

DE NACHT VAN DE BIECHTVADER

Van dezelfde auteur:

Geduld met God. Twijfel als brug tussen geloven en niet-geloven (2014)

Ik wil dat jij bent. Het christendom na de religie (2017)

Geloven op de tast. Als geloof en ongeloof elkaar ontmoeten (2017, met Anselm Grün)

Raak de wonden aan. Over niet zien en toch geloven (2018)

TOMÁŠ HALÍK

DE NACHT
VAN DE
BIECHTVADER

Christelijk geloof in een tijd
van onzekerheid

Vierde druk

KOKBOEKENCENTRUM UITGEVERS
Utrecht

Vertaling: Peter Morée

Oorspronkelijk verschenen bij uitgeverij Lidové noviny onder de titel
Noc zpovědníka. Paradoxy malé víry v postoptimistické době

Ontwerp omslag en beeld: Wim van de Hulst en Marion Rosendahl

Vormgeving binnenwerk: Anton Sinke

www.kokboekencentrum.nl

ISBN 978 90 239 7066 8

ISBN e-book 978 90 239 7943 2

NUR 707

Tsjechische uitgave © 2005 Tomáš Halík

Vierde druk 2019

Nederlandse uitgave © 2016 Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Alle rechten voorbehouden.

Uitgeverij KokBoekencentrum vindt het belangrijk om op milieuvriendelijke en verantwoorde wijze met natuurlijke bronnen om te gaan. Bij de productie van het papieren boek van deze titel is daarom gebruikgemaakt van papier waarvan het zeker is dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid

Prediker was een wijs man en heeft het volk veel kennis bijgebracht. Hij heeft gewikt en gewogen en veel spreuken opgesteld.

Prediker 12:9

Opedragen ter herinnering aan drie wijze en trouwe dienaren van God

Jiří Reinsberger († 6 januari 2004),

pastoor van de Týnkerk te Praag

Paus Johannes Paulus II († 2 april 2005)

en frère Roger uit Taizé († 16 augustus 2005)

Geschreven in de kluisenarij in Rijnland in juli en augustus 2005, van het feest van de heilige Benedictus tot het feest van Teresia Benedicta van het Kruis (Edith Stein), patronen van Europa.

*Nah ist Nabij is
Und schwer fassen der Gott En moeilijk te vatten de god
Wo aber Gefahr ist, wachst Waar echter gevaar is, groeit
Das Rettende auch het reddende ook*

FRIEDRICH HÖLDERLIN

*Maar hij zei: 'Je hebt niet meer dan mijn genade nodig,
want kracht wordt zichtbaar in zwakheid. (...)
In mijn zwakheid ben ik sterk'.*

2 KOR. 12:9-10

*In de geschiedenis van de mens,
deze verpersoonlijking van mogelijkheden,
zijn de voortdurende veranderingen het belangrijkste,
veroorzaakt door onzichtbare en onvoorziene krachten. (...)
De verduistering van het Godslicht is geen uitdoving;
morgen kan wat tussenbeide trad geweken zijn.*

MARTIN BUBER

INHOUD

	Woord vooraf	8
1	De nacht van de biechtvader	11
2	Geef ons een klein geloof	25
3	Kom, Koninkrijk van het onmogelijke	31
4	Het vermoeden van de aanwezige	40
5	Over de discretie van het geloof	53
6	De beproevingen van de gelovige wetenschapper	64
7	De vreugde niet God te zijn	77
8	Daarheen en weer terug	89
9	Een konijn dat vioolspeelt	101
10	God weet waarom	118
11	Het leven in het gezichtsveld	126
12	Ik schreeuw: Geweld!	134
13	Jona's teken	147
14	Het gebed van vanavond	156
15	Waarom lachte Sara?	162
16	Christendom van de tweede adem	172

WOORD VOORAF

Kort na de Fluwelen Revolutie, in 1994, trad de rooms-katholieke theoloog en priester Tomáš Halík in het KRO-programma Kruispunt op. Het was vermoedelijk de eerste keer dat hij op de Nederlandse televisie was. Het programma ging over de ondergrondse kerk – dat deel van de kerk dat tijdens de communistische overheersing in de illegaliteit leefde, met in het geheim gewijde priesters en bisschoppen, en vooral met een hele andere opvatting over kerkelijke hiërarchie. In het programma speelde op de achtergrond de vraag mee of deze groep, die nu uit de illegaliteit getreden was en in een gespannen verhouding met de hiërarchie van de officiële, ‘bovengrondse’ kerk stond, een soort Tsjechische Acht Meibeweging was.

Tijdens de opnames werd al snel duidelijk dat hier iemand aan het woord was, die uit een hele andere Rooms-Katholieke Kerk kwam, mijlenver van de Nederlandse. Halík reageerde gepikeerd op suggesties dat het ging om een conflict tussen de basis en de top van de kerk. Nu, na de Val van de Muur, moest de kerk juist opgebouwd worden door haar autoriteit in de samenleving aan de Poolse paus Johannes Paulus II te ontlenen. Hij had immers een leidende rol gespeeld in de ondermijning van het communistische regime. De ondergrondse kerk was geen reactie op de situatie binnen de kerk, maar juist op die buiten de kerk, op de onderdrukking van de kerk door de communistische dictatuur.

Halík was zelf in het geheim gewijd en kon tot 1990 zijn priesterambt niet openbaar uitoefenen, maar hij had nauw contact onderhouden met de bovengrondse, officiële kerk. Zo behoorde hij tot de inner circle rond kardinaal Tomášek, die in de loop van de tijd steeds kritischer was geworden tegenover het regime. Samen met nog een aantal andere leken en geestelijken speelden ze direct na de val van het regime een leidende rol in de kerk. Maar ook werd snel duidelijk dat deze groep met hun open, oecumenische en tolerante instelling een minderheid vormde in de eigen kerk, die snel tegen een muur van onbegrip en afwijzing aanliep.

De vertrouwelingen van Tomášek waren allerm minst representatief voor de Tsjechische kerk. Zij hadden onder het communisme, in een gedwongen politieke en maatschappelijke isolatie, specifieke ervaringen opgedaan in de samenwerking met andersdenkenden en andersgelovigen in kringen van de dissidentenbeweging Charta 77. Juist die waren niet welkom in de kerk die instinctief behoedzaam en defensief reageerde op de veranderingen in de samenleving. Dat dat een pijnlijke ontdekking was, wordt wel duidelijk in hoofdstuk 9 van dit boek. Halík zelf was korte tijd secretaris van de bisschoppenconferentie en doceerde aan de Katholieke Theologische Faculteit, maar werd snel gedwongen deze posten te verlaten. Hij kon alleen nog werken in de periferie van de kerk, als studentenpastor en binnen de zogeheten Christelijke Academie.

Dat betekende niet dat zijn invloed op het kerkelijke en maatschappelijke leven daarmee voorbij was. Integendeel, in de rol van een 'libero' kon Halík wellicht meer zichtbaar zijn dan binnen de kerkelijke structuren. Hij adviseerde paus Johannes Paulus II en president Václav Havel, hij nam doortastende initiatieven in de interreligieuze dialoog. Meer dan wie ook werd hij binnen de Tsjechische samenleving het bewijs dat de Rooms-Katholieke Kerk niet alleen maar een gesloten, wereldvreemd en machtsbelust instituut is, en dat iemand als hij als vertegenwoordiger van de kerk een zinnig woord te zeggen heeft over vragen over samenleving en zingeving.

Om in die positie te blijven, balancerend tussen de zeer ontkerkelijkt Tsjechische samenleving en de bange, conservatieve Rooms-Katholieke Kerk, moest Halík zijn loyaliteit aan de kerk voortdurend duidelijk maken. Het gevolg daarvan is dat Halík voor een Nederlandse lezer, ook als die van katholieke huize komt, een echt katholiek profiel draagt. Dat constateerde Wim Dekker al in het voorwoord tot *Geduld met God*. Hij kan harde kritiek uiten op de kerk (in dit boek vaak explicieter geformuleerd dan in het latere *Geduld met God*), maar zal tegelijk ook altijd een zeker begrip hebben voor wat of wie hij bekritiseert.

Aan de andere kant moet hij ook steeds benadrukken, dat hij zelf deel uitmaakt van de Tsjechische samenleving die om historische en politieke redenen een merkwaardige vorm van allergie voor de publieke aanwezigheid van religie heeft. Halík wijst die niet af, maar neemt haar als uitgangspunt voor zijn theologisch-pastorale overwegingen. Vanuit zijn ervaringen als psychoanalyticus ziet hij de allergie als een uiting van een trauma dat een reële basis heeft en iets representeert dat

in de westerse cultuur gaande is.

Vanwege dit uitgangspunt is Halík één van de weinige theologen van vandaag die een breed publiek, ook buiten de kerk, weten aan te spreken. Dat zijn gedachtegoed ook in Nederland aanslaat, is voor hem een grote genoegdoening. Hij bezocht Nederland voor het eerst in 1967, de hoogtijdagen van omwenteling die zich in de Nederlandse Rooms-Katholieke Kerk voltrok. Voor Halík was de ontmoeting met in zijn ogen bijna revolutionaire sfeer schokkend, zo beschreef hij later. Schillebeeckx, de God-is-dood-theologie, de kritiek op het celibaat en op het kerkelijke gezag waren voor hem een grote waarschuwing voor de situatie waarin het christendom in het Westen na het Tweede Vaticaanse Concilie zich bevond.

Het is dan ook goed te begrijpen dat Halík er zelf op aanstuurde dat zijn boeken in het Nederlands vertaald zouden worden. Op de achtergrond ligt de vraag of zijn benadering van theologie en samenleving ook in een kerkelijk en theologisch milieu dat in historische ontwikkeling en intellectuele reflectie zozeer verschilt van het Tsjechische, betekenisvol is. Is hij in staat als Tsjechisch theoloog, met zijn Tsjechische intellectuele bagage, ook Nederlandse christenen aan te spreken, die ooit mijlenver van de Tsjechische Rooms-Katholieke wereld verwijderd waren? Dat nu dit tweede boek in het Nederlands uitkomt, dat bovendien veel meer dan *Geduld met God* voor en in de Tsjechische situatie geschreven is, moge een bevestiging zijn van een gesprek dat ooit, in 1967, begon over vragen als de dood van God – die in dit boek opnieuw ter sprake komen.

Dr. Peter Morée

1 | DE NACHT VAN DE BIECHTVADER

Het geloof waarover dit boek van het begin tot het eind spreekt (en waaruit het ontstaan is), heeft het karakter van een paradox; daarom kun je er alleen (oprecht, niet goedkoop) in paradoxen over schrijven en daarom kun je het alleen (oprecht, niet goedkoop) als een paradox leven.

Een poëtische 'natuurgodsdiens' van romantici of een pedagogische 'moraalgodsdiens' van verlichters kan wellicht zonder paradoxen, maar niet een christendom dat die naam waard is. In de kern van het christendom staat de geheimvolle paasgebeurtenis – de grote paradox van een overwinning door een nederlaag.

Over deze geheimen van het geloof wil ik mediteren met behulp van twee sleutels, twee paradoxale uitspraken uit het Nieuwe Testament: de eerste is van Jezus: 'Wat bij de mensen onmogelijk is, is mogelijk bij God',¹ en de tweede is van Paulus: 'In mijn zwakheid ben ik sterk'.²

Elk boek dat ik hier, in de zomerse afzondering van de kluizenarij in de bossen van het Rijnland, heb geschreven, valt in een enigszins ander genre. Desondanks hebben ze ook iets gemeenschappelijk: ik wil allereerst mijn ervaringen delen, en dat elke keer vanuit een ander terrein van mijn werkzaamheden – en daardoor tegelijk, steeds vanuit een andere invalshoek, bijdragen aan de diagnose van het geestelijke klimaat van onze tijd, 'de tekenen des tijds lezen'.

Zoals de titel van dit boek al aangeeft, wil ik deze keer mijn *ervaringen als biechtvader* delen. Om een misverstand en eventuele teleurstel-

1 Mat. 19:25-26.

2 2 Kor. 11:10.

ling te voorkomen: het gaat in dit boek niet om advies aan biechtvaders of aan hen die biechten, en al helemaal niet om het oplichten van de sluier van wat er tijdens de biecht gezegd wordt en wat, zoals bekend, beschermd wordt door de garantie van een absolute geheimhouding, het zegel van het biechtgeheim. Ik wil mijn ervaringen delen: hoe iemand deze tijd en deze wereld in zijn uiterlijke en innerlijke vorm ziet, iemand die gewend is naar anderen te luisteren als ze hun schuld en falen bekennen, als ze hun strijd, zwakheden en twijfels voorleggen, maar ook hun verlangen naar vergeving, verzoening en innerlijke heling, naar een nieuw begin.

Gedurende de vele jaren van mijn 25-jarige priesterschap sta ik regelmatig, ten minste één keer per week, enkele uren ter beschikking van mensen die naar het sacrament der verzoening komen, of – omdat velen van hen niet gedoopt zijn of niet praktiserend – voor een ‘geestelijk gesprek’. Op deze manier heb ik al enkele duizenden mensen gehoord. Sommigen van hen vertrouwden me dingen toe waarover ze kennelijk zelfs niet met hun naasten hadden gesproken. Ik besef dat deze ervaring mijn waarneming van de wereld wellicht meer heeft gevormd dan mijn studiejaren, mijn academische werk of mijn reizen over de wereld. Het leven heeft me langs verschillende professies geleid. Elk daarvan verschaft een ander gezichtspunt: een chirurg of schilder, rechter of journalist, handelaar of contemplatieve monnik kijkt met een enigszins anders gerichte aandacht, vanuit een ander perspectief naar de wereld. Ook de biechtvader heeft een eigen stijl van kijken naar de wereld en van waarnemen van de werkelijkheid.

Ik denk dat tegenwoordig elke geestelijke die niet meer naïef is of niet cynisch, na enkele uren moe wordt van het inspannende zoeken, samen met de mensen, van een smalle, oprechte weg tussen de Scylla van het harde compromisloze ‘Je moet en je mag niet’, dat ongevoelig als een kil mes snijdt in het vlees van pijnlijke en ingewikkelde, niet te herhalen lotgevallen, en de Charybdis van het verzachtende, goedkoop welgemeende ‘Alles is geoorloofd, als je de Here God maar liefhebt’. Het principe van Augustinus ‘Heb lief en doe wat je wilt’, is inderdaad een koninklijke weg naar de christelijke vrijheid, die echter alleen begaanbaar is voor hen die weten hoe veeleisend, hoe riskant en kwetsbaar, hoe verantwoordelijk *waarlijk* liefhebben is.

De kunst van het begeleiden van mensen op hun spirituele weg is een *maieutische* kunst, de ‘verloskunde’. Socrates (en ook Kierkegaard)

noemde zijn 'zielzorg' naar het beroep van zijn moeder. Een concreet individu moet zonder enige beïnvloeding geholpen worden om in zijn unieke situatie zijn weg te vinden, tot een oplossing te komen waarvoor hij verantwoordelijkheid kan nemen. 'De wet is duidelijk', maar het leven is ingewikkeld en meerduidig. Soms is moed en geduld om de vraag te blijven stellen, het juiste antwoord.

Het is meestal al diep in de nacht als ik thuiskom van het luisteren naar de laatsten die in de kerk op me wachtten. Het lukt me nooit om dat te doen wat dringend wordt aangeraden aan mensen in 'hulpverlenende beroepen' – alle problemen van de cliënten buiten de huisdeur te laten. Het overkomt me dat ik lang niet in slaap kan vallen.

Op zulke momenten bid ik zeker – zoals van een priester verwacht wordt – voor hen die zich aan mijn dienst toevertrouwen. Soms, om op andere gedachten te komen, pak ik een krant of een boek van mijn nachtkastje, of ik luister naar het nachtprogramma op de radio. En juist op die momenten word ik me ervan bewust dat ik eigenlijk alles wat ik lees of beluister, alles wat er wordt gezegd over de actualiteit in de wereld, nog steeds op eenzelfde manier waarneem als de uren ervoor bij de mensen in de kerk. Ik neem hen waar *vanuit het perspectief van de biechtvader*, zoals in de jaren van mijn praktijk als klinisch psycholoog, en zoals in mijn praktijk van priester die de biecht hoort. Dat wil zeggen: ik probeer geduldig en aandachtig te luisteren, te onderscheiden, zo goed mogelijk ook dat te begrijpen – om niet te kwetsen door indringende vragen – wat tussen de regels verborgen is, wat iemand niet precies kan (of ook niet helemaal wil) benoemen, om redenen van schaamte of omdat het gaat om iets wat erg gevoelig en ingewikkeld ligt, waarover hij of zij niet gewend is te praten en waarvoor diegene ook niet de woorden kan vinden. Tegelijk zoek ik zelf al de woorden om hem of haar te troosten en te bemoedigen, of – voor zover dat nodig is – te laten zien dat je ook op een andere manier naar de kwestie kunt kijken, die anders kunt beoordelen dan hij of zij die op dat moment waarneemt en beoordeelt. Ik stel vragen om hem of haar ertoe aan te zetten bij zichzelf na te gaan of hij of zij niet iets wezenlijks voor zichzelf verbergt. Een biechtvader is geen detective of rechter, en ook geen psychotherapeut – zijn weg gaat maar voor een klein deel gelijk op met die van een psycholoog. Mensen komen naar een biechtvader in de verwachting en hoop dat die hun iets meer geeft dan voortvloeit uit zijn menselijke kwaliteiten, zijn specialistische opleiding, dat hij woorden tot zijn beschikking heeft met een

zin en een genezende kracht uit een diepte die we ‘sacrament’ noemen, *mysterion* – heilig geheim.

Een biechtgesprek zonder ‘sacramentele dimensie’ zou slechts psychotherapie (amateuristisch en oppervlakkig bovendien) zijn. Aan de andere kant kan een werktuiglijk uitgevoerd ‘sacrament’ zonder de context van een menselijke ontmoeting, een begrijpend gesprek en begeleiding in de geest van het evangelie (zoals Jezus zijn verdrietige en verwarde discipelen begeleidde op de weg naar Emmaüs), zinken naar iets wat gevaarlijk dicht tegen magie aanzit.

Soms komen mensen naar een biechtvader – tenminste naar de biechtvader die in dit boek de biecht doet –, in een situatie waarin hun hele ‘religieuze systeem’ – denken, beleven en gedrag –, zich in een grotere of kleinere crisis bevindt. Ze wanen zich in een ‘doodlopende straat’ en vaak weten ze niet of dat het gevolg is van een min of meer bewust en erkend moreel tekortschieten, een ‘zonde’, of dat het samenhangt met veranderingen in hun persoonlijke leven en relaties, of dat ze zich bewust zijn geworden van een lang onopgemerkt gebleven verdorren en uitdoven van hun geloof. Soms voelen ze een leegte omdat ze ondanks hun oprechte pogingen en vaak langdurige spirituele zoeken geen overtuigende antwoorden vonden op de plaatsen waar ze tot dan toe zochten, of omdat hun geestelijk thuis hun te klein of ongeloofwaardig begint voor te komen.

Ondanks al het unieke en onherhaalbare van individuele lotgevalen ga je na jaren van biechtpraktijk bepaalde zich herhalende thema’s onderscheiden. Dat is een andere laag in de ervaring van een biechtvader, waarover dit boek iets wil vertellen. Door alle individuele bekentenissen, die zoals gezegd beschermd worden met het zegel van absolute discretie, raakt de biechtvader aan iets algemeners, iets gemeenschappelijks, wat onder de oppervlakte van de individuele levens ligt. Iets wat hoort bij het ‘verborgen gezicht van de tijd’, bij de ‘innerlijke stemming’ daarvan.

Voor al het geestelijk begeleiden van jonge mensen helpt om als een seismograaf de toekomstige schokken en veranderingen van de wereld tot op zekere hoogte in te schatten, of om als een geigerteller de mate van vervuiling van het spiritueel-morele klimaat van de samenleving in beeld te brengen. Soms komt het me voor – hoewel ik een zeer rationeel aangelegd mens ben en het modieuze halfduister van occulte voorspellingen en het kleppen van spiritistische tafeltjes me zeer tegen de borst

stuit – dat de gebeurtenissen die opborrelen naar de oppervlakte en die de wereld schokken, zoals oorlogen, terroristische aanslagen of zelfs natuurrampen, een soort analogie of zelfs een voorteken hebben in de innerlijke wereld van de mensen en zich lang van tevoren aankondigen door veranderingen in het spirituele leven van individuen en door de ‘stemming van de tijd’.

In deze zin beïnvloedt mijn weliswaar ruime, maar tegelijk natuurlijk ook begrensde ‘biechtvaderervaring’ mijn kijk op de huidige samenleving. Ik confronteer deze voortdurend met wat mijn beroepsgenoten, filosofen, sociologen, psychologen of theologen, maar ook historici en publicisten, schrijven over onze wereld.

In een tijd waarin er een opmerkelijke globalisering van het kwaad plaatsvindt – het internationale terrorisme is momenteel de opvallendste manifestatie daarvan, maar ook natuurrampen zijn er een uitdrukking van – en ons menselijke verstand deze verschijnselen niet voldoende kan begrijpen, laat staan afwenden, kunnen we het optimisme van de moderne tijd niet opnieuw doen opleven. Onze tijd is een *postoptimistische tijd*.

Ik versta onder optimisme de overtuiging dat alles oké is, het naïeve vertrouwen dat *iets* ervoor zorgt dat het steeds beter wordt – dat voor zover we nu al niet in de ‘beste van de mogelijke werelden’ leven, we spoedig in dat *optimum* zullen aankomen. Dat zaligmakende ‘iets’ waarop het optimisme rekt, kan de vooruitgang van wetenschap en techniek zijn, de macht van het menselijke verstand, revolutie, social engineering, de meest uiteenlopende initiatieven van ‘ingenieurs van de menselijke ziel’,³ experimenten voor een pedagogisch-sociale hervorming van de samenleving – dat is een seculiere versie van optimisme. Maar er bestaat ook een religieuze versie van optimisme – het vertrouwen op een bovenwereldlijke regisseur die ons als een ‘deus ex machina’ uit onze problemen sleurt, want wij hebben immers betrouwbare instrumenten (je

3 *Noot van de vertaler:* Verwijzing naar een uitspraak van Josef Stalin over de taak van schrijvers in de communistische samenleving. De Tsjechische Josef Škvorecký schreef vanuit zijn Canadese ballingschap een boek onder dezelfde titel (1977), vertaald in het Nederlands als *Ingenieur van de menselijke ziel, entertainment op oude thema's over het leven, vrouwen, het lot, dromen, de arbeidersklasse, stillen, liefde en dood*, 1989 (Bert Bakker).

moet 'heel sterk geloven' en 'gebedskruistochten' houden), waarmee je hem kunt dwingen om onze bestellingen foutloos uit te voeren.

Ik wijs het seculiere en 'vrome' optimisme af vanwege hun naïviteit en oppervlakkigheid, maar ook vanwege het onderdrukte verlangen de toekomst (of God) te beïnvloeden binnen de beperkte vormen van onze visies, plannen en voorstellingen over wat goed en juist is. De christelijke hoop staat voor openheid en bereidheid een zin te vinden in datgene wat komt. Achter deze karikatuur vermoed ik de dwaze veronderstelling dat wij altijd vooruit weten wat het beste voor ons is.

Veel is al geschreven over de naïviteit van het seculiere optimisme (het verlichtingsgeloof dat 'vooruitgang' alleenzalmakend is) en over het stuklopen daarvan. Ik wil me echter ook verweren tegen het 'religieuze optimisme' – het *goedkope geloven*, het gebruiken van de angsten en suggestibiliteit van de huidige mens voor een manipulatief 'dealtje met God', voor het geven van simpele, 'vrome' antwoorden op ingewikkelde vragen.

Het is mijn diepe overtuiging dat we crises niet moeten wegstoppen, ze niet uit de weg moeten gaan en vluchten, er niet bang voor hoeven te zijn: pas als we ze oprecht doorleven, kunnen we 'omgevormd' worden tot grotere rijpheid en volwassenheid. Ik wil in dit boek laten zien dat de crises van de wereld rondom ons, maar ook de 'crises van religie' en 'religieuze crises' (of we daarmee nu de vermindering van invloed en stabiliteit van traditionele religieuze instituties bedoelen, verlies van overtuigingskracht van de huidige systemen van religieuze interpretaties van wereld en geloof, of persoonlijke crises in het 'geestelijk leven') een *kans zijn*, belangrijke gelegenheden die God ons geeft. Het zijn oproepen om 'in de diepte af te dalen'.

De stimulans tot zo'n benadering van het leven – crises niet uit de weg gaan, *het kruis op je nemen* – beschouw ik als een van de waardevolste bijdragen van het christendom. Het christendom is niet primair 'een systeem van doctrinaire artikelen', maar het is een *methode*, een *weg*.⁴ Een weg van navolging van hem die de duisternis van Gethsemane, Goede Vrijdag en Stille Zaterdag met zijn 'afdaling in de hel' niet uit de weg is gegaan.

4 Laten we niet vergeten dat *methodos* in de moedertaal van de evangeliën *weg* betekent.

Iedere christen heeft tal van overwegingen en preken gehoord over het thema van het paasgebeuren. Maar is Pasen een sleutel geworden die de weg opent naar het begrijpen van ons leven en van de actuele situatie van de kerk? Velen stellen zich bij het begrip 'kruis' eerder persoonlijke problemen voor, zoals ziekte of ouderdom. Ik ben bang dat voor veel christenen de voorstelling vreemd is dat *ook in ons, in de kerk, in ons geloof, in onze zekerheden veel moet 'afsterven', gekruisigd moet worden, zodat er ruimte ontstaat voor de Opgestane.*

Waarom zijn we zo bang voor onze eigen nederlagen (inclusief de evidente zwakte van het christendom in de huidige wereld), als we het paasgeloof belijden met als kern de paradox van de overwinning door een absurde nederlaag? Spreekt God niet tot ons via deze feiten op een vergelijkbare manier als Hij sprak via het verhaal dat we gedenken bij het lezen van het paasevangelie?

Een bepaalde vorm van religie waaraan we gewend zijn geraakt, sterft inderdaad af. Perioden van crises en van vernieuwing horen bij de geschiedenis van religie en van het christendom. Alleen een religie die niet door veranderingsprocessen gaat, is werkelijk dood, is weggefallen uit het ritme van het leven.

Veel christelijke denkers die we 'theologen van de paradox' kunnen noemen – zoals Paulus, Augustinus, Pascal en Kierkegaard – leefden niet toevallig in tijden van omwenteling in de geschiedenis van het geloof. Ze konden door hun interpretatie van de 'tekenen des tijds' een nieuwe ruimte tonen en openen voor het leven vanuit het geloof: Paulus deed dat toen het jonge christendom zich afscheidde van het jodendom, Augustinus in de crisistijd na de val van Rome, Pascal tijdens de omwentelingen waaruit in Europa de moderne wereld ontstond, en Kierkegaard op het moment waarop deze wereld van modern massaal burgerlijk christendom definitief uiteen begon te vallen.

Vandaag de dag – zoals ik in dit boek een aantal keren probeer te laten zien – sterft het type godsdienst (en christendom) af dat is ontstaan in de tijd van de verlichting – deels onder invloed daarvan, deels als negatieve reactie daarop. Het sterft samen met zijn periode – met de 'moderne' en de 'nieuwe tijd'. Zoals zo vaak in de geschiedenis kunnen we deze situatie van het geloof 'optimistisch' of catastrofaal uitleggen: de 'optimistische' interpretatie biedt verschillende 'technische oplossingen' (terugkeer tot een premoderne godsdienstigheid of een goedkope 'modernisering van religie'), de catastrofale spreekt (opnieuw) over het

definitieve einde van het christendom.⁵ Ik probeer hier ‘onze huidige crisis’⁶ geheel anders te benaderen. Ik probeer haar te begrijpen als een ‘paasparadox’. Het geheim van Pasen vormt de *kern van het christendom* – en juist daarin zie ik een *methode* die ons leert omgaan met de huidige ‘problemen van het christendom’, van religie en van de wereld waarin we leven.

De gedachten in dit boek zijn bedoeld als een nieuwe stap op de weg van een theologie en spiritualiteit van de paradox. Wat ik als ‘theologie van de paradox’ aanduid, kunnen we vinden in de hele christelijke denkraditie, van Paulus, Tertullianus, Augustinus, Dionysius de Areopagiet en de hele traditie van ‘negatieve theologie’ en filosofische mystiek, van Eckhart tot Johannes van het Kruis, van Pascal tot Jean-Luc Marion of tot mijn leraar en collega uit Cambridge, Nicholas Lash. We kunnen deze ook vinden in de joodse mystiek en theologie van de oudste tijd tot moderne Joodse denkers, vooral Martin Buber, Hans Jonas en Abraham Heschel. We zouden ook kunnen spreken – analoog aan ‘dieptepsychologie’ en ‘diepte-ecologie’ – over dieptetheologie, waarbij de nadruk wordt gelegd op ‘Gods verborgenheid’.⁷ Met onze overwegingen willen we er vooral op wijzen dat de paradox van het geloof niet alleen een thema is voor abstracte theologische speculaties, maar dat hij ook ‘geleefd’ kan worden en een sleutel kan worden voor het begrijpen van de spirituele toestand en uitdagingen van onze tijd.

Het ‘paasgeheim’ is de bron van de macht die aan biechtvaders is toevertrouwd, de macht ‘om te binden en los te maken’ en wonden te helen die in de wereld door het kwaad en de schuld worden veroorzaakt. Als ik de formule van absolutie uitspreek, komen mij altijd de woorden

5 Gedurende twintig eeuwen is het einde van het christendom vele malen voorspeld. Hier verwijs ik naar de briefwisseling tussen Voltaire en Frederik II van Pruisen, die er halverwege de achttiende eeuw van overtuigd waren dat het christendom binnen uiterlijk vijftig jaar verdwenen zou zijn (vgl. B.R. Redman, *The Portable Voltaire*. New York: 1949, pag. 26).

6 *Noot van de vertaler*: De titel van een boek van de eerste president van Tsjecho-Slowakije, Tomáš Masaryk.

7 Een interessante aanloop naar zo’n ‘dieptetheologie’ zie ik bij de Joodse theoloog Abraham Heschel (1907-1972), die aantoont hoe in de moderne onpersoonlijke wereld ook God gereduceerd wordt tot een ‘ding voor ons gebruik’, hetgeen heeft geleid tot banalisering van religie. Daarom is het nodig diep onder deze structuren te duiken en opnieuw de zin voor geheim, verwondering en eerbied te ontdekken.

‘door de dood en verrijzenis van uw Zoon’ voor als het meest essentieel.⁸ Zonder deze ‘macht van Pasen’ zou de biecht (en het hele ‘sacrament van verzoening’) inderdaad alleen dat zijn wat degenen die erbuiten staan zich erbij voorstellen: een mogelijkheid om ‘je verhaal te doen’, je hart te luchten, advies in te winnen – dus iets wat ook zou kunnen bij een wijze waarzegster of een psychoanalytische coach. In werkelijkheid is het ‘sacrament van de verzoening’ heel iets anders en veel dieper: het is een helende vrucht van het paasgebeuren.

Toen de apostel Paulus de zin van Pasen en het geheim van de opstanding begon te vertellen aan de Grieken op de Atheense Areopagus, keerden de meesten zich smalend van hem af omdat ze meenden dat ze al genoeg van zulke mythen kenden. Ze gaven hem niet de gelegenheid uit te leggen dat hij daarmee *iets heel anders* bedoelde dan wat zij zich onder ‘opstanding uit de doden’ voorstelden en waarover ze lachten. Slechts een paar van hen bleven, een zekere Dionysius de Areopagiet, zijn vrouw Damaris en nog enkelen.⁹

Ik vraag me af hoeveel Dionysiusen ik onder mijn lezers kan verwachten, nu ik me tot het einde van dit hoofdstuk (dat waarschijnlijk de ‘moeilijkste’ passage van dit boek wordt) wil bezighouden met hetzelfde, door zoveel misverstanden omgeven geheim.

Pas door het bericht over de opstanding – over iets wat de leerlingen zelf ook ongelofelijk vonden en voor onmogelijk hielden – beginnen de evangeliën *evangelie* te zijn, goede boodschap (eu-angelion), bevrijdend verhaal over het heil. Dat is niet zo verwonderlijk – het is immers ‘onmogelijk’ in ten minste die zin, dat zoiets niet binnen het bereik van het menselijke kunnen of het menselijke begrip ligt, dat het radicaal anders is dan alles waarmee wij en andere mensen ervaring hebben. Jezus’ opstanding in de bijbelse en theologische zin is namelijk niet een ‘levend worden van een lijk’ – een reanimatie, terugkeer naar de oorspronkelijke staat, naar deze wereld en naar het leven dat weer met de dood eindigt. Het is er de auteurs van het Nieuwe Testament, en vooral de diepste onder hen, Paulus, veel aan gelegen dat we deze zaken niet door

8 De volledige formulering van de absolutie luidt: ‘God, de barmhartige Vader, heeft de wereld met zich verzoend door de dood en de verrijzenis van zijn Zoon en de heilige Geest uitgestort tot vergeving van de zonden; Hij schenke u door het dienstwerk van de kerk vrijspraak en vrede. En ik ontsla u van uw zonden in de naam van de Vader en de Zoon en de heilige Geest. Amen.’

9 Hand. 17:16-24.

elkaar halen.¹⁰ De ‘opstanding van Christus’ is geen volgend ‘wonder’ uit de serie mirakels waaraan elke bijbellezer gewend is geraakt. Er wordt met dit begrip (zo u wilt beeld, metafoor – want alle spreken over God is aangewezen op beelden en metaforen¹¹) *veel meer* gezegd. Daarom vereist dit bericht – het evangelie over de opstanding – van ons een veel radicaler antwoord dan dat we ons een voorstelling maken van wat er met Jezus’ lijk is gebeurd. Allereerst is het nodig iets met je eigen leven te doen: ook wij moeten een diepe verandering ondergaan, in Paulus’ woorden ‘samen met Christus sterven en opstaan uit de doden.’ Geloof in de opstanding vereist de moed ‘het kruis op je te nemen’ en de beslissing ‘een nieuw leven te leven.’ Pas als de gebeurtenis waarover het paasverhaal spreekt ons bestaan verandert, wordt dit voor ons *evangelie*, woord ‘vol van leven en kracht’.

Het paasverhaal kun je op twee geheel verschillende manieren lezen. Of het is een *drama in twee bedrijven*, waarbij in het eerste bedrijf een rechtvaardig en onschuldig mens veroordeeld en terechtgesteld wordt, en in het volgende, tweede bedrijf opgewekt en aanvaard wordt door God. Of als een *drama in één bedrijf*, waarbij de beide versies zich tegelijk in één bedrijf afspelen.

