Koninkrijk op onvoorziene en onverwachte plekken.

Een "prachtig bloedblad" – een activistische kritiek op een radicale theologie

In het voorwoord tot het in mei 1929 uitgegeven tweede nummer van *Le Grand Jeu*, schrijven Daumal en Gilbert-Lecomte: "Opgelet: Definitie: '… *Le Grand Jeu* is volledig en systematisch destructief.'"[124] Maar, zo stellen de auteurs, iedere vernietiging bergt tevens een aspect van transformatie en dus van creatie in zich. Het is de leden van *Le Grand Jeu* erom te doen ieder "sociaal bouwwerk," "ieder moreel juk" of "die kolos met het hoofd van een idioot die de Westerse wetenschap is"[125] niet alleen te vernietigen, maar in zekere zin ook te transformeren. Daumal en Gilbert-Lecomte stellen daarom: "Wat uit dit prachtige bloedbad tevoorschijn zal komen, zou misschien wel eens echter en tastbaarder kunnen zijn dan we denken, een beeld van leegte dat zichzelf in beweging zet, een blok vol licht. Een onbekend licht zal onze voorhoofden doorboren en een nieuw sterfelijk oog openen, een enkel licht dat 'nee!' betekent."[126] In een voetnoot stellen de auteurs vervolgens dat zij deze absolute werkelijkheid – het onbekende licht van de vitale leegte – God noemen. Voor Daumal en Gilbert-Lecomte is God voorbij het persoonlijke en het vormelijke, want "God is deze grenstoestand van alle bewustzijn, die Het Bewustzijn is en dat zichzelf omspant zonder

---

[122] Door deze radicaliteit en de daarmee samenhangende instabiliteit van deze vorm van theologie, zijn de meeste radicaaltheologen dan ook ofwel werkloos – Caputo stelt namelijk: "Radical theology is not the theology of a rival church that is trying to build up its membership. It creates a *radical disturbance within* the existing religious bodies" (Caputo, *What to Believe?*, 11) – ofwel activistisch maar anoniem op straat te vinden – Caputo beschouwt de radicale theologie als een praktijk die zowel het onderscheid tussen het religieuze en het seculiere overstijgt door middel van "laying bare an elemental and underlying way of thinking and living that undermines and defuses the culture wars this distinction [tussen het religieuze en het seculiere] has engendered." (Ibid., 13).
[123] Ibid., 32. [cursivering in het origineel].
[124] René Daumal en Roger Gilbert-Lecomte, "Mise au point ou Casse-dogme," 1929, in: *Le Grand Jeu, no. 2*, (Reprint, Parijs: Éditions Jean-Michel Place, 1977), 2.
"Notez donc: Définition: '… *Le Grand Jeu* est entièrement et systématiquement destructeur.'"
[125] Ibid., 2.
"édifice social," " toute cangue morale," "ce colosse à tête de crétin qui représente la science occidentale"
[126] Daumal en Gilbert-Lecomte, "Mise au point ou Casse-Dogme," 2.
"Ce qui jaillira de ce beau massacre pourrait bien être plus réel et tangible qu'on ne croit, une statue du vide qui se met en marche, bloc de lumière pleine. Une lumière inconnue trouera les fronts, ouvrant un nouvel œil mortel, une lumière unique, celle qui signifie: 'non!'"

toevlucht te nemen tot een individualiteit, of, zo je wilt, zonder zichzelf een bepaald object aan te bieden."[127]

Om in lijn te blijven met hun project dat hier bijna grenst aan waar het in de negatieve theologie om te doen is, stellen Daumal en Gilbert-Lecomte: "Als dogma's vormen van denken zijn, dan is het universele denken, dat de waarheid van alle dogma's is, een ontkenning van alle dogma's. Ons denken, dat gedacht wil worden, moet noodzakelijkerwijs de functie van breek-dogma's vervullen."[128] Anders gezegd, in ons denken zijn beelden vervat die het denken in zekere zin sturen, beperken en begrenzen. Het project van de breek-dogma's is erop gericht deze ingekaderde denkbeelden open te breken om zo het denken open te stellen voor een ontvankelijke leegte.

Ook met het radicaaltheologische denken van Caputo vertoont het activistische schrijven van *Le Grand Jeu* en de zoekende poëzie uit het vroege werk van Daumal interessante, vruchtbare en kritische resonanties. Ook voor de leden van *Le Grand Jeu* moeten vaste structuren, verstikkende instituties en beklemmende systemen onderworpen worden aan wat zij breek-dogma's noemen en wat Caputo, in navolging van Derrida, het principe van 'différance' noemt. Vanuit die destructie kan vervolgens iets nieuws geconstrueerd worden. In het eerder geanalyseerde gedicht van Daumal "Poème à Dieu et à l'homme" laat de dichter zien dat de kruisdood van Jezus Christus als de ultieme realiteit weerbarstiger, hopelozer en chaotischer is dan wat er onder het mom 'Christendom' van is gemaakt. Voor Caputo staat het kruis eveneens symbool voor het meest lage, de meest abjecte en de minst waarschijnlijke plek waar vanuit een ongehoord, gemarginaliseerd, maar alles openbrekend woord spreekt. Toch spreekt uit dit kruis een roep om Gods Koninkrijk in barmhartigheid, naastenliefde en gastvrijheid *zonder* Gods Koninkrijk – dat wil zeggen: zonder vooraf gegeven grenzen, uitgangspunten of doelstellingen – te verwezenlijken.

Voor Daumal en de leden van *Le Grand Jeu* is het nog maar de vraag of deze deugden worden opgeroepen door het "gekruisigde aas."[129] Voor Daumal spreekt uit de kruisdood van Jezus Christus met name een roep tot revolte en komt de bevrijding die zij op het oog heeft tot uiting in poëzie, literatuur en kunst. Wanneer we het vroege werk van Daumal en *Le Grand Jeu* beschouwen als een theopraxis die kritisch resoneert met de radicale theologie van Caputo, dan is het interessant om te zien dat de deugden die Caputo meent te herkennen als manifestaties van Gods Koninkrijk, volgens Daumal en *Le Grand Jeu* niet zonder meer volgen uit de in naam van God geleverde revolte.

---

[127] Ibid, 2.
"Dieu est cet état limite de toute conscience, qui est La Conscience se saisissant elle-même sans le secours d'une individualité, ou, si l'on veut, sans s'offrir aucun objet particulier."
[128] Ibid., 3.
"Si les dogmes sont des formes de la pensée, la pensée universelle, qui est la vérité de tous les dogmes, est une négation de tous les dogmes. Et nécessairement notre pensée, qui veut être la pensée, doit remplir une fonction de casse-dogmes."
[129] Daumal, *Tu t'es toujours trompé*, 133.
"charogne crucifiée"

Een cultuur van de theologie I – conclusie

In dit tweede hoofdstuk heb ik Tillichs theologie van de cultuur operationeel willen maken door te kijken in welk opzicht Daumals tekst "Poème à Dieu et à l'homme" een relatie met de ultieme realiteit aangaat. Met het idee van Renéville in het achterhoofd dat de poëzie en de mystiek dezelfde zoektochten, verlangens en ervaringen volgen heb ik gekeken in welk opzicht deze poëtische tekst naast het essayistische werk van *Le Grand Jeu* beschouwd kunnen werken als spirituele praktijken binnen de radicale theologie. Zoals gezegd resoneert het vroege werk van Daumal en dat van *Le Grand Jeu* op een interessante, vruchtbare en kritische manier met het radicaaltheologische denken van Altizer en Caputo en kan het anachronistisch beschouwd worden als een poëtisch experiment, spirituele praktijk of theopraxis bij deze twee uitingen van een radicale theologie. In de toe-eigening en persoonlijke doorleving is het ook mogelijk om in dit vroege werk van Daumal en dat van *Le Grand Jeu* al een aantal punten te herkennen die als kritiek kunnen dienen op het werk van Altizer en Caputo. Zo is het de vraag of de revolte niet de overhand neemt van het hoger gestelde doel van de bevrijding of, anders gezegd, prevaleert het 'nee'-zeggen niet boven het uiteindelijke 'ja'-zeggen? Wat maakt het leven na de dood van God nog specifiek en uniek christelijk? En is de verwezenlijking van Gods Koninkrijk niet eerder te begrijpen als een "prachtig bloedblad"[130] in plaats van daden van gastvrijheid, barmhartigheid en naastenliefde?

In het derde en laatste hoofdstuk wil ik me richten op de verkenning van de immanente wereld dat bij veel radicale theologen een prominente plek krijgt na het loslaten van de klassieke metafysische theologie.

[130] Daumal en Gilbert-Lecomte, "Mise au point ou Casse-Dogme," 2.

III. Vanuit de diepte van het vlees

Een pure staat van ontvankelijkheid – inleiding

Op het moment dat het eerste nummer van *Le Grand Jeu* in mei 1928 bij de drukker ligt, krijgt Gilbert-Lecomte de smaak van de revolte goed te pakken en schrijft Daumal als een bezetene vijf brieven in één week tijd. In één van zijn brieven spoort Gilbert-Lecomte Daumal aan om de publiciteit rond de uitgave van het eerste nummer groots op te zetten: "Je zou dus van de daken moeten schreeuwen dat wij een monsterlijke, kolossale en beangstigende lancering doen, vooral in het buitenland, in elk land ter wereld, van het eerste nummer; en dat de andere [tijdschriften] minder belangrijk zijn en dat het in ieders belang is om van deze lancering te profiteren, waarvoor wij enorme bedragen betalen."[131] In de samenwerking met Daumal en Vailland, zal Gilbert-Lecomte het meest enthousiaste, meest grillige en meest overtuigde lid zijn in alles waar het in *Le Grand Jeu* om te doen is: de revolte, de bevrijding en het experimenteren met de "overweldigende sensatie van een ogenblik."[132]

In het voorwoord tot het eerste nummer, schrijft Gilbert-Lecomte: "*Le Grand Jeu* is onherroepelijk; het wordt slechts één keer gespeeld. Wij willen het op ieder moment van ons leven spelen. Het is nog steeds zo dat 'wie verliest, wint'. Het draait immers allemaal om jezelf verliezen. Wij willen winnen."[133] Om dit spel te kunnen winnen, moet de speler daarom een zekere houding aannemen en stellig wordt als regel geschreven: "Houding: je moet jezelf in een staat van volledige ontvankelijkheid brengen, puur zijn, jezelf leeggemaakt hebben."[134] Deze pure staat waarin een ontvankelijke leegte in het 'ik' is gemaakt, kan leiden tot een overweldigend gevoel van eeuwigheid in een wereld van eindigheid. Bij wijze van pamflettistische conclusie, schrijft Gilbert-Lecomte: "Het zijn deze eeuwige momenten die wij overal zoeken en die onze teksten en tekeningen misschien bij sommigen zullen opwekken."[135] Het voorwoord eindigt met een opmerkelijke stelling: "Het is op dergelijke ogenblikken dat wij alles absorberen, dat wij God inslikken om er transparant van te worden tot wij verdwijnen."[136] Dit gelijkvormig worden aan God is niet iets dat Gilbert-Lecomte in dit eerste nummer voor het eerst naar voren brengt, want al in 1924 sluit hij een brief aan

---

[131] Roger Gilbert-Lecomte, *Correspondance*, (Parijs: Gallimard, 1971), 186.
"Il fallait alors expliquer en hurlant, que nous faisions un lancement monstre, colossal, affolant, surtout à l'étranger, dans tous les pays du monde du 1er numéro, que les autres [magazines] seront moins importants et qu'ils ont tout intérêt à profiter du lancement pour lequel nous faisons des frais énormes."
[132] Gilbert-Lecomte, "Avant-propos," 3.
"La sensation bouleversante d'un instant."
[133] Ibid., 1.
"Le *Grand Jeu* est irrémédiable; il ne se joue qu'une fois. Nous voulons le jouer à tous les instants de notre vie. C'est encore à 'qui perd gagne.' Car il s'agit de se perdre. Nous voulons gagner."
[134] Ibid., 1.
"Attitude: il faut se mettre dans un état de réceptivité entière, pour cela être pur, avoir fait le vide en soi."
[135] Ibid., 3.
"Ce sont ces instant éternels que nous cherchons partout, que nos textes, nos dessins feront naître peut-être chez quelques-uns."
[136] Ibid., 3.
"C'est en de tels instants que nous absorberons tout, que nous avalerons Dieu pour en devenir transparents jusqu'à disparaitre."