De eerste interpretatie houdt in dat de ‘opstanding’ een happy end is en dat het hele verhaal een typische mythe of optimistisch sprookje met een goede afloop is. Ik kan zo’n verhaal aanhoren en denken dat het zo ongeveer geweest is (wat mensen verwarren met ‘geloof’), of tot de conclusie komen dat het zo waarschijnlijk toch niet was, dat het zo – of überhaupt – niet gebeurd is (wat wordt verward met ongeloof).

De tweede interpretatie, de parallelle, is het lezen met de ogen van het geloof. Geloof betekent hier echter twee dingen: enerzijds *begrijpen dat het om een paradox gaat* (dat de tweede laag van het verhaal, de ‘opstanding’, een herinterpretatie is van de eerste laag, geenszins de ge-

10 Vergelijk bijv. Rom. 6:9: ‘We weten dat hij, die uit de dood is opgewekt, niet meer sterft. De dood heeft geen macht meer over hem.’

11 De woorden van de Griekse tekst van het Nieuwe Testament, die we als *opstanding* en *verrijzenis* vertalen, zijn, zo benadrukken theologen, ontleend aan de menselijke ervaring met wakker worden uit de slaap of met ‘reanimatie’, de terugkeer naar het leven uit een schijnbare dood. Daarom kunnen ze alleen dienen als analogie of metafoor voor het geheim van Christus’ overwinning over de dood, dat het christelijke geloof begrijpt als iets radicaal anders en diepers. (Het zou een misverstand zijn als onze toelichting op de beperktheid van deze woorden zou worden opgevat als een afvlakking van het paasgeheim – het tegenovergestelde is waar.)

lukkige uitkomst ervan¹²), en anderzijds *een beslissing dit verhaal te verbinden met het verhaal van het eigen leven*. Dat betekent ‘in het verhaal treden’: je leven in het licht daarvan opnieuw begrijpen en opnieuw beleven, in staat zijn om het paradoxale karakter ervan te dragen, en niet bang zijn voor de paradoxen die het leven met zich meebrengt.

Het geheim van de opstanding is geen opgelucht happy end dat wordt weggestreept tegen het geheim van het kruis en het leeg maakt. Een van de grote theologen van de twintigste eeuw, J.B. Metz, benadrukte dat in onze verkondiging over de opstanding ‘de schreeuw van de Gekruisigde niet het zwijgen opgelegd mag worden.’¹³ Anders bieden we in plaats van christelijke theologie een goedkope ‘overwinningsmythe’.

Het geloof in de opstanding mag niet de tragiek van het menselijke leven in twijfel trekken. Het stelt ons niet in staat om de last van het geheim (inclusief het geheim van lijden en dood) uit de weg te gaan, diegenen niet serieus te nemen die moeizaam strijden voor hoop, die het ‘onder de brandende zon de hele dag’¹⁴ volhouden in de uiterlijke en innerlijke woestijn van onze wereld. Dit geloof wil niet de weg van navolging van de Gekruisigde vervangen door een ‘religieuze ideologie’ en een *goedkoop geloven*. Inderdaad, goedkoop geloof dat overal om ons heen aangeboden wordt, is volgens mij de gevaarlijkste, besmettelijkste ziekte waartegen we het christendom en de persoonlijke spirituele weg van ieder van ons moeten beschermen.

Het niet begrijpen van het paradoxale karakter van het christendom leidt óf tot een lomp ‘wetenschappelijk atheïsme’ (door te bewijzen dat

12 Een opmerking voor collega-theologen: de *theologie van de paradoxen* wijst elk ‘niets anders dan’ af en plaatst het principe ‘niet alleen, maar ook’ voorop. Daarom kunnen we ook over de opstanding niet zeggen dat deze ‘niets anders’ is dan een herinterpretatie van het kruis. Daarmee zouden we ons begeven in de ondiepe, troebele wateren van de oude liberale theologie. De tegenovergestelde eenzijdige opvatting dat de opstanding ‘niets anders is dan’ een historische gebeurtenis tussen andere historische gebeurtenissen, of een ‘wonder’ tussen de andere wonderen, leidt weer naar de afgrond van fundamentalistische banaliteit. De opstanding is een gebeurtenis met een *eschatologisch* karakter – dat komt naar voren in de uitdrukking ‘derde dag’, die niet simpelweg een tijdsaanduiding is, maar die inbreekt in de tijd. De opstanding heeft tijd nodig om door te dringen tot het hart en de geest van de discipelen en om het licht te brengen dat het hun mogelijk maakt de zin van Christus’ lijden en kruis te begrijpen.

13 Zie J.B. Metz, *Úvahy o politické teologii* (Overwegingen over een politieke theologie). Praag: 1994, 87. Meer daarover in T. Halík, *Vzývan i nevzýván* (Geroepen en niet geroepen). Praag: 2004, pag. 115-116.

14 Mat. 20:12.

het allemaal ‘niet waar’ is), óf tot een niet minder lomp apologetisch ‘rationeel en conflictloos’ bewijzen dat het allemaal waar is (eventueel tot brochures van het type ‘En de Bijbel heeft toch gelijk’). Het een of het ander stelt zich echter niet de vraag hoe het wel of niet waar is, wat het karakter van die waarheid is die zich laat zien en tegelijk verbergt.

Het gaat om meer dan alleen inspiratie vinden voor het schrijven van interessante teksten – hoewel ook dat erbij hoort, want belletrie, filosofie en theologie zijn pas interessant als ze zich met paradoxen bezighouden en niet de ene of de andere kant van de werkelijkheid censureren. Het begrijpen van het paradoxale karakter van het christendom kan een ‘inspiratie voor het leven’ betekenen.

In dit boek zal ik vooral over het geloof spreken als over een bepaald soort relatie tot de werkelijkheid. Mijn ervaring – inderdaad, ook mijn ervaring als biechtvader – leert mij *expliciet geloof en impliciet geloof* te onderscheiden. Dat eerste, expliciete, is gereflecteerd, bewust, verbaal uitgedrukt. Maar ook bij mensen die zichzelf niet als gelovig beschouwen, kunnen we soms in hun handelen ‘impliciete’ waarden vinden die wezenlijk zijn voor de houding van het geloof.

Het Nieuwe Testament zegt op meerdere plaatsen dat tegenover de Heer alleen dat geloof overeind blijft dat levend is. God neemt houdingen, handelwijzen, daden aan die beantwoorden aan de waarheden van het geloof – ook wanneer deze niet expliciet uitgaan van een ‘bewuste religieuze motivatie’. Aan de andere kant is *alleen* een ‘overtuiging’ die niet is ingebed in het leven, in zijn ogen slechts huichelarij, ‘dood geloof’.¹⁵

Als we spreken over de discrepantie tussen ‘religieuze overtuiging’ en ‘leven’, moeten we ons niet alleen richten op uitgesproken ‘huichelars’ en ‘schijnheiligen’, over wie Jezus het had toen Hij de farizeeërs terechtwees. Ieder van ons is immers zondaar, met grotere of kleinere tekortkomingen, en met een schuld ten opzichte van dat wat hij belijdt.

De levenspraktijk van mensen is, kortom, geen automatische reflectie van hun opvattingen (inclusief religieuze opvattingen). Wat dat betreft, worden we vaak zowel positief als negatief verrast. De protestantse theoloog Oskar Pfister, een van de trouwe vrienden en leerlingen van Sigmund Freud, werd door zijn leermeester gevraagd of hij als gelovig

15 Daarover spreekt de Jacobusbrief het duidelijkst (Jak. 2:18-26) en ook Jezus’ gelijkennis over het Laatste Oordeel (Mat. 24:31-46).

christen tolerant kon zijn tegenover diens atheïsme. Hij zei: ‘Als ik beseft dat u veel beter bent dan uw ongelof, en ik veel slechter dan wat mijn geloof van mij verlangt, oordeel ik dat het verschil tussen ons niet zo groot kan zijn, en ik zie daarom geen reden waarom we elkaar niet zouden kunnen verdragen.’

Daarmee wil ik in geen geval de formele kanten betwijfelen van het expliciete christen-zijn. De relatie tussen ‘impliciet’ en ‘expliciet geloof’ is ingewikkeld. Ik wil er alleen op wijzen dat we ervoor moeten oppassen om simpele grenzen te trekken en de dingen zwart-wit te zien.

In een van de volgende hoofdstukken wil ik laten zien dat we een bepaalde houding van een mens tegenover de wereld, die erop duidt dat hij de werkelijkheid als een aan hem toevertrouwd geschenk beschouwt, kunnen begrijpen als een *geloofshouding*. En omgekeerd: een bepaalde ‘levensstijl’ duidt erop dat iemand ‘zichzelf een god is’ of dat hij een bepaalde deelwaarde vergoddelijkt (verabsoluteert) – en dat is ‘afgodendienst’, het omgekeerde van de geloofshouding. *Vroomheid* is voor mij openheid voor het niet te manipuleren geheim van het leven.

De God over wie dit boek spreekt – en de auteur is er stellig van overtuigd dat het de God is over wie de Schrift en de christelijke traditie spreken (en een reeks van grote denkers in deze traditie zijn daarbij zijn getuigen) – is geen ‘bovennatuurlijk wezen’ ergens achter de coulissen van de zichtbare wereld.¹⁶ Hij is een geheim, de diepte en grond van alle werkelijkheid – als we ons leven op hem richten, verandert ons leven (en onze relatie tot het leven en de werkelijkheid) van een *monoloog in een dialoog*, en wat ons als onmogelijk voorkwam, wordt mogelijk.

Over ‘Gods koninkrijk’ spreken we in dit boek als over het ‘koninkrijk van het onmogelijke’, want het bevat veel wat voor het menselijke verstand, het menselijke voorstellingsvermogen en de gewone ervaring met recht *onmogelijk en onvoorstelbaar* lijkt. Jezus wil van ons dat we in veel levenssituaties vanuit het oogpunt van de logica van ‘deze wereld’, de wereld van sluwheid, van egoïsme en geweld ‘onmogelijk’ reageren – Hij wil dat we vergeven waar we ons kunnen wreken, geven waar we iets zelf kunnen houden, degenen liefhebben die ons niet liefhebben en die het niet waard zijn liefgehad te worden, dat we ons inzetten voor armen die ons dat niet kunnen terugbetalen, wanneer we rustig en ongestoord

16 Over het begrip van ‘natuurlijk’ en ‘bovennatuurlijk’ spreken we met name in hoofdstuk 9, ‘Een konijn dat vioolspeelt’.

voor onszelf zouden kunnen zorgen met een comfortabele onverschilligheid en afstand.¹⁷ Het is Jezus er niet om te doen ons te verblinden met ‘onmogelijke kunstjes’, effectvolle wonderen, fascinerende visioenen en sensationele theorieën, zoals veel anderen dat doen. Hij wil dat we hem navolgen, dat we *agenten van het onmogelijke* worden: ‘Wie op mij vertrouwt zal hetzelfde doen als ik, en zelfs meer dan dat, ik ga immers naar de Vader.’¹⁸

Alleen geloof, liefde en hoop, die het hart van christelijk bestaan vormen, kunnen deze nieuwe mogelijkheid openen waar wij die menselijk gesproken niet meer verwachten: christelijk hopen, zegt de apostel Paulus in een van zijn vele paradoxale uitspraken, betekent ‘hopen tegen alle hoop in.’¹⁹ Geloof, liefde en hoop (die terugkomen door de hele Bijbel), leunen namelijk op de grote paradox die is verkondigd door Jezus van Nazareth: wat bij de mensen onmogelijk is, is mogelijk bij God. Bij God is niets onmogelijk.

Wat ik in de laatste alinea’s in een beknopte en verkorte vorm heb gezegd, is grofweg de boodschap van dit boek. Als dit je allemaal allang duidelijk is en je helemaal niet de behoefte hebt om erover na te denken, hoef je je niet te vermoeien met het lezen ervan. Als deze kijk principieel niet acceptabel voor je is en je die a priori onzinnig of onjuist vindt, en je daar rotsvast van overtuigd bent, kun je ook beter geen tijd verliezen met dit boek. Als je deze gedachten echter de *moeite van het overdenken waard* vindt en je het moment van instemming of afkeuring voorlopig kunt uitstellen, ben je van harte uitgenodigd om mee te gaan. Wees erop voorbereid dat je dat wat hierboven gezegd is, meerdere keren in verschillende varianten en verschillende verbanden en uit verschillende gezichtspunten zult horen.

Ik hoop dat de lezer bij het lezen van de volgende essays diepgaand zal *nadenken* (over de wereld rondom ons, over het geheim van het geloof en over zichzelf), dat ze hem tot momenten van stille *contemplatie* zullen brengen, en dat hij zich op andere momenten goed zal vermaken – want dit waren de drie vreugdevolle ervaringen die de auteur mee maakte tijdens het schrijven ervan.

17 Meer daarover in hoofdstuk 3, ‘Kom, Koninkrijk van het onmogelijke’.

18 Vgl. Joh. 14:12.

19 Vgl. Rom. 4:18.

2 | GEEF ONS EEN KLEIN GELOOF

‘Je bent niet gekomen om iets te verwerven, maar om veel af te leggen’, zei een oude, ervaren monnik tegen een novice die hem in het klooster opzocht. Ik moest aan deze woorden denken toen ik gisteren na een jaar deze kluizenarij weer binnenging. En diezelfde gedachte kwam vanmorgen in me op tijdens het mediteren over het evangeliefragment waarin de leerlingen Jezus vragen: ‘Heer, geef ons meer geloof!’ En Jezus antwoordt: ‘Als jullie geloof hadden als een mosterdzaadje...’¹

Opeens zei deze tekst me iets heel anders dan hoe hij doorgaans wordt uitgelegd. Zegt Christus met deze woorden niet tegen *ons*: ‘Waarom vragen jullie me om *veel* geloof? Jullie geloof is misschien wel te “groot”. Pas als het *kleiner* wordt, als het nietig wordt als een mosterdzaadje, draagt het vrucht en toont het zijn kracht.’

Een klein, nietig geloof hoeft niet alleen maar het resultaat van de zonde van kleingelovigheid te zijn. Een ‘klein geloof’ kan soms meer leven en waarheid in zich dragen dan een ‘groot geloof’. Geldt niet voor het geloof wat Jezus in de gelijkenis van de graankorrel zei, dat het vruchteloos ten onder gaat wanneer het onveranderd blijft, maar dat het veel vrucht draagt als het *sterft*? Moet het geloof in het leven van een mens en in de loop van de geschiedenis niet een tijd van afsterven doormaken, een radicale verkleining – en is deze crisis niet eigenlijk het moment van visitatie, ‘*kairos*’, als we deze toestand beschouwen in het licht van de paradoxale logica van het evangelie, waarin het kleine het grote overtreft, waarin verlies winst betekent, en zelfverloochening openheid betekent voor de voortgang van Gods werk?

Misschien hebben we van veel vertrouwde ‘religieuze kwesties’ te gemakkelijk gedacht dat ze ‘goddelijk’ zijn, terwijl ze menselijk, al te menselijk zijn – en kan dat wat echt *goddelijk* is, pas aan bod komen als ze

1 Luc. 17:5-7.

teruggebracht worden tot veel kleinere proporties.

Die gedachte, die jarenlang als een vaag vermoeden in mij rijpte, kwam opeens zo indringend naar boven dat ze niet meer onderdrukt kon worden.

Omdat ik behalve aan christenen die hun plaats in de kerkelijke ruimte hebben gevonden, ook voortdurend denk aan spirituele zoekers buiten de kerk, vroeg ik me af of we ook hun – juist hun – niet dat ‘kleine geloof’ verschuldigd zijn als we hun eindelijk eens brood in plaats van stenen willen geven. Zijn niet juist zij het beste toegerust om dit ‘kleine geloof’ te begrijpen, omdat veel waaraan wij gewend zijn, hun vreemd is?

Het gaat me echt niet om een versimpeld, zogenaamd gemakkelijk, ‘vermenselijkt’ en goedkoop christendom, of om een soort romantische of fundamentalistische ‘terugkeer naar het begin’ – integendeel!

Ik ben ervan overtuigd dat waar geloof, gelouterd in het vuur van crisis en ontdaan van het ‘te menselijke’, beter bestand is tegen de voortdurende verleiding van religieuze versimpeling, popularisering en goedkope aanpassing aan wat het publiek wil.

Het tegenovergestelde van het *kleine geloof*, waar het mij om gaat, is namelijk ‘goedkoop geloven’, een combinatie van een te oppervlakkige ‘zekerheid’ en een ideologische constructie, totdat uiteindelijk door de vele bomen van zo’n godsdienst het *bos* van het geloof, zijn diepte en zijn geheim, niet meer te zien is.

In deze dagen van reflectie in de eenzaamheid van het bos, spreekt het beeld van het bos me aan, als metafoor voor het religieuze geheim – het bos met zijn uitgestrektheid, diepte en betoverende verscheidenheid aan levensvormen, dit veelzijdige ecosysteem, de altijd onvoltooide natuur-symfonie, spontaan gevormde ruimte, zo anders dan de planmatige en geconstrueerde menselijke woonplaatsen, straten en parken. Je kunt er elke keer opnieuw in verdwalen, maar ook weer verrassende nieuwe vormen en geschenken ontdekken.²

2 Ik denk hier vaak aan het filosofische essay van Ernst Jünger, *Der Waldgang* (Frankfurt am Main: 1951). Daarin is de boswandelaar voor de auteur het prototype van de mens die in een tijd van ‘automatisme’ zijn oorspronkelijke relatie tot de vrijheid behoudt. Het boek heeft me ooit diep geïnspireerd door zijn woorden over de priester, voor wie er in een tijd van vervolging en spirituele woestijnen niets anders overblijft dan dit ‘bosbestaan’, waaruit hij de kracht kan putten om de honger van mensen naar een authentiek leven te stillen.

Een *klein geloof* is geen ‘gemakkelijk geloof’. Voor mij was de karmelieter mystiek de grootste stimulans op de weg naar het begrijpen van het geloof – de mystiek van Johannes van het Kruis, die leerde dat we moeten gaan tot aan de grens van onze ‘geestelijke vermogens’: verstand, geheugen en wil. Want waar geloof, echte liefde en hoop ontstaan pas wanneer we ervaren dat we ons in een doodlopende steeg bevinden, op de ‘kleine weg’ van Thérèse van Lisieux, die tot inzicht kwam in de donkere uren van haar sterven.

Ik vraag me af of ons geloof ook niet – net als onze Heer – *veel moet lijden, gekruisigd moet worden en sterven* – om pas dan ‘uit de doden op te staan’.

Waardoor lijdt het geloof, waardoor wordt het gekruisigd? Ik doel niet op de concrete vervolging van christenen. Het geloof in zijn primaire vorm (‘de eerste naïviteit’ zoals Ricoeur het noemt) – de vorm die een keer moet afsterven – lijdt vooral aan de ‘meerduidigheid van het leven’. De crisis van dit geloof ontstaat door de fundamentele ambivalentie van de werkelijkheid, de paradoxen die het leven met zich meebrengt en die zich onttrekken aan het systeem van simpele voorschriften, verboden en geboden – dat is de rots waarop dit geloof vaak stukslaat. Maar kan een dergelijk moment van ‘stukslaan’ niet eenzelfde doel en resultaat hebben als het kraken van een noot – namelijk dat we zo pas bij de kern komen?

Bij veel mensen raakt het ‘eenvoudige geloof’ – en de daarvan afgeleide ‘eenvoudige moraal’ – in een ernstige crisis zodra ze aanlopen tegen iets waarmee vroeger of later iedereen geconfronteerd wordt: de complexiteit van bepaalde levenssituaties (vaak met betrekking tot menselijke relaties), het moeten kiezen van een oplossing uit een aantal die allemaal allerlei bezwaren met zich meebrengen. Dat roept ‘religieuze schokgolven’ op, een vloed van twijfel – precies dat waarmee dit type geloof niet kan leven.

Sommige gelovigen *deinzen terug* voor de barrière van onverwachte eigen twijfels, terug naar de veronderstelde veiligheid van het begin – of dat nu de kindertijd van *het geloof is of een imitatie van een kerkelijk verleden*.

Zulke mensen nemen hun toevlucht tot een sektarische vorm van religie. Verschillende groeperingen bieden hun een omgeving waar ze voor even hun angsten kunnen ‘uitbidden’, uitschreeuwen, uithuilen en uitklappen, een psychologische regressie kunnen meemaken naar ‘peutertaal’ (‘tongentaal’), en zich gewiegd en gestreeld voelen door de aan-

wezigheid van mensen met een vergelijkbare behoefte, vaak met nog grotere problemen. Andere kringen bieden een soort reconstructie van een *kerkelijk* verleden – pogingen om een wereld te creëren van ‘eenvoudige volksvroomheid’ of een ‘door de moderniteit onaangetast’ type theologie, liturgie en spiritualiteit uit voorbije eeuwen.

Maar ook hier geldt: ‘Stap niet voor een tweede keer in dezelfde schuit’. Na verloop van tijd blijkt het meestal slechts een romantisch spel te zijn geweest, een poging om een wereld binnen te treden die er niet meer is. Mensen die proberen een blijvend thuis te vinden in een illusie, blijven meestal krampachtig voorwenden dat ze het gevonden hebben. Maar de poging van een volwassene om in het kamertje van het geloof van zijn kindertijd te passen of weer het aanvankelijke enthousiasme van de bekeerling te voelen, is even dwaas als het willen overschrijden van de grenzen van de tijd of het willen binnentreden in de geestelijke wereld van een premoderne godsdienst. Het openluchtmuseum dat zo wordt gebouwd is namelijk *geen* levend dorp met traditionele volkse vroomheid noch een middeleeuws klooster. In werkelijkheid vormen dergelijke romantische projecties van hoe het was toen de wereld en de kerk ‘nog in orde’ waren, slechts een pathetische karikatuur van het verleden.

‘Fundamentalisme’ is de ziekte van een geloof dat zich wil verschanzen in de afschaduwing van het verleden tegen de beangstigende complexiteit van het leven. Het fanatisme dat daarmee vaak gepaard gaat, is niet meer dan een boze reactie op de frustratie die daaruit volgt, op het bittere (onderdrukte) inzicht dat deze weg doodloopt. Religieuze onverdraagzaamheid is vaak de vrucht van een verborgen haat tegen ‘die anderen daarbuiten’ – van een haat in verbitterde harten van mensen die niet bereid zijn hun diepe ontevredenheid met hun eigen geestelijke huis onder ogen te zien. Ze hebben niet de kracht dat huis te veranderen of te verlaten – en daarom klampen ze zich er met wanhopige krampachtigheid aan vast en proberen ze alles uit de weg te ruimen wat hen wijst op een mogelijk alternatief. Hun eigen onderdrukte en onverwerkte twijfels projecteren ze op anderen – en daarop bevechten ze hen.

Menig geloof dat ‘groot’ en ‘vast’ lijkt, is in werkelijkheid slechts zwaar en hard geworden, een opgeblazen geloof. Het is groot en vast door het pantser waarachter vaak angst voor uitzichtloosheid schuilt.

Geloof dat door het vuur van een crisis gaat zonder terug te deinzen,

verliest waarschijnlijk veel van datgene waarmee het geïdentificeerd werd of waaraan men gewend was geraakt, hoewel dat in werkelijkheid slechts de buitenkant was. Veel wordt dan verزندg. De nieuwe rijpheid herkent men vooral daaraan dat het geloof niet meer ‘in wapenrusting’ naar buiten treedt – het komt enigszins in de buurt van het ‘naakte geloof’ waarover mystici spreken. Het is niet aanvallend en aanmatigend, niet ongeduldig tegenover anderen. Inderdaad, tegenover het ‘grote’ en ‘vaste’ geloof lijkt het klein, nietig – als een mosterdzaadje, als *niets*.

Juist zo werkt God in deze wereld, zegt Meister Eckhart: Hij is ‘*niets*’ in de wereld van het zijnde, want God is niet een zijnde onder de zijnden. En Eckhart vervolgt: ook jij moet ‘niets’ worden als je hem wilt ontmoeten. Als je ‘iets’ wilt zijn (*iets* betekenen, *iets* hebben, *iets* kennen – kortom gefixeerd zijn op het individuele zijnde, op de wereld van de dingen), dan ben je niet vrij voor de ontmoeting met hem.

Misschien is ons geloof ook bedolven onder veel wat het karakter van dat ‘iets’ heeft – onze persoonlijke voorstellingen, projecties, wensen, te menselijke verwachtingen, onze definities en theorieën, de wereld van onze sprookjes en mythen, onder het ‘goedkope geloven’. Misschien hebben we nog niet genoeg en willen we meer: geef ons meer geloof, meer zekerheden en veiligheid tegen de complexiteit van het leven!

Christus zegt echter: ‘Heb vertrouwen in God.’³ Niet in het ‘menselijke’, dat verloren kan raken tussen de ideologieën en levensbeschouwingen van deze tijd. ‘Van God’ – dat betekent nietig, klein, bijna onopgemerkt naar de maatstaven van deze wereld!

De God die in deze wereld door de Gekruisigde en Opgestane wordt verkondigd en vertegenwoordigd, is de God van paradoxen: wat bij mensen wijsheid is, is bij hem dwaasheid, wat voor mensen dwaasheid en aanstootgevend is, is bij hem wijsheid, wat bij mensen zwak is, is bij hem sterk, wat bij mensen groot is, is bij hem klein – en wat klein is, is in zijn ogen groot.⁴

Zijn wij in staat om zelfs in de stormvlagen die zo veel van onze religie hebben weggeblazen en nog steeds wegblazen – of het nu aanvallen van atheïstische kritiek zijn of de eigen twijfel en innerlijke geloofscrises, of het tijdsgewricht dat zo ongunstig is voor het geloof – ten slotte het bevrijdende waaien van Gods Geest te herkennen, zoals de Israëlie-

3 Vgl. Mar. 11:22.

4 Vgl. 1 Kor. 1:19-30; 2 Kor. 11:9-10.

ten dankzij de profeten in hun verlies een bijzondere les van God en in hun vijand Nebukadnezar een 'dienaar Gods' herkennen?

Als een mens – of 'Gods volk' – niet in staat is datgene op te geven waarin hij vastzit en wat hem belemmert een nieuwe weg in te slaan, is de Heer soms genoodzaakt naar methoden van onthechting te grijpen die we geenszins als aangenaam ervaren. '*Zugrunde gehen*' – zoals we van Nietzsche weten – betekent niet alleen stranden, ten onder gaan, maar ook letterlijk 'tot de bodem gaan', de kern raken.

En daarom eindig ik deze eerste meditatie met een gebed: 'Heer, als onze religiositeit te zwaar is geworden door onze zekerheden, ontnem ons dan iets van dit "grote geloof"; ontnem onze religie het "te menselijke" en geef ons het "geloof Gods". Geef ons, als het Uw wil is, liever een *klein geloof*, klein als een mosterdzaadje, klein – en vol van *Uw* kracht!'

3 | KOM, KONINKRIJK VAN HET ONMOGELIJKE

Wat belooft Christus het *kleine geloof*? De evangelietekst waarover ik gisteren mediteerde, heb ik bewust niet helemaal geciteerd, opdat het tweede, zeer opvallende en provocerende, deel daarvan niet onze aandacht zou vangen en zou afleiden van de woorden over het *kleine geloof* – zoals mij vroeger gebeurde wanneer ik deze uitspraak las. Vandaag lezen we dit fragment in zijn geheel: ‘Als jullie geloof hadden als een mosterdzaadje, zouden jullie tegen die moerbeiboom zeggen: “Trek je wortels uit de grond en plant jezelf in de zee!” en hij zou jullie gehoorzamen.’¹

Wat belooft Jezus hier? Een onmogelijk, absurd iets.

Een vriend vertelde me eens dat hij als kleine jongen, geïnspireerd door een dergelijke uitspraak van Jezus, naar het weiland achter het dorp liep, naar een grote berg keek en zich intens concentreerde, alle kracht van zijn oprechte en vurige geloof in zichzelf verzamelde en in Jezus’ naam de berg beval zichzelf te verplaatsen. Ik haast me de gespannen lezer te vertellen dat er helemaal niets gebeurde. Behalve dan dat het jongetje voor enkele jaren zijn ‘geloof verloor’.

Natuurlijk, dit verhaal wekt de lachlust op. We zijn geen naïeve kinderen meer en we weten dat we de woorden van de Schrift niet letterlijk kunnen nemen, dat Jezus een oriëntaalse taal vol overdrijvingen gebruikt. Zelfs de meest verstokte fundamentalist neemt in dit geval Jezus niet letterlijk en wil geen bergen en bomen bevelen zich uit de kracht van zijn geloof te verplaatsen. Wat blijft er dan nog over van deze uitspraak?

Een veelvoorkomende uitleg is dat Jezus sterk gelovige mensen belooft dat ze in staat zijn ongewoon grote, bewonderenswaardige prestaties te leveren. Tegenwoordig zijn bepaalde christelijke groeperingen

1 Luc. 17:6.

populair die ‘buitengewone gaven van de heilige Geest’ beloven – wie zou niet in een vrome uitdossing, zeker als hij een verward en gefrustreerd mens is, zijn onderdrukte narcisme willen uitleven, zijn megalomanie, messiascomplex, zijn verlangen naar bewondering van anderen, het gevoel van uitverkoren zijn en weet ik nog wat meer? Wie zou niet willen optreden in stadions en voor gefascineerde massa’s demonen willen uitdrijven, met gebed en handoplegging mensen van uiteenlopende ziektes bevrijden, en gemakkelijk en snel de langdurige therapie voor drugsverslaafden of geestelijk zieke mensen vervangen – en daarbij nog het gevoel hebben dat het ‘niet uit hemzelf voortkomt’ en dat hij derhalve belangeloos en geheiligd anderen dient? Ook zo kan men deze (en vele andere) woorden van Jezus lezen – als een belofte dat zich spectaculaire ‘wonderen’ zullen voordoen. Je moet alleen op de juiste manier geloven!²

Een vergelijkbaar verkeerde – maar helaas wijdverbreide – uitleg van deze woorden bestaat uit de verwarring van ‘vast geloof’ met *autosuggestie*. De ‘Silvamethode’ en vele andere vergelijkbare programma’s leren ons relatief gemakkelijk en snel – maar tegen een ruim honorarium – ‘verborgen krachten van onze geest’ te trainen om ons tot ongebruikelijk succesvolle prestaties te brengen (of nog vaker om onszelf aan te praten dat we echt zo succesvol zijn en om het liefst het beïnvloedbare deel van onze omgeving daarvan te overtuigen). En omdat veel van deze programma’s uit de Verenigde Staten komen, niet zelden uit kringen van vrome christenen, zijn ze vaak gelardeerd met evangelieteksten en verwijzingen naar de Bijbel. Het geloof in de bijbelse zin van het woord, het vertrouwen in de Heer, wordt zo – vergelijkbaar gemakkelijk, snel en succesvol – vervangen door iets wat in werkelijkheid het omgekeerde is – een tot het uiterste doorgevoerde techniek van zelfbevestiging, zelfrealisatie en ‘vergroting van het eigen potentieel’. Als ik hoor over de grote vroomheid in Amerika als voorbeeld voor het geseculariseerde Europa, moet ik altijd met huivering denken – en daarmee wil ik de vele oprechte christenen in de Verenigde Staten niet beledigen – aan de

2 We kunnen natuurlijk niet alle bewegingen die de werking van de heilige Geest benadrukken op één hoop gooien met deze ‘wilde charismatici’. Er zijn bepaalde tekenen dat de ‘Pinksterbeweging’ zelf, die is voortgekomen uit kringen van Amerikaanse protestanten en die zich verspreidde over de grenzen van confessies heen, een periode van ‘wilde charismatici’ doormaakte of doormaakt als een van zijn ontwikkelingsfasen of kinderziektes.

woorden van de Amerikaanse filosoof Richard Rorty, dat Amerikanen het geloof niet hebben opgegeven, maar dat ze in plaats daarvan iets anders hebben gedaan, namelijk dat ze *God hebben geherdefinieerd*: als ze God zeggen, bedoelen ze 'ons toekomstige zelf'.³

Ik twijfel er niet in het minst aan dat het onderbewuste van de mens met de juiste technieken beïnvloed kan worden, dat autosuggestie de menselijke prestatie kan beïnvloeden enzovoort en zo verder – maar ik wijs radicaal de mening af dat autosuggestie 'eigenlijk ongeveer hetzelfde' is als wat de Bijbel met *geloof* bedoelt.

Jezus belooft inderdaad aan 'een geloof zo klein als een mosterdzaadje' dat het iets onmogelijks en absurds kan volbrengen, iets ongehoords en onvoorstelbaars. Het gaat hier echter niet om 'buitengewone prestaties' of om 'wonderen' en 'buitengewone gaven van de Geest', verwacht door hen die achter sensaties aanrennen. De radicaalste uitingen van geloof – werkelijk absurd en onmogelijk, ja dwaas en krankzinnig *in de ogen van 'deze wereld'*⁴ – zien er heel anders uit. Daar hoort vergeven bij waar ik me kan wreken, 'de vijand liefhebben' en 'de andere wang toekeren' waar ik gekwetst ben; weggeven wat je van je bezit gerust zelf had kunnen houden; gul zijn voor vooral diegenen die niets terug kunnen geven; voor het 'koninkrijk Gods' iets opgeven wat voor anderen noodzakelijk is voor een gelukkig leven...⁵

In de ogen van *deze wereld* – en laten we toegeven, ook in onze ogen, voor zover we deel uitmaken van de wereld en door zijn mentaliteit zijn beïnvloed – zijn dit alles nog dwazere, merkwaardiger en ongehoorder zaken dan wanneer een boom en een berg zich door uitsluitend de

3 'We redefine God as our future selves', vgl. R. Rorty, *Achieving our Country*. Cambridge: 1999, pag. 22.

4 Er bestaat een onuitputtelijke hoeveelheid filosofische en theologische interpretaties van het begrip 'wereld'. Hier gebruiken we het begrip 'deze wereld' op een vergelijkbare manier als in het Johannesevangelie: het is de wereld 'die in het boze ligt', het tegendeel van Gods koninkrijk. Het gaat natuurlijk niet om een of andere pseudoplatonische geringschatting van 'wereldlijkheid' in de naam van een soort 'bovenwereld', een wereld van de ideeën enzovoort. Misschien kunnen we de uitdrukking 'deze wereld' uitleggen met behulp van Heideggers karakteristieken van 'vervallenheid', een 'niet-authentiek bestaan', een onverantwoordelijk 'verstrooid' leven aan de oppervlakte, zoals 'men leeft' in de wereld (*man lebt*). De apostel Paulus gebruikt voor het conflict tussen deze twee levenswijzen de dichotomie 'leven naar de Geest' en 'leven naar het lichaam'.

5 Niet toevallig noemt het Lucasevangelie net voor de uitspraak over geloof als een mosterdzaadje, Jezus' woorden over de noodzaak om steeds opnieuw te vergeven.

kracht van het menselijke woord zouden verplaatsen. Als we nog nooit de indruk hebben gehad dat dat wat Jezus van ons wil, absurd, dwaas en onmogelijk is, hebben we ofwel de radicaliteit van zijn boodschap te snel gladgestreken en verdund met een verstandige, geruststellende uitleg, of we zijn gemakkelijk (en doorgaans naïef, illusoir, zo niet huichelachtig) vergeten hoezeer we door ons denken, onze gewoonten en daden geworteld zijn in 'deze wereld', waar immers heel andere regels gelden.

Toen we op de drempel van de moderne tijd de werkelijkheid in-deelden in 'objectief' en 'subjectief' werd God een dakloze. Pogingen om hem in het ene of het andere bereik onder te brengen, eindigden altijd met de 'dood van God'. God hoort niet in de wereld van de dingen, de wereld van zichtbare, meetbare, aantoonbare en vooral manipuleerbare 'realiteiten'. Maar God is ook geen 'gevoel', 'gedachte', 'idee', hoezeer mensen zich daar met hun gedachten en gevoelens soms ook aan vastklemmen (om vervolgens te moeten vaststellen dat ze niet doordringen tot Gods geheim, maar dat ze op z'n best vluchtig 'de zoom van zijn kleed' aanraken).

'Het koninkrijk Gods is niet van deze wereld.'⁶ Gods plaats is in het 'koninkrijk van het onmogelijke', in het 'koninkrijk van het absurde'. Daar waar een geheel andere logica geldt dan in 'deze wereld', de logica van de paradox: wie de grootste wil zijn, laat hem de kleinste zijn, de dienaar van allen; wie zijn leven verliest, wint het; wie heeft, die ontvangt, en van wie niet heeft, wordt ook dat afgenomen wat hij heeft; de 'arbeider voor het laatste uur' ontvangt evenveel loon als degene die de last van de hele dag en van de hitte heeft gedragen; de 'oneerlijke beheerder' wordt voor zijn vooruitziendheid geprezen door de heer die hij heeft bestolen; de vader laat meer gevoelens zien voor de verloren zoon dan voor de trouwe en gehoorzame zoon; de Zoon van de Allerhoogste wordt geboren in een stal en sterft op de terechtstellingsplaats aan het kruis tussen schurken, doden staan op, blinden zien en zij die zeiden 'we zien', worden blind.

Kun je hierop een systeem baseren, een logica en moraal, een verstandige, gezonde en succesvolle 'levensstijl'? Dat is onmogelijk – het is, gezien 'van hier', het *koninkrijk van het onmogelijke*.

'Bij mensen is het onmogelijk', zegt Jezus vaak en graag, 'maar niet

6 Vgl. Joh. 18:36.

bij God.⁷ ‘Bij God zijn alle dingen mogelijk.’⁸ Wat bij de mensen onmogelijk is, is mogelijk bij God – en God kunnen we alleen zoeken in ‘wat (bij de mensen) onmogelijk is’. Menselijke pogingen om door te dringen tot het geheim Gods eindigen noodzakelijkerwijs in een doodlopende weg. Misschien kunnen we alleen maar op één weg, de *weg van de paradoxen*, het komende en steeds verrassende *koninkrijk van het onmogelijke* tegenkomen.

Een mosterdzaadje verbergt in zichzelf de dynamiek van groei. In een andere gelijkenis, waarin Jezus het mosterdzaadje vergelijkt met het koninkrijk Gods,⁹ wijst Hij opnieuw op de paradox van het kleine en het grote – uit een onooglijk begin, een klein zaadje, de ‘kleinste van de zaden’, groeit een grote boom met takken waarin vogels nestelen. Een dergelijke dynamiek van handelen en hopen, hopen en handelen, heeft ook levend geloof – dat de moed heeft om te vertrouwen, zichzelf open te stellen, de ‘mentale grenzen’ te overschrijden. In tegenstelling tot alle karikaturen van het geloof waarover we gesproken hebben, gaat het niet om een kracht die ons of de werkelijkheid rondom ons wil manipuleren. Deze kracht mogen we niet gebruiken voor ons eigen succes, voor het bereiken van betere resultaten of van bewondering van mensen.

De ‘onmogelijke dingen’ waarin geloof zich uit en waarmee het ‘koninkrijk van het onmogelijke’ ons leven (en daarmee de wereld) binnentreedt, dingen zoals vergeving, geweldloosheid, gevende, niet-egoïstische liefde, brengen namelijk in de regel het tegenovergestelde van succes. Dat kunnen we overigens ook zien aan het levensverhaal van Jezus zelf – aan die ‘neerwaartse loopbaan’.

Met iets als vertrouwen en altruïstische liefde kunnen we vastlopen, een verdrietige, vaak traumatiserende ervaring oplopen. ‘Jezus navolgen’ en in deze wereld de logica van het ‘koninkrijk van het onmogelijke’ toepassen, vereist moed (vanuit het perspectief van de wereld: dwaasheid) – soms is het nodig *tegen de eigen ervaring in te gaan*. In deze zin is geloof echt ‘bovenempirisch’ en ‘buitenempirisch’. Niet omdat het een of ander esoterisch geestengedoe betreft, maar omdat het ons leert over onze traumatische *ervaringen* met de wereld van egoïsme en geweld heen te stappen.

7 Vgl. bijv. Mat. 19:25-26.

8 Vgl. Gen. 18:14; Luc. 1:37.

9 Vgl. Mat. 13:31-32.

‘Deze wereld’ waar het ‘recht van de sterkste’ geldt, waar het loont respectloos te zijn en je ellebogen te gebruiken, drijft degenen die dit niet bevalt naar een van deze alternatieven: wanhopen en opgeven – of je aanpassen en meehuilen met de wolven – eventueel je door drugs laten wiegen, overweldigen, kalmeren en versuffen. Er is immers een onoverzienbare hoeveelheid drugs op de markt, van chemische tot religieuze!

Geloof betekent moed om een *vierde alternatief te kiezen*: op de weg van altruïsme, geweldloosheid en grootmoedige liefde blijven, ook als dat betekent tegen de logica van deze wereld ingaan, tegen haar macht en gebruikelijke stijl. Apostel Paulus beschrijft dit gevecht herhaaldelijk als een conflict tussen ‘geest’ (pneuma) en ‘lichaam’ (sarx). Hij erkent dat voor hem persoonlijk dit gevecht zwaar is en dat hij al vaak verloren of opgegeven zou hebben als Gods kracht hem niet gedragen had. Deze kracht – opnieuw een typisch paulinische paradox – toont zich het duidelijkst in de menselijke zwakheid.¹⁰

Jesus zegt duidelijk dat wie hem wil navolgen, niet de illusie mag hebben dat dit een brede en gemakkelijke weg is die de meerderheid bewandelt, of dat de moeilijkheden ervan zich ‘lonen’ en leiden tot succes in deze wereld. Het herhaaldelijk genoemde woord kruis herinnert ons eraan dat we zeer realistisch moeten zijn in onze verwachtingen: we moeten rekenen op tegenspoed en fiasco’s van allerlei soort, de moed hebben een offer te brengen, soms zelfs het hoogste. En desondanks heeft deze ‘vierde weg’ zin.

Deze ‘vierde weg’ is de ‘vierde dimensie van de werkelijkheid’, het ‘gebied waar God woont’. Het is – in menselijk perspectief – het ‘rijk van het onmogelijke’, van wat niet past en geen plaats heeft in ‘deze wereld’.

Gezien van de andere kant, vanuit het perspectief van het geloof: God is wat zulk ‘absurd’ en ‘irrationeel’, ‘onpragmatisch’ handelen als altruïsme en geweldloosheid, zin geeft. Zin – geenszins een garantie voor succes, laten we dat niet door elkaar halen! ‘Als we rekenen’ op God, dan – en dan alleen – heeft de weg van Jesus en de navolging van Christus zin.

De zin van die levensweg die zich wijdt aan het *onmogelijke*, aan een altruïstische liefde – aan de zingeving die we ‘God’ noemen –, ligt niet in ‘deze wereld’. Daarom is die in deze wereld – gemeten naar haar ‘mo-

10 Vgl. bijv. Rom. 7:14-25.

gelijkheden, krachten en middelen – niet voldoende duidelijk, evident en bewijsbaar; voor ‘deze wereld’ en haar logica is en blijft die absurd.¹¹

Tijdens ons hele leven lopen we traumatische ervaringen op door verschillende soorten kwaad, door de eindigheid van onszelf en de wereld, en uiteindelijk door de dood. Als we in de ‘goede God’ en het ‘eeuwige leven’ *geloven*, dan is dit geloof een vorm van verzet tegen de eigen traumatische ervaring – ‘en toch’, ‘*desondanks* geloof ik’. Aan Tertullianus wordt de uitspraak toegeschreven: ‘Ik geloof, omdat het absurd is’.

Slechts twee wegen leiden naar het inzicht dat een altruïstische, zich opofferende liefde zin heeft – ‘geloof’ en ‘hoop’. Beide hebben iets wezenlijks gemeenschappelijk – ze overschrijden de horizon van het ‘mogelijke’, gebruikelijke, verwachte. Ze hebben het karakter van een geschenk. Traditioneel theologisch gezegd: geloof en hoop, net als liefde, zijn ‘ingegoten’ goddelijke deugden, de vrucht van een *genadegift*, een geschenk om niet gegeven, een uiting van Gods *onvoorwaardelijke* liefde. Deze liefde komt voor die van ons. Zo kan die – als een ‘contrasterende ervaring’ – onze eigen traumatische ervaringen met onze mislukkende liefde geleidelijk bijstellen. Menselijke liefde loopt zoveel innerlijke kwetsuren op als ze aanloopt tegen de hardheid van de wereld, tegen onze eigen grenzen, tegen onze zwakten en tekortkomingen, en uiteindelijk tegen de grens van de menselijke wereld die wordt gevormd door de dood!

In deze wereld, geconfronteerd met al datgene wat een cynisch beeld van het leven geeft, heeft ons geloof ‘slechts’ de vorm van hoop. Is het echter mogelijk om aan een woord als hoop het woordje ‘slechts’ toe te voegen? Hoop is immers de enorme kracht om je er niet bij neer te leggen, ‘en toch’, ‘nog een keer’!

Toen Jezus voor het eerst naar Simon, zijn latere apostel Petrus, kwam, vond Hij hem te midden van een groep vissers, gefrustreerd om-

11 Ter geruststelling van aanhangers van een van de dogmatische definities van het Eerste Vaticaanse Concilie – en van de neoscholastiek die deze verklaring inspireerde – voeg ik eraan toe dat ook ik beaam dat de weg van het menselijke verstand – of preciezer: de rationaliteit van een zeker type – kan leiden tot de zekerheid dat er een soevereine kracht bestaat die we ‘God’, Schepper en dergelijke kunnen noemen. Laten we nu niet ingaan op de discussie welke relatie deze ‘god van de metafysici’ heeft met God die zich *alleen* toont aan geloof, liefde en hoop, en die door deze goddelijke deugden tegelijkertijd gehuld is in een ondoorgrondelijk licht van een onuitputtelijk geheim.

dat ze de hele nacht zonder succes hadden gevist.¹² Jezus geeft hun hoop op het moment dat hun eigen hoop, voorstellingen en verwachtingen – versterkt door hun ervaringen – hun grens hebben bereikt, waar ze het al opgegeven hebben: ‘De hele nacht hebben we ons ingespannen en niets gevangen.’ Maar Petrus’ geloof ontstaat uit de moed om te vertrouwen, te vertrouwen in het onmogelijke: ‘*Maar als u het zegt*, zal ik de netten uitwerpen.’ Zijn hele geloof zit in dat *maar*, in het vertrouwen, dat zich uit in de moed om het ‘*nog eens*’ te proberen.

Deze scène van de eerste ontmoeting tussen Petrus en Jezus sluit aan bij de scène van hun laatste ontmoeting, op dezelfde plaats: daarbij geeft Jezus – na alle traumatische ervaringen die Hij met zijn afwisselend overijverige en jammerlijk falende leerling heeft opgelopen – aan Petrus na diens laatste en grootste falen, de drievoudige verloochening, ‘nogmaals’ een kans.¹³

We spraken over de weg van de liefde als een ‘absurditeit’ – vanuit het perspectief van de ‘logica van deze wereld’. Maar laten we ons de vele momenten herinneren waarop juist ‘deze wereld’, de wereld van onze zich opstapelende ervaringen met geweld en kwaad, ons absurd en zinloos voorkwam.

Een van de opmerkelijkste stromingen binnen onze westerse cultuur – met existentiële filosofen als Kierkegaard, Sartre en Camus, literatuur en drama van Dostojevski, Franz Kafka tot Ionesco en Beckett, ‘absurdistisch drama en toneel’ – weerspiegelt evident de ‘stemming van deze tijd’. Hoeveel mensen verkeerden de afgelopen twee eeuwen in de verleiding – net als Dostojevski’s Ivan Karamazov – God het toegangskaartje tot deze zinloos wrede wereld terug te geven!

Het protest zelf tegen de wreedheid van de wereld, het feit dat zo’n wereld mensen absurd voorkomt, duidt er echter al op dat de mens een wezen is dat zin verlangt. De mens, voor zover hij mens is, kan zich niet simpelweg tevredenstellen met het kwaad en de uitzichtloosheid, hij geeft niet op, verlangt ernaar uit deze situatie van de wereld te stappen – maar de situatie zelf opent geen ‘deur tot zingeving’.

Als vanuit het perspectief van de ‘logica van deze wereld’ liefde, geloof en hoop absurd zijn, en vanuit het perspectief van het menselijk hart, diens verlangen en pijn ‘deze wereld’ zich integendeel absurd voor-

12 Vgl. Luc. 5:1-11.

13 Vgl. Joh. 21:15-19.

doet, dan is er kennelijk in het menselijk hart iets wat fundamenteel tot zin wordt aangetrokken, ‘desondanks,’ ‘en toch’. In dat hart zit iets wat voor deze zin (of ten minste voor de mogelijkheid ervan) in protest, verlangen en hoop openstaat.

Kunnen we echter geloven dat dat rijk van de zin ook openstaat voor het menselijk hart en zijn roepen? In deze wereld geeft niets een helder en onbetwifelbaar antwoord op die vraag. Heel onze persoonlijke ervaring, onze rationaliteit en ons voorstellingsvermogen zijn te zeer ondergedompeld in deze wereld en omsloten door haar grenzen. Om er positief op te antwoorden, kunnen we ons opnieuw ‘slechts’ openstellen in geloof en hoop. De muur van absurditeit van onze wereld en alles wat ‘in haar’ is, inclusief de dood, is op geen andere manier doorgankelijk. Juist in deze situatie klinkt echter ook het woord van Jezus: ‘Bij mensen is dat onmogelijk, maar bij God is alles mogelijk.’¹⁴

Ik wil daarom deze meditatie afsluiten met de bede: Uw koninkrijk kome! Kom en laat ons daar binnentreden waar wat ons onmogelijk lijkt, mogelijk wordt. Laat ons daar binnengaan, waar de mogelijkheden die U opent – nadat wij de onze uitgeput hebben – *mogelijk* worden, zodat wij – ondanks alles – volharden en U trouw blijven in onze onmogelijke wereld!

14 Mat. 19:25-26.

4 | HET VERMOEDEN VAN DE AANWEZIGE

Adoro te devote, latens Deitas – Ik aanbid met eerbied U, verborgen God. Deze woorden, het begin van de hymne over het altaarsacrament, is voor mij in deze stille weken in de kluizenarij tot een soort mantra geworden, een steeds opnieuw ritmisch herhaald gebed. Zoals elk jaar tijdens mijn verblijf is ook nu het altaarsacrament hier dag en nacht uitgestald in een kleine monstrans op een altaartafel in de hoek van mijn kamer. Ik kijk ernaar als ik mijn ogen ophef van mijn schrijven of lezen of van een andere arbeid, ik breng de tijd van gebed en meditatie ervoor door en soms zit ik er ook midden in de nacht voor. Sinds mijn bekering hoort een stil, contemplatief verblijven voor het uitgestelde allerheiligste tot dat wat voor mij het dierbaarst en meest nabij is van de schatten van de traditionele katholieke spiritualiteit.

Dit jaar is de ‘aanbidding van de verborgen God’ echter ook een centrale gedachte in mijn overwegingen tijdens de spirituele exercities geworden. Een bijproduct daarvan is dit boek. Zo zijn de openingswoorden van de eucharistische hymne een soort brug tussen mijn gebed en mijn werk geworden, volgens het principe dat Benedictus overdroeg aan de monniken en kluizenaars van alle tijden: *Ora et labora!*

De witte hostie herinnert aan een van de sleutelmetaforen van Pasen: Jezus als brood, in handen van mensen gegeven. Tegelijk is deze eucharistische zelfuitdeling van Christus het hoogtepunt van het geheim dat we met Pasen vieren, het geheim van de incarnatie: Christus’ mens-zijn heeft het paradoxale karakter van een symbool – het onthult en verbergt tegelijk, openbaart zijn goddelijkheid aan onze zintuigen en maakt dat toegankelijk, maar wordt tegelijk een ‘steen des aanstoots’ voor wie het niet willen zien en begrijpen.

Voorafgaand aan de eucharistie roep ik vaak een mystieke tekst van Teilhard de Chardin in mijn herinnering over het altaarsacrament als een gloeiend brandpunt van de goddelijke *dynamis*, die de materie

doorlicht en al het geschapene transparant maakt ten opzichte van de Schepper. De eucharistie is de plaats, de 'gebeurtenis', waar de vrucht van de aarde (de hele kosmos, natuur en materie) en de vrucht van de menselijke arbeid (de hele menselijke cultuur) samenkomen met Gods bedoeling om door de incarnatie en door Christus' zelfontlediging (kenosis) door te dringen tot de hele werkelijkheid en die vanaf de basis te veranderen door zijn aanwezigheid. De apostel Paulus zag het hele drama van de schepping als een opbloeien van het verlangen, hij voelde in de hartslag van de natuur de trillende verwachting, een groot advent, een ongeduldig uitzien, tot de 'luister van Gods zonen zich toont';¹ alle pijn van de wereld was voor hem slechts de geboortepijn van de 'nieuwe schepping'. Op vergelijkbare wijze beseft Teilhard tijdens zijn 'mis over de wereld' in de Saharawoestijn, dat hij op de pateen alle krachten legde die verborgen zijn in menselijke aspiraties, activiteiten, visies en verlangens, en in de kelk alle menselijke 'aanvaarde passiviteit', pijn en lijden – en dat dat alles *getransformeerd* zal worden.

Wanneer ik Teilhards overwegingen over de eucharistie lees en overdenk, vraag ik me altijd opnieuw af hoe het kan dat een priester die zo diep en gevoelig dit specifieke geheim van het innerlijkste heiligdom van de katholieke spiritualiteit verstond en doorvoelde, door bepaalde mensen met zoveel boosheid en blindheid beschouwd wordt als een 'heiden' of een 'ketter'. Of hoort ook deze werkelijkheid – dat ook te midden van 'Gods familie' schaduwen van spanningen, onbegrip en conflicten blijven – tot de eindigheid van het mens-zijn, die God op zich heeft genomen om daarin het 'licht van zijn gelaat' te *verbergen*?

In het afgelopen academische jaar heb ik mijn studenten onder meer verteld over vier christelijke denkers van de twintigste eeuw. Het leek me dat ik aan de hand van deze vier de grote spanwijdte en diversiteit van het christendom van onze tijd aanschouwelijk kan maken. Terwijl Teilhard de Chardin († 1955) gefascineerd was door het heilige, het gloeiende licht van de energie van de 'goddelijke omgeving' die het hele heelal tot het laatste stukje materie doorschijnt, verkondigde Dietrich Bonhoeffer († 1945) een 'niet-religieus' christendom en een radicale instemming door het geloof van een seculiere wereld zonder religieuze steunpilaren. De twee grootste theologen van de twintigste eeuw uit de Duitstalige omgeving, Karl Rahner († 1984) en Hans Urs von Balthasar

1 Rom. 8:21.

(† 1988), hadden veel gemeen – zoals het feit dat deze pioniers van een geloofsdenken dat dynamischer en dieper was dan de toenmalige dominante neoscholastiek, tot aan het Tweede Vaticaans Concilie in de kerk met wantrouwen en intimidatie bejegend werden. Uiteindelijk liepen hun wegen echter uiteen – Rahner werd een levend symbool van de intellectuele vernieuwing van het katholieke christendom na het Tweede Vaticaans Concilie, terwijl Urs von Balthasar deze ontwikkeling (en Rahner inclusief) in veel opzichten scherp bekritiseerde. Hun latere lotgevallen waren ook verschillend. Urs von Balthasar, die na zijn vertrek uit de jezuïetenorde in de jaren vijftig van de twintigste eeuw lang geen bisschop kon vinden die hem wilde opnemen in zijn bisdom en hem in het openbaar de mis liet opdragen, werd aan het eind van zijn leven door Johannes Paulus II tot kardinaal benoemd. Rahner was bij dezelfde paus, zo gaat het verhaal, echter niet erg geliefd.

Als ik hier in de kluisenarij net als elk jaar ‘mijn gedachten orden’, evenals mijn collegeaantekeningen, schiet me te binnen dat juist deze vier heel verschillende denkers – elk vanuit een heel verschillende invalshoek – een diep getuigenis geven van het thema dat mij hier zo bezighoudt: Gods verborgenheid.

De jezuïet Teilhard en de protestantse pastor Bonhoeffer, die waarschijnlijk nooit van elkaar gehoord of teksten van elkaar gelezen hebben, formuleerden in ongeveer dezelfde tijd hun ideeën over hoe datgene te genezen wat ze als zwaar ziek waarnamen: zowel het christendom als de beschaving van hun tijd.

Beiden maakten van zeer dichtbij het meest ingrijpende van de twintigste eeuw mee, de wereldoorlogen. Teilhard kreeg zijn centrale mystieke visioen – de mensheid die samensmelt – als verzorger aan het front tijdens de Eerste Wereldoorlog. Bonhoeffer beschreef zijn project ‘christendom zonder religie’ in brieven voordat hij aan het eind van de Tweede Wereldoorlog geëxecuteerd werd voor zijn deelname aan het verzet.

Teilhard's diagnose is: aan het begin van de twintigste eeuw is het christendom ‘*losgeraakt van de mens*’. Ooit was het christendom in staat inspiratie te vinden in machtige geestelijke stromingen, tegenwoordig is het vreesachtig, in zichzelf gekeerd, niet in staat nieuwe waarden in zich op te nemen. Het toont een tekort aan begrip voor het moderne humanisme, voor de aspiraties van het nieuwe weten. Het beantwoordt niet aan de religieuze ontwikkeling van de huidige mens – die gaat een

andere richting op, want het christendom is niet ‘besmettelijk’ meer. Het is niet meer het gezamenlijke ideaal van de mensheid, het is onvruchtbaar geworden – omdat het de wereld niet genoeg liefheeft. De leer en de spirituele praktijk ervan worden verlamd door een oude ketterij – het manicheïstische dualisme, dat de materie en de schepping afwijst, en het jansenisme met zijn pessimistische kijk op de menselijke natuur, met zijn ongezonde ascese en overbelichte gedachte van de erfzonde.

De huidige vorm van christendom neemt niet genoeg de grootheid en *dynamiek* van zowel God als de wereld waar. Het begrip van het heelal is te statisch – en daarmee hangt ook een starre voorstelling van God samen en een te beperkte *particuliere* opvatting van heil. We moeten niet alleen het heil van individuele ‘zielen’ voor ogen hebben, want het onderwerp van Gods belofte is veel meer: een gehele transformatie van de aarde en de hemel.

In Teilhards persoonlijkheid en denken kunnen we veel typische charisma’s van de jezuïetenorde herkennen: de kenmerkende jezuïtische eruditie, noblesse en generositeit, het vermogen met vooruitziende blik de tekenen des tijds te lezen en daar tijdig op te reageren, de moed zich in te zetten op plaatsen waar de dreiging het grootst is. Teilhard wijdde zijn leven aan de natuurwetenschappen. Hij behaalde daarin uitstekende resultaten en formuleerde een originele spiritueel-theologische interpretatie van de toenmalige vooral op het evolutionisme gestoelde opvatting van de kosmos. Ook gaf hij blijk van een diepe geestelijke solidariteit met de omgeving waarbinnen hij zich bewoog, met de internationale wetenschappelijke gemeenschap als een integraal deel van zijn missie.

Juist in de inspanningen van wetenschappers zag hij de diepste geestelijke impuls van zijn tijd. Hij drong erop aan zoveel mogelijk brandpunten van wetenschappelijke rationaliteit met elkaar te verbinden. In tegenstelling tot de meerderheid van de toenmalige theologen wees hij de waarden van zijn tijd niet radicaal af – radicaal humanisme, de evolutietheorie, het vooruitgangsgeloof, zelfs het geloof in de vooruitgang van een samenleving gebaseerd op rationaliteit, techniek en wetenschap. Hij wilde al deze waarden *nog serieuzer* nemen dan hun geseclariseerde belijders. Hij poogde hartstochtelijk tot de kern van deze concepten door te dringen, omdat hij daarin een antwoord op Gods uitdaging zag, er de moed in voelde het levengevende elan dat God zelf in zijn schepping had gelegd te erkennen. Hij liet zich in het geheel niet ontraden en misleiden door het feit dat de wetenschappers met wie hij werkte en

over deze dingen sprak, voor het merendeel het atheïsme of agnosticisme, positivisme, darwinisme of marxisme omarmden. Hij was ervan overtuigd dat 'de huidige materialisten spiritualisten zijn die dat niet weten', en dat de huidige wereld helemaal niet religieus koud is – integendeel, hij is juist zeer gloeiend. En als deze spirituele gloed een ander uiterlijk krijgt en een andere naam aanneemt dan 'christendom', dan zijn de christenen daaraan zelf schuldig en moeten ze deze werkelijkheid aanvaarden als een uitdaging.

Men kan Teilhard de Chardin wellicht de eerste filosoof van de globalisering noemen, ook als hij dit begrip zelf niet gebruikte: het visioen van een mondiale eenwording van de mensheid werd steeds meer het centrale punt in zijn denken.

Terwijl de conservatieve kritiek op de wetenschappelijk-technische beschaving wees op de risico's en gevaren ervan, bepleitte Teilhard met des te meer inzet haar kansen. Hij stelde dat automatisering krachten vrij kan maken voor creatief denken en dat de massamedia de mogelijkheden kunnen vergroten om veel te zien – en zo kunnen helpen om meer medelijden en solidariteit op te wekken, en het vermogen elkaar beter te begrijpen en lief te hebben. Hij geloofde dat de mensheid meer gericht zou raken op de hele planeet – en in dit onomkeerbare proces gedwongen wordt tot co-existentie en samenwerking. Hij geloofde dat er in de wereld onvernietigbare netwerken van wederzijdse afhankelijkheid ontstaan en dat dat een grote verenigende beweging stimuleert. Velen verwijten Teilhard dat hij in zijn hartstochtelijke optimisme de totalitaire systemen van de twintigste eeuw onderschatte. Totalitaire regimes waren volgens hem slechts een karikatuur en afwijkende vorm van de werkelijke eenheid.

Oorlogen en conflicten roepen het verlangen op zich beter te verenigen, stelde Teilhard – en dat verlangen vlamde immers altijd het sterkst op na oorlogen en revoluties. Over een korte tijd vormen we één blok. Wat we vandaag meemaken, is slechts het begin, de weeën van de planeetaire beschaving van morgen. De mens verkeert nog steeds in de beginfase van zijn ontwikkeling – in de verte tekent zich de 'ultramensheid' al af. Het wezen van groei is vereniging: *zijn* betekent zich *meer verenigen*.

Geen wonder dat Teilhards visioenen van de toekomst aantrekkelijk waren voor marxisten, zeker gezien het feit dat Teilhard zelf een ruimhartig standpunt tegenover hen innam. Hij was er namelijk van overtuigd dat marxisten in werkelijkheid slechts een karikatuur van God,

een god 'ex machina' afwijzen. Teilhards verwachting van de toekomst verschilde echter principieel van zowel de marxistische revolutionaire utopie als van het naïeve vertrouwen op het 'zichzelf bewegen' van wetenschappelijke rationaliteit, beleden door aanhangers van een ideologie van technische vooruitgang en economisch welzijn als garanties voor een gelukkige toekomst.

Teilhard voelde dat er een kritiek moment naderde in de fase waarin de beschaving verkeerde, een fase waarin de beheersing van natuurkrachten door de mens in ongekende mate toenam, een moment dat de mensheid confronteerde met de noodzaak van een ingrijpende keuze. Tot dusverre – vanaf het begin van de materie tot de huidige beschaving – konden we naar ontwikkeling kijken als iets spontaans, maar nu moeten we afzien van alle deterministische theorieën. Een volgende stap kan alleen maar worden gezet *door begrip*, door een vrije keuze. We kunnen kiezen voor pessimisme, waarin Teilhard desertie en spirituele zelfmoord van de mensheid zag, voor een vlucht in een ascese buiten de wereld, voor individualisme, een egoïstisch apart zetten van eigen belangen, en ten slotte voor een alternatief dat hij zelf als het enige realistische uitgangspunt zag: *trouw bewijzen aan de aarde*² – de toekomstige eenheid van de mensheid niet zien als een mierenhoop van gedwongen collectivisme of een vrije ruimte met individuele concurrerende belangen, maar als een *personalistische* gemeenschap.

Liefde is de enige kracht die zaken verenigt zonder ze te vernietigen. De christelijke gemeenschap heeft hier een principiële taak – ze moet een getuigenis afleggen door het principe van de liefde te ontwikkelen. Geen andere kracht, zo herhaalt Teilhard, kan het proces van convergentie van het heelal voltooien.

Hier komt Teilhards *verborgen God* aan het woord – Hij is immers de *alfa en omega*, het eerste uitgangspunt van transcendentie en het laatste doel en hoogtepunt van de convergentie van de hele ontwikkeling van het universum. Het is de God in Jezus Christus, die Gods scheppende Woord is, dat was in het begin en dat komt aan het eind. Het is *Christus evolutor*, mensgeworden in de wereld, in het materiële en historische universum en hier aanwezig door de gemeenschap van gelovigen, ingevlochten in de mensheid. Hij, de geheimzinnige en vaak niet herkende

2 Teilhard koos deze geliefde uitdrukking van Nietzsche uit diens boek *Also sprach Zarathustra* zeker niet toevallig.

Christus, introduceert een blijvende centrale kracht in de historische beweging van de menselijke samenleving die de mensheid moet ervaren om de uiteindelijke vervulling te bereiken.

Op ons, een halve eeuw na Teilhards dood, levend in een *postoptimistisch tijdperk*, komt het pathos van Teilhards visioen over als iets wat met de nodige ironie en scepsis daar opgeborgen kan worden waar we al veel 'grote verhalen', mythen en naïef optimistische filosofieën van de negentiende eeuw en hun ideologische navolgers van de eeuw daarna hebben gedeponerd. We moeten echter beseffen dat Teilhard geen goochelaar was als veel auteurs binnen de verlichtingstraditie die gemakkelijk beloftes oplepelden over een spoedig morgenrood van een stralende toekomst. Teilhards visioen kwam voort – daarop wijst Patočka in zijn laatste en rijpste werk, zijn *Ketterse essays over de filosofie van de geschiedenis*³ – uit zijn schokkende ervaringen aan het oorlogsfront. In dat bloedige slachthuis, die duistere brandhaard van lijden en dood, waar het niet meer mogelijk was onderscheid te maken tussen de 'onzen' en de 'anderen', zag hij een soort smeltkroes van ervaringen, die Patočka de 'solidariteit van de geschokten' noemde, het inzicht dat we allemaal hetzelfde lot, dezelfde bedreigingen en dezelfde angsten delen – en dat we ons daarom moeten verenigen in onze hoop.

Ook de gedachten van Dietrich Bonhoeffer over de toekomst en de taak van het christendom rijpten niet in een gerieflijke universitaire werkkamer, maar in *het dal van de schaduwen des doods*, in de evangenisel, in de schaduw van de galg.

Bonhoeffer schoof gaandeweg op van zijn aanvankelijke ideeën over een 'morele vernieuwing van het Westen' naar een steeds hardere kritiek op het verburgerlijkte christendom. De op zichzelf gerichte, van de hedendaagse wereld afgesloten kerk, is niet meer in staat drager van een helend woord over verzoening en verlossing te zijn. We moeten naar buiten gaan, de frisse lucht van de uitdaging van de wereld in, we moeten een nieuwe taal spreken.

3 *Noot van de vertaler*: De filosoof Jan Patočka (1907-1977) staat in de traditie van de fenomenologische school van Husserl en Heidegger. Zijn grote autoriteit als denker kreeg een diepere dimensie toen hij als medeoprichter van de dissidentenbeweging Charta 77 na een ontmoeting met de Nederlandse minister van Buitenlandse Zaken, Max van der Stoep, werd gearresteerd. Hij overleed als gevolg van de verhoren door de communistische geheime politie. Hij schreef bovengenoemde essays in 1975.

Ook het kernbegrip van religie zelf – namelijk ‘God’ – is volgens Bonhoeffer zo oppervlakkig geworden dat het nodig is *om dat op te geven*. Niet leven *zonder God*, maar zonder het begrip van een god als een hypothese die de geheimen van de wereld verklaart. Zonder een god met wie we de zwarte gaten vullen die nog niet door de wetenschappelijke rationaliteit zijn onderzocht. Zonder een straffende god met wie predikers hun schaapjes kunnen dreigen en intimideren. Zonder een ‘machtige god van de religie’ op wie we onze eigen verantwoordelijkheid kunnen afwentelen en die ons geruststelt in onze passiviteit tegenover het kwaad, in ons burgerlijke comfort en onze maatschappelijke aanpassing.

De theoloog Bonhoeffer verwelkomt de moderne religiekritiek en is het daarmee eens, verwelkomt rationalisme en verlangt van christenen intellectuele eerlijkheid: de werkelijkheid dat de ‘metafysische voorwaarden voor God’, voor het huidige begrip van hem, zijn vernietigd – net zoals de besnijdenis en andere mozaïsche voorschriften die door toedoen van Paulus door het geloof van christenen zijn overwonnen en afgedaan. *Voor Gods aangezicht en met God leven zonder God* – zo klonk Bonhoeffers paradoxale oproep, niet toevallig herinnerend aan de Duitse mystiek, de belangrijke, vaak vergeten bron van Luthers reformatoische theologie.

Bonhoeffers profetische vuur richtte zich vooral op het vernietigen van afgoden, en verschilde daarom sterk van Teilhards poëtische profetendom van hoop op een groeiende kosmische vereniging. Ondanks alle verschil – vooral het verschil in stijl van denken en uitdrukken – zie ik bij beiden ook verrassende overeenkomsten. Beiden verwijzen naar ‘trouw aan de aarde’, voelen sympathie voor het humanisme van seculiere mensen, erkennen en ondersteunen de rationaliteit en ‘volwassenheid’ van de beschaving van hun tijd; ze benadrukken de noodzaak om in een seculiere wereld te leven zonder ontsnapping naar het ‘heilige’. Ze begrijpen dat het nodig is om te getuigen van het christelijk geloof in transcendentie als *transcendentie binnen de wereld – effectieve liefde en solidariteit* –, en om de verleiding van egoïsme en gemakzucht te overwinnen. Beiden wijzen een ‘godsdienstig alibi’ voor onverschilligheid tegenover de lotgevallen van de wereld rondom ons af.