Vailland af met de toevoeging: "mystieke pantheïst."[137] En ook in een brief van maart 1926 die zowel aan Vailland als Daumal gericht is, schrijft Gilbert-Lecomte pathetisch: "Ik ben *Ovate*[138], Magus[139], Profeet, ik ben *ziener*."[140]

In dit derde hoofdstuk wil ik opnieuw Tillichs theologie van de cultuur samen met Renévilles poëzieopvatting operationeel maken door me met name te verdiepen in enkele bijdragen van Gilbert-Lecomte aan *Le Grand Jeu*. Naast de thema's van de dood van God en het thema van de revolte, bevrijding en de hoop, is een ander dominant thema binnen zowel *Le Grand Jeu* als de radicale theologie de verkenning van de immanente wereld waarin momenten van eeuwige leegte gevonden kunnen worden die desalniettemin de katalysator voor diezelfde wereld zijn. Ik meen in Gilbert-Lecomtes bijdragen parallellen te herkennen met de radicale theologieën van Clayton Crockett en Catherine Keller die op hun beurt ook de immanentie van de wereld serieus nemen en daarin iets ontdekken dat zij radicaaltheologisch duiden. Naar mijn idee vormt het werk van Gilbert-Lecomte een interessant resonerende spirituele praktijk, of theopraxis, bij het radicaaltheologische denken van Crockett en Keller.

Allereerst zal ik Gilbert-Lecomtes bijdragen aan voornamelijk het tweede en derde nummer van *Le Grand Jeu* analyseren in combinatie met zijn pleidooi om verdovende middelen te herwaarderen en vooral niet te verbieden. Vervolgens bekijk ik Crocketts nieuw-materialistische theologie, die verkent hoe de structuur van de immanente wereld een radicaaltheologisch denken vereist en zinvol maakt. Daarnaast zal ik Kellers idee van intercarnatie bekijken, omdat zij hiermee het concept van de incarnatie opnieuw wil denken en verbreden. Als God *in* Jezus Christus vlees geworden is, verbreedt en radicaliseert Keller dit door te stellen dat God vlees geworden is *middels* Jezus Christus. Het werk van Gilbert-Lecomte resoneert op een interessante en vruchtbare manier met het radicaaltheologische denken van zowel Crockett als Keller, maar werpt tevens, anachronistisch, een kritisch licht op de theoretische premissen die uit hun denken spreken.

De primitieve dichter en het Zien – Gilbert-Lecomtes experimentele metafysiek

Het tweede nummer van *Le Grand Jeu* heeft de dichter Arthur Rimbaud (1854-1891) als thema. Rimbaud wordt gezien als één van de grootste dichters binnen het Symbolisme en wordt beschouwd als één van de grote vernieuwers van de dichterlijke expressie. Aan zijn status van miskend genie heeft hij zelf in grote mate bijgedragen door na de publicatie van zijn dichtbundel *Une saison en enfer* (1873) al op 19-jarige leeftijd de literaire wereld te verlaten om zich vervolgens op verschillende plekken in voornamelijk Afrika als handelaar in zijn levensonderhoud te voorzien. In het gedeelte van de beschouwende artikelen mag

---

[137] Gilbert-Lecomte, *Correspondance*, 44.
"panthéiste mystique."
[138] In de oude Keltische beschaving vormden de ovaten, samen met de druïden en de barden de priesterlijke klasse.
[139] De Magus was een priester binnen het Zoroastrisme. Hoewel de vertaling 'magiër' ook mogelijk is als vertaling van 'mage,' vermoed ik dat Gilbert-Lecomte het woord hier toch eerder in de betekenis van 'Magus' gebruikt.
[140] Ibid., 110.
"Je suis *Vates*, Mage, Prophète, je suis *voyant*." [cursivering in het origineel].

Renéville aftrappen met een commentaar op Rimbauds "Lettres du Voyant."[141] Niet wars van enige retoriek, stelt Renéville dat de dichters van de afgelopen tweeduizend jaar geen oog hebben gehad voor de kracht van de poëzie en zich slechts bezig hebben gehouden met het vormen van mooi gepolijste zinnen en het beschrijven van persoonlijke gevoelens waardoor ze zich voornamelijk hebben verlaagd tot publieksamusement.[142] Rimbaud heeft echter de poëzie in haar kracht gezet en deze "individualistische opvatting van het Ik"[143] gedeconstrueerd. Met zijn poëzie is hij erin geslaagd om "zich los te maken van het zintuiglijke, dat de hogere werkelijkheden voor ons verbergt, om toegang te krijgen tot de gebieden die de intuïtie aanvoelt. Een nieuwe vorm van kennis ontstaat hierdoor: het Zien."[144] Dit Zien is geen visie op of van het leven, maar "een metafysische contemplatie van het Absolute."[145]

Gilbert-Lecomte sluit de artikelreeks af met een analyse van de dood van de kunst na Rimbaud.[146] Hij stelt dat Rimbauds project volledig in lijn ligt met de breek-dogma's die hij eerder had geformuleerd, maar merkt wel op dat dit Zienersproject onderworpen is aan een logica met verstrekkende gevolgen, "[w]ant het werk van diegene die een ziener wil worden is onderworpen […] aan de enige moraal dat wij accepteren, de verschrikkelijke moraal van hen die voor eens en altijd besloten hebben om alles te verwerpen wat *dat* niet is, duidelijk van te voren wetend dat, wat zij ook bereiken, *dat* het nooit zal zijn."[147]

Maar waar is het in dit project van de Ziener nu om te doen? In een ongepubliceerd en slechts in fragmenten overgeleverd werk dat de titel *Retour à tout*[148] heeft meegekregen, stelt

---

[141] In 1929 publiceert Renéville eveneens het boek *Rimbaud le Voyant* bij de Parijse uitgeverij 'Au Sans Pareil.' In het boek stelt Renéville de revolte, de ervaring van het zien en de profetische toon binnen Rimbauds werk centraal. Het originele aan Renévilles werk is dat hij Rimbauds zwerftocht door Azië en Afrika niet zozeer als een breuk met de literatuur ziet, maar eerder beschouwt als een voortzetting ervan op een andere weg.
[142] Zie: André Rolland de Renéville, "L'élaboration d'une méthode," in: *Le Grand Jeu, no. 2*, 10.
[143] Ibid., 10.
"conception individualiste du Moi."
[144] Ibid., 16.
"se détacher du sensible qui nous cache les réalités supérieures pour accéder aux domaines que l'intuition pressent. Un nouveau mode de connaissance va donc naître: La Voyance."
[145] Ibid., 16.
"une contemplation métaphysique de l'Absolu."
[146] Alain en Odette Virmaux stellen terecht dat zowel Renéville als Gilbert-Lecomte Rimbaud op een selectieve en eigenzinnige manier lezen. Dit levert niet zozeer een foutief alswel een subjectief beeld van de dichter op. Zij stellen daarom: "En somme, Renéville et Lecomte nous auraient donné, non pas exactement un faux Rimbaud, mais un Rimbaud tronqué, incomplet, provisoire. […] Lecomte produit un Rimbaud qui ne ressemble pas trait pour trait à Rimbaud, mais plutôt à Lecomte lui-même" (Alain Virmaux en Odette Virmaux, *Roger Gilbert-Lecomte et Le Grand Jeu*, (Parijs: Pierre Belfond, 1981), 106).
[147] Roger Gilbert-Lecomte, "Après Rimbaud la mort des Arts," in: *Le Grand Jeu, no. 2*, 31.
"Car l'œuvre de celui qui a voulu se faire voyant est soumise […] à la seule morale que nous acceptions, à la morale terrible de ceux qui ont décidé une fois pour toutes de refuser tout ce qui n'est pas *cela* en sachant pertinemment à l'avance que, quoi qu'ils atteignent, ce ne sera jamais *cela*." In deze beschrijving van het Zienersproject klinkt de uiteindelijke onvertaalbaarheid van de ultieme realiteit door. Tevens resoneert hiermee Augustinus' idee van de onkenbaarheid en ongrijpbaarheid van God en het inzicht dat als men iets van God denkt te begrijpen, dat God juist niet is. Zie bijvoorbeeld Augustinus' preek 117 naar aanleiding van Johannes 1:1 in: Aurelius Augustinus, *De weg komt naar u toe. Preken over teksten uit het Johannesevangelie*, vertaald door Joke Gehlen-Springorum, Vincent Hunink, Hans van Reisen en Annemarie Six-Wienen, (Eindhoven: Damon, 2007): 41-56.
[148] Er zijn meerdere uitgebreide opzetten voor dit werk in de nalatenschap van Gilbert-Lecomte teruggevonden die de indruk geven van een ambitieus project dat als titel uiteindelijk *Retour à tout* heeft meegekregen. Andere namen die Gilbert-Lecomte in gedachten had, verraden al veel van de inhoud: *Projets non définitifs*, *Mystique*

Gilbert-Lecomte: "Het gaat erom de rationele en wetenschappelijke cultuur van de mens van vandaag de basis, het fundament, de wortels en zijn oude ziel van weleer te geven […] [; het gevoel] voor de universele riten en mythen die de mens met de aarde en de aarde met de hemel verenigen."[149] Met andere woorden, het gaat er dus om de mens weer te gronden in de aarde en de aarde op haar beurt in een metafysische Eenheid die alleen een primitief bewustzijn kan vatten.[150]