Teilhards God, *verborgen* in de kracht van de materie, in de aardse verlangens van het menselijke hart en in het creatieve elan van het heelal is niet ‘compatibel’ met de *verborgenheid van God* in Bonhoeffers

evangelie van het seculiere christendom. Voor beiden is Christus het centrale punt, ook als ze naar hem kijken vanuit verschillende perspectieven. Volgens Teilhard maakte God Christus tot de alfa en omega, de eerste bron en het laatste doel van de ontwikkeling van de hele kosmos. Bonhoeffer zegt dat de wereld en het leven erin alleen maar zin hebben omdat Christus op deze wereld leefde. De God van Bonhoeffers geloof is alleen aanwezig in Jezus' zelfuitlevering aan de mensheid – en dan in het onpathetische getuigenis van hen die hem navolgen, in hun *zijn voor de ander*, vrijwillig en uit zichzelf; in navolging van Christus, met als het nodig is de dood. Het christelijk geloof is volgens Bonhoeffer geen godsdienstige overtuiging, maar is deelname aan Jezus' zijn, is een *nieuw leven voor anderen*.

Ongetwijfeld heeft Bonhoeffer vooral in de gevangenis veel mensen ontmoet die bereid waren risico's te nemen en een offer te brengen, zelfs hun eigen leven, voor menselijke solidariteit, vrijheid en gerechtigheid voor allen, ook als ze deze weg niet waren ingeslagen uit bewuste inspiratie door Jezus' voorbeeld, 'omwille van zijn naam'. Bonhoeffer zou deze mensen beslist niet de status van (onbewuste, maar toch reële) nabijheid bij en toebehoren aan Christus ontnemen; een nabijheid waarvoor een andere denker die ik nog wil bespreken het begrip 'anonieme christenen' invoerde. Overigens vinden we ook bij Teilhard een getuigenis dat hij velen van diegenen 'die denken dat ze buiten staan', als werkelijke broeders van Christus ziet die dichter bij Jezus staan dan zij die hem alleen met de mond, niet met de daad, overrijverig 'Heer, Heer' noemen.

Ook de jezuïet Karl Rahner spreekt in zijn omvangrijke oeuvre meermalen en in verschillende verbanden over *Gods verborgenheid*. Rahner wist goed – en hij drukte dat prachtig uit in met name een van zijn laatste teksten die we kunnen lezen als zijn intellectuele testament, zijn nalatenschap voor theologen – dat alle theologische taal over God steeds inspiratie moet opdoen uit de traditie van de negatieve theologie. Deze taal moet zich daar laten corrigeren waar hij in de verleiding verkeert te vergeten dat hij zich altijd alleen maar beweegt in het gebied van de analogische en metaforische taal; daar waar hij geneigd is te gemakkelijk de drempel van het ontoegankelijke licht van het geheim te overschrijden en in de zandbank van ideologie en banaliteit kan belanden. Ik wil hier slechts een motief uit Rahners theologie aanhalen dat nauw en op een interessante manier samenhangt met de gedachte van Gods ver-

borgenheid – de vaak geciteerde theorie van Rahner over het *anonieme christendom*.

Net als in Teilhards begrip van de aanwezigheid van God in de krachten van het heelal, gaat het ook in Rahners theorie van het anonieme christendom over God die zich manifesteert in Jezus Christus, geenszins over een oeverloos pantheïstisch of deïstisch concept van een godheid. De hele theorie gaat juist direct uit van een origineel, gedurfd doordenken van de christelijke leer over de incarnatie.

Het Woord Gods nam de menselijke natuur aan. De Duitse uitdrukking *Menschwerdung* duidt beter dan het woord ‘incarnatie’ aan dat het om iets dynamisch gaat, dat het eerder een ‘proces’ is. Volgens Rahner is het meest waarachtige menselijke antwoord op Gods menswording (*Menschwerdung Gottes*) de *menswording van de mens* (*Menschwerdung des Menschens*).

Ons menselijk bestaan is namelijk geen statische aangelegenheid, een gerealiseerd feit. Onze menselijkheid wordt op elk moment – vooral op momenten van grote morele beslissingen – vormgegeven. Degene die zijn menselijke lot op zich neemt en dat oprecht draagt, geduldig tegenover zijn beperkingen en eindigheid, in een onophoudelijk vragen naar de zin, en vooral in liefde en solidariteit met de ander, die raakt door deze existentiële aanvaarding van zijn menselijkheid tegelijk ook aan het geheim van de menswording, ook als hij of zij daar nooit van gehoord heeft of dat nooit bevestigd heeft door een expliciete geloofsdaad.

Omdat het christelijk geloof – zoals we al vaker hebben gezegd – niet alleen een ‘overtuiging’ is, het hebben van bepaalde meningen, maar een *existentiële deelname van de mens aan Gods leven* in navolging van Christus, kunnen we de hoop koesteren dat deze deelname al in dat authentieke menselijke leven aanwezig is en vooruitloopt op (en wellicht impliciet al bevat) de expliciete aanvaarding en belijdenis van het geheim van de verbinding tussen het menselijke en het goddelijke leven. Daarom is degene die Christus niet heeft leren kennen of niet zo heeft leren kennen dat hij of zij hem subjectief oprecht kon aannemen – voor zover hij of zij hem niet expliciet en in vrijheid afwijst – *door deze oprechte menselijkheid* ‘aan boord’ bij de gemeenschap van Christusbelijders. Christenen mogen hopen op de redding van zo iemand, ook in het geval dat hij – ‘buiten eigen schuld’ – ongedoopt is en dat hij beschouwd wordt (of zichzelf beschouwt) als een ‘ongelovige’ in de christelijke zin van het woord, respectievelijk als hij een aanhanger is van een andere

godsdienst. Zulke mensen kunnen we ‘anonieme christenen’ noemen – zij zijn *met ons*, horen bij ons, ook als ze zich daarvan niet bewust zijn. Overigens zei ook Jezus: ‘Wie niet tegen ons is, is met ons’. In zijn schildering van het Laatste Oordeel geeft Hij aan dat degenen die Hij aan zijn rechterhand zal doen plaatsnemen omdat ze liefde voor de behoeftigen hebben getoond, verrast zullen zijn door zijn aanwezigheid in de lijdenden, omdat ze niet behoorden tot zijn zichtbare aardse familie van belijders, tot degenen die ‘Heer, Heer’ tegen hem zeiden.

Rahners opvatting over anonieme christenen was een aanzienlijke bijstelling van de wijdverbreide uitleg van de zin ‘Buiten de kerk is er geen heil’.⁴ Ook beïnvloedde zijn opvatting de historische verklaring van het Tweede Vaticaanse Concilie over de mogelijkheid van heil voor ongedoopten en gelovigen van andere godsdiensten – een standpunt dat tegenwoordig voor veel katholieken onbekend is of dat ze zich niet erg ‘eigen hebben gemaakt’. Het vormde echter tegelijk een belangrijke – zij het tegenwoordig in veel opzichten verouderde – theologische basis voor de katholieke moed om een interreligieuze dialoog en samenwerking te ontwikkelen.

Hier komt opnieuw de *verborgen God* naar voren – God die we moeten zoeken en vinden in de levens van mensen buiten de zichtbare grenzen van de kerk.

Veel overwegingen over Gods verborgenheid vinden we ook bij de Zwitserse katholieke theoloog Hans Urs von Balthasar, die de wellicht meest erudiete mens van de twintigste eeuw genoemd wordt. Voor zijn denken was de Griekse patristiek een krachtige inspiratiebron – en juist deze traditie is doorspekt van het motief van de verborgen God die *in een ondoordringbaar licht verblijft*. Het is een thema dat direct uit het hart van de hele theologie en spiritualiteit van het christelijke Oosten voortkomt.

Urs von Balthasar spreekt ook, zij het voorzichtiger dan Rahner,

4 Deze uitspraak van Cyprianus († 285) was oorspronkelijk gericht tegen rigoureuze christenen die de geldigheid van de doop van hen die niet standhielden tijdens de kerkvervolgingen, in twijfel trokken. Het is opmerkelijk dat de interpretatie van deze zin als ‘Zij, die geen leden van de Katholieke Kerk zijn, kunnen niet zalig worden’, door het Vaticaans Heilig Officie (*Noot van de vertaler*: nu de Congregatie voor de Geloofsleer) op 8 augustus 1949 als ketteris afgewezen werd. Op 5 februari 1953 werd de Amerikaanse priester Leonard Feenay, S.J. door paus Pius XII zelfs geëxcommuniceerd vanwege het verkondigen van deze ketterij.

over een zekere ‘anonieme vorm’ van relatie tot de verborgen God, die niet alleen besloten ligt in alle godsdiensten, maar ook in het atheïstische humanisme. Van een zekere eerbied voor het geheim van het zijn, inclusief de vrees dat zich verbergende geheim te benoemen, getuigen volgens hem ‘ook humanistische levensovertuigingen die zich tegenwoordig voordoen als niet-religieus, die – voor zover ze zich niet cynisch en demonisch uitdrukken – putten uit dat oorspronkelijke pathos, dat verlangen naar verzoening tussen de mens en heel het zijn van de wereld: honger en dorst naar de laatste gerechtigheid zijn niet mogelijk zonder eerbied voor het geheim van het zijn.’⁵

Waar Urs von Balthasar schrijft over de noodzakelijkheid van contemplatie, spreekt hij ook over solidariteit van gelovigen met ongelovigen: ‘Welke christen zou willen bidden voor zichzelf zonder daarbij voor God ook zijn niet-biddende broeders te betrekken? (...) Zo’n christen zal bidden uit dankbaarheid tot God en uit verantwoordelijkheid voor zijn naaste. Hij is niet bijzonder geïnteresseerd in wat hij voelt of niet voelt, hoeveel aanwezigheid of afwezigheid van God hij ervaart. Misschien wordt het hem gegeven dat *hij de afwezige God van de niet-biddende mens mag ervaren opdat die mens aangeraakt wordt door het vermoeden van de aanwezige*. Dat gebeurt in de *communio sanctorum*, die in de breedste zin de gemeenschap van allen is, voor wie God aan het kruis door zijn lijden totale vergeving heeft verkregen. En dat zijn daadwerkelijk allen.’⁶

Het is al avond. Ook voor mij is volgens het gebruikelijke ritme van mijn dagen in de kluizenarij de tijd aangebroken voor een contemplatief moment aan het einde van de dag. Dit moment in de avond is ook mijn dienst van ‘geestelijke solidariteit’ met degenen die ver weg zijn – niet alleen lichamelijk, maar ook geestelijk. Kan ik dan op deze momenten voor iemand van hen voor wie God geheel verborgen blijft en die zijn naam niet aanroepen, ten minste het ‘vermoeden van de aanwezigheid’ in mijn gebeden vragen?

Ik aanschouw zwijgend de witte stilte van de hostie, uitgesteld in een eenvoudige monstrans op een massieve eikenhouten tafel. De eucharistie, zo leert Thomas van Aquino, omvat tegelijk alle drie de dimensies

5 Zie Hans Urs von Balthasar, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*. Freiburg: 1971, pag. 28.

6 Idem, pag. 110 (mijn cursivering, TH).

van de tijd. Ze is gedachtenis (*anamnesis*) aan Christus' zelfovergave in de dood (*memoria mortis Domini*), een werkzaam teken van zijn verborgen aanwezigheid hier en nu, en een belofte, 'voorsmaak' van het feestmaal in het koninkrijk van de toekomst.

Ik doe niets, ik zeg niets, ik denk aan niets. Ik adem alleen – zoals een Indische jezuïet me leerde: met het uitademen alle zorgen, angsten en verdriet afleggen; met het inademen vrede, vreugde en kracht opnemen. Zoals de golven ritmisch tegen de rots slaan en weer terugkeren naar de zee, zo kun je in het ritme van in- en uitademen bijna fysiek ervaren wat Paulus zegt: 'In mijn zwakheid ben ik sterk.'⁷ Het gaat echter niet alleen om mij – *niemand is een eiland*. De zorgen, wonden en zwakheden van mijn kerk zijn ook *mijn* zwakheden; het verdriet en de duisternis van hen die het besef van Gods aanwezigheid missen, zijn ook mijn afgronden. Eb wisselt echter ritmisch af met vloed, en daarin kan ik golven van vrede, kracht en vreugde voelen, of ten minste vermoeden: *De vreugde die de Heer u geeft, zegt de Schrift, is onze kracht*.⁸

7 2 Kor. 12:10.

8 Neh. 8:10.

5 | OVER DE DISCRETIE VAN HET GELOOF

‘Nee, neem me niet kwalijk, maar ik kom niet’, verontschuldigd ik me tegenover de twee mensen die me voor een of ander event van jonge christenen, georganiseerd door twee ‘nieuwe bewegingen’ binnen de katholieke kerk, kwamen uitnodigen. Het massa-enthousiasme van ‘jongeren voor Christus’, de familiair-intieme omgangsvormen van de één en de extatische ogen en opgestoken armen van de ander zijn werkelijk niet mijn ‘cup of tea’. Ik heb me nooit prettig gevoeld tussen godsdienstige enthousiastelingen. Toen ik een aantal jaren geleden een jongerenpastor gadesloeg die bij een pausbezoek zijn groep heel serieus de kreet ‘Laten we ons verheugen in de Heer, Papa uit het Vaticaan is hier – hoera!’ leerde scanderen, voelde ik me ongeveer als Josef K. uit Kafka’s *Het Proces*, net voordat hij met een keukenmes wordt omgebracht: *alsof de schaamte me zou moeten overleven*.

Ik ben zelf tot geloof gekomen door eindeloos te twijfelen. Ik kan me moeilijk voorstellen dat ik pardoes met een collectieve vroomheid besmet zou worden bij een meeting met spandoeken met ‘Jezus houdt van je’ en met onuitstaanbaar vrolijke applausmakers. Overigens werden in de tijd van mijn bekering stadions en circussen nog uitsluitend voor hun oorspronkelijke doelen gebruikt en niet voor religieuze clownsacts. Zeker, ik respecteer het feit dat iemand voor de intensivering van zijn geloof massa’s gelijkgestemden nodig heeft. Ik zou mijn geloof in dat gedrang echter eerder verliezen.

Een scheutje scepsis, ironie en trouw aan het kritische verstand als voortdurende correctie van elke neiging tot oppervlakkig religieus enthousiasme beschouw ik niet alleen als een noodzakelijke voorwaarde voor geestelijke gezondheid, maar ook als voorwaarde om Gods stem niet in het eigen gejuich verloren te laten gaan. Zoiets als de persoon die in een compleet duistere kamer een zwarte kat zoekt en voortijdig juicht: Ik heb hem, ik heb hem!

‘Ik zou irritant ironisch zijn en jullie stemming bederven’, legde ik uit aan die twee met hun goede bedoelingen, ‘ik ben nu eenmaal een geboren scepticus en ik ben vooral tot geloof gekomen doordat ik consequent wilde zijn – uiteindelijk ook sceptisch tegenover mijn eigen scepsis...’

Had ik niet, zeg ik dan, toen ze teleurgesteld weggingen, ook nu sceptisch ten opzichte van mijn eigen scepsis tegenover zulke activiteiten moeten zijn? Ben ik eigenlijk niet stiekem jaloers op hun jeugdig simpele vroomheid, die in de ogen van de Heer wellicht zwaarder weegt dan die van mij?

Ik kwam er ’s avonds tijdens mijn ‘gewetensonderzoek’ op terug. Is er niet een diepere en meer persoonlijke reden waarom religieuze enthousiastelingen me zo ergeren? Bij de paar echte vrienden die ik heb onder de Tsjechische priesters bevinden zich ook enkelen die zich al jaren wijden aan een ‘charismatische opwekkingsbeweging’, en ook als we af en toe flink twisten waardeer ik hen zeer. Ook een paar heel actieve en getalenteerde jonge mensen uit onze parochie horen bij deze beweging. Op eenzelfde manier kan ik spreken over *Fokolare*¹ en andere vergelijkbare bewegingen – ook daar ken ik oprechte christenen.

Houden de mensen van de ‘nieuwe bewegingen’ mij niet eigenlijk een correctieve spiegel voor om mij te laten zien dat mijn scepsis – waarom las ik die avond met zoveel begrip het boek Prediker en waarom is dat bijna mijn favoriete bijbelboek geworden? – niets anders is dan een uiting van vermoedheid, die mijn kijk op en waardering voor deze ‘jeugdige’ geloofsvormen vertroebelt? Is het een signaal van een burn-out, of word ik gewoon oud?

Ik heb het vermoeden dat het ‘enthousiasme van jongeren voor Christus’ op zulke bijeenkomsten als waarvoor ik een uitnodiging kreeg, eerder het gewone enthousiasme is dat een jongere voelt in een menigte die hem accepteert op het moment dat de ruimte van het gezin te eng begint te worden en hij op school misschien niet zo begrepen wordt. En wat is daar slecht aan? Als ouder van zulke tieners zou ik waarschijnlijk blij zijn als mijn kinderen naar zulke blij-christelijke activiteiten zouden gaan waar ze niet gedrogeerd of hiv-positief vandaan komen, waar ze

1 *Noot van de vertaler:* Een internationale religieuze beweging van hoofdzakelijk rooms-katholieken. In Tsjechië is deze beweging populair binnen de Rooms-Katholieke Kerk.

niet, zoals bij tal van religieuze of politiek extremistische sekten, hun schedel van buiten of van binnen kaalscheren, zich geen satanscultus, geweld of een woedende ontkenning van de hele wereld laten opdringen. Als politiek verantwoordelijke voor de opvoeding van de jongere generatie zou ik zulke activiteiten verwelkomen en ondersteunen, ook als ik helemaal geen christen zou zijn. Ik zou namelijk nuchter berekenen dat het helemaal niet slecht is als ten minste een deel van de jongere generatie ergens leert dat niet liegen en niet stelen geen slecht principe is, en dat er niet alleen in ervaring, maar ook in ethisch opzicht uitmaakt of je, als je elkaar als vijftienjarigen voor de tweede keer in je leven ziet, elkaar een hand geeft of meteen maar met elkaar naar bed gaat.

Op school leren ze het niet, want daar klinken woorden over christelijke ethiek (ik ben me er niet van bewust dat onze cultuur iets radicaal anders en bewijsbaar beters heeft uitgevonden) belachelijk omdat ze doorgaans komen uit de mond van die leerkrachten die deze waarden in hun eigen leven ostentatief verachten. En veel gelovige leerkrachten zijn weer bang dat ze door een inquisitie veroordeeld zouden kunnen worden voor lastering van een nogal merkwaardig opgevat liberalisme, pluralisme en multiculturalisme wanneer ze tijdens de les te duidelijk uitkomen voor hun christelijke overtuiging. Ouders houden voor een bepaalde tijd – en soms voor altijd – op een autoriteit voor adolescenten te zijn, want zij moeten een andere, ondankbaardere rol vervullen. Een kind in de puberteit neemt afstand van zijn ouders door een extreem kritische houding en conflicten, en leert zijn eigen weg te zoeken en zijn eigen verantwoordelijkheid te nemen. Slechts weinig ouders zijn in staat om, bijna van de ene dag op de andere, een rustige en evenwichtige brug te worden waarop hun kind met pijnlijk stampen leert een aanloop te nemen voor de noodzakelijke – maar vaak riskante – sprong naar de vrijheid.

‘God wist heel goed waarom Hij een priester van je maakte – want je zou een totaal onuitstaanbare, lichtgeraakte vader zijn, ondanks al je internationale prijzen voor tolerantie’, zegt een vrouw die mij tamelijk goed kent soms tegen mij, ‘je bent tolerant jegens moslims en sikhs, want die zie je maar twee keer per jaar op een conferentie in Washington, het Vaticaan of Brussel, zo ver mogelijk van je eigen deur’. Ze overdrijft, zeker, maar misschien heeft ze toch een beetje gelijk: wat irriteert me eigenlijk zo bij die massabijeenkomsten, de enthousiaste bewegingen en brochures als ‘Hoe spreek je met jongeren over God’, als ik mijn diepe

afkeer van pogingen om de gemanipuleerde hartstocht van de massa te verkopen als het 'waaien van de heilige Geest', buiten beschouwing laat?

Mij ergert in ieder geval ook de *esthetische* kant van zulke bijeenkomsten. Ik blijf erbij dat schoonheid van religie en van religieuze uitingen (en de ruimte voor de viering) niet een bijna overbodige en gevaarlijke 'bovenbouw' is voor kieskeurige estheten. Slechts weinig heeft zich zo vaak bewezen als een betrouwbare indicator van de gezondheid, diepte en waarachtigheid van spiritualiteit van een gemeenschap als de gevoeligheid of ongevoeligheid voor schoonheid, die een van de traditionele karaktereigenschappen van God is.

Mijn religieuze smaak is gevormd (dankzij de door de benedictijnen geïnspireerde Jiří Reinsberg²) door de prachtige symmetrie van de klassieke katholieke liturgie, vooral de misliturgie (ik zou het helemaal niet erg vinden *af en toe* bij een preconciliaire Latijnse liturgie met Gregoriaans te zijn of die zelfs te celebreren, als de gedreven aanhangers daarvan niet zo sektarisch en benauwd obsessief zouden zijn in hun claim dat deze de *enige* juiste vorm is). Ik kan niet begrijpen waarom katholieken bij deze grote bijeenkomsten in stadions, of ze nu uitsluitend katholiek of ook oecumenisch zijn, niet meer kunnen putten uit de geest van hun liturgie, en dit geweldige geschenk niet ook aan die christenen aanbieden die tot hun schade deze cultuur zijn kwijtgeraakt en (in alle oecumenische beleefdheid) in dit opzicht verwilderd zijn. Waarom geven katholieken dan zelf deze schat op en lijken deze bijeenkomsten vervolgens op wat mij verbijstert in sommige niet-katholieke kerken die met de 'tijdgeest' willen meegaan: dat hun vieringen door de chaotische opzet eerder lijken op een onhandig geïmproviseerde 'religieuze bonte avond'? Maar dat is natuurlijk nog niet mijn *grootste* bezwaar.

Het meest ergert me het onbeschaamde gemak waarmee mensen de grote woorden van ons geloof door een megafoon schreeuwen. Gisteravond heb ik ongeveer tien keer achter elkaar de zin gelezen die in volmaakte eenvoud en heel precies dat uitdrukt wat me al jaren erg dwarszit: 'Het is de tragedie van de moderne westerse cultuur dat ze slachtoffer is geworden van de door zowel gelovigen als niet-gelovigen breed gedeelde illusie dat het heel gemakkelijk is om over God te spreken.'³

2 Noot van de vertaler: Jiří Reinsberg (1918-2004) was pastor bij de Tynkerk aan het Praagse Oudestadsplein en beïnvloedde tijdens de communistische jaren meerdere generaties jonge katholieken.

3 N. Lash, *Holiness, Speech and Silence*. Aldershot: 2004, pag. 84.

Ik geloof niet in de vaak herhaalde trivialiteit dat het om pedagogische redenen nodig is met vereenvoudigde kwesties te beginnen en dan gaandeweg tot moeilijker zaken te komen. Ik keer me in alle vastbeslotenheid tegen dit beginsel, in ieder geval op het gebied van filosofie en theologie. Zodra je toegeeft aan versimpeling, trivialisering, banalisering, het gevoel dat 'je er al bent', is het een 'dodelijke ziekte': het eindigt er zeer waarschijnlijk mee dat je ofwel religieus achterlijk wordt (hetgeen echt niets te maken heeft met de eenvoud van kinderen en geringen, waarover Jezus spreekt – en het is een verschrikkelijke belediging van het evangelie, van kinderen en eenvoudige mensen, als dat door elkaar gehaald wordt), of dat je vroeger of later alle godsdienst met verachting verwerpt.

Zij die de massa-industrie van religieuze versimpeling draaiend houden, bieden de belofde 'volgende fase' namelijk nooit. Ze maken er zelf geen deel van uit en die fase is hun ook totaal vreemd. Wanneer ze met dat 'meer ingewikkelde' in het geloof in aanraking komen, denken ze dat ze de duivel zien. Van een oppervlakkige, ondiepe godsdienst voert de weg alleen naar een steeds grotere modderpoel of naar een verdorde woestenij, in elk geval niet naar de diepte.

Wie de levende God wil zoeken en daadwerkelijk Christus wil navolgen, moet de *moed hebben in het diepe te leren zwemmen*, niet in het ondiepe. God is namelijk diepte, en in het ondiepe is Hij niet.

De weg van het geloof en het 'leren kennen van God' is niet het aanleren van een vak of vaardigheid waarbij het erom gaat iets te 'beheersen' of meesterschap te bereiken, waarbij het belangrijk is systematisch te werk te gaan, zoals je bij pianospelen eerst 'Vader Jacob' leert en pas later Beethovens pianoconcerten. Als christelijke pedagogen niet het gegeven serieus nemen dat God zelf de diepte van alle werkelijkheid is en niet een of ander 'onderwerp van kennis', blijven veel preken, religieuze overwegingen en cursussen een herhaling van 'Vader Jacob', in plaats van dat ze een besef van diepte bijbrengen – en dat liedje zal dan ook steeds valser en ondraaglijker worden.

Een bepaalde concrete 'techniek' van geestelijk leven, de theologie-studie of de studie van de kerkelijke traditie – inclusief het thuisraken in de wereld van de liturgie – kun je natuurlijk slechts beoefenen met doorzettingsvermogen en een systematische stapsgewijze benadering. Wie *ingevoerd wordt in het geloof*, moet duidelijk gezegd worden dat hij of zij ingevoerd wordt in de wereld van het geheim en van de diepte, dat Jezus

geen ‘maatje is tegen wie ik eens lekker aan kan kletsen’, en dat God geen pappie is, vertegenwoordigd door kerkelijke pappies, tegen wie we nu eens heerlijk ‘Hoera’ roepen, en nog een keer ‘Hoera’ en ‘Halleluja Heer Jezus, kom op kids, voluit en allemaal tegelijk!’

Als ik geestelijken zie die door het notoir beoefenen van dit type vroomheid de argeloze aantrekkelijkheid van een eeuwige jongensachtigheid bewaard hebben, ben ik niet verdrietig dat ik ouder word. Als ik die dikke papa’s en eerbiedwaardige matrones zie die, met tranen op de wangen, in grote stadions meedeinen op het ritme en met opgeheven armen ‘Hoera’ roepen en ‘Halleluja Heer Jezus’, lijkt het me voor deze ongetwijfeld gezonde manier van emotioneel afreageren beter als er in dat stadion een fantastische rugbywedstrijd zou worden gespeeld of een hardrockconcert gegeven – en ik begrijp eigenlijk niet waarom onze Heer er zo nodig bij betrokken moet worden.

Ik kan de verdenking niet van me afschudden dat de blijvende ‘substantie’ van zulke bijeenkomsten de ‘*geest van het stadion*’ is, terwijl de door de megafoon aangeroepen ‘heilige Geest’ en de Heer Jezus daar slechts inwisselbare varianten van worden.

Als we mensen niet bijtijds duidelijk maken dat God in een ontoegankelijk licht verblijft, dat gebed stil-zijn voor het Geheim is en geloof de weg van het respecteren van en het wennen aan dit geheim is, en dat elke schreeuw ‘Ik ben er’ slechts een bewijs is dat ik de weg kwijt ben, dan bedriegen we hen en onszelf en is er geen waarheid in ons. Waarheid over God en God als de waarheid van ons leven is altijd paradoxaal. Zij is alleen dan in ons als we niet claimen haar te ‘behouden’ en triomferend te bezitten.

‘Ik heb genoeg van jouw ideeën over Gods verborgenheid, zijn onbegrijpelijke geheim en stilte; heeft God zich dan niet geopenbaard, met al zijn autoriteit en verbondenheid – er is toch de openbaring, de Schrift, Christus, de kerk, de sacramenten, dogma’s en het leerambt? Moeten we niet vooral dit aan de mensen uitleggen in plaats van hen in de war te brengen met mystiek en negatieve theologie?’

Zeker, beste broeder, het is mijn plicht ook over deze kwesties te spreken. God zelf zij mijn getuige van de wijze waarop ik in hem geloof. Ik geloof niet in ‘iets boven ons’, ik geloof niet in de Grote Ratio van de verlichters en in hun Allerhoogste Wezen, ik geloof niet in de ‘Volmaker van het heelal’, de Opperhorlogemaker van de deïsten, ik geloof niet in het onveranderlijke Lot van de Grieken en het *kismet* van moslims, ik

geloof niet in de godin Gaia en of in Moeder Natuur en haar 'objectieve wetten', ik geloof niet in de wet van het karma en het rad van fortuin, ik geloof niet in een 'privégod' die uitsluitend een privélicht in mijn geweten en mijn hart is, ik geloof niet in een romantische god die zich uitsluitend manifesteert als een 'religieus gevoel' of een 'sterrenhemel boven mij en een morele wet in mij'. Ik probeer alles te begrijpen wat er met deze beelden gezegd wil worden, maar ze zijn niet in het minst onderwerp van mijn geloof.

Ik geloof in de heilige Drie-eenheid, God de Vader, de Zoon en de heilige Geest – en verder in niets anders in de hemel of op aarde. Mijn geloof is niet 'algemeen' in de zin van de postmoderne verwatering, het vliegt niet heen en weer door de boomgaard van de wereldgodsdiensten als een onbezorgd vogeltje om hier aan iets van dit en daar aan iets van dat te pikken. Bij alle bereidheid om zorgvuldig te luisteren en een dialoog in alle richtingen te voeren, is mijn geloof algemeen op slechts één manier, namelijk die van de oude kerkvaders en de beroemde concilies: het is katholiek. Het is diep verankerd in de traditie en heeft een brede vertakking, net als de machtige eik vlak bij mijn kluizenarij.

Ik heb geen 'bijzondere' persoonlijke openbaring of verlichting meegemaakt, ook geen 'buitengewoon charisma' dat ergens in een stadion over mij gekomen is, geen 'bijzonder visioen' dat me het recht geeft iets toe te voegen of af te doen aan dit geloof, ook als ik probeer nog niet versleten woorden en een frissere stijl van uitdrukken te vinden. En als mij sommige dingen wat eerder duidelijk worden dan ze algemeen aanvaard zijn, is dat niet iets 'bovennatuurlijks' of iets waarop ik me kan beroemen. Na alles wat me in de laatste halve eeuw gegund werd te ervaren, lezen, bereizen, zien en beluisteren, doordenken en bemediteren, zou het juist 'tegennatuurlijk' zijn, merkwaardig en schandalig, als dat niet zo was, als dit alles geen vruchten had voortgebracht.

Mijn geloof is gewoon – een algemeen, katholiek christelijk geloof – en ik zou het voor geen enkel ander inruilen, en dat is niet omdat er niets te kiezen zou zijn. Laat me de woorden van de apostel parafraseren: als er iemand kan zeggen dat hij of zij diepgaand, uitvoerig en oplettend heeft rondgekeken in het enorme bos van wereldgodsdiensten, dan kan ik dat wel. Toch heb ik nooit een werkelijk sterke verleiding gevoeld Christus en de kerk te verlaten en mijn geloof voor iets anders in te ruilen. Dat is de geloofsbelijdenis waarvoor ik sta en waarvoor ik 'in blijdschap wil sterven'.

Als ik zeg ‘Ik geloof in God’, dan weet ik – en ik beroep me op de uitleg van Augustinus en vele andere theologen tot aan onze tijd – dat dat veel meer betekent dan een verklaring van mijn persoonlijke ‘opvattingen over God’. Deze eerste woorden van het Credo in het Grieks en Latijn, in de vadertaal en de moedertaal van de kerk, klinken exact vertaald eerder als ‘ik geloof *naar* God *toe*’.⁴ Het is een aanduiding van een richting, een weg, een beweging: ik geloof en *door mijn geloof ga ik het Geheim binnen* dat God wordt genoemd.

Maar hoe zou ik binnen kunnen gaan als er niet voor me werd opengedaan, hoe zou ik tot het Vuur kunnen naderen en niet verdwaald raken in het verblindende licht, als Hij mij niet zelf tegemoet zou komen? Zeker, de drie-enige God heeft zich geopenbaard, *zich gegeven* en geopend. Hij blijft echter *in zijn wezen* tegelijk onbegrijpelijk en het is ‘onmogelijk’ voor al mijn natuurlijke vermogens om hem in dit leven te kennen en te zien ‘van aangezicht tot aangezicht’.

Er zijn echter drie werkelijkheden waarin ik hem kan overpeinen ‘als in een spiegel’ (en hier wordt mijn belijdenis echt persoonlijk, door het delen van mijn langdurige zoeken en van mijn geloofsweg): in de werkelijkheden van de wereld, het mens-zijn van Jezus en de kerk.

De wereld, dat is het geheel van alles wat niet God is. Het mens-zijn van Jezus, en in dit licht bezien de menselijkheid van ieder mens. En de kerk met haar rijkdom, waartoe de Schrift en de traditie behoren, de heiligen en de sacramenten, de paus en de ‘afgescheiden broeders’, de kerk waarover Paul Evdokimov zei: ‘Ik weet waar ze is, maar het is niet aan ons om te beoordelen waar ze niet meer is’.

De wereld openbaart mij God de Schepper, de *Vader*. Het mens-zijn van Jezus openbaart me het eeuwige Woord van de Vader, de Verlosser, de *Zoon*. De kerk openbaart me de *Geest*. In deze drie werkelijkheden openbaart zich de Drie-eenheid aan mij. Ze weerspiegelen de drie personen van de Triniteit die elkaar doordringen (*perichorese*), maar die ook onverwisselbaar blijven: door zijn mens-zijn is Jezus immers diep geworteld in de wereld en haar geschiedenis (en overstijgt die ook tegelijkertijd). De kerk ‘groeit uit Christus’ en is een soort ‘mystieke verlenging’ van zijn mens-zijn. En ook de kerk kunnen we tegelijk zien als deel van de wereld en van de geschiedenis, maar in de wereld is de

4 *Noot van de vertaler*: In het Tsjechisch gebruikt de auteur hier een woord dat ‘tot in’ betekent.

kerk ‘incompleet’, open voor een eschatologische toekomst, net als Jezus’ aardse leven aan het einde (‘een open graf’) open blijft voor een eschatologische voltooiing, dat wil zeggen voor het geheim van de opstanding en de *parousia* (‘de tweede komst van Christus’).

Ik heb amper deze drie-eenheid beleden, waarin het (op zichzelf ontoegankelijke) geheim van de Drie-eenheid zich aan mij openbaart, of ik moet er al aan toevoegen dat *ook in dit geopenbaard-zijn God voor mij verborgen blijft in paradoxen*.

Is de wereld niet vol tragedies, die voor zoveel mensen het aangezicht van God juist verduisteren en die het hun niet toestaan te geloven in zijn goedheid en liefde, almacht en rechtvaardigheid? Eindigt het aardse leven van Jezus, seculier gezien, niet als de tragedie van het kruis, waardoor allen die een dergelijke weg willen gaan, gewaarschuwd en ervan weerhouden worden? Vormen de kerk en haar geschiedenis – vanuit de wereld gezien vol schande en misdaden en met een erbarmelijk voorkomen – alles bij elkaar genomen niet één groot argument tegen een geloof dat geleid, gekoesterd en gevuld wordt door Gods Geest?

‘Gezien vanuit de wereld’ zijn deze bezwaren begrijpelijk en terecht, en God stond wellicht deze ‘seculariteit’ van de wereld toe (die ook de plaats is van waaruit wij kijken), juist om zich weer dieper te verbergen voor het gevaar van een te goedkoop ‘We zijn er!’

Tegelijk heeft God ons echter een bewonderenswaardige plaats ‘aan de kant’ toegewezen. Hij gaf ons de keuzevrijheid – zoals vanuit welk perspectief we uiteindelijk willen zien en beoordelen. Hij geeft ons het geschenk van het geloof en de hoop – niet als een voorwerp om te ‘houden’, maar als een licht dat valt in de anders duistere ruimte, met de mogelijkheid niet alleen van de ene, onze ‘wereldlijke’, kant naar de werkelijkheid te kijken, maar ook van zijn kant.

De wereld waarin we leven, is diep ambivalent en biedt inderdaad de mogelijkheid van beide interpretaties: een atheïstische en die vanuit het geloof. God neemt ons de vrijheid en verantwoordelijkheid verbonden met deze keuze niet af.

Geloof is de mogelijkheid om dat wat zich op het eerste ‘wereldlijke’ gezicht voordoet als eenduidig te herinterpreteren. Alleen in het licht van geloof en hoop kunnen we in de wereld tegelijk ook het goede werk van God zien, naast alle droefenis en de kakofonie van menselijk kwaad en geweld ook Gods ‘en het was goed’ horen, dat aan het begin is gezegd en

aan het eind opnieuw zal klinken.

Alleen in het licht van geloof en hoop kunnen we het verhaal van Jezus lezen als niet alleen een verhaal van lijden en mislukken, maar achter de uitroep ‘Mijn God, waarom hebt U mij verlaten?’, ook de stille aanvulling horen: ‘Ik heb de wereld overwonnen,’ ‘Ik ben met jullie, alle dagen.’

Alleen in het licht van geloof en hoop kunnen we zijn aanwezigheid en de steeds vernieuwende en helende adem van de Geest zien, ook in de vaak troebele stroom van schandalen en menselijke zwakheden die we de geschiedenis van de kerk noemen; de Geest die Jezus inblies in de in hun angst opgesloten apostelen en die hun de macht gaf zonden te vergeven en steeds opnieuw zijn vergeving te ervaren.

Omdat dit licht, dit perspectief ons niet *eigen* is, is het werkelijk een geschenk – zoals het licht van de berg Tabor, waar tegen de apostelen gezegd werd dat ze niet in dit licht kunnen wonen, dat ze niet al hier en nu in het zonlicht van de eschatologische zekerheden ‘drie tenten kunnen opslaan’⁵ – en is ons leven een voortdurend balanceren tussen deze twee perspectieven. Er zijn momenten waarop we met alle rebellen en notoire sceptici, met alle treurende en tevergeefs zoekenden de wereld, Jezus en de kerk zien, verduisterd door alle twijfel en allerlei mogelijke bezwaren. Maar er zijn ook momenten waarop we door de wolken licht kunnen zien, en dan kunnen we, ja dan zijn we verplicht, deze rebellen, sceptici en wenenden in en rondom ons te zeggen dat we *wellicht, on-danks alles, tegen alles in*, dit alles ook anders kunnen zien, beoordelen en verdragen.

Martin Buber vertelde graag het verhaal van een verlichtingsgeleerde die een rabbijn zijn boeken vol verpletterende argumenten tegen God en het geloof opdrong. En als hij dan de rabbijn weer bezocht, verwachtte hij dat de oude man ofwel voor zijn argumenten overstag zou gaan en zijn geloof zou opgeven, of dat juist vurig zou verdedigen. Maar de rabbijn woog die boeken, vooral zwaar door alles wat het verstand en de menselijke ervaring tegen het geloof kunnen inbrengen, in zijn hand. Toen streelde hij zacht de Bijbel en met zijn blik op dat boek zei hij slechts: ‘Maar *misschien* is het toch waar...’ En *dit* verschrikkelijke ‘misschien’ bracht uiteindelijk de zekerheden van het ongeloof van de atheïstische geleerde aan het wankelen.

5 Luc. 9:28-36.

Mijn beste jonge vrienden, misschien neem ik toch ooit jullie uitnodiging aan. Maar verdragen jullie mij tussen jullie als ik Gods nabijheid niet ervaar in het gejuich, de slogans en de opgeheven armen, maar eerder in dat discrete *misschien*, in het 'kleine geloof'? Dit is misschien geen uitdrukking van mijn wantrouwen jegens God, maar van een wantrouwen jegens mezelf. Ik maak me er zorgen om dat we door onze te grote, te luide en te menselijke zekerheden de werkelijke grootheid verduisteren van het geheim, dat graag spreekt door zijn zwijgen, zich openbaart door zijn verborgenheid en dat zijn grootheid verbergt in het kleine en geringe. 'Discretie' – nadat de mensen haar volkomen belachelijk hebben gemaakt – trekt zich duidelijk terug uit allerlei gebieden van onze wereld, ook uit het religieuze; ik denk echter dat God haar niet opgeeft.

6 | DE BEPROEVINGEN VAN DE GELOVIGE WETENSCHAPPER

Een vriend van mij, natuurwetenschapper, katholiek en een aardig mens, bezoekt af en toe bijeenkomsten van priesters en geeft de pastores een populariserende lezing over de huidige fysica. Dat is te danken aan de combinatie van de drie bovengenoemde kenmerken van zijn persoon, en ik prijs en bewonder hem er voortdurend om. Zelf ben ik vanwege mijn universitaire bezigheden permanent verschoond van de plicht om deze pastorale bijeenkomsten te bezoeken. Desondanks leg ik mezelf vrijwillig op er 'ten minste één keer per jaar', bij voorkeur in de vastentijd of tijdens de advent, heen te gaan. ('Moet ik een boetedoening voor je kiezen of heb je zelf een voorstel?', vraagt mijn biechtvader me geregeld aan het eind van mijn biecht. Ik denk even na of mijn zonden deze keer echt zo zwaar waren, dan zucht ik diep, sla een blik naar de hemel en gelaten zeg ik: 'Ik ga wel naar een priesterconferentie'.')

Deze bereidwillige vriend van mij vertrouwde me onlangs toe hoe het hem dwarszit wanneer hij merkt dat pastores in de discussie na zijn lezing indirect erop aandringen of de professor als christen en 'gelovige wetenschapper' niet een 'bewijsje' kan geven van de manier waarop de moderne wetenschap het bestaan van God bewijst dat zij in hun preek kunnen gebruiken. Zij zijn goedwillend, hij is ook goedwillend, maar daarin kan hij hun niet helpen – en dat zit hem dan dwars.

Ik mijd de priesterbijeenkomsten niet omdat ik deze goedwillende mensen, mijn medebroeders, niet aardig zou vinden of me op welke manier dan ook boven hen verheven zou voelen – daar heb ik absoluut het recht niet toe – maar om één enkele reden: bijna altijd overvalt me een pijnlijke mengeling van verdriet, medelijden en hopeloosheid, een gevoel dat het – ondanks de bereidwilligheid en goede wil van veel priesters – een 'gedoemde wereld' is. Ik kan me niet aan de indruk onttrekken dat de meerderheid van die goede oude heren in de diepte van hun hart iets weet wat ik me lang niet in staat was te realiseren – dat een

bepaalde vorm van godsdienst (de post-verlichtingsgodsdienst van de laatste twee eeuwen, wiens theologie zij hebben bestudeerd en waarvoor zij zich zoveel hebben ingezet) onherroepelijk verdwijnt; het is niet meer moeilijk de tijd te zien waarin er van dit alles ‘geen steen op de andere’ blijft.

Soms stelde ik op zulke bijeenkomsten, nogal verbaasd over waarom men zich mee bezighoudt, subtiel de vraag ‘waar het allemaal naartoe gaat, wat denken jullie wat er over vijftig jaar van deze kerk zal zijn geworden?’ Uit de reacties kreeg ik het gevoel dat ik in het gezin van een ernstig zieke verkeer waar de stilzwijgende afspraak geldt dat er niet over de ziekte gesproken wordt. En als ik iets verschrikkelijks mag zeggen: later kreeg ik in sommige kerkelijke kringen zelfs de indruk dat ik me bevond in Sartres toneelstuk *Met gesloten deuren*. Bij dat stuk begrijpt de toeschouwer na enige tijd dat alle acteurs dood zijn, maar dat zij doen alsof er niets gebeurd is.¹ Een Tsjechische priester vergeleek onze kerk eens met een molen die nog draait, maar niet meer maalt.

Zeker, er is sindsdien veel in onze kerk verbeterd en ik heb eindelijk mijn plaats tussen de Tsjechische clerus gevonden (voldoende aan de rand om ‘naar buiten’ te kunnen blijven kijken, en tegelijk duidelijk binnen om niet helemaal een ‘outsider’ te worden). De meerderheid van de priesters en ik zijn aan elkaar gewend geraakt, ik heb onder hen meer vrienden dan enkele jaren geleden; maar met veel van hen kan ik geen gemeenschappelijke taal vinden en we zullen elkaar ook in de toekomst niet begrijpen – ik kan niet meer in hun taal spreken en zij begrijpen de mijne niet, onze levenservaring, gevoelswerelden en stijl zijn, vrees ik, te ver van elkaar verwijderd.

Mijn vriend raad ik aan duidelijk te zeggen wat hij bedoelt. De wetenschap bewijst God niet en kan die ook niet bewijzen. *Een ‘wetenschappelijk bewezen god’ zou ons geloof niet waard zijn*, dat zou een afgod zijn. *Si comprehendis, non est Deus*, zegt Augustinus en dat moeten we dodelijk ernstig nemen: wat je kunt begrijpen (of zelfs ‘bewijzen’!), daarvan weet je absoluut zeker dat dat *niet* God is.

1 Met deze verwijzing naar Sartre wil ik natuurlijk niet de ambtelijke en bureaucratische structuren binnen onze kerk met de hel vergelijken. Maar ik kon de oudtestamentische *sheol*, dat droevige schaduwrijk waar het moeilijk is de Heer te loven, of de *limbus*, bedacht door hen die het principe van ‘extra ecclesiam’ verkeerd begrepen hebben als plaats van straf of geen straf voor ongedoopte kinderen, me zelden zo levendig voorstellen als tijdens deze vergaderingen en bijeenkomsten.

Het gesmeek van pastores om een wetenschappelijk bewijsje is niet alleen een uiting van hopelijk vergeeflijke incompetentie op het gebied van de huidige natuurwetenschap en filosofie, maar ook een uiting van een moeilijker te vergeven *theologische* incompetentie, en vooral van een zwak, ziek geloof. Een geloof dat met complexen belast is en tegelijk niet bereid en in staat is open te staan voor het Geheim, en dat van de wetenschap een reparatie van zijn onzekerheden verlangt, is al zo vermolmd dat het niet de moeite van een reparatie waard is. Het is het zout 'dat zijn smaak verliest' en alleen nog geschikt is om weggegooid en vertrapt te worden (wat overigens uitgebreid gebeurt). Literatuur van het type *En de Bijbel heeft toch gelijk!*, dat de belangrijkste autoriteit van de verlichting tracht te gebruiken, namelijk 'wetenschap als enige arbiter van de waarheid', om een geloof te sussen en gerust te stellen dat aan het wankelen is gebracht door diezelfde verlichting, wijst op een laffe en krankzinnig suïcidale vorm van religie.

Natuurlijk kan ook de wetenschap 'God niet weerleggen'. De wetenschapper die beweert dat hij met de middelen van de wetenschap religie heeft weerlegd, is een charlatan die is opgehouden wetenschap te bedrijven en amateurtheoloog is geworden. Hij heeft zijn bevoegdheid overschreden en misbruikt de autoriteit van de wetenschap ter ondersteuning van zijn geloof, zijn religie – namelijk het atheïsme. Dat is even oneervol als datgene waarvoor onzekere gelovigen graag de 'gelovige wetenschapper' zouden willen gebruiken.

Religie, geloof en theologie hebben geen recht te interveniëren in de interne sfeer van de wetenschap, zich te mengen in fysica en biologie. Als ze zich hier niet terzijde houden en niet de vrijheid en zelfstandigheid van wetenschap als wetenschap respecteren, dan valt elke 'vrome' interventie even slecht uit en wordt religie evenzeer in diskrediet gebracht als in het verleden, toen dergelijke interventies bovendien gepaard gingen met politieke belangen en macht.

Zo dient ook de wetenschap zich consequent terzijde te houden als het gaat om geloof en religie, zeker met betrekking tot pogingen om het 'bestaan van God' te bewijzen of te weerleggen. Anders compromitteert de wetenschap zichzelf en pleegt ze verraad aan haar integriteit. De wetenschapper die God weerlegt, is net zo meelijwekkend als de mededeling van Gagarin aan het Centrale Comité van de Communistische Partij van de Sovjet-Unie, dat hij uit het raampje van zijn raket geen God had gezien (de Sovjethogepriesters van het atheïsme waren onge-

twijfeld zeer opgelucht). Laten we hier nog aan toevoegen: een wetenschapper die ‘God bewijst’, is er niet beter aan toe.

Het is zeker mogelijk – ook midden in het wetenschappelijke bedrijf – *betoverd* te zijn door de schoonheid, symmetrie en klaarblijkelijke doelmatigheid van de natuur. Evengoed zou ik in de ‘Grote Ratio’ waarnaar zo’n betovering het denken zou kunnen leiden, moeilijk de God van mijn geloof herkennen. Eerder zou ik bij zo’n voorstelling ‘wishful thinking’ vermoeden, ik zou haar beschouwen als een spiegel van ons betoverd-zijn door ons eigen verstand, die we projecteren op de natuur wanneer we ‘de natuurwetten ontdekken’.

De verschuiving in de fysisch-filosofische concepten van een ‘doelmatig heelal’ naar de ‘chaostheorie’ (of het chaotische gebeuren in niet-lineaire dynamische systemen) is veel meer in harmonie met mijn geloof, omdat het mij voorkomt als een *analogie* met het belangrijkste eigenschap van God die we kunnen ‘leren kennen’, namelijk zijn onbegrijpelijkheid. Het gaat in dit geval echter eerder over *mijn* overpeinzing over de overpeinzingen van een wetenschapper dan over het ‘onderzoeken’ of dit *echt* zo is.

Betekent dat dat ‘wetenschap’ en ‘religie’ twee geheel gescheiden sferen zijn die elkaar helemaal niet kunnen en moeten ontmoeten, en dat pogingen tot een of andere ‘dialogue’ en samenwerking vergeefs zijn? Zeker niet! Zo’n dialoog is vooral tegenwoordig – voor beide zijden, en vooral voor onze gezamenlijke wereld – buitengewoon belangrijk. Maar het gebied waarbinnen dat kan en moet gebeuren, en waarvan de regels gerespecteerd moeten worden, is de *filosofie*.

Wetenschap en religie, of preciezer gezegd wetenschappers en gelovigen, vooral theologen, blijven namelijk bijna nooit binnen de grenzen van hun gebied, maar begeven zich systematisch op het terrein van de filosofie. Dat is op zich niet slecht. Het is niet alleen natuurlijk, maar duidelijk ook onvermijdelijk. Het gaat er alleen om dat beide kanten dat beseffen en erkennen – en dat ze er vooral geen goedkope en diletantische filosofie van maken.

Dat gebeurt helaas vaak, door beide kanten. Veel verklaringen van wetenschappers die als *wetenschappelijk* standpunt worden gepresenteerd en die bogen op de autoriteit van de wetenschap, hebben met wetenschap als zodanig niet veel van doen, maar zijn *filosofische* standpunten – die doorgaans een filosofische reflectie van wetenschappelijke inzichten vormen, soms een interessante, originele, doorslaggevende, in

andere gevallen een twijfelachtige reflectie. (Ook een uitstekend wetenschappelijk specialist blijkt soms een filosofisch dilettant te zijn.)

Op een vergelijkbare manier horen we soms uit de mond van theologen en kerkelijke autoriteiten 'geloofsstandpunten', die de autoriteit van de kerk, de Schrift of zelfs God zelf claimen. In werkelijkheid gaat het om *filosofische reflecties* op het geloof, op religieuze symbolen, 'geloofservaringen' of uitspraken uit de Schrift – soms diepzinnig, soms problematisch, maar altijd menselijk, en historisch en cultureel bepaald.

Als wetenschappers willen opkijken van hun microscoop en theologen van hun folianten met de Schrift, en iets aan de wereld om hen heen willen meedelen, rest hun niets anders dan de taal en de middelen van de filosofie te lenen. Tenslotte bewogen ze zich altijd al op het terrein van bepaalde filosofische tradities en 'vooronderstellingen'. Ook het ijveren van streng positivistisch georiënteerde wetenschappers en fundamentalistisch georiënteerde gelovigen tegen de filosofie als een nutteloos speculeren en pesterig verdunnen van hun enige waarheden en zekerheden is zelf een filosofisch standpunt, zij het dat het gaat om een primitieve filosofie. (Deze sterk op elkaar lijkende tweeling die elkaar niet kan uitstaan vanwege deze door hen niet erkende gelijkennis, wekt door hun conflicten de indruk dat wetenschap en geloof in vijandschap moeten leven.) Het afwijzen van filosofie is een filosofische houding, net zoals een programmatisch apolitieke houding een politiek standpunt is en een militant atheïsme een soort godsdienst. In alle gevallen is een gefrustreerde en niet-differentiërende antihouding een uitdrukking van iets wat juist door filosofische reflectie van het oppervlakkige naar het diepe gevoerd zou moeten worden.

Wanneer men zich de lange en inspannende arbeid van filosofische reflectie bespaart en 'direct' een soort 'filosofie' of 'wereldbeschouwing' uit wetenschappelijke kennis afleidt, leidt dat tot vergelijkbaar pijnlijke conclusies als wanneer sommige predikers met in de ene hand de Schrift en in de andere een hamburger ons triomfantelijk in stadions of op televisie verkondigen dat God zelf juist nu met ons is.

De 'wetenschappelijke wereldbeschouwing' en het 'wetenschappelijk atheïsme' behoorden tot de diepst gezonken vormen van *religie* in de wereldgeschiedenis.² Het is juist de taak en een zaak van eer voor

2 *Noot van de vertaler:* De auteur doelt hier op het communisme, dat onder dit mom niet alleen aanspraak op politiek maakte, maar op het hele terrein van zingeving.

wetenschappers en niet voor verdedigers van het geloof, om zich te weer te stellen tegen een dergelijk in diskrediet brengen en misbruik van de reputatie en autoriteit van wetenschap.

De eerste taak van een echte wetenschapsfilosofie moet zijn om voor eens en voor al de overblijfselen van de experimenten in 'wetenschappelijke filosofie' op te ruimen, evenals het zonder reflectie projecteren van een dilettantische filosofie (of preciezer gezegd: een ideologie zoals het materialisme van de late verlichting en de theorieën van haar opvolgers) op het terrein van de natuurwetenschap en de interpretatie van wetenschappelijke ontdekkingen. Als je tegenwoordig met sommige gerespecteerde natuurwetenschappers, werkelijk experts op hun vakgebied, niet alleen spreekt, over 'zuiver filosofische' kwesties, maar ook over tal van praktische zaken die gaan over de toepassing van bepaalde wetenschappelijke en technologische prestaties in onze maatschappij en de gevolgen hiervan voor het menselijk leven, of over brandende kwesties op het gebied van de wetenschapsethiek, is het verbazend van welk soort filosofie zij zonder verder nadenken uitgaan. Echo's van cursussen marxisme-leninisme uit het verleden of een goedkoop sciëntisme zijn vaak aanwezig in het onderbewuste en de hoofden van zeer gerespecteerde wetenschappers, erkende specialisten binnen hun vakgebied, die zoiets nooit zouden toegeven. Alleen wetenschappers die zich op *filosofisch terrein* niet als een olifant in een porseleinkast gedragen, kunnen werkelijk nuttige partners zijn in een 'dialoog tussen wetenschap en religie'.

Iets dergelijks geldt ook voor de andere kant. Niemand zou op het idee komen om een primitieve religieuze fundamentalist of een militante apologeet uit te nodigen of af te vaardigen voor een dialoog met wetenschappers, tenminste, als het gaat om een echt debat en niet om een gemakkelijke televisieshow. Eerder wordt een theologisch *gevormd* en theologisch *denkend* iemand gevraagd (het een vloeit overigens niet noodzakelijkerwijze voort uit het ander).

Theologie staat in haar wezen veel dichter bij filosofie dan de natuurwetenschap. Beide ontstonden binnen een bepaalde filosofische context en een bepaald klimaat, maar je zou kunnen zeggen dat theologie meer geluk had: het platonisme en aristotelisme die vorm hebben gegeven aan de eerste eeuwen van theologische ontwikkeling, en de hermeneutische filosofie die tegenwoordig de meeste invloed heeft op de theologie, zijn filosofisch eindeloos veel productiever en dieper dan het verlichtings-

rationalisme en het latere materialisme en positivisme, de noodlottige schikgodinnen van het begin van de moderne natuurwetenschap.

In de tijd na de verlichting viel ook de theologie echter ten prooi aan pogingen om een ‘vast systeem’ te vormen dat op mensen die naar zekerheid verlangen net zo’n goede indruk zou maken als het zelfbewuste bolwerk van modern rationalisme, als de ‘wetenschappelijke waarheid’. Tegenwoordig wordt dit neoscholastische systeem in theologische kringen als net zo onbruikbaar gezien als het mechanistische model van het heelal van de newtoniaanse fysica in natuurwetenschappelijke kringen. In de natuurwetenschap of in de theologie – en al helemaal in de filosofie – kun je niet naar ‘vaste systemen’ van kennis verlangen – het gaat om een voortdurende *beweging van het denken*, en iemand zou Faust achternagaan naar de hel, als hij op een bepaald moment in zijn ontwikkeling zou zeggen ‘Je bent zo mooi, blij langer hier’.

Ook onder theologen zijn veel solide *specialisten* in tal van deeldisciplines, bijvoorbeeld in bijbelexegese of in kerkgeschiedenis, die de discussie met natuurwetenschappers op een interessante manier kunnen verrijken, maar de belangrijkste partner in dit debat dient de *filosofische theologie* te zijn. (De term ‘godsdiensfilosofie’ is te veel belast door de ‘filosofie der genitieven’ van de verlichting, en het begrip ‘natuurlijke theologie’ door de moderne verwarring rond het begrip ‘natuur’. ‘Fundamentele theologie’ is weliswaar in katholieke theologische kringen een gangbaar en gebruikelijk begrip voor wat ik in gedachten heb, maar buiten dit milieu roept het vermoedelijk onaangename associaties op vanwege de term ‘fundamentalisme’ – ook al is het doel van ‘fundamentele theologie’ juist het uit de weg ruimen van het gevaar van fundamentalisme, het denken in de ruimte van de vooronderstellingen van het geloof, waar, als het *denken* ontbreekt, het gevaarlijke virus van fundamentalistische ‘zekerheden’ zich verspreidt.)

In dit debat zou ik graag enkele ideeën inbrengen uit het werk van de vooraanstaande vertegenwoordiger van de hedendaagse katholieke filosofische theologie Nicholas Lash, hoogleraar in Cambridge. Ik ben er namelijk van overtuigd dat juist zijn gedachten principieel kunnen helpen enkele noodlottige verwarringen uit de weg te ruimen die langdurig en op zeer onfortuinlijke wijze de relatie tussen natuurwetenschap en christelijk geloof hebben gekenmerkt.³

3 Over Lash’ filosofie spreek ik uitvoeriger in hoofdstuk 9, ‘Een konijn dat vioolspeelt’.

Lash maakt duidelijk hoe ingrijpend de perceptie van het begrip 'God' in de tijd van de verlichting veranderde in de Europese – en voornamelijk Britse – cultuur. Destijds begon men namelijk voor het eerst het begrip 'God' te gebruiken om de *oorzaken* van het fysische heelal te verklaren.

Lash toont aan dat het oudere, scholastieke begrip *causa* veel rijker en gedifferentieerder was. Het ging niet slechts om het aangeven van een fysieke oorzaak, maar omvatte ook zin en doel – *waartoe* een zeker object er is. Voor wetenschappers in de zeventiende en achttiende eeuw was het nodig één bepaald principe te vinden en te benoemen waaruit het ontstaan en het functioneren van het gehele omvattende mechanisme kon worden afgeleid – en het religieuze begrip 'god' kwam daarbij goed van pas. Later kwam de wetenschap in een stadium waarin niet één eenvoudig beginsel vereist was, want zoiets voldoet niet om de ingewikkelde werkelijkheid van de wereld uit te leggen – derhalve werd dit begrip terzijde gelegd. Uit deze methodologische vraag van de fysica werd echter ten onrechte de filosofische en theologische conclusie getrokken: 'God bestaat niet'.⁴

De God over wie het christelijk geloof spreekt, hoort helemaal niet in de fysica thuis. God is geen 'fysische oorzaak van de wereld', maar *het geheim van de betekenis ervan*.

Nicholas Lash wijst op een tweede grote verwarring die het begrip *schepping* betreft. Als de fysica (en helaas ook theologisch niet onderlegde christenen) over schepping spreekt, bedoelt ze weer een zekere *gebeurtenis van een fysische orde*, het moment en het verloop van het 'begin van het heelal'.

Als de theologie over schepping spreekt, bedoelt ze iets anders – schepping is het *geheel van de werkelijkheid*, alles *wat niet God is*: wij mensen, dieren, de materiële wereld, muzikale werken en wat we verder ook bedenken, *we zijn schepping*. Voor het geloof en de theologie is het essentieel dat we schepping zijn, dat wil zeggen dat we geschapen zijn – hoe en wanneer en wat de 'fysieke oorzaak' van het ontstaan van de wereld is, dat zijn vragen voor de fysica die niets met geloof en theologie te maken hebben.

Wanneer mensen uit beide kampen ijverig de diverse veranderende

4 Deze gedachte wordt voor het eerst gedetailleerd onderzocht door Michael Buckley, S.J. in zijn *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven/London: 1987.

hypotheseën over het ontstaan van het universum (de bigbangtheorie en dergelijke) vergelijken met bijbelteksten, vooral met het eerste hoofdstuk van Genesis, om te bewijzen in hoeverre ze kloppen of niet, en de zogeheten bijbelse waarheid ‘aantonen’ of ‘weerleggen’ met behulp van de fysica, is dat in alle gevallen een totaal zinloze onderneming.

Volgens mij vloeien uit deze analyses enkele zeer belangrijke conclusies voor de ‘dialoge tussen wetenschap en geloof’ voort. Het essentiële, wat geloof en theologie met de scheppingsleer zeggen, is dat *we God niet zijn*, maar dat we allen, of we dat nu beseffen of niet, gelovigen en atheïsten, muggen en de planeet Saturnus, *in een relatie staan tot het geheim* dat we God noemen. Dit is buitengewoon belangrijk, omdat het ons moreel verplicht tot een zekere houding van eerbied, nederigheid en verantwoordelijkheid. Het is echter in het geheel niet van belang en relevant voor hen die zoeken naar antwoorden op de fysische vragen naar het tijdstip en de manier waarop het heelal is ontstaan en de biologische vragen over evolutie en dergelijke.

Het overkomt me regelmatig dat mensen vertrouwelijk naar me knikken dat ze ‘ook gelovigen zijn’. Ze ‘gaan niet naar de kerk’, maar ze zijn ervan overtuigd (of ze hebben eerder het gevoel, want er is immers geen tijd om over zulke dingen *na te denken*) dat ‘dit alles toch niet toevallig ontstaan kan zijn’, dat ‘er *iets* moet zijn’. Daarom beschouwen ze zich ook als christen, want ze beseffen vaag dat christenen in de schepping en de Schepper geloven (uiteindelijk gaan alle godsdiensten over hetzelfde, nietwaar, meneer pastoor? Zo is het toch, dominee?).

Ik geef toe dat ik zelden de moed heb hen resoluut uit dit oerwoud van onzin te voeren en hun te zeggen dat hun opvattingen over het ontstaan van de wereld en de keuze tussen de ‘big bang’ en de ‘horlogemaker die het allemaal aan het begin toch moest opwinden’, en eventuele pogingen dit op een of andere manier te verzoenen en als hetzelfde te bestempelen, met het christelijk geloof net zo weinig te maken hebben als hun keuze tussen jazz en Bach of tussen bier en wijn.

Het christelijk geloof bestaat uit iets heel anders dan uit hypotheseën over de fysische oorzaken van het ontstaan van de wereld. Wanneer een christen zijn geloof belijdt met de woorden ‘ik geloof in God de Schepper’, zegt hij daarmee niet dat hij denkt dat ‘een of andere sterke oom dit alles aan het begin achter de coulissen heeft gemaakt’ – die hypotheseën zijn zijn ‘privéaangelegenheid’ en ze zijn uit het gezichtspunt van het geloof volkomen irrelevant – maar dat hij zich verplicht tot een houding

van eerbied tegenover de wereld. Hij belijdt namelijk dat de wereld een aan hem of haar toevertrouwd geschenk is.

Geloof is geen stelsel van overtuigingen over het karakter van de gever – van wie we alleen *weten* dat Hij een absoluut geheim is, ondoordringelijk in zichzelf, maar desondanks zich openbarend in zijn *dadens* – in het feit dat de wereld bestaat, dat Jezus als mens hier met ons was en dat Hij bij ons blijft als zijn Woord voor ons, in het feit dat er een gemeenschap van gelovigen is die ondanks al haar zwakheden onderhouden en vernieuwd wordt door zijn Geest. En het bestaat daarin dat we elk van deze werkelijkheden (wereld, Jezus, kerk) geenszins aanvaarden als toevallige feiten, maar als *zijn geschenk*, waarmee Hij met ons communiceert en zichzelf voorstelt – en dat wij daarop *antwoorden* met ons leven, met ons lofgebed en onze houding tegenover deze werkelijkheden, dat is geloof, dat is een christelijk bestaan.

Ik denk dat de overgrote meerderheid van de twee miljard christenen op onze planeet tegenwoordig wel weet dat de literaire en kunstzinnige vormgeving van de ‘scheppingshandeling’, van de tekst in Genesis tot de fresco’s van Michelangelo op het plafond van de Sixtijnse kapel of de vertederende tekenfilm van Jean Effel *De schepping van de wereld*, symbolische beelden zijn die je niet letterlijk kunt nemen als een soort verslag over ‘hoe het echt was’, maar dat ze in plaats daarvan een illustratie vormen van een zekere waarheid die ‘achter’ deze beelden schuilt en zich tot onze verbeelding richten. (Misschien kom je het alleen in Tsjechië tegen dat een hoogleraar serieus vraagt of ze ter communie mag als ze als gedoopte gelooft in Darwins theorie over de oorsprong van de soorten. Ik heb haar natuurlijk geantwoord dat ze dat *niet mag*, maar niet omdat ze Darwin gelooft. Ze mag het pas als ze haar kennis over wat christenen geloven en niet geloven, aanvult tot het niveau van de catechismus voor kinderen van de basisschool. Laat haar geloven op het gebied van biologische en fysische theorieën wat ze wil, dat is uitsluitend een kwestie voor haar wetenschappelijke geweten. Haar religieuze geweten verplicht haar slechts daartoe dat ze gezond kritisch is ten opzichte van alle wetenschappelijke theorieën en dat ze die niet als religieus ‘geopenbaarde waarheid’ opvat.)

Ik vrees echter alleen dat veel christenen op *die waarheid* – door de Bijbel beschreven in beelden ontleend aan de omringende mythologie en door Michelangelo en Jean Effel in beelden ontsproten aan hun eigen fantasie – het niet-christelijke, deïstische concept van ‘de Grote Horlo-

gemaker' dat in de moderne tijd opkwam, projecteren. We zouden een grote stap moeten zetten in de diepte van dit geheim om ons te zuiveren van deze voorstellingen. Zoals de mystici en de beste tradities van de katholieke theologie ons eeuwenlang hebben geleerd: 'beelden', niet alleen de ongecompliceerde, maar ook de abstracte producten van onze speculatie, moeten uiteindelijk terzijde worden geschoven: geloof rust op onze levensoriëntatie, op onze levenshouding, niet op de gedachten die we aan de oppervlakte koesteren, waar onze opvattingen en 'meningen over dit en dat' zetelen. Om opnieuw Augustinus te parafraseren – je kunt er zeker van zijn dat dat waarover je een 'vaste mening' hebt gevormd, God niet is.

God zelf zal aan het eind van ons leven beoordelen of we met geloof op de door hem geopenbaarde waarheid over de schepping hebben gereageerd, waarschijnlijk eerder kijkend naar hoe we ons tegenover de wereld om ons heen hebben *gedragen* dan naar wat we over de wereld en haar ontstaan hebben *gedacht*. Hierbij geldt voluit de tekst uit de brief van Jakobus, dat *je je geloof laat zien in je daden*.⁵ Dat is een diepere bewering dan de nogal triviale uitspraak dat je je moet gedragen volgens je geloof – geloof is dat wat *impliciet* vervat is in je handelen, in je levenshouding!

Nu echter terug naar het voorgaande: hoe stel ik me het verloop en de zin van een 'dialoog tussen wetenschap en geloof' voor? Als een fysicus praat over het ontstaan van het heelal en een bioloog over de ontwikkeling van de soorten, moet een theoloog de hand op de mond leggen en zwijgend toehoren, want daarover kan hij vanuit zijn discipline niets zeggen. Zodra de fysicus echter gaat praten over hoe zijn ontdekkingen een fantastische gelegenheid vormen voor de verbetering van een volgende generatie van massavernietigingswapens, of de bioloog beweert dat het niet alleen technisch mogelijk, maar ook moreel gerechtvaardigd is om menselijke individuen te klonen, embryo's te kweken en te gebruiken voor experimenten en dergelijke, dan moet de theoloog opstaan en zijn collega's uit de natuurwetenschappen er duidelijk op wijzen dat ze hun vakgebied te buiten gaan en een terrein zijn binnengetreten waarop ook hij iets te zeggen heeft.

Hier is de theoloog aan de beurt om zich uit te spreken, omdat hij weet dat het leven, en in het bijzonder het menselijk leven, niet *slechts*

5 Vgl. Jak. 2:18.

een biofysisch gebeuren is, maar ook een geschenk dat we niet uit eigen hand hebben ontvangen, maar waarvoor we wel de verantwoordelijkheid hebben om het te beschermen. Deze verantwoordelijkheid kunnen we niet overlaten aan de spontane ontwikkeling van wetenschap en techniek, de eisen van de markt en de opiniepeilingen. En dan kan de discussie echt beginnen.