De zogezegd primitieve dichter drukt zich uit vanuit de droom of een staat van vóór de geboorte[151] welke, volgens Gilbert-Lecomte, gegrond zijn in de metafysische Eenheid. In het derde en laatste nummer van *Le Grand Jeu* – dat zich kritisch wil verhouden tot het surrealisme van Breton – schrijft Gilbert-Lecomte het eerste artikel "L'horrible révélation… la seule"[152] waarin hij stelt: "Het Zien, dat is de experimentele metafysiek."[153] Zoals gezegd, weet de primitieveling zich als vanzelfsprekend gegrond in de ultieme realiteit van deze metafysische Eenheid; de werkelijkheid bestaat bij de gratie van die staat van eenheid waarin ook zij is opgenomen. Om deze primitieve staat voor de dichter opnieuw te ervaren, is er echter een experimenteler en tegelijkertijd methodischer weg nodig om daar te komen: het Zien. Maar, zo stelt Gilbert-Lecomte: "Niemand kan ziener én volgeling van een religie of denksysteem zijn zonder dit zien te verraden."[154] Kunst, literatuur en poëzie moeten een totale revolte tegen iedere vorm, structuur of systeem in de wereld zijn zodat de dichter de experimentele metafysiek van het Zien kan verkennen om via die weg een "overweldigende sensatie van een ogenblik"[155] in de ultieme realiteit te kunnen ervaren.[156]

---

pré-natale of *L'évolution destructrice* (zie: Roger Gilbert-Lecomte, *Œuvres complètes I. Proses*, (Parijs: Gallimard, 1974), 348-350).

[149] Roger Gilbert-Lecomte, "Terreur sur terre ou la vision par l'épiphyse," in Gilbert-Lecomte, *Œuvres complètes I*, 192.
"Il s'agit de donner à la culture rationnelle et scientifique de l'homme d'aujourd'hui la base, le fondement, les racines, sa vieille âme d'autrefois […] [son sens] des rites et des mythes universels qui unissent l'homme à la terre et la terre au ciel."

[150] Zie: Ibid., 189.

[151] Gilbert-Lecomte stelt dat "le sommeil est un retour rythmique au pays d'avant-naître." (zie: Roger Gilbert-Lecomte, "L'horrible révélation… la seule," in: *Le Grand Jeu, no. 3*, 9.

[152] Alain en Odette Virmaux herkennen dit als een titel die al direct doet denken aan het werk van Rimbaud. (Virmaux en Virmaux, *Roger Gilbert-Lecomte et Le Grand Jeu*, 99).

[153] Gilbert-Lecomte, "L'horrible révélation… la seule," 16.
"La Voyance, c'est la métaphysique expérimentale."
In *Retour à tout* stelt hij deze experimentele metafysiek gelijk aan de "pensée concrète" (Gilbert-Lecomte, *Œuvres complètes I*, 197).

[154] Ibid., 17.
"Nul ne peut être voyant et adepte d'une religion ou d'un système quelconque de pensée sans trahir sa vision."
In deze constatering van Gilbert-Lecomte zien we een interessante parallel met het denken van Caputo dat zoekt naar de uitdrukking van een religie *zonder* religie of Gods Koninkrijk *zonder* Gods Koninkrijk. Op het moment, zo stelt Gilbert-Lecomte, dat het Zien betrokken wordt in een religie, betekent dit onherroepelijk een verraad aan het Zien.

[155] Gilbert-Lecomte, "Avant-propos," 3.
"La sensation bouleversante d'un instant."

[156] Zie: Gilbert-Lecomte, "L'horrible révélation… la seule," 17.

Meneer Morfeus laat van zich horen – Gilbert-Lecomtes pleidooi voor verdovende middelen

In een analyse van de dichter binnen *Le Grand Jeu*, stelt Thierry Galibert terecht: "Als we accepteren dat de primitieve dichter zich tevreden stelt met een staat van beschikbaarheid voor obscure krachten, dan vindt de moderne dichter het verloren paradijs alleen door het geweld dat hij zichzelf aandoet."[157] Één van de manieren om zich van het binnen het heersende vertoog geconstitueerde en zich daaraan conformerende en onderworpen 'ik' te ontdoen, is voor Gilbert-Lecomte met behulp van verdovende middelen. In het pamflettistische artikel "Monsieur Morphée, empoisonneur public," gepubliceerd in het tijdschrift *Bifur* in december 1929, stelt Gilbert-Lecomte dat het de gebruikers nu juist niet te doen is om "deze dubbelzinnige genoegens, deze hallucinerende overvloed aan fantastische beelden,"[158] maar eerst en vooral om "een toestandsverandering, een nieuw klimaat waarin hun bewustzijn van het zijn minder pijnlijk is."[159] Verdovende middelen worden dus niet omwille van hun effecten van extatische piekervaringen gebruikt, maar veeleer om de gebruiker – de dichter in dit geval – in een staat te brengen waarin hij zijn experimentele metafysiek kan vormgeven.[160] Meneer Morfeus – de charmante en verleidelijke verpersoonlijking van morfine – claimt terecht: "Ik ben de meester van alle natuurlijke of veroorzaakte toestanden die de dood 'voorspellen' of symboliseren en, vandaaruit, deel hebben aan de essentie ervan."[161] Emmanuelle Retaillaud-Bajac concludeert derhalve dat de verdovende middelen die Gilbert-Lecomte gebruikt een 'techniek' zijn – onder vele anderen, zo meldt ze er terecht bij –: "een techniek […] die de voorwaarden schept om het 'experimentele metafysiek' te realiseren."[162]

Als een ware 'morfist' (*morphéen*) brengen de verdovende middelen de gebruiker in een staat waarin hij zich gegrond weet in de ultieme realiteit van de metafysische Eenheid. In het gedicht "Tétanos mystique" uit 1923 verdwijnt het 'ik' dan ook langzaam uit het gedicht en maakt plaats voor een geobjectiveerde derde persoon waarover wordt opgemerkt: "Er

---

[157] Thierry Galibert, "La quête du primitivisme perdu. Le poète selon le Grand Jeu," *Revue d'Histoire littéraire de la France* 101.2 (2001): 126.
"Si l'on admet que le poète primitif se contentait d'un état de disponibilité aux forces obscures, le poète moderne ne retrouve le paradis perdu qu'à force de violence exercée sur soi."
[158] Roger Gilbert-Lecomte. "Monsieur Morphée, empoisonneur public," 1929, in: Gilbert-Lecomte, *Œuvres complètes I,* 126.
[159] Ibid., 126.
"[…] un changement d'état, un nouveau climat où leur conscience d'être soit moins douloureuse."
[160] In een artikel gepubliceerd in *La révolution surréaliste* van 2 januari 1925 brengt Antonin Artaud (1896-1948) – een bekende van Gilbert-Lecomte en een bewonderaar van diens werk – een soortgelijk argument naar voren in zijn verdediging van opiumgebruik: "Toutes les lois, toutes les restrictions, toutes les campagnes contre les stupéfiants n'aboutiront jamais qu'à enlever à tous les nécessiteux de la douleur humaine, qui ont sur l'état social d'imprescriptibles droits, le dissolvant de leurs maux, un aliment pour eux plus merveilleux que le pain, et le moyen enfin de repénétrer dans la vie." (Antonin Artaud, *Œuvres complètes Tome I. Volume 2. Lettres. Appendice,* (Parijs: Gallimard, 1970), 24).
[161] Gilbert-Lecomte, "Monsieur Morphée," 120.
"Je suis le maître de tous les états naturels ou provoqués qui 'préfigurent', symbolisent la mort et, partant, participent de son essence." Expliciet legt meneer Morfeus de link naar de praktijken van de moderne mystici, want "les stupéfiants sont considérés moralement par certains mystiques, aussi paradoxal que cela puisse paraître, comme des moyens d'ascétisme."
[162] Retaillaud-Bajac, "Le Grand Jeu: drogues et littérature," 75.
"technique […] de mise en condition permettant de réaliser cette 'métaphysique expérimentale.'"

wordt gezegd dat de pelgrim / Van paden van nacht en van steen, / Op het uur dat zijn ziel de zielsverhuizing // Begrijpt die de oneindigheid / Hem oplegt, gaat/ Naar het punt waar de Eenheid hem heeft."[163] Maar op het moment dat het verdovende middel de gebruiker beetje bij beetje weer verlaat, dringt er zich weer een afgebakend 'ik' op dat de leegte in alle kilte en lijden moet aanvaarden. In de laatste strofe lezen we dan ook: "Jij bent nu, in de woestijn, niets dan leegte."[164] Een 'ik' dus dat weer hard op zichzelf is teruggevallen nadat het, dankzij meneer Morfeus, een glimp heeft opgevangen van zijn oorspronkelijke staat van Eenheid. En naast deze bijna existentiële terugval in een ultieme realiteit waarin het 'ik' zich gegrond weet, speelt ook nog mee dat de dichter een hoge prijs moet betalen aan meneer Morfeus. Roland Dumas concludeert terecht: "hij betaalt met zijn leven het beetje inzicht dat hij steelt!"[165] Ironisch genoeg heeft de nog jonge dichter van "Tétanos mystique" inderdaad zijn eigen dood gethematiseerd, want op 31 december 1943 zal Gilbert-Lecomte in eenzaamheid overlijden in het Hôpital Broussais in Parijs in de leeftijd van zesendertig jaar.[166]

Het experimentele leven en werk van Gilbert-Lecomte en zijn poëtische en esoterische bijdragen aan *Le Grand Jeu* roepen vragen op. Op welke manier kan Gilbert-Lecomtes "overweldigende sensatie van een ogenblik" begrepen worden? Is de metafysische Eenheid die gevonden kan worden binnen een wereld van verandering en vergankelijkheid niet eerder schadelijk dan heilzaam? En is het risico van het gebruik van verdovende middelen bij wijze van 'techniek' niet ook de verslavende werking ervan? Binnen de latere ontwikkelingen van de radicale theologie resoneren deze vragen en vormen daarmee de basis voor een verkenning van de rol van God of het goddelijke binnen een immanente wereld.

In wat volgt wil ik het werk van Clayton Crockett en Catherine Keller uitlichten, omdat ik meen dat deze twee denkers een radicaaltheologisch spreken over God *in* de immanente wereld hebben ontwikkeld dat interessant, vruchtbaar en kritisch resoneert met het werk van Gilbert-Lecomte en de uitgangspunten van *Le Grand Jeu*. Sterker nog, ik meen dat het experimentele werk van Gilbert-Lecomte en de uitgangspunten van *Le Grand Jeu* een theopraxis articuleren die kritisch resoneert met het radicaaltheologische denken van Crockett en Keller.