Wanneer een theoloog bijvoorbeeld de bekende passage over de schepping van de wereld voorleest uit de Schrift, is hij verplicht – want hij is geen mechanisch voorlezer, maar een interpreet van de tekst, een exegeet – zijn gehoor erop te wijzen dat hij geen alternatieve fysisch-biologische theorie presenteert of een ‘verslag van hoe het was’, maar een uit verschillende berichten samengestelde tekst die weliswaar de taal en voorstellingen van de mythologie van het Nabije Oosten heeft overgenomen, maar toch een principieel ander verhaal vertelt dan die mythologie: geen strijd tussen goed en kwaad, maar een symfonie waarin één motief steeds herhaald wordt – ‘*het was goed*’.

Het is een onvoltooide symfonie. Volgens de eerbiedwaardige theologische traditie van Augustinus tot Karl Rahner en Nicholas Lash⁶ is de schepping geen ‘produceren’, ‘maken’ van de wereld, zoals moderne deïsten zich dat voorstellen, maar een *creatio continua*, een onophoudelijk voortgaand proces. Bidden, zei Augustinus, is het sluiten van je ogen en je er bewust van worden dat God *nu* de wereld schept. Het is echter tegelijk ook een symfonie die duidelijk uitloopt op een finale. De erkenning dat het hierop uitloopt, heet de ‘deugd van de hoop’ en de aangeduide finale heet ‘*shalom*’, de grote vrede die komt als *God alles in allen zal zijn*.

En wanneer een theoloog dit zegt, leggen de fysicus en de bioloog de hand op de mond, want hun onderzoek zegt daar niets over. *Als natuurwetenschappers* kunnen zij niets toevoegen – niets bevestigends of ontkennds. Maar omdat een natuurwetenschapper niet alleen natuurwetenschapper is, maar ook een mens die filosofeert, luistert naar muziek en naar het ruisen van de bossen, met zijn geloof en zijn twijfels, zijn angsten en hoop – is er natuurlijk geen sprake van een ‘dialoog met de oren dicht’ (zoals we de ‘geschiedenis van de conflicten tussen wetenschap en geloof’ zouden kunnen noemen), maar van de kans op een verrijkende menselijke ontmoeting.

6 Nicholas Lash, *Holiness, Speech and Silence*. Aldershot: 2004, met name pag. 79-85.

Beste Jan, zeg ik tegen mijn vriend de fysisus, als je de volgende keer weer naar een bijeenkomst van pastores gaat en ik weer word uitgenodigd door een geleerd gezelschap of een instituut van de Academie van Wetenschappen en we beiden naar vooral vermoeide oude heren kijken die zijn gevormd door alles wat zich in de eeuwen van onbegrip tussen die twee werelden heeft opgestapeld, dan moeten we ons niet laten overmannen door scepsis. Deze tijd heeft mensen nodig die in staat zijn om bruggen te bouwen en zich in te spannen om in plaats van vooroordelen en verdenkingen ruim baan geven aan de moed om te vertrouwen.

En zo groeit in mij het voornemen, ook al heb ik sinds mijn laatste biecht niet veel gezondigd, om nog vóór dit boek uitkomt weer naar een bijeenkomst van pastores te gaan.

7 | DE VREUGDE NIET GOD TE ZIJN

‘Religie is een kruk voor de zwakkeren, ik heb geen god nodig – ik ben mijzelf een god’, verklaarde de jongeman resoluut en verbeterde tijdens een openbare discussie.

‘Hm, ik weet niet hoe dat met jou zit, maar ik zou voor mezelf echt nooit de rol van god willen aanbevelen’, dacht ik, maar ik wilde hem niet belachelijk maken en kwetsen, en daarom vroeg ik hem met afgezwakte ironie: ‘Maar verveelt dat u niet? Ik weet helaas wel zo’n beetje wat ik van mezelf kan verwachten. Maar mijn God blijft me steeds verrassen. Ik verblijf liever in ruimtes met een *open uitzicht* dan met een gesloten raam.’

Ik had hem ook graag gezegd dat een van de grootste vreugden van mijn geloof, van mijn vertrouwen op God juist de zekerheid is dat ik ‘blijvend vrijgesteld ben van de rol van god’. Dat is misschien een nog grotere blijdschap dan die ik in mijn schooljaren zou hebben gevoeld bij de mededeling dat ik ‘vrijgesteld was van gymnastiek’, of in de tijd van het Warschaupact dat ik vrijgesteld was van militaire dienstplicht. Het viel me beide niet ten deel. Ik denk aan de vreugdevolle uitroep van de jezuiet Anthony de Mello: ‘Vandaag zie ik definitief af van de rol van directeur van het heeal!’

Ik zei het echter niet. Het kwam me voor dat de jongeman eerst nog enige levenservaring met zijn god-zijn moest opdoen voordat het zou ophouden hem plezier te geven en uit te dagen.

Hoe vaak heb ik niet een dergelijke opvatting gehoord! Waarschijnlijk heeft Nietzsche het het meest pregnant uitgedrukt: ‘Als God zou bestaan – hoe zou ik het dan verdragen dat ik god niet ben?’ In de moderne tijd deed dit dilemma van ‘of Ik of Hij’ als gevolg van dergelijke noties van menselijkheid en goddelijkheid zich aan veel mensen voor, niet alleen aan filosofen. Op zo’n manier gepresenteerd was het antwoord eenvoudig: Ik natuurlijk! En wanneer hetzelfde dilemma op de spits werd

gedreven tot de keuze 'religie of vrijheid', dan is het niet verrassend dat mensen religie verwierpen.

En toen stond er een oude wijze jood op, die niet alleen door zijn patriarchale uiterlijk aan de bijbelse profeten deed denken, en hij presenteerde het probleem op een andere manier: of Ik en het, of *Ik* en *Jij*.

Als in de kern het menselijke Ik domineert, zo leerde Martin Buber, dan heeft zo'n ik een *subject-object*verhouding met de wereld, met andere mensen en eventueel met God, als hij die erkent – zijn wereld is het 'rijk van *het*'. Dat 'het' kan van alles zijn waarvan de mens meent dat hij het naar eigen behoefte naar zijn hand kan zetten, of het ten minste met een zekere afstand kan benaderen – en erover spreken – alsof het over een *uiterlijke* aangelegenheid gaat.

Het enige alternatief is een *ik* dat fundamenteel een partner nodig heeft en verlangt, 'een soort alleroorspronkelijkst Jij'. Pas in zo'n relatie met Jij krijgt zo'n ik en zijn gehele wereld vorm. 'Jij' is voor de mens dat wat hij niet naar zijn hand kan zetten, waarvan hij weet dat hij er geen regie over heeft, wat hij moet respecteren en in het anders-zijn tot zich moet laten komen. De 'absolute Jij' is voor Buber God en alleen God – God is de horizonscheppende ruimte waarin alles uit het 'het' kan veranderen in 'jij': niet alleen andere mensen, maar ook het landschap, een bloem, boom of boek. Het *onvoorwaardelijke* kan uit alles tot mij spreken.

Sartres kritiek dat iedere *ander* zo'n Jij kan zijn en dat daarvoor geen God nodig is, wijst Buber resoluut af. Met geen enkele *ander* kan ik blijvend en exclusief in een relatie 'Ik en Jij' staan. Iedere *ander* wordt in een bepaalde situatie voor mij een hij. Ik kan en moet soms afstand van hem nemen. God is echter de enige van wie ik geen afstand kan nemen: zodra ik namelijk over God 'in de derde persoon' begin te spreken, voorwerpe-lijk – als ik hem zou willen begrijpen als een voorwerp binnen de wereld, of zo met hem zou willen omgaan – verandert God voor mij in een afgod.

Analoog met de al eerder aangehaalde zin van Augustinus '*si comprehendis, non est Deus*',¹ beweert Buber dat dat *waarmee je een relatie als tot een 'voorwerp' hebt*, God niet is of kan zijn. God kun je alleen in een persoonlijke verhouding ervaren – en het prototype van zo'n relatie is het gebed.

1 'Als je denkt het te begrijpen, is het God niet'. Augustinus in preek nummer 52 (Augustinus von Hippo, *Sermones ad populum*. Leiden: 1999).

God is geen 'nabij ding' (want enerzijds is Hij geen 'ding' en anderzijds is Hij oneindig ver verwijderd in zijn ontoegankelijkheid, onbetastelijkheid, onvoorwerpelijkheid), maar Hij is eerder de *nabijheid* zelf. God is licht, herhaalt Bonaventura steeds naar de bekende zin uit de Schrift, en hij voegt daaraan toe: Als we kijken, zien we immers niet het 'licht' zelf, maar *in het licht* zien we alle dingen. We kunnen beter de wereld in God, in Gods licht contempleren, dan God in de wereld zoeken. Zo vermijden we dat we de wereld met God en God met de wereld verwarren.

Die discussiërende jongeman had desondanks ergens wel gelijk, zei ik na afloop tegen mezelf. De mens bevindt zich altijd *eerst* in de positie van God. Pas op het moment van de bekering, de werkelijke ommekeer (*metanoia*), die de oorsprong en het fundament van een levend geloof is, wordt ons *ik* uit deze positie 'opgeschort'. En natuurlijk zijn er mensen die zo'n bekering nooit hebben beleefd, die hun ik en hun op zichzelf gerichte wereld nooit voor de absolute Jij hebben geopend, die vaak gedachteloos, zonder zich ervan bewust te zijn in die 'goddelijke positie' blijven steken. Dat kunnen mensen zijn die zichzelf als atheïsten beschouwen, maar ook mensen die binnen een zekere vorm van religiositeit leven die niet deze herstructurering van hun wereld, deze 'omkering', deze existentiële bekering van de wereld van Ik-het tot die van Ik-Jij heeft ondergaan. Tot grote schade van zichzelf en van hun naasten.

Anders dan religie, die je erft en die verbonden is met traditie en autoriteit, is geloof iets wat ontstaat door bekering. Soms een bekering vanuit het atheïsme, of vandaag de dag eerder vanuit een 'god-loosheid', vanuit het negeren van die vragen die mensen voorheen 'automatisch' (zonder nadenken, onkritisch, zonder meer) absorbeerden in het milieu waarin ze opgroeiden. Soms een bekering vanuit een van de vele soorten 'nieuwheidse religiositeit' of om het verlaten van een traditionele, geërfde 'volkse' (of eerder folkloristische) christelijke religiositeit van de kindertijd. Dergelijke bekeringen zijn meestal geen eenmalig gebeuren. Meestal gaat het om een langdurig proces met herhaalde etappes van afzwakking, crisis en vernieuwing. Geloof is namelijk geen 'levensbeschouwing', geen dragen van een zekere 'overtuiging', en al zeker niet iets statisch, onbeweeglijks. Werkelijk levend geloof is een permanente strijd met ons ik, dat – ook als het ooit op het moment van de bekering 'uit de positie van god' verdreven werd – toch steeds opnieuw naar die positie terug probeert te keren. Wat theologie aanduidt met het woord

zonde, is niet alleen een ‘fout’ of een ‘overtreding van de regels van de morele wet’, maar vooral een daad waarbij ons ik strijd levert om zijn verloren positie tijdelijk weer terug te veroveren. Dat is een daad gericht tegen de levende God, de ‘absolute Jij’, die we door onze bekering in het midden en het brandpunt van ons leven hebben uitgenodigd, en nu ontzeggen we hem die positie weer.

Gods wonen in de mens is namelijk paradoxaal, het omvat een *al-reeds* en een *nog niet*: dit geheim woont ‘alreeds’ in ons en is tegelijk ‘nog’ *komend*. Hoop en geloof zijn de krachten die de vrijheid en de openheid van onze ziel voor dit geheim, voor God, verdedigen. Als in ons geen geloof en hoop leven, wordt die plaats voor ‘God’ graag door iets anders ingenomen. Ons egocentrische ik is de meest opdringerige pretendent voor die troon. Het probleem is dat alles wat Gods plaats bezet, daarmee geen God wordt, maar een afgod. ‘Toen gingen hun beiden de ogen open en merkten ze dat ze naakt waren’, zegt de Bijbel in de beschrijving van de oervorm van deze situatie, van de vergeefse poging Gods plaats en zijn privileges te bemachtigen.

Wat bedoel ik ermee dat het menselijke ik al ‘van tevoren’ in de *positie van God* is, en wat vloeit er uit die situatie voort? Ik bedoel daarmee *egocentrisme*, de situatie waarin ons *ik* niet gecorrigeerd en gevormd wordt door een *jij* aan wie ons ik zich meer gelegen zou laten liggen dan aan zichzelf. Als mijn egocentrisme wint, dan ben ik ‘mezelf een god’ (welke ‘ideeën over God’ ik ook heb).

Dat ons menselijke ik zich ‘*al van tevoren*’ in deze positie bevindt, nog voordat we het beseffen en we er uit vrije wil iets aan kunnen doen, kunnen we op twee manieren uitleggen. Die zijn heel verschillend, want elk ervan behoort tot een ander terrein van het denken. De een is theologisch, de ander psychologisch. Ik vind echter helemaal niet dat ze tegenover elkaar staan en elkaar uitsluiten, dat we de ene of de andere moeten kiezen, zeker als we beseffen dat geen van beide een ‘verklaring van de oorzaak’ van dit verschijnsel biedt, maar een manier van begrijpen (interpretatie) van de zin ervan. Misschien houden we beide in gedachten als verschillende sleutels die toegang verschaffen tot eenzelfde ruimte met veel deuren. Wellicht neigen we tot die uitleg die het dichtst staat bij onze manier van denken en uitdrukken.

Een van deze interpretaties is in wezen ouder dan het christendom zelf en richt zich op het bijbelse verhaal over de val van de eerste mens. De tweede is relatief modern en is de theorie over het oernarcisme, ont-

wikkeld door de meer recente jongere 'revisionistische' golf van psychoanalyse uit de Angelsaksische wereld.

Het verhaal van Genesis over de zonde van het eerste menselijke paar kreeg zijn plaats in het christelijke bewustzijn vooral dankzij Paulus' en daarna met name Augustinus' interpretatie van 'oorspronkelijke zonde'. Ik beschouw deze opvatting als een van de meest realistische en waardevolle bijdragen van het christendom aan de filosofische antropologie en aan de kijk op de mens en zijn karakter. Het is echter niet gemakkelijk om tot de kern van deze leer door te dringen. We stuiten op de mythologische literaire vorm van bijbelse berichten, op een voor ons vreemde – en bovendien verwarrende – terminologie en op sommige problematische kanten van Augustinus' theologie.

Karl Rahner, de grootste katholieke theoloog van de twintigste eeuw, wees op de terminologische valkuilen. Hij begon de uitleg van het dogma over de 'erfzonde' daarmee, dat we eerst moeten beseffen dat het niet gaat om 'erfelijkheid' of 'zonde' in de zin zoals we die begrippen doorgaans opvatten. De 'erfelijkheid' van de eerste zonde is geen biologische aangelegenheid en heeft niets te maken met genetica. Het woord 'zonde' duidt in dit geval niet op een individuele 'immorele daad', maar op de situatie waarin de menselijke existentie zich bevindt.

De dynamische schets van de polariteit van het menselijke bestaan tussen 'de oude Adam in wie wij allen gezondigd hebben' en de nieuwe Adam-Christus door wie wij allen gered zijn, zoals we lezen in de brieven van de apostel Paulus,² botst met het hedendaagse personalistische en individualistische begrip van de mens. We zijn niet goed in staat te denken in paulinische categorieën als die van 'collectieve persoon', het begrip van Adam en Christus als 'typen van mens-zijn' in plaats van als twee menselijke individuen.

Augustinus formuleerde zijn leer over de erfzonde in een polemiëk met Pelagius en diens opvatting over het christelijk bestaan als een morele *prestatie*. Hij verdedigde daarmee iets buitengewoon waardevols, namelijk de prioriteit van Gods liefde en genade (*een geschenk*) boven menselijke verdiensten. Maar bij het lezen van veel teksten waarin Augustinus het wezen van de 'erfzonde' aanduidt met het woord *concupiscentia*, 'lust', kan een psychologisch geschoolde lezer moeilijk aan de in-

2 Zie met name Rom. 5:12-21.

druk ontkomen dat hier de persoonlijke problemen van de auteur, diens niet verwerkte, dwangmatig neurotische houding tegenover seksualiteit en zijn eigen erotische verleden hun schaduwen werpen. (Augustinus, die al te veel over zulke dingen schreef en ook veel over zichzelf, riskeerde daarmee dat zijn lezers ook na zoveel eeuwen menen – terecht of niet – dat ze hem meer ‘in de kaart konden kijken’ dan hem waarschijnlijk lief zou zijn geweest. Ziedaar een kleine waarschuwing voor allen die de verleiding voelen in zijn voetsporen te treden!)

De moderne psychologie ziet de vraag naar de bron van egocentrisme in een iets ander perspectief. Een klein kind neemt zichzelf als vanzelfsprekend waar als het centrum van het heelal, en mensen en dingen rondom zich als iets wat het met z'n grote teen kan bewegen. Het is eraan gewend dat de wereld zo dichtbij is als de moederborst, altijd beschikbaar om onmiddellijk zijn behoeften te bevredigen. Als een kind echter niet groeit in de wereld van relaties en niet *jij* ontdekt als iets wat in zijn radicale onderscheidenheid gerespecteerd moet worden, ontdekt het ook niet zijn *ik*. Het is significant dat een kind, wanneer het leert spreken, in de eerste jaren over zichzelf in de derde persoon spreekt. Het ‘grandioze ik’ en het ‘narcisme’ van een klein kind stoelt eigenlijk op een groot ongedifferentieerd ‘het’, waaruit pas later een bewust subject *ik* voortkomt – tegelijk met het vermogen tot respect jegens *jij*. Sommige psychoanalytici zien in dit primaire narcisme niet alleen een voorafbeelding, een analogie, maar ook het begin van latere mogelijke persoonlijkheidsstoornissen, een gebondenheid aan zichzelf en een onvermogen werkelijk open te staan voor de wereld en in volwaardige en verantwoordelijke relaties te leven.

De Britse school van de objectrelatietheorie wijst op de rol van voorwerpen die de aandacht van het kind kunnen vangen en hem kunnen helpen in het proces zich van zichzelf te bevrijden en op een realistische manier deel uit te maken van de hem omringende wereld – dat kunnen dingen zijn, met name speelgoed, maar ook sprookjes, fantasie- en religieuze voorstellingen of wezens die overvloedig aanwezig zijn in de kinderwereld en die de ruimte *tussen* het ‘binnen’ en het ‘buiten’ verruimen. Ook ‘God’ komt doorgaans het bewustzijn van het kind binnen onder begeleiding van een heel leger van vergelijkbare voorstellingen, maar terwijl feeën en kabouters na verloop van tijd voor altijd verdwijnen, kan ‘God’ blijven – maar onze voorstelling van hem verandert gedurende ons hele leven, hij wordt gevoed door wat we over hem horen

en lezen, maar ook onze eigen persoonlijke, en niet alleen 'religieuze', levenservaring.

Het is interessant dat dat niet alleen geldt voor 'gelovigen' maar ook voor atheïsten. Rahner zei ooit zo prachtig dat 'God zijn verhaal met iedereen heeft, of hij nu een gelovige of een atheïst is'. We kunnen ook het omgekeerde zeggen, namelijk dat iedereen, of hij nu een gelovige is of een atheïst, 'zijn verhaal met God heeft'. Ook een atheïst heeft doorgaans een voorstelling over God, net als gelovigen, met dat verschil dat hij aan deze voorstelling een andere 'ontologische status' toekent. Mensen hebben een buitengewoon breed scala van voorstellingen over God en de grens die hiertussen loopt, vormt zeker niet de demarcatielijn tussen gelovigen en ongelovigen. Bij de één wekt de voorstelling van een ziekelijk strenge hemelse politieagent hoon en afkeer op, terwijl een ander voortdurend opziet naar zo'n angstaanjagende, alomtegenwoordige God. Een vriendelijke en genadige God is voor de een diepe eerbied waardig en het adres voor zijn gebeden, terwijl zo'n God voor de ander een kinderlijke illusie is en opium voor het volk.

'Het is niet de vraag of God bestaat', schreef onlangs een Tsjechische logicus en wiskundige, 'natuurlijk *bestaat Hij* – minstens als een woord in onze woordenschat. Het probleem is: welke plaats kennen we hem toe?'. God kan voor iemand bestaan als een begrip dat niet verbonden is met enige ervaring, maar slechts zelden is het vrij van voorstellingen, gevoelens en associaties. Je kunt van mening zijn dat 'God bestaat' als een menselijke gedachte, of dat Hij bestaat zoals een stoel of een koekeksklok bestaat, of als een 'bovennatuurlijk wezen achter de coulissen van de zichtbare wereld', als 'energie', als 'waarheid' of als 'nummer'. Je kunt aan elk van deze voorstellingen over de wijze van bestaan van God je 'Ja, ik geloof' of 'Ik ontken' of 'Ik weet het niet' toevoegen. Je kunt denken dat God 'objectief bestaat', of 'alleen subjectief', tenminste tot het moment dat je een theologisch onderlegd persoon ontmoet die je vertelt dat *beide* antwoorden niet adequaat zijn. Als we theologisch over God willen nadenken, moeten we eerst de coulissen van de moderne tijd, de fictieve verdeling van de wereld in 'objectief' en 'subjectief' afbreken. Ik zal in dit boek nog een aantal keren de zeer fundamentele uitspraak van Thomas van Aquino aanhalen dat de uitkomst van zijn theologische analyse is dat we *niet weten wat 'zijn' betekent in het geval van God*, omdat onze ervaring met zijn beperkt is. Juist deze gezegende onzekerheid opende de deur voor de belangrijkste filosofische stappen van latere eeuwen: de

analyses van *verschillende betekenissen van het werkwoord 'zijn'*.

Nu wil ik nog een andere richting op. Als we *niet weten hoe* God is en *wat* God 'in zijn wezen' is, en ons geloof, hoop en liefde (en de Schrift en de leer en traditie van de kerk, als we bereid zijn deze autoriteiten als autoriteiten te accepteren) ons verzekeren *dat* God is, dan verandert daarmee principieel ons begrip van de wereld, onze relatie tot de werkelijkheid. Dan houdt de wereld op iets te zijn waarvan we op het eerste gezicht kunnen geloven dat we het kunnen overzien en eventueel onder controle kunnen krijgen. We beginnen dan rekening te houden met een nieuwe dimensie van de werkelijkheid – met het *geheim*, het 'absolute geheim': een mysterie dat 'geen bodem heeft'.

De werkelijkheid heeft dus geen bodem, *is radicaal open* – en daarom moeten ook ons denken en ons hart *open* blijven. We moet oplettend, waakzaam en respectvol blijven tegenover het Geheim. We kunnen het niet openbreken, ons er meester van maken, het aan de kant zetten en 'ermee klaar zijn'. We kunnen alleen op een kalme manier open zijn en ons ervan bewust blijven dat dit geheim niet het karakter van een 'het' heeft, niet levenloos, niet blind of doof is, niet onverschillig of stom.

De *taal* van het geheim is echter niet die van spiritistische séances of van een romantische 'inluistering in de ziel' waarop we gemakkelijk onze gevoelens en wensen zouden kunnen projecteren. *De taal van het geheim is het leven zelf*, het leven dat voortdurend (soms ook pijnlijk) onze wensen en illusies corrigeert.

God spreekt echter door ons leven onder één voorwaarde: *dat we afdalen van de 'troon Gods'* die we bewust of onbewust bezetten – omdat dat een plaats is die zo ver verwijderd is van de plaats van onze bestemming dat de stem die voor ons bedoeld is en die zich tot ons richt, daar niet doorklinkt. Zolang we spelen dat we God zijn of zijn plaats bezetten met iets wat we als een god vereren, kunnen we God niet ontmoeten. Als we voor God de toegang barricaderen – door onszelf of iets anders 'wat niet God is' (en dat is de definitie van het begrip 'wereld', 'schepping') te verafgoden, dan horen we hem niet. Als iemand die zichzelf of welke relatieve waarde dan ook verabsoluteert en verafgoodt, beweert dat 'God niet bestaat', dan moeten we toegeven dat deze bewering een eerlijke en realistische weergave kan zijn van Gods afwezigheid die hij op dat moment ervaart, zijn ver verwijderd zijn van God. Het zou dan echter accurater zijn om te zeggen dat hij zich niet van God bewust is, 'zijn stem niet hoort'.

Geen mens hoort Gods stem echter permanent. Het geloof kent net als het leven momenten (en soms lange etappes van de weg) waarop we Gods zwijgen ervaren. Ook Hij die de incarnatie van Gods Woord was, ervoer deze verlatenheid in Gethsemane en aan het kruis. Het psalmvers ‘Heden, zo gij Zijn stem hoort, verhardt uw hart niet’³ spreekt des te indringender tot ons. We moeten *open* blijven, de ‘hoogste plaats in ons’ openlaten voor hem aan wie die plaats als enige toekomt.

Als die jongen die stelde dat hij zijn eigen god was dat op z’n minst half serieus meende, dan zou dat kunnen duiden op een juweel van een narcistische stoornis, dacht ik bij mezelf.

Behalve degenen die in God geloven en degenen die God loochenen, zijn er ook tal van mensen die zich helemaal niet druk maken om hem. Of ze zichzelf nu zien als atheïsten of als ‘christenen’ (ze zijn gedoopt en volgens de familietraditie horen ze bij de club). Op de vraag wat hun voorstelling van God is, antwoorden ze dat ze voor zulke voorstellingen geen tijd hebben. Als het onderwerp ‘God’ ter sprake komt, nemen ze liever een pilsje en zetten ze de televisie aan, of ze zeggen maar wat – en dat wat ze dan zeggen, draagt er onmiskenbaar de sporen van dat ze er nooit over nagedacht hebben.

Ik kan me soms niet aan de indruk onttrekken dat de meesten die ik tegenwoordig in mijn eigen land in de publieke arena hoor spreken over religie, geloof en God, tot deze categorie behoren. Het is best mogelijk dat de uitspraak van die jongen ook daartoe behoorde. Hij sprak, bedoelde er niets verkeerd mee, want hij dacht op dat moment helemaal niet na. Dat kan gebeuren in bepaalde kringen waarin denken als een ‘luxe’ wordt beschouwd. ‘Dat interesseert slechts die ene procent intellectuelen van u’, zei ooit de directeur van een succesvolle commerciële televisiezender met gepaste minachting tegen mij. Hij wist dat de wereld een geheel van data is en was er derhalve trots op dat hij de sleutel daartoe in zijn zak had. De waarde van ieder stuk informatie had hij immers al bepaald met behulp van zijn ‘menselijke graadmeters’.

Juist mensen die ‘niet nadenken over God’ en die ook niet de moeite nemen om hem te ontkennen, zijn vaak het meest weerloos voor de verleiding om *wat dan ook* op die hoogste plaats toe te laten. Daarmee verspelen ze de geweldige kans dat hun leven ophoudt een ‘monoloog’

3 *Noot van de vertaler.* Ps. 95:7b-8a, hier geciteerd volgens de Statenvertaling, die de door de auteur gebruikte Tsjechische tekst het dichtst benadert.

te zijn of dat hun eigen stem niet meer overstemd raakt door het lawaai van de wereld, en dat ze in plaats daarvan een dialoog binnengaan – waarin ze de werkelijkheid en het leven begrijpen als een betekenisvolle taal (een taal die vaak een gezonde correctie vormt voor ons voortdurende innerlijke geklets); ze zouden kunnen luisteren, begrijpen en antwoorden.

Wanneer gelovige meisjes me vragen of ze met een niet-gelovige jongen mogen trouwen, raad ik hun aan om eerst dat ‘ongeloof’ te diagnosticeren, want achter dat woord kunnen een heleboel verschillende houdingen schuilgaan. Voor zover het betekent dat hij ‘zichzelf een god’ is, raad ik de grootst mogelijke voorzichtigheid aan. Met zo’n god is het niet gemakkelijk leven. (We moeten hier wel aan toevoegen dat er soms ook onder hen, die de mond vol hebben van God en thuis zijn in de kerk, ‘huisgoden’ vereerd worden.) Geloof, als het tenminste levend is, is een permanente preventie van en een therapie voor de geestelijke aandoening van zelfverafgoding – een kwaal die we vaak over het hoofd zien omdat we in een cultuur leven die niet alleen doordrenkt is van deze ziekte, maar die haar ook vaak tot deugd, tot hoogtepunt en vervolmaking van het menselijk leven, tot ‘zelfvervolmaking’ verheft.⁴

Een van de fundamentele kenmerken van het geloof is vertrouwen. De neurotische behoefte om voor God te spelen en alles zelf onder controle te willen houden vloeit vaak voort uit een angstig wantrouwende verhouding tot het leven, uit een gevoel dat achter het onbekende altijd een potentieel gevaar schuilt. ‘Studenten, als ik niet kan slapen, houd ik me bezig met de vraag hoe ik het hele universum in staat van hoogste paraatheid kan brengen’, vertelde het beruchte hoofd van de vakgroep militaire training aan de Faculteit der Letteren ons altijd voordat hij uiteindelijk waanzinnig werd.⁵ Ik had hem het liefst een dikke tien gegeven, niet zozeer voor zijn ‘wetenschappelijke’, maar voor zijn *existentiële atheïsme*.

De zo populaire leus van onze tijd dat ‘we tegenwoordig een wereldwijde verantwoordelijkheid hebben’ – als het geen poëtische metafoer is

4 Zie bijvoorbeeld Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*. Gallimard, 1983, of Paul Vitz, *Psychology as Religion*. Grand Rapids: 1994, over het ‘selfisme’ van de huidige westerse beschaving.

5 *Noot van de vertaler*: Ten tijde van het communistische regime hadden alle universitaire faculteiten een militaire leerstoel, die met het oog op de militaire dienstplicht van studenten verplichte cursussen en trainingen organiseerde.

voor de nogal triviale waarheid dat ‘niemand een eiland is’ en dat ‘alles met alles samenhangt’ – kan een uitdrukking zijn van de hoogmoed van ‘aardse goden’, die ons wegvoert naar het schemerrijk van ‘kosmische gevoelens’ waar we gemakkelijk de feitelijke verantwoordelijkheid vergeten die we allemaal hebben – niet voor de gehele aardbol, maar voor datgene wat daadwerkelijk aan onze zorg en aan die van ons alleen is toevertrouwd.

Als we de teugels durven loslaten die niets sturen, maar die integendeel juist ons voortdurend meeslepen – door onze angsten en eigendunk, onze bespottelijke en tegelijk gevaarlijke grootheidswaan, dwaasheid en ijdelheid –, als we onze vermeende functie van bevelhebber van de kosmos opgeven, voelen we een enorme opluchting. Nederigheid en waarheid bevrijden en helen.

Heel ons leven leren we om te luisteren en te onderscheiden – en het hele leven leren we *los te laten*. Het hele leven, als we de taal ervan beginnen te begrijpen, bevrijdt ons van onze voorstellingen, pogingen, ambities, fantasieën en plannen, van alle ‘alternatieve scenario’s’ die we hadden kunnen realiseren als niet vroeger of later Gods vriendelijke hand had ingegrepen.

Als ik een goede politicus, diplomaat, bisschop, toneelspeler, advocaat, psychotherapeut, journalist of vader van een kinderrijk gezin zie, geeft me dat veel vreugde – onder meer vanwege het feit dat wanneer iemand dit allemaal al doet en het dan ook nog eens goed doet, ik het geruststellende en bevrijdende gevoel krijg *dat ik dat dus allemaal niet meer hoef te zijn*. Het behoedt me voor ‘achteromkijken’, en het bevrijdt me van de gedachten en fantasieën dat ik veel daarvan ook had kunnen zijn en het wellicht niet slecht had gedaan. Ik leer om de dingen *met vreugde* uit handen te geven in de wetenschap dat ‘je niet alles kunt zijn’: alleen God is een wezen dat al zijn mogelijkheden geheel waarmaakt. God versmalt mijn weg en daarmee staat Hij mij toe om (hopelijk) steeds beter te begrijpen wat Hij werkelijk van mij wil, wat ik niet kan overlaten aan iemand anders: eenvoudigweg Tomáš Halík te zijn. Want als ik hierin zou falen, dan zou dat de enige plaats zijn die daadwerkelijk leeg zou blijven. ‘God zal je niet beoordelen op het feit dat je niet Abraham, Mozes of Simson was’, zei de chassidische rabbijn Mayer, en sta me toe dat te herhalen. ‘God zal beoordelen of en in hoeverre je Mayer bent geweest’. God zou echter over mij oordelen en mij veroordelen als ik God had willen zijn en voor God had willen spelen, me zijn privileges

had toegeëigend en hem had willen imiteren. Want *de heerser van deze wereld* – die aap Gods – *is al veroordeeld*.⁶

Als ik er echter met het volle gewicht van mijn geloof vast van overtuigd ben dat God bestaat – en dat Hij zijn werk goed doet – wat een opluchting is het dan dat ik deze rol niet amateuristisch hoef na te spelen, dat ik geen god hoef te zijn!

Het is weer laat in de avond en zo meteen ga ik naar bed voor de ‘dienst van de slaap’ – zoals ik deze tijd noem sinds ik over Rahners *theologie van het alledaagse* mediteerde. Niet alleen het ‘gebed voor het slapengaan’, maar de slaap zelf is een daad van vertrouwen in Gods wereldorde, is elke dag een klein instemmend hoofdknikje, een oefening voor het moment waarop we alles uit ons hoofd moeten zetten en uit handen moeten geven, waarop we helemaal niets meer onder controle hebben, wanneer we onszelf geheel onderdompelen in het geheim en de verrassing waarvan het dromenrijk, waarin het onmogelijke mogelijk wordt, een voorsmaak is. Moge onze laatste droom, waaruit we zullen ontwaken in het nooit meer dovende licht van paasmorgen, vrij zijn van de angst en verwarring die zo vaak aanwezig zijn in onze aardse dromen. Het is een opluchting me te slapen te kunnen leggen nadat ik eerst mijn dag in gebed in Gods hand heb teruggedroefd, hen die nabij zijn en verder weg hem heb overgedragen, en ook de dag van morgen, ja, zelfs de hele wereld, inclusief het kleine stukje dat aan mijn verantwoordelijkheid is toevertrouwd. En ook dat zal ik eens geheel aan hem overdragen. Wat een opluchting, denk ik bij mezelf wanneer ik bijna in slaap val, wanneer ik ‘de wereld loslaat’, wat een vrijheid, wat een vreugde – dat ik God niet ben!