---

[163] Roger Gilbert-Lecomte, "Tétanos mystique," 1923, in: Roger Gilbert-Lecomte, *Œuvres complètes II. Poésies*, (Parijs: Gallimard, 1977), 142.
"Il est dit que le pèlerin / Des chemins de nuit et d'airain, / A l'heure où son âme comprend // Les métempsycoses que lui / Impose l'infini, se rend / Au point d'où l'Unité a lui!" Veel duidelijker en poëtischer, maar vele malen minder tekstgetrouw en hermetisch als de dichtregels van Gilbert-Lecomte, vertaalt David Rattray deze strofe als volgt: "On those paths of which it is written / In the dark wind if not in brass, / That at the bottom of a smitten // Heart the traveler comes to grasp / A link unbroken with the night, / Eternity burst into light." (Roger Gilbert-Lecomte, *Black Mirror. The Selected Poems of Roger Gilbert-Lecomte*, vertaald door David Rattray, (New York: Station Hill, 1991), 77-79).
[164] Gilbert-Lecomte, "Tétanos mystique," 144.
"Tu n'es plus maintenant, sur désert, que vide."
[165] Dumas, *Plaidoyer*, 75.
"[…] il paie de sa vie la parcelle de clairvoyance qu'il dérobe!"
[166] Officieel wordt hij op 1 januari 1944 doodverklaard (zie: Ibid., 94).

Een theologische herwaardering van het materialisme – Crocketts radicale theologie

In zijn werk verkent Crockett de verbanden tussen de meest recente natuurwetenschappelijke inzichten – waarbij hij met name geïnteresseerd is in de thermodynamica en de epigenetica – en de radicale theologie. In zijn pamflettistische artikel "A Radical Theology for the Future" (2015) – dat hij samen met religiewetenschapper Jeffrey Robbins geschreven heeft – stelt Crockett dat de radicale theologie zich radicaler, activistischer en politieker zou moeten opstellen. Door zich te richten op mutaties, wordingen en veranderingen die inherent zijn aan déze wereld en de daarin gevormde maatschappelijke verbanden, moet de radicale theologie zich van haar politieke taak vergewissen[167] en het denken van verandering en verschil tot de kern van haar activiteiten maken.[168] Voor Crockett betekent dit dat de radicale theologie niets anders kan zijn dan een radicaal ecologisch denken. Het gaat er namelijk om onze losgezongen en vervreemde levens weer in verbinding en harmonie met de aarde te brengen, want, zo stellen Robbins en Crockett: "As radical theologians, we assert that life emerges on what Deleuze […] calls a plane of immanence, rather than being introduced from elsewhere according to a plan of transcendence."[169] Met het natuurwetenschappelijke inzicht dat de natuur en de aarde en daarmee ook ons leven altijd en overal aan verandering en wording onderhevig zijn, moet de radicale theologie de immanente wereld daarom serieus nemen. Het is om die reden dat Robbins en Crockett hun radicale theologie een "new materialist ontology of change"[170] noemen waarin het meest fundamentele gegeven is dat "being is energy transformation."[171] Anders dan het filosofisch of historisch materialisme, is het nieuw materialisme met name geïnteresseerd in de relaties, de vertakkingen en de zelforganisatie van de materie in en om ons heen.

In zijn boek *Energy and Change* (2022) weidt Crockett verder uit over de paradox van energie die in haar constante kracht tegelijkertijd verandering initieert. Grote stappen zettend, oppert Crockett dat we God beter in termen van energie kunnen denken en, zo vervolgt hij: "more specifically dynamic energy transformation, in a way that is also agential and relational because it generates 'things.' God is not a thing, a person, a noun, a source, or a static entity. *God* is a word we have inherited that often indicates the all of the universe."[172] De verandering en de transformatie die energie vanuit zichzelf genereert zou volgens Crockett het best geduid kunnen worden met het woord God. Aan de ene kant lijkt dit op de dynamiek van de 'god van de gaten,' omdat het God situeert in de nog onbegrepen en onverklaarde domeinen binnen ons kennen. Aan de andere kant betekent het wel dat God, begrepen als de

---

[167] Het is om deze reden dat Robbins en Crockett hun radicale theologie situeren in de traditie van de bevrijdingstheologie. Toch lijkt het in eerste instantie niet zozeer het sociaal-maatschappelijke aspect dat prevaleert binnen hun theologische denken, want: "This liberation concerns change as the transformation of form, the exchange of Being and being in a seemingly impossible exchange that is radical, real and revolutionary." (Jeffrey Robbins en Clayon Crockett, "A Radical Theology for the Future: Five Theses," *Palgrave Communications* 1:15028 (2015): 6).

[168] Door dit differentiedenken centraal te stellen, is het radicaaltheologische werk van Crockett grotendeels gebaseerd op het denken van Heidegger, Derrida en Deleuze en sluit het nauw aan bij de uitgangspunten van het nieuw materialisme. Ik kom hier nog op terug.

[169] Robbins en Crockett, "A Radical Theology for the Future," 9.

[170] Ibid., 7.

[171] Ibid., 7.

[172] Clayton Crockett, *Energy and Change: A New Materialist Cosmotheology*, (New York: Columbia University Press, 2022), 244.

generatieve kracht van energie, alles en iedereen blootstelt aan verandering en transformatie, dat God met alles en iedereen een relatie aangaat en dat iedere relatie met God een eigen en authentieke dynamiek kent.

Door de naam van God dus op deze manier te gebruiken, vult Crockett weliswaar enerzijds het mysterieuze karakter van de energie in, maar opent hij anderzijds wel perspectieven om onze relatie met God op een nieuwe manier te denken. Uiteindelijk, zo stelt hij, vraagt onze tijd ook om een dergelijk nieuw godsbeeld, want: "The classical view of God is static, fixed, immutable, and eternal, but if the concept of God has any use for us today, it must undergo *change*."[173] Terecht stelt Crockett dat zijn radicale theologie een panentheïsme is, omdat het zich bezighoudt met de manifestatie van God in de immanente wereld. Om het verwijt van pantheïsme voor te zijn, benadrukt Crockett dat God niet zozeer gelijkvormig is aan de wereld, maar zich eerder *in* de wereld manifesteert. Hij benadrukt dan ook sterk het tussenvoegsel 'en' ('in') van het woord pan*en*theïsme, want: "The *en* is a slash, a cut, a relation, or a fold that displaces everything from itself, opening it up to an irreducible multiplicity."[174] Anders gezegd, de dingen worden getekend door hun ontmoeting en hun relatie met God. Alles is niet God, maar alles is in relatie met God en daarmee dus ook in relatie met de eeuwigheid die zich middels transformatie, wording en verandering manifesteert in déze wereld.

Voor de radicale theologie betekent dat dus ook dat zij zich moet bezig houden met datgene wat buiten die vitale relatie met God dreigt te vallen en daardoor slechts in mindere mate aan verandering en wording onderhevig kan zijn. Crockett stelt dan ook: "To attend to theology in a radical sense is to be open to what matters, what makes a difference, and in our current situation in this century the planet is insisting upon us in new and urgent ways."[175] In het radicaaltheologische denken van Crockett is het daarmee dus van belang om te laten zien op welke manier God verandering en wording instigeert in déze wereld en moet de radicale theologie blijven zoeken naar manieren om deze verbinding met de vitaliteit van God in stand te houden of, waar nodig, te herstellen.

De enige verlossing – een existentiële kritiek op een radicale theologie

Op 30 november 1932 wordt een conferentie aan de Sorbonne-universiteit georganiseerd die betrekking heeft op *Le Grand Jeu*. Ondanks dat Vailland de groep al verlaten heeft, Renéville een aantal maanden ervoor uit de groep gezet is en Daumal en Gilbert-Lecomte steeds minder vaak op één lijn zitten, neemt Gilbert-Lecomte deel aan de conferentie met een lezing getiteld "Les métamorphoses de la poésie." Zonder polemische verwijten of een schimmig esoterisch relaas af te steken, verzorgt Gilbert-Lecomte een opvallend consistente en positieve lezing. Zo redeneert hij: "Voor de dichter is inspiratie niet het in bezit genomen worden door bovennatuurlijke krachten, maar is het voor hem een staat van leegte en ontvankelijkheid die het bewustzijn opent voor mysterieuze golven met invloeden van de dingen. Een object poëtisch zien is dat object worden; zich erin transformeren. De transformatie is de sleutel tot

[173] Ibid., 249. [cursivering in het origineel].
[174] Ibid., 244.
[175] Ibid., 249.

de poëtische staat."[176] Voor Gilbert-Lecomte is dichterlijke inspiratie bijna een mystiek pad: het opgaan in het groter geheel dat aan de basis van de veranderlijkheid van de delen ligt. Dit idee resoneert niet alleen met de lezing die Renéville tijdens diezelfde conferentie geeft[177], maar vindt ook een anachronistische parallel in het radicaaltheologische denken van Crockett. Een volledige toewijding aan het goddelijke betekent immers een relatie aangaan – of, zoals Gilbert-Lecomte het stelt, in een staat van ontvankelijkheid verkeren – met de wording, transformatie en verandering die uitgaat van dit goddelijke.

Het experimentele leven en werk van Gilbert-Lecomte en zijn poëtische en esoterische bijdragen aan *Le Grand Jeu* vertonen kritische resonanties met het radicaaltheologische werk van Crockett, omdat zij verkennen wat een relatie met een ultieme realiteit waarmee alles en iedereen in meer of mindere mate in verbinding staat betekent en hoe deze relatie geleefd kan worden. Toch pleegt een dergelijke relatie in zekere zin ook roofbouw op de gezondheid van Gilbert-Lecomte en lijkt Crockett dergelijke risico's van een openstelling of ontvankelijk worden voor de alles transformerende en veranderde energie, die daarmee dus ook iedere begrensdheid van het 'ik' en iedere vermeende stabiliteit in de maatschappij op losse schroeven zet, te miskennen.

Een maand voor zijn dood schrijft Gilbert-Lecomte een brief zijn vriend en oud-lid van *Le Grand Jeu* Pierre Minet waar hij hem dringend om geld voor verdovende middelen vraagt. Gilbert-Lecomte schrijft dat hij aan helse pijnen lijdt en niets anders kan doen dan Minet dit te vragen: "Het is misschien op dit moment een groot offer en een schande voor je, maar ik smeek je: voordat je weigert, bedenk dat dit bedrag de enige *verlossing* is."[178] Voor Gilbert-Lecomte zijn de verdovende middelen na verloop van tijd niet alleen een techniek geworden voor het Zien en het metafysische experiment, maar ze zijn ook ketenen geworden die hem tot slaaf van deze middelen hebben gemaakt. Het Zien vraagt daarmee grote offers die, zo beschouwd, eveneens kunnen leiden tot een leven in helse pijnen. Omdat het werk van Gilbert-Lecomte resoneert met de radicale theologie van Crockett toont het daarmee anachronistisch wat een risico van deze radicale theologie in een vergaande praktische vertaling kan zijn. Het leven en werk van Gilbert-Lecomte en de daarmee samenhangende zoektocht van de leden van *Le Grand Jeu* laten daarmee zien dat Crocketts radicale theologie voorzichtigheid en waakzaamheid zou moeten betrachten bij het aangaan van relaties met datgene wat hij God noemt.[179]

---

[176] Roger Gilbert-Lecomte, "Les métamorphoses de la poésie," 1932, in: *Œuvres complètes I*, 288-289.
"L'inspiration pour le poète devient non pas la prise de possession par des forces surnaturelles mais chez lui un état de vacuité, de réceptivité qui ouvre sa conscience aux ondes mystérieuses aux influences des choses. Voir poétiquement un objet c'est devenir cet objet. Se métamorphoser en lui. La métamorphose est la clef de l'état poétique."

[177] Voor de conferentie verzorgt Renéville een lezing met de titel "L'expérience poétique" – die hij later zal uitwerken tot een systematischer boek met dezelfde titel – waarin hij benadrukt dat de poëzie (in zijn lezing heeft Renéville met name de poëzie van de leden van *Le Grand Jeu* op het oog) in wezen dezelfde paden als de mystiek bewandelt in haar zoektocht.

[178] Gilbert-Lecomte, *Correspondance*, 248.
"C'est peut-être pour toi en ce moment un gros sacrifice et une gêne mais je t'en supplie, avant de refuser songe que cette même somme est pour le seul *salut.*" [cursivering in het origineel].

[179] In het artikel "Nomadic Ethics" betoogt Rosi Braidotti dat het nieuw materialisme dan ook de kunst van de voorzichtigheid moet cultiveren en "thresholds of sustainability" (Rosi Braidotti, "Nomadic Ethics," in: Daniel Smith en Henry Somers-Hall, *The Cambridge Companion to Deleuze*, (Cambridge: Cambridge University Press,

Een God die in wording is – Kellers radicale theologie

Een andere recente denker binnen de radicale theologie met wie de geschriften van Gilbert-Lecomte en dat van *Le Grand Jeu* interessante parallellen vertoont, is Catherine Keller. Ook in het werk van Keller zien we een interdisciplinaire benadering die enerzijds de verwevenheid van alles in déze wereld laat zien, maar anderzijds ook laat zien hoe alles in relatie tot elkaar zou moeten staan. Keller kwalificeert haar eigen werk eveneens als een "pan-en-theism, all-in *God*"[180] en wil met name God *in* de wereld denken. Kellers radicale theologie laat daarmee niet alleen grote overeenkomsten zien met het radicaaltheologische denken van Crockett, maar is voor deze scriptie met name interessant, omdat Keller uitgebreid stil heeft gestaan bij de rol van de incarnatie in haar radicale theologie. Met name Gilbert-Lecomtes project van het Zien en dat in wezen een lichamelijke activiteit is, resoneert op een interessante, vruchtbare en kritische manier met het werk van Keller.

In haar werk wil Keller met name de patriarchale constructies binnen de theologie opnieuw denken. Volgens Keller duidt het idee van een absolute schepper die iets uit het niets schept, bijvoorbeeld, op een controlerende patriarchale omnipotentie. In een exegese van het Hebreeuwse woord 'tehom' (תְּהוֹם) (Gen.1:2), stelt zij dan ook een andere kijk op de schepping voor: "The radical alternative – of the power that calls, that lures, that invites – exhibits a different kind of creation. You can call it *creatio ex profundis*"[181] Anders gezegd, de schepping komt uit de materie zelf en is niet iets dat vanuit een andere wereld geschapen, gevormd en bepaald is.

Zich baserend op het werk van Karen Barad[182] stelt Keller dan ook: "So might we theologically discern in the mattering of the world – micro and macro – a deep mystery of divinity – who is continuously calling forth but not determining, from the indeterminate. And then? This God takes the results in, experiences, suffers and enjoys, all the cosmic materializations."[183] Als God, vanuit diens onbepaaldheid, de wereld in haar materialiteit de vrije loop laat gaan, dan betekent dat dat deze God volledig meegaat in het krachtenveld van deze materialiseringen.[184] Daarmee is Kellers God geen aristotelische onbewogen beweger, maar eerder "the *Most Moved Mover* – consistently relational and therefore becoming in

---

2012), 190) zou moeten creëren die het 'ik' een beperkte relatie met de energie van het leven laten aangaan "that is stable enough to sustain and to undergo constant, though non-destructive, fluxes of transformation" (Ibid., 192).

[180] Catherine Keller, "The Cloud of the Impossible: Theology as Apophatic Panentheism" (lezing, Geertekerk, Utrecht, 10 maart 2017), z.p. In tegenstelling tot Crockett, beroept Keller zich expliciet op Bijbelverzen en verwijst zij meermaals naar de kerkvaders en theologen uit de christelijke traditie. Hiermee situeert Keller zich in een traditie die altijd al radicaaltheologische elementen in zich borg. Wat betreft het panentheïsme, put zij met name uit *De Docta Ignorantia* (1440) van Cusanus (1401-1464) wiens werk inderdaad als een panentheïstische theologie gelezen kan worden (zie: Gert den Hartogh, "Inleiding," in: Cusanus, *Over de wetende onwetendheid*, vertaald door Gert den Hartogh, (Eindhoven: Damon, 2023), 37-38).

[181] Keller, "The Cloud of the Impossible," z.p.

[182] Met het boek *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (2007) wil Barad de filosofische fundering van het nieuw materialisme op een natuurwetenschappelijke manier doordenken.

[183] Keller, "The Cloud of the Impossible," z.p.

[184] Evenals Barad speelt Keller hier met het werkwoord 'to matter' dat 'ertoe doen' betekent, maar ook duidt op het continue proces van relaties aangaan, vertakkingen ontvouwen en zelforganisatie dat inherent is aan de materie.

response to each and all becomings. […] What we call God then appears as an infinite mystery of incarnational relation."[185] Met andere woorden, God *is* niet, maar *wordt* in de voortdurende wording van de wereld. Met dit idee in het achterhoofd, wordt de incarnatie van God in Jezus Christus een concept dat dan ook anders bezien moet worden.

In haar begrijpen van de incarnatie beroept zich Keller zich op het evangelie volgens Johannes welke begint met de woorden: "Het Woord is mens geworden en heeft in ons midden gewoond" (Joh.1:14 NBV21), maar, zo benadrukt Keller, deze menswording is geen vrijblijvendheid en ook geen moreel richtsnoer, want: "Alles is erdoor ontstaan, zonder het Woord is niets ontstaan van wat bestaat. In het Woord was leven" (Joh.1:3-4a NBV21). Het vleesgeworden Woord dat leven is, is voor Keller de essentie van het Christendom en toch: "tradition soon managed to abstract that word from the life of 'all things' – to separate the life of that one man from the life of all matter, the life of the creation."[186] Keller betoogt dat de Jezus van Johannes er echter alles aan doet om het verwijt van blasfemie tegen te gaan. Zo zegt Jezus op het moment dat de Joden hem willen stenigen in Jeruzalem: "'Staat er in uw wet niet geschreven: "Ik heb gezegd: 'U bent goden'[187]?" De Schrift blijft altijd van kracht; als mensen tot wie God spreekt goden genoemd worden, hoe kunt u Mij, door de Vader geheiligd en naar de wereld gezonden, dan beschuldigen van godslastering wanneer Ik zeg dat Ik Gods Zoon ben?'" (Joh.10:34-36 NBV21).

Als Jezus Christus het vleesgeworden Woord is dat leven geeft, dan ziet Keller in de Jezus uit het evangelie volgens Johannes een bewijs voor het vroegchristelijke ideaal van 'theosis' – het proces waarin het zijnde vergoddelijkt wordt. Volgens Keller is het dan ook zo dat "the gospel of John is radically redistributing divinity itself. […] To become a child of God, daughter or son, means, in other words, to take part in the god-family: to become divine."[188] Keller wil dit radicaal christelijke ideaal herwaarderen in haar denken rond het begrip incarnatie. Volgens Keller is Altizer met zijn radicale theologie veel te ver gegaan, omdat het hier niet gaat om de dood van God, maar eerder om een verstoorde of verbroken relatie met het levengevende lichaam van Jezus Christus.[189] Volgens Keller gebeurt er iets dat vele malen positiever is, want: "What appears instead [of a void] suggests a chaotic decomposition, the return of the Body to the earth, the dissolution of the One into the all, the all too many. […] And yet composition is also underway: improvisational self-compositions of the multitudes themselves, compost piles amid loss."[190] Het zijn, om in Kellers beeldspraak te blijven, juist de composthopen die weer nieuwe verbindingen aangaan en die revitaliseren en daarmee dus niet zomaar de verwezenlijking van een absoluut niets zijn.

---

[185] Catherine Keller, *Intercarnations: Exercises in Theological Possibility*, (New York: Fordham University Press, 2017), 14-15. [cursivering in het origineel].
[186] Ibid., 3. Niet alleen spottend, maar ook verwijzend naar de geoliede, efficiënte en op eigenbelang ingestelde machine, gebruikt Keller ook wel de term "Christ, Inc." om de patriarchale christelijke traditie aan te duiden.
[187] Psalm 82:6a. Keller zal zich meermaals beroepen op Psalm 82:6a, omdat zij stelt dat nu juist deze Psalm "serves as one of the major proof texts of the ancient tradition of theosis, or theopoiesis: the becoming-divine of human" (Keller, *Intercarnations*, 4).
[188] Ibid., 4.
[189] Keller stelt dat de dood-van-god-theologie een 'niets' in de plaats van Christus' lichaam heeft gezet dat wij niet moeten affirmeren, maar juist moeten herstellen. Zij stelt dan ook: "The body of Christ, though initially offering a superb figure of entangled difference, got tragically disentangled from its planet's life." (Ibid., 7). Anders gezegd, Christus' lichaam is niet zozeer dood, maar eerder losgezongen van ons leven.
[190] Ibid., 7-8.

Kellers radicale theologie wil een theologie van de volheid van het leven zijn. Zoals gezegd, betekent dit dat haar radicaaltheologische denken panentheïstisch van aard en om die reden constant in wording en verandering is. Terecht concludeert Keller dat: "instead of a transcendent being 'coming down' and donning external human flesh, there appears the figure of becoming-body, in an incarnational poetics, or a phenomenology of the flesh of the world. The singular incarnation undergoes radical distribution."[191] Om deze radicale verspreiding te denken is het volgens Keller veel zinvoller te denken in termen van 'intercarnatie' in plaats van 'incarnatie,' want de 'theosis' gebeurt niet *in* het vlees als zodanig, maar manifesteert zich in de relatie, de interactie en de verbinding *met* en *tussen* het vlees.