6 Vgl. Joh. 16:11.

8 | DAARHEEN EN WEER TERUG

‘Hier ben ik weer’, zegt hij met een verlegen glimlach, als hij tegenover mij gaat zitten in een grote versleten zwartleren fauteuil in een van de werkkamers op de derde verdieping van de Letterenfaculteit van de Karelsuniversiteit – misschien dezelfde fauteuil als die waarin ik drieëndertig jaar eerder tegenover professor Patočka zat te zweten tijdens het staatsexamen filosofiegeschiedenis. Toen was hij nog niet geboren, deze magere jongeman met zijn kortgeknipte haar. Een type dat ik sinds ik doceer vaak heb gezien. Maar hem herinner ik me heel goed, deze voormalige student van mij die niet alleen mijn colleges aan de universiteit bezocht, maar af en toe ook mijn preken in de studentenkerk – ook al heb ik de laatste jaren niet veel meer over hem gehoord. Ik heb alleen vernomen dat hij enige tijd geleden zijn snel opgevlamde, maar weinig gerijpte christelijke geloof aan de wilgen had gehangen om de wereld van de oosterse spiritualiteit te ontdekken. Die fascineerde hem zozeer dat hij lange jaren – voorgoed, zo leek het – in een boeddhistisch klooster ergens in Thailand, Ceylon of Sri Lanka, verdween.

Hij zit een tijd in de fauteuil, voordat hij slechts een korte zin uitsprekt, waaruit niet duidelijk wordt of die het begin is van een lang verhaal of dat hij op oosterse wijze zijn hele ervaring in één uitspraak samenvat die duidelijk bedoeld is om mij te plezieren: ‘Ik dacht eerst dat het christendom gelijk had, toen dacht ik dat het boeddhisme gelijk had, en nu denk ik weer dat het christendom gelijk heeft.’ Zijn woorden ‘Hier ben ik weer’ krijgen een geheel nieuwe betekenis.

We zitten, zwijgen, kijken elkaar onderzoekend aan. En als ik denk dat de jonge herbekeerde niets meer – tenminste niet nu – wil zeggen, neem ik het woord. ‘Ik heet je hartelijk welkom’, glimlach ik – en ik glimlach over mijn eigen glimlach wanneer ik besef door welke gedachte die werd opgeroepen. Dan zeg ik hem: ‘Ik verwelkom je niet alleen als een verdwaald schaap van onze kudde, maar ook als iemand die ik kan gelukwensen dat hij op zijn levensreis een stuk zenwijsheid heeft toege-

past'. En ik herinner hem aan de beroemde uitspraak waarin een van de zenmeesters zijn reis en de vrucht van zijn verlichting briljant samenvat: 'Eerst dacht ik dat bergen bergen zijn en bossen bossen, toen dacht ik dat bergen geen bergen zijn en bossen geen bossen – nu zie ik weer dat bergen bergen zijn en bossen bossen'.

Ook ik heb ooit iets dergelijks meegemaakt, en veel jonge en minder jonge mensen die me bezoeken, getuigen ervan. Eerst leek het ons dat we in de wereld op zo'n manier konden leven dat we zonder bezwaren met haar konden instemmen door ons dagelijkse gedrag en haar spelregels konden accepteren. Vervolgens maakten we kennis met een 'spirituele weg' van oosterse snit (hoe hadden we dat anders gekund, want het christendom was voor ons oninteressant, 'niet inspirerend' en wellicht ook besmet door de wereld die wij net achter ons hadden gelaten op onze reis vol spiritueel avontuur). Zoals we hadden gehoopt kwam na de gelukkige maar ook saaie uren van meditatie druppelsgewijs of als een plotselinge stortbui – het bevrijdende inzicht dat 'alles een illusie is' – mijn van de wereld en de geest afgescheiden 'ik' is een illusie, deze wereld is een illusie en een sluier, en ook mijn verlangens, aspiraties, verslavingen, passies en angsten zijn een illusie. Dat alles moet vervluchtigen om vrij te kunnen zijn. Maar op een dag – of gaandeweg – gebeurde dat wat we in geen enkel boek over het boeddhisme hadden gelezen en wat we niet hadden verwacht: ook de overtuiging zelf dat de wereld, mijn ik en alles wat bij mij hoort een illusie is, bleek een illusie. De oosterse droom vervluchtigde, het sprookje was over, en we waren weer terug bij af: bergen waren weer bergen, mijn ik was niet zo ongelijk aan mijn vroegere ik, veel van mijn oude problemen bleven nog steeds mijn problemen en ook de bossen waren bossen.

Slechts weinigen wilden erover praten en met slechts weinigen kon je erover praten. Was het een vergeefse poging uit onze cultuur te treden, hadden we iets bedorven – of moest het zo zijn? Waren we te weinig vasthoudend en bereikten we daarom het doel niet, hadden we geen ervaren meester en kwamen we daarom nergens uit? Zoals de vrucht van een meditatie niet blijkt uit de gevoelens die je tijdens of onmiddellijk na de meditatie hebt, maar op z'n best uit onopvallende, vaak ook voor jezelf verborgen veranderingen in je gedrag en kijk op de wereld, zo kon ook het antwoord op deze vragen pas na een grotere afstand komen.

De uitspraak van de zenmeester over de bergen en bossen is iets to-

taal anders dan een gelaten zucht over verlies van tijd en een overbodige zijweg. Vroeger *meende* hij dat hij zag, maar nu *zag* hij. Wat hij zag, was niet ‘geheel anders’ dan wat hij eerder meende dat hij gevonden had, maar het was ook niet identiek aan wat hij eerst kende – of meende te kennen. In eenzelfde richting en over een vergelijkbare ervaring gaat ook mijn favoriete chassidische verhaal uit het boek van Jiří Langer ‘Negen poorten’¹ – de wereld van de chassidische legenden was overigens ook een wereld waarin ik ooit ‘innerlijk verdween’ door dit boek, net als de jongeman verdween in een boeddhistisch klooster. Het verhaal gaat over een arme jood die vanwege zijn dromen naar het verre Praag gaat om een schat te zoeken, om er vervolgens achter te komen dat de schat onder zijn drempel thuis ligt.

Een vrolijke monnik in een Japans boeddhistisch klooster – ik was niet alleen in mijn indruk dat anders dan in andere kloosters de monniken in dit beroemde centrum van zen op het eerste gezicht leken op een verzameling figuren à la Švejk² – verzekerde me dat westerlingen zich verschrikkelijk vergissen als ze zich verlichting voorstellen als een pathetisch moment waarop de hemel opengaat, er in de ziel een hemels orgel klinkt en je eindelijk van al je problemen bevrijd wordt en een heilige wordt; nee, het is eerder zo dat je erachter komt dat je vergeten bent dat je een zonnebril op je neus hebt en je die vervolgens afzet.

Een andere Japanse zenmeester zei me ook zoiets: veel westerlingen menen dat we ‘in reïncarnatie geloven’. Verlichting bestaat er echter in dat je je ervan bewust wordt dat de mythe over reïncarnatie een illusie is: zoiets is er *niet*, alleen het eeuwige *nu* is er.

En ten derde: de bekende cyclus van beelden die de boeddhistische spirituele weg illustreren, eindigt met de *terugkeer van de monnik naar de marktplaats*.

Ik ken veel mensen die zich begaven op een geestelijke weg geïnspireerd door de spiritualiteit van het Verre Oosten, en weer terugkeerden. We laten diegenen buiten beschouwing die in werkelijkheid nergens waren, bij wie alles slechts een karikatuur was, een modieuze flirt met exotiek, en bij wie een puberale hasjtrip naar het nirwana abrupt en met

1 *Noot van de vertaler*: Jiří Langer, *Devět bran*. 1937 (er bestaat een recente Duitse vertaling: *Die neun Tore. Geheimnisse der Chassidim*. Wuppertal/Wien: Arco Verlag, 2012).

2 *Noot van de vertaler*: Verwijzing naar de hoofdpersoon uit het boek van Jaroslav Hašek, *De lotgevallen van de brave soldaat Švejk* (Tsjechisch 1923, Nederlands 2001).

een lichte kater werd afgebroken. Over hen heb ik het echt niet.

Ik heb het over hen van wie de bedoeling en inspanningen oprecht waren en die niet vluchtten na de eerste crisis of het eerste vleugje verveling op het moment dat de exotische verpakking sleets werd en het aanvankelijke enthousiasme verdampte. Ik spreek over hen die ondanks alles na een zekere tijd – de innerlijke tijd van rijping is bij iedereen anders, je kunt niet in kalendercategorieën spreken, maar ik bedoel zeker geen korte tijd – ontdekten dat ze in het spirituele landschap van het Oosten niet thuis zijn. Ze kwamen terug – zoals de student die hier nu voor mij zit.

Of die student daadwerkelijk innerlijk iets bereikt heeft, herken ik vermoedelijk aan de relatie die hij heeft tot de spirituele weg die hij leerde kennen. Ik ga ervan uit dat hij ook teleurstellingen doormaakte. In katholieke of boeddhistische kloosters (ik ben meerdere malen in beide op bezoek geweest, weliswaar niet lang, maar ik heb het in beide gezien) loop je vroeger of later tegen het ‘menselijke gedoe’ aan. Als je de illusie koestert van de hemel op aarde en monniken als engelen, word je geconfronteerd met het dilemma of je vol afkeer moet vertrekken of realistisch moet worden (wat niet betekent cynicus).

Als je die test niet doorstaat, je trauma niet verwerkt, vlucht je vervolgens verschrikt weg, meestal in de allerdomste richting: uit het katholieke klooster naar de boulevardpers die je belevenissen als sensatie afdrukt, uit het boeddhistische klooster naar christelijke charismatici die de onreine demonen van valse goden bij je uitdrijven. ‘Van het één komt het ander’, luidt een spreekwoord.

De jongeman had echter een rustige en intelligente uitstraling. Het leek er niet op dat zijn terugkeer naar het christendom een krampachtige vlucht of een simpele terugtocht was. Ik wist dat me de taak wachtte – als hij mij vroeg hem geestelijk te begeleiden – om hem te stimuleren al het goede te zoeken in wat hij in de laatste jaren meegemaakt had en het te bewaren (‘onderzoek alles, behoud het goede’, zegt de apostel Paulus³), en hem tegelijkertijd te leren het *christendom met nieuwe ogen te zien*.

Dat betekent zeker niet dat ik hem zou aanmoedigen tot een soort amateuristisch mengsel van christendom en boeddhisme dat we kunnen vinden bij alle kraampjes met esoterische literatuur. Zijn christen-

3 1 Tess. 5:21.

dom diende echter een ‘christendom van de tweede adem’⁴ te zijn, niet slechts een poging om weer de schoenen aan te trekken die hij jaren geleden thuis had gelaten. Dat zou trouwens toch niet gaan, want hij zou meteen voelen dat ze hem te klein zijn geworden. Zijn ‘weer hier’ betekent een terugkeer, maar het moet een terugkeer zijn die geen goedkope regressie naar het eigen verleden is. Het geloof waarnaar hij terugkeert, is *hetzelfde* – hetzelfde in ‘onderwerp’ en ‘inhoud’, want *Christus blijft dezelfde, gisteren, vandaag en tot in eeuwigheid*⁵ – maar dient *anders* te zijn in de stijl en diepte waarmee hij het zal begrijpen en doorleven.

Bergen zijn bergen, bossen zijn bossen, Christus is voor eeuwig – maar *wij* zijn anders.

Wanneer de vader uit die prachtige gelijkenis uit het Lucasevan-gelie⁶ de terugkerende zoon duidelijk voortrekt boven de tweede, de probleemloze gehoorzame zoon, is dat niet een kortstondige pedagogisch-psychologische truc die het makkelijker moet maken voor de afdgwaalde met zijn gevoelens van gêne, bittere verwijten of angst voor een pak slaag of voor spot. De vader sust teder de ontevreden reactie van de gehoorzame oudere zoon door hem zijn ‘kind’ te noemen. Inderdaad, de gehoorzame bleef zijn kind, maar hij die ver afdgwaalde, is *door zijn terugkeer* rijp geworden.

Nee, ik wil met deze woorden goede katholieken niet aanzetten om de kerkdeur achter zich dicht te gooien en naar boeddhistische kloosters en yoga-ashrams te rennen, ook al wordt me dat nu zeker verweten. Ik wil niemand daartoe aanzetten. Die vader joeg zijn zoon ook niet weg en verstijfde ongetwijfeld toen hij hoorde hoe ver hij weg was. Maar zulke dingen gebeuren, zonen begeven zich op gevaarlijke wegen – en slechts enkelen komen terug.

Ik zet niemand ertoe aan om het kerkelijke milieu te verlaten als hij of zij zich daar goed voelt. Waarom zou ik dat doen? Degenen die zich er goed voelen, zijn zeker goede en tevreden kinderen van de kerk en ik zeg niets negatiefs over hen, temeer daar ik er niet zoveel ken. Het pas-

4 *Noot van de vertaler:* Halik gebruikt het beeld van de tweede adem een aantal malen in dit boek. De term is afkomstig uit de sport: hardlopers komen ‘in hun tweede adem’ wanneer ze, als ze denken niet meer te kunnen, toch doorgaan. Op dat moment blijken zij dan de kracht te vinden om met minder inspanning een goede prestatie neer te zetten. Figuurlijk betekent het beeld dat je met hernieuwde energie doorgaat na wat je dacht dat de kracht van je leven was.

5 Hebr. 13:8.

6 Luc. 15:1-32.

toraat voor hen die niet lastig zijn, is niet mijn expertise. Ik voel dat ik primair ben gezonden – in de sporen van mijn Heer – naar de ‘verloren schapen van het volk van Israël.’⁷ Ook verloren schapen komen soms terug. Voor hen moet je meer doen dan slechts zwijsend de deur naar de kudde openen.

Soms verontschuldig ik me in gedachten tegenover hen die ik misschien onterecht heb gekwetst wanneer ik vroeger vaak ironisch over ‘boeddhisten uit Vinohrady’⁸ sprak. Ik weet dat er een wijdvertakte en zich voortdurend ontwikkelende weg van ‘westers boeddhisme’ bestaat die net als bijvoorbeeld het Indische christendom, de kern van de leer behouden heeft en die creatief ‘in een andere context heeft omgezet’. Ik weet dat er buiten hen die in het Westen slechts koketteren met oosterse spiritualiteit, niet weinigen zijn die in Amerika, West-Europa en ook bij ons, oprecht, hoge eisen stellend aan zichzelf en trouw de weg van Boedddha gaan en in wier leven dat zonder twijfel goede vruchten afwerpt voor hen en hun omgeving. Ik wil met mijn overwegingen niet de indruk wekken dat ik van mening ben dat alle westerlingen vroeger of later in het christendom of de kerk eindigen of zouden moeten eindigen. Ik respecteer de keuze van hun hart en geweten. Als christen wens ik zeker dat *ze uiteindelijk* in de armen van Christus eindigen – maar ik kan me voorstellen (volgens de orthodoxe leer van de katholieke kerk mag ik dat ook hopen⁹) dat ook zij, die de rest van hun leven – gehoorzaam aan de stem van hun geweten – de weg van een andere religie gaan, in de eeuwigheid in die omarming eindigen.

Bovendien geldt voor boeddhisten – ook voor de meerderheid van de westerse boeddhisten – dat zij hun spirituele weg niet als ‘religie’ opvatten en praktiseren, en die al helemaal niet opvatten als ‘concurrerende godsdienst’ tegenover het christendom (het debat over de vraag in hoeverre het hedendaagse christendom een ‘religie’ is of niet, laten we nu terzijde). Ook mijn incidentele opmerkingen over mensen die proberen verschillende spirituele wegen te combineren, hebben een beperkte geldigheid: behalve een goedkoop syncretisme dat tegenwoordig zo veelvuldig en zo gênant is, bestaat er een – door religiewetenschappers nauwgezet onderzocht – verschijnsel van ‘meervoudige religieuze

7 Mat. 15:24.

8 *Noot van de vertaler*: Vinohrady is een wijk in Praag die populair is bij de maatschappelijke elite, vergelijkbaar met de Amsterdamse grachtengordel.

9 Vgl. de constitutie van het Tweede Vaticaanse Concilie *Nostra aetate*.

identiteit'. De wereld waarin zich steeds meer verschillende culturen zullen manifesteren, brengt ons uiteenlopende verrassingen, verschijnselen die we – ook als christenen en in het bijzonder als theologen – eerst zorgvuldig, nuchter en onbevooroordeeld moeten bestuderen voordat we er een soeverein oordeel over uitspreken. In onze geschiedenis zijn er te veel overhaaste demonisering en we weten allemaal welke vruchten die brachten – inderdaad ook het feit dat tegenwoordig veel mensen in het Westen spiritualiteit buiten het christendom zoeken, is onder meer daardoor veroorzaakt dat in de geschiedenis christenen door hun bekrompen en kleingelovige vooruitlopen op het Laatste Oordeel hun geloof compromitteerden en ongelofwaardig maakten.

Ik moet echter aan de woorden denken die ik herhaaldelijk uit de mond van de Tibetaanse dalai lama hoorde: hij herinnerde er zijn westerse toehoorders nadrukkelijk aan dat hij niet was gekomen om het boeddhisme te propageren, maar om hen op te roepen om zo goed mogelijk hun eigen ('thuis') religie te leven. En al respecteer ik – en ik benadruk het opnieuw – die mensen uit het Westen die hun thuis in het boeddhisme vonden, in deze overweging spreek ik over anderen, van wie er ook niet weinig zijn. Over hen voor wie de ontmoeting met de oosterse spiritualiteit slechts één hoofdstuk op hun weg was en die tot de conclusie kwamen dat ze – zonder dat ze alles wat ze ontmoet hadden, noodzakelijk moeten demoniseren – tot het christendom moeten terugkeren.

Wat betekent deze 'terugkeer' echter? Weinigen van hen die zich op een spirituele weg van het Oosten begaven, waren voor die tijd werkelijk ingevoerd in een levend christendom. Bij de meerderheid ging het helemaal niet om een bewuste scheiding van het 'christendom' en al helemaal niet om een bewuste handeling van 'Christusverloochening', zoals christelijke enthousiastelingen het zich vaak voorstellen. Wat ze 'verlieten', was vaak een conventioneel leven van praktisch materialisme, een wereld waarin ze het christendom meestal niet ontmoetten. Dat op zich was natuurlijk een reden die tegen het christendom als mogelijke keuze sprak. Het leek erop dat het christendom niet in staat is de ruimte te vullen die de geschiedenis het in het Westen eeuwenlang gegeven had. En voor zover deze mensen het ergens ontmoetten, dan vooral in een van zijn inderdaad niet erg overtuigende vormen. Weinigen van hen die 'richting het Oosten' begonnen te zoeken, deden dat uit de overtuiging dat het 'christendom slecht is'. Ze kwamen eerder tot de conclusie dat het hun niet aansprak.

Met welke verwachting komen ze echter terug – of zoeken ze een milieu waarin ze voor het eerst een van zijn meer geloofwaardige gedaanten kunnen ontmoeten? Hoe kun je datgene afremmen wat in hun verwachtingen utopisch kan zijn, hoe kun je hen voorbereiden op het ‘menselijke gedoe’ binnen de kerk, hen behoeden voor de trauma’s van teleurstelling – maar hun tegelijk dat laten zien *wat de werkelijke schat van het geloof* is, ook als we die ‘in een aarden pot bewaren’?¹⁰

Mensen die ervaring hebben met een van de wegen die op regelmatige meditatie berusten, hebben doorgaans geen probleem met dat wat het hedendaagse verwekelijkte christendom in de uitverkoop doet, namelijk alles wat samenhangt met ascese, zelfdiscipline en orde in het leven. Wat voor hen aanvankelijk een steen des aanstoots pleegt te zijn, is iets anders – de vraag van de *uniciteit van Christus* en de relatie van het christendom tot andere godsdiensten. Als we Christus de status van ‘een van de avatars’ laten, zouden we de deur kunnen openen naar een oeverloze tolerantie die zo sympathiek aan de religies in India was – en meestal nog is. In plaats van een antwoord uit de catechismus – die kunnen ze altijd later nog bestuderen – bied ik op die vraag vaak mijn eigen, misschien *paradoxaal*, spirituele ervaring aan.

Die zou ik zo samenvatten: hoe meer ik de wereldgodsdiensten leer kennen en hoe vaker ik – in een geest van tegemoetkoming en in een poging tot een niet-vooringenomen begrip – hun aanhangers ontmoet, des te meer voel ik me geworteld in Christus en de katholieke kerk.

Mijn gevoel van behoren tot het christendom is dieper, vrijer en vanzelfsprekender, ik hoef niet bevestigd te worden door demonisering van anderen. Om het licht van Christus te zien en me daarom en daarin te verblijden, hoef ik niet anderen als kinderen der duisternis te beschouwen en een donkere bril van vooroordelen op te zetten. Net zo goed hoef ik voor mijn eigen patriotisme Duitsers niet te haten en Polen niet te verachten, of Aziaten of Afrikanen lager te waarderen voor mijn eigen trotse Europese identiteit.

Ik herinner me het bevrijdende moment toen ik begreep dat het *perspectivisme* – dat wil zeggen het inzicht dat we allemaal uit ons beperkte perspectief kijken en niet het geheel zien – geen goedkoop relativisme is. De waarheid is een boek dat niemand van ons tot het einde toe heeft gelezen. Daaruit vloeit in het geheel niet voort dat ik dat wat mij eigen

10 Vgl. 2 Kor. 4:7.

is, *wat ik vanuit mijn positie zie* – mijn traditie, mijn geloof – daarom als minder serieus zou moeten beschouwen of dat ik mijn ervaring niet aan anderen mag meedelen of aanbieden. Ik zie alleen geen reden waarom ik haatdragend zou moeten zijn tegenover mensen die de werkelijkheid anders zien.

Ja, ik geloof dat *in Christus de volheid van de waarheid is*, dat in hem ‘de Godheid in alle volheid woont’.¹¹ Nooit zal Hij voor mij slechts ‘een van de avatars’ zijn. Tegelijk weet ik echter dat ieder van ons van deze volheid slechts zoveel ziet als beantwoordt aan zijn menselijke capaciteit om waar te nemen. Ook de kerk, het ‘fundament en de pijler van de waarheid’,¹² ontving wel zijn zelfmededelen, zijn Openbaring, maar er is een verschil tussen de volheid van deze Openbaring en de historisch bepaalde vormen van de interpretatie en vertaling daarvan. De kerk zelf als ‘volk Gods op pelgrimstocht door de geschiedenis’¹³ rijpt in deze geschiedenis tot de volheid van het verstaan van Christus. Hier (in deze wereld, bij elke etappe van de geschiedenis) zien we slechts beperkt, als in een spiegel, zegt de apostel¹⁴ – pas als het doek op de bühne van de geschiedenis definitief valt, zien we hem van aangezicht tot aangezicht.¹⁵

Ik wijs de tegenwoordig zo populaire frase dat ‘alle godsdiensten eigenlijk hetzelfde en even waardevol zijn’, resoluut af. Geen mens heeft het recht een dergelijk gedurfd – en tegelijk zo lachwekkend oppervlakkig – oordeel uit te spreken. Degene die dat zegt, stelt zich namelijk onwillekeurig op een goddelijke positie boven alles. Wie kent ‘alle godsdiensten’ zo volkomen dat hij een dergelijk oordeel kan uitspreken, wie kan ze allemaal vergelijken met zo’n hovaardige superioriteit?

Hoe meer ik me bezighoud met de studie van godsdiensten, des te meer leer ik hun *ongelijkheid*, verscheidenheid, pluraliteit en *onvergelijkbaarheid* kennen. Elke godsdienst is uniek – en juist door het leren kennen van deze diversiteit groeit mijn nederigheid en terughoudendheid bij het uitspreken van oordelen over hun waarde, ook als zo’n oordeel goedhartig klinkt en ze allemaal in één klap nivelleert. Ze zijn niet

11 *Noot van de vertaler*: Citaat uit de *Litanie van het Heilig Hart van Jezus*. Het prachtigst wordt dit uitgedrukt in Kol. 1:15-20.

12 1 Tim. 3:15.

13 Deze uitdrukking komt voor in documenten van het Tweede Vaticaanse Concilie (in de constitutie *Lumen Gentium*).

14 1 Kor. 13:12.

15 Vgl. 2 Kor. 5:7.

gelijk en ons gevoel dat ze ‘vergelijkbaar’ zijn, komt vooral voort uit niet scherp gestelde lenzen, uit de slechte kwaliteit van de verrekijker waarmee we ernaar kijken. De vraag of ze in hun waarde (gemeten ten opzichte van wat?) min of meer gelijk zijn, welke ‘hogere’ of ‘lager’ is, is – ik herhaal het – niet door mensen te beantwoorden. En als gelovigen van veel godsdiensten bij elkaar komen en ze allemaal citaten aanhalen uit hun heilige boeken, die bewijzen dat God zelf die van hen als de hoogste en enig juiste aanduidde, welke mens kan dan een oordeel vellen? Laten we deze arbeid aan God zelf overlaten, laten we wachten op het Laatste Oordeel, laten we niet voor God spelen.

De volheid van de waarheid over Christus en de volheid van de waarheid in Christus – hetgeen, zo geloven we, hetzelfde is – kun je niet zien – en nog minder ‘bewijzen’ – vanuit een vermeend onafhankelijke, objectivistisch perspectief. Wellicht kan de academische godsdienstwetenschap pogen een ‘objectieve’ blik te ontwikkelen, totdat ze vaststelt dat het bereiken van dat doel volkomen illusoir is. De theologie moet dat zeker niet doen. De theologie moet zich bewust zijn van haar situering, haar perspectief – ze is de *hermeneutiek van het geloof*, haar intellectuele zelfreflectie, ze kan niet uit de horizon van het geloof treden naar een of ander gebied van fictieve ‘objectiviteit’. Als de theologie zich daarvan volledig bewust is en het erkent, kan ze zelfs opnieuw de avant-garde onder de wetenschappen worden, want veel wetenschappen moeten zich nog afkeren van de moderne illusie van ‘objectieve kennis’.

De eerste expliciete uitspraak over Christus’ godheid ontstond niet in de werkkamer van theologen en er werd niet over gestemd in een conciliezaal, maar hij is opgetekend in de evangeliën, hij klinkt op als een verraste vreugdekreet uit de mond van de apostel Tomas (die ‘ongelovige’) op het moment dat hij Jezus’ wonden aanraakt.¹⁶ Het lijkt me dat veel definities uit onze catechismussen en theologische leerboeken, door eeuwenlange herhaling afgesleten, nogal bloedeloos en verstofft, weer tot leven komen als ze terugkeren naar de context van dat tafereel.

Soms beveel ik deze scène aan ter meditatie aan hen die terugkeren uit spirituele verten, met het verzoek of ze erover na kunnen denken waar op hun weg Christus hun – in welke vorm van zijn verborgen wonen onder ons dan ook – zijn wonden toonde en waar zij hem dan in de toekomst kunnen zoeken, zodat deze ontmoeting hen, net als de apostel

16 Vgl. Joh. 20:28.

Tomas, zou kunnen opwekken tot de erkenning: *Mijn Heer, mijn God!* Als iemand 'in de tweede adem van het geloof' komt, veranderen voor hem de halfvergeten catechismusregels weer in uitroepen van vreugdevolle verrassing.

'Rabboeni!' – dat is een nog zo'n uitroep, dit keer uit de mond van Maria Magdalena, als ze begrijpt dat Hij, met wie ze spreekt, geen tuinman is.¹⁷ Elke keer als ik deze passage uit het Johannesevangelie lees, moet ik denken aan een naïeve scenische vormgeving van deze verschijning in een volkspaanspel: de opgestane Jezus had daar een hark in zijn hand en een diep over zijn voorhoofd gedrukte strohoed, om die vervolgens als een Cyrano de Bergerac met een groot gebaar voor een verraste Maria ver weg te werpen.

Dit jaar heb ik me met Pasen meer dan andere jaren verdiept in evangeliertellingen over ontmoetingen met de Opgestane. Opvallend vaak wordt hetzelfde motief herhaald: *ze herkenden hem niet*. Ze konden hem lange tijd niet herkennen, ze hielden hem voor een vreemdeling. En als ze hem dan herkenden, was dat eerder dankzij andere dan uiterlijke kenmerken: bij het gebaar van het breken van het brood, aan zijn stem op het moment van aanspreken bij de naam, bij het aanraken van de wonden.

Misschien willen de evangelisten daarmee iets over het geheim van de Opstanding benadrukken: het is geen 'resuscitatie', geen terugkeer naar de oorspronkelijke staat, geen simpele weg terug zonder transformatie. Jezus is getransformeerd door de ervaring van de dood, Hij komt als de Ander, als Vreemdeling...

Het kwam bij me op dat deze teksten misschien bedoeld zijn om ons erop voor te bereiden dat Jezus, behalve in alle vormen van aanwezigheid waarover we in de catechismussen lezen, nu misschien ook tot ons komt in wat wij als *vreemd* ervaren. Is niet die deelname aan het paasgeheim, waartoe we worden opgeroepen door Paulus en waarvan de viering van de sacramenten van de doop en de eucharistie een liturgische uitdrukking is, op het niveau van ons levensverhaal de moed om op weg te gaan en ondergedompeld te worden in dat wat *vreemd*, *anders* is – en dan weer terug te keren, *maar anders*, veranderd, getransformeerd, in staat anders en voller te zien?

Moeten we ons niet van tijd tot tijd op weg begeven naar een vreem-

17 Joh. 20:11-18.

de bestemming, ‘in een ver land’, om dan dankzij de ontmoeting met de *ander* met een vreugdekreet opnieuw en dieper de nabijheid te herkennen van hem die ons meer nabij is dan ons eigen hart? Is niet deze tijd van vermenging van culturen, van verrassende invasies van het vreemde, die we vaak als een crisis van onze zekerheden ervaren, tegelijk *kairos*, de juiste tijd – een uitnodiging van onze Heer om niet bang te zijn onbekende ruimten te betreden, op weg te gaan – daarheen en weer terug te pelgrimeren?

9 | EEN KONIJN DAT VIOOLSPEELT

Bij elk reis die ik naar Cambridge maak, verheug ik me het meest op een avond bij professor Lash thuis, op een lang gesprek met de oude heer, na het diner bij de haard, met een glas whisky en pistachenootjes. Nicholas Lash, tot zijn recente pensionering de eerste en enige katholieke theoloog onder de professoren van de theologische – traditiegetrouw anglicaanse – faculteit van de Cambridge University, is een van de meest erudiete, wijze, scherp denkende mensen die ik ken. Als professor heeft hij de reputatie een ongemeen streng examinerator en briljant spreker te zijn, maar hij is beroemd vanwege zijn kenmerkende, typisch Engelse, droge, intellectuele, vaak bijtend ironische humor. Tijdens zijn lezingen wachten zijn studenten en vrienden onbewust op het moment dat hij, na zijn betoog in een bepaalde richting te hebben gestuurd, met opgeheven wijsvinger zijn karakteristieke *but* uitspreekt. Na dat ‘maar’ gaat alles opeens een heel andere kant op en de luisteraar ervaart iets wat vergelijkbaar is met wat in de Schrift wordt beschreven als ‘de schellen vielen hun van de ogen’.

Tussen de boeken die ik dit jaar naar de kluizenarij heb meegenomen – zoals altijd na een zeer lange en zorgvuldige selectie, want de beperking van mijn leesvoer beschouw ik als een oefening in ascese, meer nog dan minder eten, en vasten hoort immers bij de kluizenarij – ligt ook het laatste, dunne boek van Lash dat hij mij aan het eind van ons gesprek in de lente gaf. Het was een uitstekende keuze. Het humorvolle, ongemeen scherpzinnige boekje veranderde het avonduur, dat volgens het programma van de kluizenarij aan ‘spirituele lectuur’ gewijd wordt, in een verrassende, aangename en verrijkende voortzetting van die avond in april. De hele dag verheug ik me op de schemering, want dan komt het ‘bezoek uit Cambridge’ – ook bij de haard, al blijft die in de zomer ongebruikt.

Al eerder heb ik opgemerkt dat het christendom zich na de verlich-

ting in een heel nieuwe vorm liet manoeuvreren en *dat het juist deze vorm van moderne religie – en absoluut niet geloof, hoop en liefde – is, die vandaag in een crisis verkeert en zijn einde tegemoet gaat*. Dit inzicht dank ik met name aan Nicholas Lash. Nu is het tijd om een inkijkje te geven in die fictieve avondlijke dialoog waarin afwisselend zijn gedachten – uitgesproken in een persoonlijk gesprek en in zijn boeken, vooral in dat laatste¹ – en de weerklank van deze impulsen in mijn eigen overwegingen klinken.

Lash citeert graag een opinieonderzoek dat in Tsjechië werd gehouden onder jongeren. Slechts één procent van de ondervraagden was skinhead, maar acht procent wist wat skinheads zijn en wat dat inhoudt. Slechts vijftien procent van alle ondervraagden beschouwde zich als christen. Maar wat verontrustender was: eveneens vijftien procent wist wat het christendom is en wat het inhoudt.

Die jonge Tsjechen, zegt Lash, weten tenminste dat ze niet weten *'what Christianity is about'*. In Groot-Brittannië zouden waarschijnlijk alle ondervraagden zeggen dat ze weten wat het christendom is, maar – een typische *but* van Lash – we zouden verrast zijn hoe ze het christendom beoordelen en wat ze zich erbij voorstellen.

Tijdens de laatste drie eeuwen heeft er namelijk een principiële verschuiving plaatsgevonden in het verstaan van religie, inclusief de inhoud en zin van fundamentele religieuze begrippen – met inbegrip van het woord God.² Pas vanaf de zeventiende en achttiende eeuw werd het woord God *gebruikt om het mechanisme van het ontstaan van de wereld uit te leggen*. Voordien zou niemand op het idee zijn gekomen om theologie en fysica zo te vermengen. Toen men dankzij de daaropvolgende ontwikkeling van wetenschappelijke kennis inzag dat de dingen toch ingewikkelder zijn en dat men dat ene externe eenvoudige principe om alles te begrijpen niet meer nodig had, begon men het verlaten van deze relatief recente constructie – deze moderne deïstische opvatting van God, die in werkelijkheid niets met het christelijk geloof van doen heeft – te beschouwen als 'atheïsme', als afscheid van het christendom.

De opvatting dat de christelijke God een 'bovennatuurlijk wezen' is – maar dan wel het hoogste – zoals goden, engelen en 'geesten' in het algemeen, was een volgend religieus concept dat 'zwanger' was van athe-

1 *Holiness, Speech and Silence*. Aldeshot/Burlington: 2004.

2 Zie ook het hoofdstuk 'Het lijden van de gelovige wetenschapper'.

isme en dat niet anders kon eindigen dan in een mislukking.

Wie over God zegt dat Hij een 'bovennatuurlijk wezen' is, of hem met het 'bovennatuurlijke' verbindt is een onbenul die niets weet van theologiegeschiedenis en van de goede oude scholastiek, moppert professor Lash en hij haalt daarbij een aardig voorbeeld aan. Als je een konijn ziet dat Mozart speelt op een viool, kun je je laatste stuiver erom verwedden dat het om een bovennatuurlijk verschijnsel gaat, want vioolspelen behoort niet tot de natuurlijkheid van konijnen. Als je een mens ziet die altijd goedgehartig, aardig, gul en grootmoedig is, kun je hetzelfde aannemen, want het ligt niet in de natuurlijkheid van ons zondige mensen (van 'onze gevallen natuur', *natura lapsa*) zo vol deugden te zijn. Zo'n mens heeft kennelijk de uitzonderlijke gave van een 'bovennatuurlijke genade' van God. Volgens Thomas van Aquino en de scholastici is het 'bovennatuurlijke' geenszins iets 'occults', maar is het een soort *genade* – het is Gods gave die de capaciteit van de 'natuur' van een wezen vergroot tot boven zijn limiet. Het is kortom geen resultaat van een prestatie en geen uiting van een gewone kwaliteit, maar een *geschenk* (charisma).