Keller benadrukt dat intercarnatie geen eenduidig concept is dat meerduidig in zijn effect is, want het gaat haar niet om "the one and only Incarnation relationally softened up and diversified for flesh-affirming postmodern Christians."[192] Door te spreken over intercarnatie in plaats van incarnatie wordt nu juist benadrukt dat God verweven is met de wereld, dat alles wat materie is onlosmakelijk met elkaar verwerven is en dat de incarnatie en de schepping onlosmakelijk met elkaar samenhangen. Het is daarom niet voor niets dat Keller concludeert dat "the turbulent diversity of all that vulnerable flesh, the entanglement of all creatures in their neighbors and in their strangers, mostly involuntary, demands now relentless attention. In the perspective of all the intercarnational activity, the ancient incarnation does not matter less. On the contrary, it may matter all the more when we emulate its own shift of attention from itself."[193] De radicale theologie van Keller heeft hiermee, evenals die van Crockett, ook politieke consequenties, omdat intercarnatie benadrukt dat ook de gemarginaliseerden, de ongehoorden en de vervolgden verweven zijn in het bezielde verband dat de wereld tot een onbestemde plek van wording maakt.[194]

Het blijven brengen van offers – een geleefde kritiek op een radicale theologie

In het derde nummer van *Le Grand Jeu* schrijft Gilbert-Lecomte: "Maak dus schoon schip met die hoeveelheid kennis, o redelijke, die hun tijd wel hebben gehad – en sla deze nieuwe richting in."[195] Die nieuwe richting is de richting van de "dialectische evolutie van de Grote Geest"[196] waar het afgebakende 'ik' zich bewust is van zijn begrensdheid en daarmee ontvankelijk kan worden voor de bezielende kracht van datgene wat hij *is*, maar in wezen ook

---

[191] Ibid., 79-80.
[192] Ibid., 1.
[193] Ibid., 3.
[194] De politieke consequenties van Kellers radicale theologie vertonen paralellen met paus Franciscus' encycliek *Laudato si'* (2015). In deze encycliek benadrukt Franciscus de noodzaak van een integrale ecologie waarbinnen de zorg voor de schepping onlosmakelijk verbonden is met de zorg voor de armen. Paus Franciscus roept daarom op "om ons te ontfermen over dit huis, dat ons door God is toevertrouwd, wetend dat al het goede dat erin is, in het hemelse feest zal worden opgenomen. Samen met alle schepselen zijn wij op deze aarde onderweg, God zoekend" (Franciscus, *Laudato si'*, vertaald door Harry Kretzers, (Leeuwarden: Adveniat, 2015), 137). De radicale theologie van Keller laat zich ook begrijpen als een integrale ecologie waarbij zorg voor de wereld onlosmakelijk verbonden is met zorg *in* de wereld.
[195] Gilbert-Lecomte, "L'horrible révélation… la seule," 10-11.
"Fais donc table rase de la somme de tes connaissance, ô raisonnable, elles ont fait leur temps, – et tourne-toi vers cette nouvelle direction."
[196] Ibid., 10.
"évolution dialectique du Grand Esprit"

datgene wat hem overstijgt. Voor Gilbert-Lecomte helpen verdovende middelen hem om de evolutie van de Grote Geest te verkennen en te experimenten met een staat waar de grenzen van het 'ik' vager zijn geworden. Zoals gezegd, betekent dit niet dat Gilbert-Lecomte met behulp van verdovende middelen extatische momenten of kunstmatige paradijzen wil oproepen.[197] De verdovende middelen stellen hem eerder in staat om het bewustzijn zodanig ontvankelijk te maken dat hij de nieuwe richting van de evolutie van de Grote Geest kan verkennen.

Deze nieuwe richting resoneert met het radicaaltheologische denken van Keller. Keller bepleit eveneens dat de materie verweven is met alles wat in de wereld is als we de materie niet louter gekaderd in, bijvoorbeeld, een individu denken. Gilbert-Lecomtes metafysische experiment van het Zien – oftewel de ontvouwing van de "dialectische evolutie van de Grote Geest" – dat hij zowel in zijn schrijven tijdens en na *Le Grand Jeu* als gedurende zijn hele leven heeft verkend, laat ons zien dat de mens in een verwevenheid met de wereld is en dat zijn verlangen op niets anders gericht is dan deze verwevenheid ten volle te verkennen en te doorleven.

In een enkele maanden na Gilbert-Lecomtes dood geschreven necrologie, benadrukt Pierre Minet de paradox van dit verlangen, want: "De pijn waaraan hij bezweek en waarvan zijn dood slechts het symbool zou zijn, slechts de fysieke omzetting, kwam neer op een marteling zonder woorden waar we niet zonder afgrijzen bij stil kunnen staan. Gilbert-Lecomtes trouw aan het geloof, dat hem aanvankelijk had geïnspireerd en dat hem wel moest kapotmaken, sprak voor zich."[198] Gilbert-Lecomtes ervaringen met een ultieme realiteit die in hem zowel ontzag als verlangen opriepen, werden hem uiteindelijk fataal.[199] De bewustwording van een krachtenveld dat het 'ik' raakt en maakt en tegelijkertijd overstijgt, betekent ook zeker een groot offer dat gegeven moet blijven worden. In het idee van intercarnatie resoneert eenzelfde dynamiek. Als we het leven en werk van Gilbert-Lecomte beschouwen als een anachronistische toe-eigening en doorleving van dit idee, dan zou in het radicaaltheologische denken van Keller hier meer aandacht en bewustwording voor gemaakt moeten worden.

Daarnaast kan het metafysische experiment van het Zien – dat het uiteindelijke bezielde verband van alle materie in déze wereld voorbij alle structuren, systemen en instituties tot object van denken maakt – ook een gevoel van eenzaamheid door een

---

[197] Samen met Daumal heeft Gilbert-Lecomte in zijn tienerjaren wel geëxperimenteerd met tetrachloormethaan waarvan Daumal de ervaring van verstikking nauwkeurig heeft beschreven in het artikel "L'Asphyxie et l'évidence absurde" (zie: René Daumal, "L'Asphyxie et l'évidence absurde," 1930, in: Daumal, *L'Évidence absurde*, 51-56). Overigens geeft Gilbert-Lecomte zelf aan dat hij ook alcohol en alkaloïden-bevattende planten als effectieve verdovende middelen beschouwt (zie: Gilbert-Lecomte, "Monsieur Morphée," 127).

[198] Pierre Minet, "In memoriam," *Les Cahiers du Sud* 266 (1944): 395.
"Le mal auquel il succombait et dont sa mort n'allait être que le symbole, que la transposition sur le plan physique, équivalait à une torture sans nom, que nous ne pouvions considérer sans effroi. La fidélité de Gilbert-Lecomte à la foi qui l'avait premièrement inspiré et qui devait nécessairement l'écraser se passait d'expression."

[199] Naast de mentale en fysieke pijnen die Gilbert-Lecomtes experimenten met zich meebrachten, leiden zij hem ook op het pad van de criminaliteit. Zo wordt hij op 7 april 1938 in Parijs voor het bezit van heroïne veroordeeld tot 2 maanden gevangenisstraf. Na het hoger beroep van 29 juli in datzelfde jaar wordt de straf zelfs opgehoogd tot 4 maanden gevangenisstraf. Ook in 1942 en 1943 zal hij zich voor eenzelfde soort overtredingen bij het gerechtshof van Parijs moeten melden (zie: Dumas, *Plaidoyer*, 187-189).

vervreemding met de dagelijkse werkelijkheid van de wereld opleveren. In zijn necrologie merkt Minet op: "Hij was van het ras van de zieners. Het gebruik van het oog maakt de mensen blind; datgene wat ze zien, neemt de plaats in van datgene wat is. […] Ongetwijfeld zou hij, als hij van het gif had kunnen afblijven dat hem verslond, een stap dichterbij het doel dat hij voorvoelde geweest zijn, of, om het nauwkeurig te zeggen, bij die onuitsprekelijke verklaring, die voor altijd ontoegankelijke tempel van het Absolute waarvan hij overigens wist dat de dood hem er dichterbij zou brengen."[200] Keller zou de eenzaamheid, het afzien en het lijden die bij een vergaande en radicale toewijding aan het concept van intercarnatie komen kijken, meer een plek kunnen geven in haar denken. Als God namelijk in de verwevenheid met alles dat materie is, ontwaard kan worden, dan betekent dit tegelijkertijd een onherroepelijke afbraak van een veilige begrenzing van alles dat het 'ik' en zijn plek in de wereld betekende.

Een cultuur van de theologie II – conclusie

In dit derde en laatste hoofdstuk heb ik Tillichs theologie van de cultuur samen met Renévilles poëzieopvatting opnieuw operationeel gemaakt door te laten zien in hoeverre een verkenning van de immanente wereld – een experimentele zoektocht die daarmee dus geen beroep doet op een absolute wereld voorbij déze wereld – glimpen van de eeuwige wording van die wereld kan opvangen. In het experimentele werk van Gilbert-Lecomte – dat als een rode draad door zijn leven loopt en een prominente plek krijgt in ieder nummer van *Le Grand Jeu* – zien we een constante zoektocht naar de initiële samenhang die de basis vormt van déze wereld, de eeuwige wording die de loop van déze wereld bepaalt en het radicale verlangen dat een verbinding wil aangaan met het leven dat verweven is met alles dat de wording van déze wereld bepaalt. Deze experimenten resoneren interessant, vruchtbaar en kritisch met de meer recente ontwikkelingen binnen de radicale theologie die eveneens verkennen hoe het goddelijke in een wereld van immanentie gedacht en begrepen kan worden. Aansluiting zoekend bij de meest recente ontwikkelingen binnen de natuurwetenschappen of de continentale filosofie, ontwikkelen zij in hun panentheïstische denken het idee dat het goddelijke gevonden kan worden in de transformerende potentie van energie (Crockett) of de relationele en zelforganiserende krachten die uitgaan van de materie (Keller).

Als Gilbert-Lecomtes schrijven samen met de uitgangspunten van *Le Grand Jeu* in hun structurele dimensie beschouwd worden als spirituele praktijken of een theopraxis die kritisch resoneren met deze invulling van de radicale theologie, dan laten zij direct het risico en de keerzijde zien die dit radicaaltheologische denken in een vergaande praktische vertaling ervan met zich meebrengt. Om in aanraking te komen met het goddelijke via een door Gilbert-Lecomte gecultiveerde techniek van verdovende middelen, kan er namelijk een verslaving ontstaan die niet alleen een mentaal en fysiek lijden tot gevolg heeft, maar ook tot wereldvlucht leidt. Dat het radicaaltheologische denken van zowel Crockett en Keller belangrijke politieke consequenties voor de positie van gemarginaliseerden, ongehoorden en vervolgden tot gevolg heeft, laat onverlet dat deze variant van de radicale theologie zich

[200] Minet, "In memoriam," 391.

desalniettemin terdege bewust moet zijn van de risico's en gevaren van een vergaande radicalisering van hun uitgangspunten.

Conclusie: Winnen door te verliezen

De bevrijding van de fysieke en spirituele slavernij – een constructieve religiekritiek

In de nog bewaarde drukproeven van wat het vierde nummer van *Le Grand Jeu* zou moeten worden, is een artikel van Daumal te vinden dat de rol van religiekritiek binnen *Le Grand Jeu* onderzoekt. Daumal beschrijft dat de twijfel of de ontkenning aan de oorsprong staat van iedere religie. Zo twijfelde Jezus, bijvoorbeeld, aan de Joodse theocratie van zijn tijd. Als religie weer een vitale rol wil spelen in de maatschappij, zo stelt Daumal, dan moet zij deze initiële twijfel of ontkenning weer in ere herstellen. Door zich te richten op de revolte, de bevrijding en de breek-dogma's ontwikkelt *Le Grand Jeu*, zo vervolgt Daumal, dan ook een religiekritiek. Deze kritiek is van vitaal belang, want: "Alleen een religiekritiek die het verband legt tussen de oorspronkelijke Twijfel van de revolutionaire ketter en de lichamelijke en geestelijke slavernij van de mens die daaruit voortvloeit; alleen die kritiek legt de noodzaak van de revolutie op aan iedereen die vrij wil denken."[201]

Deze noodzaak van een constructieve religiekritiek als één van de uitgangspunten van *Le Grand Jeu* vertoont opnieuw interessante parallellen met waar het in het radicaaltheologische denken in wezen om is te doen. Zo betoogt Altizer in het artikel "Adieu. The Call to Radical Theology" (2005) dat zijn radicaaltheologische denken noodzakelijkerwijs schuurt met de gevestigde orde. Hij redeneert dat: "If I have been given a blasphemous theology, it is just thereby that I can be most responsive to our new world."[202] Als de naam, het woord of het symbool God, zo redeneert Altizer, zijn vitaliteit mist, niet meer werkt of geen antwoorden meer kan geven op existentiële vragen vanuit de maatschappij, dan is het aan de theologen, de filosofen en de kunstenaars om het symbool anders in te vullen. Voor Altizer betekent dit dat de dood van God een veel krachtiger symbool is – dat met name tot uiting komt in de Eucharistie[203] – en ons in deze tijd veel effectiever in verbinding kan stellen met de ultieme realiteit. Deze ultieme realiteit manifesteert zich als een absoluut niets dat al decennialang is verkend, ervaren en uitgedrukt door kunstenaars, schrijvers en dichters en vanaf de jaren '60, zo stelt Altizer, serieus wordt genomen door een radicaaltheologisch denken.[204]

---

[201] René Daumal, "La religion et *Le Grand Jeu*," 1932, in: *Le Grand Jeu, no. 4*, (Reprint, Parijs: Éditions Jean-Michel Place, 1977), 13.
"Seule une critique des religions qui établit la corrélation entre le Doute originel de l'hérétique révolutionnaire et l'asservissement corporel et spirituel qui en résulte pour les hommes, seule cette critique impose la nécessité de la révolution à quiconque veut penser librement."
[202] Thomas Altizer, "Adieu. The Call to Radical Theology," 2005, in: Altizer, *The Call to Radical Theology,* 139.
[203] Altizer schrijft dan ook: "Nowhere is Christian universality more manifest than in the Eucharist, and most purely so in the anamnesis of the Eucharist, an anamnesis which is a truly universal anamnesis, for nothing is more universal in our world than is primordial sacrifice." (Altizer, *Godhead and the Nothing*, 30).
[204] Zie: Altizer, "Adieu," 141-142. Overigens stuitte Nietzsche's dolle mens, die zich op klaarlichte dag realiseerde dat God dood was, ook op veel meewarigheid en onbegrip van zijn omgeving. Uiteindelijk zou het besef van Gods dood nog vele jaren nodig hebben om tot de mensen door te dringen. De dolle mens concludeert daarom: "Ich komme zu früh, […] ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert,— es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen." (Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft,* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013), 135).

Een theopraxis van een radicale theologie I – samenvatting en conclusie

In deze scriptie heb ik mij gericht op de vraag: In hoeverre kan *Le Grand Jeu* beschouwd worden als een kritische resonantie met de praktische en spirituele consequenties van de radicale theologie? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, is het allereerst van belang geweest om duidelijk voor ogen te hebben wat er precies verstaan wordt onder spirituele praktijken – in deze scriptie ook wel een theopraxis genoemd –, op welke manier het radicaaltheologische denken begrepen wordt en vooral hoe een dergelijk vergelijkend onderzoek verantwoord wordt. In de inleiding en het eerste hoofdstuk heb ik hierover uitgeweid door mijn gebruik van het woord theopraxis niet alleen te duiden als een toe-eigening en persoonlijke doorleving van een bepaald spreken over God, maar ook te begrijpen als een religiekritiek. Daarnaast heb ik de belangrijkste thema's en mijn selectie van radicaaltheologische denkers verantwoord en Tillichs theologie van de cultuur samen met Renévilles poëzieopvatting beschreven om het vergelijkend onderzoek van deze scriptie methodologisch te verantwoorden.

In het tweede en derde hoofdstuk heb ik vervolgens gekeken naar het vroege werk van Daumal, het experimentele leven en werk van Gilbert-Lecomte en hun bijdragen aan *Le Grand Jeu* die, met de nadruk op de thema's van de revolte, de dood van God, de herijking van de hoop en de verkenning van de immanente wereld, op een interessante, vruchtbare, maar ook kritische manier resoneerden met het radicaaltheologische denken van Altizer, Caputo, Crockett en Keller. Zoals gezegd, kunnen de werken van deze radicale theologen de dynamiek van *Le Grand Jeu* binnen een breder theologisch kader plaatsen, maar ook verhelderen en onderbouwen. Als we *Le Grand Jeu* daarmee beschouwen als een theopraxis die kritisch resoneert met de praktische en spirituele consequenties van een radicale theologie, dan betekent dat in zekere zin ook dat we het werk van Daumal, Gilbert-Lecomte en *Le Grand Jeu*, anachronistisch, kunnen benaderen als kritische praktijken binnen dit radicaaltheologische denken. Zo heb ik vooral willen laten zien dat het typisch christelijke van de radicale theologie gemakkelijk uit het oog verloren kan worden, dat de deugden die zouden voortvloeien uit de macht van God als zwakke kracht die ons roept en oproept tot gastvrijheid, naastenliefde en barmhartigheid niet noodzakelijkerwijs hieruit voort hoeven te vloeien en dat het verkennen, affirmeren en uiteindelijk omarmen van de immanente wereld risico's en gevaren met zich meebrengt die in het radicaaltheologische denken onderschat lijken te worden.

Een theopraxis van een radicale theologie II – implicaties en verdere verkenningen

Hoewel ik in deze scriptie betoog dat *Le Grand Jeu* beschouwd kan worden als een kritisch resonerende theopraxis bij de praktische en spirituele consequenties van een radicale theologie, gaat het hier uiteindelijk om de eerste verkennende stappen die nog nader onderzoek nodig hebben. Hoewel Daumal en Gilbert-Lecomte de belangrijkste bijdragen hebben geleverd aan *Le Grand Jeu* en de uitgangspunten van het tijdschrift hebben bepaald, zijn er nog vele andere interessante leden van *Le Grand Jeu* die in dit onderzoek meegenomen hadden kunnen worden. Zo zou een onderzoek naar de lyrische bijdragen van Maurice Henry (1907-1984), de surrealistische verhalen van de ongrijpbare Hendrik Kramer (1884-1944) of

de dromerige beelden van Josef Šíma (1891-1971) een belangrijke meerwaarde in de verbreding en volledigheid van dit onderzoek zijn. Ook de radicale theologie is breder en pluriformer dan de hier behandelde auteurs suggereren. Zo zou een nadere beschouwing van het werk van bijvoorbeeld William Hamilton (1924-2012) – dat gelijkenissen vertoond met het denken van Altizer, maar christologischer van aard is –, Slavoj Žižek (1949) – die een materialistische theologie ontwikkelt die in zekere zin raakvlakken heeft met het radicaaltheologische denken – of Peter Rollins (1973) – die de radicale theologie op een praktische manier wil doordenken – een belangrijke meerwaarde kunnen hebben. Tot slot zou het ook interessant zijn om de rol van de literatuur en de poëzie – en diens onlosmakelijke band met de mystiek – binnen een theologie van de cultuur verder uit te diepen om hun meerwaarde voor de theologie, en omgekeerd, krachtiger te benadrukken.

Ondanks deze tekortkomingen, meen ik toch dat het verkennend onderzoek van deze scriptie een aantal implicaties heeft. Ten eerste kan een persoonlijke doorleving of spirituele praktijk die kritische resonanties vertoont met een bepaalde manier van denken op een anachronistische manier plaatsvinden. Ten tweede experimenten kunst, literatuur en poëzie door hun gebruik, verkenning en spel van symbolen met een domein dat overlapt met dat van de theologie. Omdat kunst, literatuur en poëzie bestaan bij de gratie van het experiment, kan het zijn dat zij pas vele jaren later op waarde worden geschat. Het is daarom van belang dat kunst, literatuur en poëzie alle ruimte voor hun experimenten moeten krijgen en tegelijkertijd met een scherp (theologisch) oog gevolgd moeten worden. Ten derde laten verschillende genealogieën van de radicale theologie zien hoe oud haar wortels al dan niet zijn, maar het is even interessant om te beschouwen hoe wijdverbreid haar manier van denken – zoals in de kunst, literatuur en poëzie – is. Ten vierde en ten laatste zijn spirituele praktijken vanzelfsprekend in klooster- en kerkgemeenschappen te vinden, maar kunnen zij evengoed overal in deze seculiere wereld gevonden worden.

Winnen en verliezen – de lezer aan zet

In het voorwoord tot het eerste nummer, schrijft Gilbert-Lecomte: "*Le Grand Jeu* is onherroepelijk; het wordt slechts één keer gespeeld. Wij willen het op ieder moment van ons leven spelen. Het is nog steeds zo dat 'wie verliest, wint'. Het draait immers allemaal om jezelf verliezen. Wij willen winnen."[205] Door zichzelf te verliezen, zo kan wel gesteld worden, heeft Gilbert-Lecomte het spel toch gewonnen. Maar wat heeft hij nu precies gewonnen? Een ervaring waarmee hij ook prima zonder kon? Een leven in verslaving? Of heeft hij toch, desondanks, het goddelijke gewonnen? Op het moment dat Gilbert-Lecomte overleden is, beschrijft Minet hoe zijn vrienden afscheid van hem komen nemen. Minet merkt op hoe deze vrienden allen getroffen worden door de jonggestorven dichter: "Diegene die hem op de drempel van zijn delirium achterlieten en hem voor de laatste keer zagen voordat hij naar

[205] Gilbert-Lecomte, "Avant-propos," 1.
"Le *Grand Jeu* est irrémédiable; il ne se joue qu'une fois. Nous voulons le jouer à tous les instants de notre vie. C'est encore à 'qui perd gagne.' Car il s'agit de se perdre. Nous voulons gagner."

Reims werd overgebracht, waar hij nu rust, werden unaniem getroffen door zijn gelijkenis met Christus."[206]

Gilbert-Lecomte, maar ook de jong overleden Daumal hebben de hun opgelegde taak volbracht door zich onvoorwaardelijk open te stellen voor een ultieme realiteit die zij met ontzag, maar ook met een onbedwingbaar verlangen op een experimentele manier benaderd hebben. Of zij hiermee daadwerkelijk op Jezus Christus gelijkend zijn, dat is uiteindelijk aan de lezer van hun nog grotendeels onontdekte werk.

[206] Minet, "In memoriam," 396.
"Ceux, qui après l'avoir laissé au seuil du délire, le revirent pour la dernière fois avant qu'on ne l'emportât à Reims où il repose, furent unanimement frappés de sa ressemblance avec le Christ."

Bibliografie

Accarias, Jean-Louis en Charles Antoni (red.). *René Daumal ou Le retour à soi*. Parijs: L'Originel, 1981.

Altizer, Thomas en William Hamilton. *Radical Theology and the Death of God Movement*. New York: The Bobbs-Merrill Company, 1966.

Altizer, Thomas. "Tragedy and the Genesis of Nothingness." *SOPH* 33.1 (1994): 1-13.

Altizer, Thomas. *Godhead and the Nothing*. Albany: State University of New York Press, 2003.

Altizer, Thomas. *The Call to Radical Theology*. Geredigeerd door Lissa McCullough. Albany: State University of New York Press, 2012.

Altizer, Thomas. *The Descent into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness.* Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1970.

Altizer, Thomas. *The gospel of Christian atheism*. Philadelphia: Westminster Press, 1966.

Altizer, Thomas. *The new gospel of Christian atheism*. Aurora: The Davies Group, 2002.

Artaud, Antonin. *Œuvres complètes Tome I. Volume 2. Lettres. Appendice*. Parijs: Gallimard, 1970.

Augustinus, Aurelius. *De weg komt naar u toe. Preken over teksten uit het Johannesevangelie.* Vertaald door Joke Gehlen-Springorum, Vincent Hunink, Hans van Reisen en Annemarie Six-Wienen. Eindhoven: Damon, 2007.

Austin, John. *How to Do Things with Words.* Oxford: Oxford University Press, 1962.

Bach, Bernard. "Paul Tillich (1886-1965): Plaidoyer pour une théonomie entre autonomie et hétéronomie." *Anglophonia/Caliban* 17 (2005): 453-463.

Bent, Charles. *The Death of God Movement*. Westminster: Paulist Press, 1967.

Breton, André. *Manifestes du surréalisme*. Parijs: Gallimard, 2009.

Brown, Robert McAfee. "Book Review: The Gospel of Christian Atheism, by Thomas J.J. Altizer." *Theology Today* 23.2 (1966): 279-290.

Caputo, John. *In Search of Radical Theology: Expositions, Explorations, Exhortations*. New York: Fordham University Press, 2020.

Caputo, John. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Caputo, John. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.

Caputo, John. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

Caputo, John. *What to Believe? Twelve Brief Lessons in Radical Theology*. New York: Columbia University Press, 2023.

Certeau, Michel de. *De vreemdeling*. Vertaald door Willy Hemelrijk. Amsterdam: Sjibbolet, 2019.

Certeau, Michel de. *La fable mystique I. XVIe-XVIIe siècle*. Parijs: Gallimard, 1982.

Crockett, Clayton. "Energy and Spirit: Extraction, Thermodynamics, and Change." *Dialog: A Journal of Theology* 62.2 (2023): 165-172.

Crockett, Clayton. "Post-secularism, Secular Theology, and the Names of the Real." *Dialog: A Journal of Theology* 54.4 (2015): 317-326.

Crockett, Clayton. *Energy and Change: A New Materialist Cosmotheology*. New York: Columbia University Press, 2022.

Crockett, Clayton. *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2011.

Cusanus. *Over de wetende onwetendheid*. Vertaald door Gert den Hartogh. Eindhoven: Damon, 2023.

Daumal, René en Léon Pierre-Quint. *Correspondances. 1927-1942*. Parijs: Ypsilon, 2014.

Daumal, René. *Correspondance I. 1915-1928*. Parijs: Gallimard, 1992.

Daumal, René. *Correspondance II. 1929-1932*. Parijs: Gallimard, 1993.

Daumal, René. *L'Évidence absurde. Essais et notes, I (1926-1934)*. Parijs: Gallimard, 1972.

Daumal, René. *Le contre-ciel. Suivi de: Les dernières paroles du poète*. Parijs: Gallimard, 1990.

Daumal, René. *Les pouvoirs de la parole. Essais et notes, II (1935-1943)*. Parijs: Gallimard, 1972.

Daumal, René. *Tu t'es toujours trompé*. Geredigeerd door Jack Daumal. Parijs: Mercure de France, 1970.

Daumal, René. *You've Always Been Wrong*. Vertaald door Thomas Vosteen. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.

Dolphijn, Rick (red.). *Michel Serres and the Crises of the Contemporary*. New York: Bloomsbury, 2018.

Dolphijn, Rick en Iris van der Tuin. *New Materialism: Interviews and Cartographies*. Ann Arbor: Michigan University Press, 2012.

Dolphijn, Rick en Rosi Braidotti (red.). *Philosophy and Nature*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017.

Dumas, Marc. "Corrélations d'expériences?" *Laval théologique et philosophique* 60.2 (2004): 317-334.

Dumas, Roland. *Plaidoyer pour Roger Gilbert-Lecomte*. Parijs: Gallimard, 1985.

Foucault, Michel. *Dits et écrits I. 1954-1975*. Parijs: Gallimard, 2001.

Franciscus. *Laudato si'*. Vertaald door Harry Kretzers. Leeuwarden: Adveniat, 2015.

Galibert, Thierry. "La quête du primitivisme perdu. Le poète selon le Grand Jeu." *Revue d'Histoire littéraire de la France* 101.2 (2001): 281-291.

Gilbert-Lecomte, Roger. *Black Mirror. The Selected Poems of Roger Gilbert-Lecomte*. Vertaald door David Rattray. New York: Station Hill, 1991.

Gilbert-Lecomte, Roger. *Œuvres complètes I. Proses*. Parijs: Gallimard, 1974.

Gilbert-Lecomte, Roger. *Œuvres complètes II. Poésies*, Parijs: Gallimard, 1977.

Keller, Catherine. "The Cloud of the Impossible: Theology as Apophatic Panentheism." Lezing, Geertekerk, Utrecht, 10 maart 2017.

Keller, Catherine. *Intercarnations*: *Exercises in Theological Possibility*. New York: Fordham University Press, 2017.

Kremer, Patrick. "Le purgatoire d'André Rolland de Renéville." *Europe* 782-783 (1994), 104-112.

Le Grand Jeu, no.1-4. Reprint. Parijs: Éditions Jean-Michel Place, 1977.

Leboeuf, Fabien. "Les theologies de la mort de Dieu." *Revue des Sciences Religieuses* 41.2 (1967): 129-149.

Maxwell, Henriette. *Roger Gilbert-Lecomte*. Saint Geours de Maremne: L'Originel, 1995.

Minet, Pierre. "In memoriam." *Les Cahiers du Sud* 266 (1944): 391-396.

Mirachi, Valérie. *René Daumal ou La course à l'Absolu*. Dijon: Éditions Universitaires de Dijon, 2023.

Moody, Katharine Sarah. *Radical Theology and Emerging Christianity: Deconstruction, Materialism and Religious Practices*. Farnham: Ashgate, 2015.

Nietzsche, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013.

Random, Michel. *Le Grand Jeu. Les enfants de Rimbaud le Voyant.* Parijs: Le Grand Souffle, 2003.

Reader, John. "Panentheism and New Materialism." *Modern Believing* 63.2 (2022): 127-133.

Renéville, André Rolland de. "Avant-propos." *Les Cahiers d'Hermès* 1 (1947), 7-9.

Renéville, André Rolland de. *L'Expérience poétique*. Parijs: Gallimard, 1938.

Renéville, André Rolland de. *L'Univers de la parole*. Parijs: Gallimard, 1944.

Retaillaud-Bajac, Emmanuelle. "Le Grand Jeu: drogues et littérature." *Sociétés & Représentations* 1.1 (1995): 71-83.

Robbins, Jeffrey en Clayton Crockett. "A Radical Theology for the Future: Five Theses." *Palgrave Communications* 1:15028 (2015): 1-10.

Rodkey, Christopher en Jordan Miller (red.). *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

Rollins, Peter. *How (Not) to Speak of God*. Londen: Spck Publishing, 2006.

Rosenblatt, Kathleen Ferrick. *René Daumal: The Life and Work of a Mystic Guide*. Albany: State University of New York Press, 1999.

Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion*. Berlijn: Karl-Maria Guth, 2016.

Sebbag, Monique (red.). *Procès surréalistes*. Parijs: Éditions Jean-Michel Place, 2005.

Smith, Daniel en Henry Somers-Hall (red.). *The Cambridge Companion to Deleuze*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Taylor, Mark. "Altizer's Originality: a Review Essay." *Journal of the American Academy of Religion* 52:3 (1984): 569-584.

Thivolet, Marc. *Le Grand Jeu. Textes*. Parijs: Éditions de l'Herne, 1968.

Tillich, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1955.

Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. 1959. New York: Harper, 2009.

Tillich, Paul. *My Search for Absolutes*. New York: Simon & Schuster, 1967.

Tillich, Paul. *Systematic Theology. Volume 1*. Chicago: The University of Chicago Press, 1951.

Tillich, Paul. *Systematic Theology. Volume 2*. Chicago: The University of Chicago Press, 1957.

Tillich, Paul. *Systematic Theology. Volume 3*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

Tillich, Paul. *The Ground of Being. Neglected Essays of Paul Tillich*. Geredigeerd door Robert Price. z.p.: Mindvendor Publications, 2015.

Tillich, Paul. *Theology of Culture*. London: Oxford University Press, 1959.

Vailland, Roger. *Écrits intimes*. Parijs: Gallimard, 1968.

Virmaux, Alain en Odette Virmaux. *Roger Gilbert-Lecomte et Le Grand Jeu*. Parijs: Pierre Belfond, 1981.

Visser, Joeri. *Antonin Artaud and the Healing Practices of Language*. New York: Bloomsbury, 2021.

Voorberg, Rikko, Gerko Tempelman en Bram Kalkman. *Onzeker weten. Een inleiding in de radicale theologie*. Utrecht: KokBoekencentrum Uitgevers, 2022.