Op een vergelijkbare manier kan ik slechts raden, als ik op zondagavond in mijn kerk rondkijk, wie daar om *natuurlijke* redenen is (toevallig, of omdat Halík leuker is dan een televisieshow) of om *bovennatuurlijke* redenen – hetgeen niet betekent dat hij over het water van de Moldau is komen lopen in plaats van met de metro te reizen, of dat hij door gesloten deuren naar binnen kwam, maar dat hij daar is op basis van zijn *geloof*. Dat is namelijk volgens de leer der scholastici een genadegave, iets waarmee God de natuurlijke capaciteit van het menselijke verstandelijke kennen heeft verruimd. In het kader van de thomistische theologie, zegt Nicholas Lash, kunnen we niet over God spreken als over iets bovennatuurlijks, want er is niets denkbaar wat God boven zijn eigen natuur zou verheffen.

Pas toen tijdens de verlichting het begrip *natura* zo veranderde dat het de hele reële wereld omvatte (wat verbonden was met de naïeve voorstelling dat we het geheel der werkelijkheid begrijpen of binnenkort onder de knie zullen krijgen), werd het 'bovennatuurlijke' een dumpplaats voor alles wat 'niet van deze wereld was'. Geen wonder dat 'God', toen Hij in het gezelschap van watergeesten en feeën, spoken en sprookjesfiguren terecht gekomen was, uiteindelijk wel uit de samenleving van verstandige, opgeleide mensen verbannen moest worden, en kon worden overgelaten aan kinderen, eenvoudige mensen en occultisten.

In een karakteristieke zin stelt Lash: *Christenen, joden, moslims en atheïsten hebben in elk geval dit gemeenschappelijk: ze geloven niet in goden.*³ Zij geloven niet dat zoiets bestaat en ze weigeren vooral ze te vereren.

Sinds de verlichting menen mensen dat religie het geloof is in een bijzondere ('bovennatuurlijke') entiteit – goden. Ze beschouwen degenen die denken dat de categorie 'goden' ten minste één exemplaar bevat, als theïsten, degenen die geloven dat die categorie niet meer dan één exemplaar bevat, als monotheïsten, en degenen die ervan overtuigd zijn dat deze categorie (net als de categorie eenhoorns) in werkelijkheid leeg is, als atheïsten. Met deze kijk, zegt Lash, zijn twee fatale vergissingen verbonden. Ten eerste is de God in wie christenen, joden en moslims geloven, geen exemplaar van een categorie.⁴ Het hoort zelfs bij zijn wezen dat Hij geen categorie kan zijn – dan zou Hij een afgod zijn. Ten tweede horen goden van oudsher tot de wereld van de mensen, maar deze goden – als we de geschiedenis van dit woord, dat aanvankelijk geen substantief was, bestuderen – vormden geen bijzondere categorie van *bovennatuurlijke wezens*, maar waren simpelweg dat wat mensen vereerden. Mensen vereerden geen goden, maar wat ze vereerden, werd goddelijk, werd hun een god of goden. Het woord *god* duidde oorspronkelijk geen bijzonder 'bovennatuurlijk wezen' aan, net zoals dat voor het woord *kostbaarheid* geldt. We kunnen niet naar de markt gaan en zeggen: ik wil een brood, zes bananen, twee stukken zeep en drie kostbaarheden. Ieder individu vindt namelijk iets anders kostbaar. Het woord *god* of *goden* duidde in het oorspronkelijke gebruik dan ook geen wezen(s), ding(en) of voorwerp(en) aan, maar een *relatie*.

Professor Lash is een uitmuntend kenner en bewonderaar van het werk van Thomas van Aquino. Hij spoort me altijd weer aan om Thomas te bestuderen, en me niet te laten afschrikken en in de war brengen door wat de neoscholastiek van Thomas maakte. In verzet tegen de moderne verlichtingsrationaliteit construeerde deze een eigen, concurrerend, maar vergelijkbaar oppervlakkig en in zichzelf gesloten systeem.

Lash en ik hebben vaak gesproken over het vermoedelijk bekendste deel van Thomas' werk, de vijf godsbewijzen. Professor Lash stelt dat we deze beroemde 'vijf wegen' van Thomas niet als een 'bewijs van Gods

3 Zie *Holiness, Speech and Silence*.

4 *Holiness, Speech and Silence*. pag. 14.

bestaan' dienen te begrijpen, maar als een diepe, degelijk-filosofische meditatie over de vraag of het überhaupt zin heeft de werkwoorden 'bestaan' en 'zijn' te gebruiken als we spreken over *God-zijn*: *God is namelijk anders* dan al het overige van zijn schepping *is*. Thomas' vraag naar het godsbestaan komt eerder in de buurt bij de vraag *hoe* cijfers 'zijn' dan bij de vraag *of* een eenhoorn bestaat.⁵ Thomas staat veel dichterbij de 'negatieve theologie' dan men doorgaans denkt!

Maar Lash hielp me ook enigszins los te maken uit de ban van de negatieve theologie en mystiek waarin ik lange tijd verkeerde. Het bevat hem niet dat tal van theologen en filosofen van mijn generatie de opvatting delen dat er eigenlijk twee soorten theologie zijn – een 'positieve', vol antropomorfe religieuze voorstellingen, geschikt voor eenvoudigen en voor volkspreken, en een 'negatieve' die al deze voorstellingen negeert en die geschikt is voor wijzen en mystici. Dat is onzin, zegt Lash. Al onze voorstellingen en woorden over God zijn antropomorf, dus ontoereikend en 'te menselijk' – maar we kunnen niet zonder. Dan zouden we het hele narratieve deel van religie en theologie moeten opgeven. Juist deze 'vertellingen', vooral bijbelse verhalen, komen dichterbij de diepte van Gods geheim dan onze abstracte theologisch-filosofische speculaties.

Lash deelt de weerstand van postmoderne filosofen tegen 'grote verhalen' niet. Juist deze tijd van globalisering – ondanks alle sociale en economische problemen – schreeuwt om zulke verhalen die individuele ervaringen van stammen en volken van tot dusver geïsoleerde culturen verbinden. Dat kan echter niet bereikt worden met een ideologie, maar alleen met een *transformatie van religie*, die daarin bestaat dat ze zich van haar gedegeneerde, moderne gestalte ontdoet, en dat ze (met deze visie eindigt Lash' laatste boek) God en de Geest weer toelaat in deze zich nieuw vormende perspectieven.

We moeten echter eerst begrijpen dat die *geest* geen spook is, geen 'bovennatuurlijk verschijnsel' of 'idee' – maar een *activiteit*. Bij Thomas van Aquino zijn er immers overwegingen om God als *werkwoord* te begrijpen in plaats van als zelfstandig naamwoord. God is voor Thomas geen 'onderwerp', maar *actus purus*, puur handelen, werken! Een van de belangrijkste Britse kenners van het werk van Thomas, de dominicaan Fergus Kerr, voegt daaraan toe: voor Thomas is God veel

5 *Holiness, Speech and Silence*. pag. 14-15.

meer een *gebeuren* dan een 'entiteit'.⁶

Laat de 'godsdienstfilosofie' voor wat ze is en wijd je liever aan filosofische theologie, raadt professor Lash me steeds weer aan. In de moderne tijd is God in de Britse traditie een deel van de fysica geworden, van de oorzaken en de werking van het mechanisme van de 'wereld'. In de Duitse traditie werden religie en theologie vervangen door filosofie, door abstracte speculatie. In de oude middeleeuwse traditie werden die goed van elkaar onderscheiden: Anselmus van Canterbury schreef nog zijn *Monologion*, zijn filosofie (in de vorm van een monoloog), en vervolgens noemde hij zijn theologie *Proslogion* – dialoog, antwoordende rede. Filosofische theologie is wezenlijk dialogisch, omvat ook luisteren, meditatie over de Schrift. Het is een denken dat uitgaat van contemplatie, bidden en overdenken tegelijk.

Lash is van oordeel dat de situatie van het christendom in de huidige wereld pas zal verbeteren als de kerken veranderen in *scholen*, scholen waar mensen hun hele leven christelijke wijsheid kunnen bestuderen.

Ik zeg vaak dat de kerk in de seculiere wereld in een situatie verkeert die lijkt op de Babylonische ballingschap van het Joodse volk. Met dat verschil dat de Joden, dankzij hun ervaringen in de diaspora, een enorm vuur van religieuze vernieuwing konden laten ontvlammen, met name doordat in plaats van de verwoeste tempel de synagogen kwamen, die meer dan 'kerken' en tempels, *scholen* zijn – scholen waar het leren wezenlijk verbonden wordt met het horen van Gods Woord en met gebed. Door deze gezegende transformatie – het gebruiken van de crisis als kans – ontstond in plaats van de oude Joodse godsdienst het judaïsme, en het bleef daarna overeind bij alle historische rampen die het Joodse volk troffen, en beïnvloedde de beginfase van het christendom fundamenteel.

Mogen we verwachten dat bij ons in Tsjechië de kerken ooit het centrum worden van levenslang leren en scholen van christelijke wijsheid? Een blik op veel kerkgebouwen in ons land stemt tegenwoordig triest: oude vermoeide pastoors komen langs om snel de mis op te dragen voor de laatste paar overgeblevenen die dat nog willen (soms om heel 'natuurlijke redenen', want 'zo was het toch altijd'), om daarna weer in hun auto te stappen en hetzelfde opnieuw te doen in de volgende kerk, en dan nog een keer verderop... Wat blijft? Begrijp me niet verkeerd:

6 Fergus Kerr, *After Aquinas*. London: 2002, pag. 190.

het vieren van de eucharistie waardeer ik hoog, net als deze pastoors. Slechts weinigen van 'buiten' kunnen zich hun trouw en belangeloze inzet werkelijk voorstellen. Ze doen niet alleen wat ze kunnen, maar vaak nog meer, boven hun natuurlijke capaciteit. Sommigen van hen schitteren door 'bovennatuurlijke deugden' (laten we hier, om deze bewering wat lichter te maken, terugdenken aan Lash' opmerking over het vioolspelende konijn).

Zij zijn niet schuldig aan wat er bij ons met de theologie is gebeurd. Die was bijna een halve eeuw van de universiteit verjaagd, haar beste leermeesters verdwenen voor jaren in communistische gevangenissen en concentratiekampen. De faculteit, die mede aan het begin van de Karelsuniversiteit stond, werd omgevormd tot een beroepsopleiding waarover Josef Zvěřina⁷ zonder veel overdrijving stelde dat deze eerder een 'gevoorderdencursus voor misdienaars' was dan een academisch opleidingsinstituut. Toen de theologische faculteit na de val van het communistische regime weer een plaats kreeg aan de universiteit, kwijnde ze vervolgens jarenlang onder de dominantie van een verregaand verworpen vorm van neothomisme, een vulgarisering van een post- en contra-verlichtingstheologie. De logische consequentie van dat alles is de droevige realiteit dat enkele generaties priesters, als hun opleiding niet door hun eigen inzet of een gunstig gezind lot werd aangevuld, uitgerust zijn met iets wat begrip van zowel de cultuur van de wereld waar ze heen gezonden werden, als van de diepte van de verkondiging die ze moesten overbrengen in de weg staat. Vele goede, oprechte, soms ook getalenteerde geestelijken werden zo veroordeeld tot de rol van uitvoerders van ceremonies, zodat ze eerder leken op professionele lijkredenaars in crematoria, met een paar scenario's en frasen tot hun beschikking, dan op de profeten en leraren die dit land en deze kerk zozeer nodig hebben.

'We hebben geen theologen, maar heiligen nodig', zei een prelaat eens hoogmoedig tegen mij. Hoe diep zijn we gezonken, dacht ik, dat we ons niet schamen zo'n holle frase uit te spreken! En ik bad dat de heilige doctores en leraren van de kerk hem de 'verzwegen veronderstelling' achter dat vroom-zoete cliché zouden vergeven, namelijk dat het principeel zou wringen tussen heiligheid en theologie.

⁷ *Noot van de vertaler:* Josef Zvěřina (1913-1990) was een vooraanstaand theoloog in de ondergrondse Tsjechische Rooms-Katholieke Kerk tijdens de communistische jaren.

Geloof me, ik heb niets tegen heiligen, ook niet tegen de heilige eenvoudigen Gods. Ik denk echter dat de Heer de laatste halve eeuw in dit land allesbehalve zuinig is geweest met heiligen. Hij heeft ons er veel meer gegeven dan we op waarde kunnen schatten. En het is opmerkelijk dat zich onder deze heilige martelaren en belijders enkele van onze beste theologen bevinden (en dat terwijl ons land sinds de tijd van Matthias van Janov en Adelbert Ranconis⁸ geen overvloed aan werkelijke theologen gekend heeft). Jarenlang droegen zij geduldig ketenen voor Christus – dat ze nog niet heilig verklaard zijn, komt waarschijnlijk omdat we niet dankbaar genoeg voor hun gedachtenis zorgen. Laten we hier van hen Antonín Mandl, Jan Evangelista Urban, Dominik Pecka⁹ en Josef Zvěřina met name noemen.

Waarheen ik ook reis in Europa, ik hoor steeds dat ons land op basis van volkstellingen wordt beschouwd als het meest godloze land, niet alleen van de Europese Unie, maar mogelijk van de hele wereld. Om onduidelijke redenen constateren sommige inwoners van Tsjechië dat met enige trots.

Om onduidelijke redenen? Eén welomschreven reden hangt samen met het recente verleden van dit land, waarin meerdere generaties systematisch de overtuiging in hun hoofd gestampt kregen dat religie niets dan een hoop flauwekul is. Het gevolg is dat mensen, ook al geloven ze niet dat religie een hoop flauwekul is, zichzelf zien als niet-religieus en dus menen dat ‘religie hun zaak niet is’. Dat ze niet in flauwekul geloven is, als dat klopt, zeker goed. Maar de conclusie die eruit getrokken wordt, is een grote vergissing.

Ik probeer mensen uit te leggen dat religie niet alleen een zaak is van mensen die denken dat God bestaat (zoals eerder gezegd, als we niet nadenken over wat er met het woord ‘God’ en met ‘bestaan’ bedoeld wordt, kunnen we ons bij dat zinnetje van alles voorstellen), of van hen die ‘naar de kerk gaan’. We moeten religie niet verwarren met de ene of andere mogelijke inhoud of een aspect ervan, of haar beschouwen als een van de mogelijke ‘levensovertuigingen’ of ‘vrijtijdsbestedingen’.

8 *Noot van de vertaler*: Twee theologen uit de late veertiende eeuw, van wie het werk vaak met de hervormer Jan Hus in verband wordt gebracht.

9 *Noot van de vertaler*: Antonín Mandl (1917-1972), Jan Evangelista Urban (1901-1991), Dominik Pecka (1895-1981) en de al genoemde Josef Zvěřina werden vanwege hun theologie en kerkelijke activiteiten vervolgd door het communistische regime.

Religie in de brede en basale zin van het woord hoort even fundamenteel en natuurlijk bij het leven van de mens als ethiek, esthetiek of erotiek, en net als die terreinen kan religie voor concrete mensen heel verschillend van inhoud en oriëntatie zijn, en heel verschillend gevormd – of verwaarloosd en onontwikkeld zijn. De individuele ontwikkeling van al die aspecten is per individu afhankelijk van veel omstandigheden, in veel gevallen ook van het milieu en de cultuur waarin iemand is opgegroeid.

En omdat de religieuze cultuur in dit land lange tijd drastisch werd onderdrukt – en nu horen we opnieuw de meerduidige zin dat ‘religie een privéaangelegenheid is’ – is dit terrein bij veel mensen verwaarloosd, overwoekerd door vooroordelen en fantasmagorieën. Zeker, je kunt nog mensen treffen die inderdaad in een hoop flauwekul geloven, ook al is dat een ander soort flauwekul dan die waarvoor de marxisten-leninisten¹⁰ waarschuwden. Sommige mensen geloven in de hoop flauwekul waarin de marxisten-leninisten geloofden (of tegen het eind van het communisme vooral in zeiden te geloven), maar dit type geloof is inderdaad op sterven na dood. Dat betekent echter niet dat de verschillende andere verzamelingen die tegenwoordig het ‘voorwerp van geloof’ vormen van mensen die zich meestal ergens tussen gelovigen en niet-gelovigen in plaatsen (‘ik geloof niet in God, maar er moet toch wel *iets* zijn’), niet net zo oppervlakkig is. En helaas moeten we eraan toevoegen dat velen die het ‘traditionele geloof’ (bij ons meestal het christelijke) bewaard hebben, dat óf uit noodzaak (ze werden vervolgd of gedwongen afstand te nemen van de normale, vrije beleving van religie en religieus onderwijs), óf uit voorzichtigheid en angst op zo’n goede verstopplek bewaard hebben dat het daar wat ‘in verval is geraakt’. Geen wonder dat dit geloof maar moeilijk aan anderen kan worden overgedragen, zelfs niet aan de eigen kinderen. De vaak herhaalde zin dat het christendom beter gedijt als het vervolgd wordt, is maar tot op zekere hoogte waar. Langdurige verdringing van de kerk uit het openbare leven heeft voor zowel de kerk als voor de rest van de samenleving eerder negatieve gevolgen.

Daar waar de traditie onderbroken is en de religieuze cultuur on-

10 *Noot van de vertaler:* De auteur doelt hier met name op diegenen die ten tijde van de communistische overheersing het vak marxisme-leninisme gaven op scholen en universiteiten.

derontwikkeld, bloeien uiteenlopende nieuwe religieuze vormen. Vaak zijn het gesacraliseerde, vergoddelijkte verschijnselen van de seculiere samenleving (bijvoorbeeld taferelen aan het eind van sportwedstrijden) of allerlei 'persoonlijkheidscultussen' met soms een komische dan weer tragische uitwerking, die aanslaan. Er is in de huidige Tsjechische samenleving geen sprake van het 'verdwijnen van religie', maar van vervreemding van een bepaald type christelijke cultuur – en de vraag wat die vrijgekomen plaats in zal nemen, zou niet alleen kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders moeten interesseren.

De wijdverbreide opvatting dat ons land en onze samenleving niet-religieus zijn, wordt met een merkwaardig soort logica als argument gebruikt om alles wat in de openbare ruimte (bijvoorbeeld in de media of op scholen) met religie te maken heeft, aan de kant te schuiven, want dat hebben we immers niet nodig, we interesseren ons er niet voor, het is overbodig – 'er is geen markt voor'. Tegelijk bestaat er wel een vermoeden dat een kennismaking met de wereldgodsdiensten hoort bij een behoorlijke algemene ontwikkeling en een voorbereiding op het leven in de multiculturele globale beschaving. Dat strandt dan doorgaans omdat er geen antwoord komt op de vraag 'wie kan dat vak geven?' Natuurlijk geen fundamentalistische en intolerante zeloot, geen 'religieus fanaticus', daarover zijn we het allemaal eens – maar is het werkelijk zo ideaal dat degene die jonge mensen laat kennismaken met de wereld van de religie, zelf in zijn relatie tot religieuze tradities een verklaard buitenstaander is? Bovendien: in de algemene verwarring rond religie is het bij ons heel gewoon dat elke gelovige het label 'religieus fanaticus' opgeplakt krijgt ('hij gaat immers elke zondag naar de kerk!').

Veel mensen verwarren de noodzakelijke religieuze (om precies te zijn: confessionele) *neutraliteit van de staat* met een zekere nieuwe vorm van *staatsatheïsme*. Wanneer atheïsme niet opgevat wordt als een van de vele 'geloven', maar verheven wordt in een machtspositie of in de rol van arbiter op de religieuze Bühne, blijkt het vaak nog minder tolerant te zijn dan de oude godsdiensten ten tijde van hun politieke macht. 'Religieuze neutraliteit van de staat' is de juridisch gegarandeerde ruimte van religieuze vrijheid en pluraliteit (inclusief een legitieme ruimte voor mensen die geloven in het atheïsme). Religieuze neutraliteit van *individuen* bestaat echter niet in zuivere vorm – er bestaat alleen een bewuste of een ongereflecteerde religiositeit die theïstisch of atheïstisch, dialogisch of intolerant, levend of afgestorven, traditioneel of niet-traditioneel kan

zijn. Er bestaat een geloof in God of in zijn alternatieven en substituten. Net zoals iemand die in een consequent celibaat leeft, niet 'geslachtloos' is, is ook iemand die afstand neemt van elk geloof, niet 'onreligieus'. Net zoals 'afwijzen van politiek' een politieke houding is, is ook atheïsme een gemarkeerde religieuze positie. Maar ook het atheïsme in ons land heeft geleden onder de afwezigheid van een zakelijk, vrij debat over religie. Het heeft zelfreflectie nodig, die je alleen bereikt in een dialoog tussen partners.

Omdat in onze samenleving vooral degelijke en feitelijke kennis over religie ontbreekt, hangt er rond religie en religieuze mensen nog steeds een soort nimbus van uitzonderlijkheid of zelfs excentriciteit. Gelovige mensen vinden het daarom moeilijk om voor hun geloof uit te komen, zelfs in de huidige tijd van complete religieuze vrijheid. En als ze het dan toch doen, of als het 'uitkomt', voelen ze zich verplicht hun omgeving gerust te stellen dat ze 'verder normaal zijn'.

Daarom komt het ook regelmatig voor dat jonge mensen tijdens hun verblijf in het buitenland een bekering beleven. Ze stellen tot hun verassing vast dat religiositeit, geloof en kerk daar als iets heel normaal worden beschouwd. Wat 'op de een of andere manier' al eerder rijpte in een jong iemand, kan zich dan uit een onduidelijk 'ietsisme' of een diletantistische collage van elementen uit uiteenlopende (liefst oosterse en exotische) vormen van spiritualiteit en spiritisme ontwikkelen tot een vorm die doorgaans dichter bij de Europese cultuur en traditie ligt.

Wanneer ik jonge bekeerlingen in volle gemeenschap met de kerk opneem, denk ik er vaak over na welke transformaties van de 'familie van God' deze mensen tijdens hun leven waarschijnlijk zullen meemaken. Wat in onze kerk goed is, registreer ik nauwkeurig en onderschat ik niet: er bestaan ook bij ons levende parochies en kwaliteitsvolle kerkelijke initiatieven, bijvoorbeeld op het gebied van charitas of onderwijs. Onder de jongere generatie kunnen we nu al enkele zeer competente theologen en theologes vinden (priesters, ordeleden en ook leken), en hopelijk breken ook op de theologische faculteiten betere tijden aan. Ik heb hoge achting voor het getuigenis dat vele christenen van hun geloof geven door niet alleen hun verplichtingen als echtgenoot en ouder serieus te nemen, maar bovendien bereid te zijn verlaten of gehandicapte kinderen in hun grote gezinnen op te nemen. Dat is in het geheel niet vanzelfsprekend in een tijd waarin steeds meer mensen slechts zonder verplichtingen de 'ongelooflijke lichtheid van het bestaan' willen proe-

ven en niet de durf hebben een gezin te stichten en kinderen op te voeden, of de kwaliteiten missen die daarvoor onmisbaar zijn, zoals geduld, toewijding en trouw.

Desondanks is de algehele toestand van de kerk niet erg bemoeidigend. Het toenemende tekort aan priesters zal binnen één generatie leiden tot de instorting van de hele traditionele structuur van kerkelijk parochiebestuur. Ik zie bij hen die de verantwoordelijkheid voor het bedrijf van de kerk als instituut op zich hebben genomen niet zoveel moed en creativiteit als nodig is om reële alternatieven te vinden of om de geloofsgemeenschappen er ten minste op voor te bereiden dat ze spoedig hun geloof zullen moeten leven zonder de steun van zaken die gedurende eeuwen binnen de kerk als essentieel en vanzelfsprekend werden gezien.

De communicatie tussen mensen die gewend zijn zich in het kerkelijke milieu te bewegen en de rest van de samenleving stagneert. Van beide kanten wordt ze gehinderd door barricades van vooroordelen en fobieën. In de tijd van het ontstaan van het initiatief Decade van Spirituele Vernieuwing¹¹ had ik nog wel de hoop dat de kerken actief zouden kunnen bijdragen aan het herstel van het morele klimaat in de Tsjechische samenleving, vandaag de dag schat ik hun mogelijkheden om de samenleving te beïnvloeden veel bescheidener in.

Veel van mijn eerdere verwachtingen ten aanzien van de ontwikkeling van het Tsjechische politieke milieu heb ik moeten bijstellen. Tegenwoordig beschouw ik die als illusies of als om meerdere redenen gemiste kansen. Ik verwacht niet dat de noodzakelijke hervorming van de politieke cultuur zomaar zal opduiken – uit een nieuwe politieke partij, een initiatief van intellectuelen of uit burgerinitiatieven. Is het reëel op de langere termijn iets positiefs te verwachten, met de wisseling van generaties? Ik durf het niet te voorspellen.

De algehele staat van de Tsjechische samenleving en de situatie van de kerken zal in de eerstkomende tijd waarschijnlijk in veel opzichten verslechteren. Het is nodig om daarop moreel voorbereid te zijn: je door niets te laten breken en corrumperen, je niet in het troebele water van cynisme, passiviteit en verbittering te laten jagen, het vol te houden zon-

11 *Noot van de vertaler:* Een initiatief dat liep van 1987 tot 1997, waarin de auteur zelf een vooraanstaande rol speelde. Het ging erom de kerk nog ten tijde van het communistische regime terug naar haar wortels te doen gaan, zodat ze een assertievere rol in de samenleving zou kunnen spelen.

der een roze bril van illusoir optimisme en vooral door welke drug dan ook te weigeren – ook in de vorm van ideologieën die simpele antwoorden bieden op ingewikkelde vragen, en daarmee ook goedkope radicale recepten voor een snelle oplossing. Het is nodig *op de weg te blijven*, je beste beentje voor te zetten, en je meer door je geweten dan door je omgeving te laten leiden. Dat betekent vaak alleen tegen de stroom ingaan, zonder uitzicht op merkbaar ‘succes’, en een dwaze zonderling lijken voor de ‘wijzen van deze wereld’. Maar als we daartoe niet bereid zijn, betekent dat dan niet dat we het evangelie over het kruis tevergeefs gelezen hebben?

Er wordt tegenwoordig veel gesproken over de ‘terugkeer van de religie’ in verband met het einde van het moderne tijdperk. Het is echter nodig zeer omzichtig te kijken naar dit begrip en de verschijnselen die het aanduidt, en deze zorgvuldig te onderscheiden. Vanuit een bepaald gezichtspunt kun je zeggen dat het helemaal niet gaat om een ‘terugkeer van religie’ als terugkeer: religie was er altijd, is er en zal er waarschijnlijk altijd zijn, en alleen de ideologen van de secularisatie onder sociologen en historici wilden dat in hun vooringenomenheid niet zien. Aan de andere kant is het nodig de werkelijk significante bewegingen en radicale veranderingen op de ‘mondiale religieuze bühne’ op te merken.

Het begrip ‘secularisatie’ kan weliswaar niet meer gebruikt worden als sleutel tot het begrijpen van het lot van religie, maar tegelijk is het te vroeg om te beweren dat de ‘secularisatie eindigt’. Sommige aspecten van wat er met het begrip secularisatie bedoeld werd, zetten door, zoals het verlies aan invloed en soms ook het verval van tal van traditionele kerkelijke vormen van christendom, vooral in veel Europese landen, en er is geen reden om aan te nemen dat dit proces binnen afzienbare tijd zal stoppen.

In reactie op secularisering wordt gepoogd religie te revitaliseren, zowel in de politieke als in de spirituele sfeer. Soms nemen deze ‘opwekkingsreligies’ of eerder gepolitiseerde godsdiensten militante, krampachtige en fundamentalistische vormen aan. De radicale islam, een reactie op pogingen om traditionele islamitische samenlevingen op een ongevoelige manier te verwestersen, is daarvan een duidelijk voorbeeld. Een andere uiting van hetzelfde zijn bewegingen van ‘religieus rechts’, die vooral in de Verenigde Staten momenteel erg profiteren van de angst voor een repolitisering van de islam. Het is opmerkelijk hoe vooral in het huidige Amerika het radicale secularisme aan de ene kant en de ra-

dicalen van 'religieus rechts' aan de andere kant elkaar demoniseren en daarmee onder hun sympathisanten het gevoel van totale bedreiging versterken. De westerse cultuur staat of valt echter met de mogelijkheid van samenleven en wederzijdse compatibiliteit van christendom en seculariteit.¹²

Zoals we al eerder zeiden, ook sommige van de 'nieuwe bewegingen' in de christelijke kerken, met name van een oriëntatie richting evangelicalisme en pinksterbeweging, houden hun leden door hun nadruk op 'enthousiasme' en 'geestdrift' vast in een enigszins infantiel of puberaal stadium van emotionele religiositeit en antwoorden met te eenvoudige recepten op de problemen van de wereld en de kerk.¹³ Ik zie in deze bewegingen vooral een reactie op de secularisatie – dus opnieuw een 'ongewenst kind' van de moderne tijd dat de moderne tijd zeker zal overleven, maar het is de vraag of ze een werkelijk levensvatbaar en gezond alternatief bieden. Het enthousiasme van de nieuwe bewegingen is zeker ook een manier om 'in de tweede geloofsadem te komen' nadat de secularisatie veel christenen 'de adem benomen' had, maar het zou niet het enige ijzer moeten zijn dat het hedendaagse christendom in het vuur heeft.

Als ik de huidige situatie van de zeer gepolariseerde katholieke kerk bekijk (en ik denk dat de situatie in sommige andere grote kerken niet veel anders is), kan ik me met geen van beide vleugels identificeren. Ik geloof absoluut niet dat de uitweg uit de huidige situatie een 'modernisering van de kerk' door een vorm van liberalisering van haar structuur en leer zou zijn, een 'zich aanpassen aan de huidige tijd', waar media en sommige bewegingen van 'kritische christenen' in de kerk om roepen. Dat is werkelijk niet de juiste weg, is sinds lang mijn diepste overtuiging. Ik ben er wel voor dat er rustig en zakelijk gediscussieerd wordt over voorstellen die groepen liberale katholieken van het type 'Wij zijn de kerk' naar voren brengen, en ik denk dat ze in sommige dingen gelijk hebben. Ik ben echter radicaal tegen de opvatting (die ik overigens niet aan alle voorstanders van deze richting toeschrijf) dat met een democratisering en liberalisering van de structuur, de discipline en sommige aspecten van de moraal van de kerk een nieuwe lente voor het

12 In mijn boek *Vzýván i nevzýván* (2004) heb ik veel aandacht besteed aan de mogelijkheden van deze compatibiliteit.

13 Meer in hoofdstuk 5, 'Over de discretie van het geloof'.

christendom aanbreekt en de crisis van de kerk afgewend wordt. Zo'n verwachting is bijna even dwaas als de tegenovergestelde verwachtingen en oproepen van traditionalisten om terug te keren naar een preconciliair triumfalisme en een 'cultuurstrijd' te voeren tegen de moderne wereld en liberale waarden. In het eerste geval zou de kerk langzaam opgaan in de oeverloze brij van de postmoderne samenleving en zou deze niets meer te bieden hebben. In het tweede geval zou de kerk snel veranderen in een mufte sekte van humorloze oubollige zonderlingen. Een 'cultuurstrijd' zou overigens al verloren zijn nog voor hij zou zijn begonnen. In beide gevallen zouden de wrede woorden van Karl Marx in vervulling gaan, dat religie is voor mensen die zichzelf nog niet hebben gevonden of zichzelf weer kwijtgeraakt zijn.

Ik ben van mening dat zowel de 'modernisten' als de 'traditionalisten' de rol van de uiterlijke institutionele vormen van de kerk overschatten. Er zullen zeker nog velen overblijven die zich vastklampen aan die structuren als kinderen aan de rokken van hun moeder, maar veel mensen zullen zich er ook tegen blijven verzetten, zoals pubers zich verzetten tegen hun ouders. Ik moet zeggen dat ik me meer aangesproken voel door de houding van die gelovigen die zich tegenover de institutionele kant van de kerk, tegenover het 'ambt', gedragen als volwassen kinderen tegenover hun ouders – in die situatie heb je meer vrijheid, maar ook meer verantwoordelijkheid.

Ik ben ervan overtuigd dat de 'redding van de kerk' niet van rechts of van links komt, niet uit het verleden, als we daarin zouden willen vluchten, niet uit de toekomst, als we die naar onze eigen voorstellingen zouden willen plannen, niet 'van boven' als een *deus ex machina*. Een positieve verandering kan alleen komen uit de *diepte*, uit een diepgaande theologische en spirituele vernieuwing.

In de strijd met het protestantisme en de moderne tijd legde vooral de katholieke kerk te veel nadruk op twee zaken: leer en ambt. Het christendom ging steeds meer op een *systeem* lijken, zowel in zijn denken als in zijn instituties. Zeker horen deze twee aspecten bij de kerk, van nature en met recht, ook in de toekomst. Ik schat echter in dat ze niet meer zo'n dominante rol zullen spelen als tot dusverre. Ze treden terug in de schaduw. De kerk geeft het beste antwoord op de gedifferentieerde spirituele behoeften van de komende generaties als het haar lukt het christendom op te vatten *als levensstijl* met een diepe spirituele dimensie (kennelijk gaan Rahners woorden in vervulling dat het christendom

van het nieuwe millennium óf mystiek wordt, óf ophoudt te bestaan), met als tweede kenmerk *solidariteit*, vooral met hen die in hun specifieke samenleving het minder goed hebben.

Veel christenen zijn ongerust omdat het christendom in vergelijking met vroegere tijden zijn vaste contouren verliest en pluriformer wordt. Misschien betekent deze verzwakking van het *systeem* in werkelijkheid echter wel dat het geloof *dichter bij het leven* komt. Met een openlijke verscheidenheid aan vormen kunnen in de toekomst meer verschillende mensen worden aangesproken. In de tijd van de verlichting begon men 'religie' op te vatten als een bijzondere 'levenssector' naast andere, en het christendom als één 'subsysteem' binnen die opvatting van religie. Tegenwoordig wordt deze opvatting als volstrekt ontoereikend gezien om de huidige stand van zaken te begrijpen, of zelfs van meet af aan als problematisch. Men spant zich in om de veranderingen die plaatsvinden in de relaties tussen religie, kerk, geloof, cultuur, politiek en samenleving te begrijpen. Men probeert ook de paradox te verklaren dat terwijl veel 'religieuze structuren' die lange tijd in de aandacht stonden van onderzoekers van religie, door uiteenlopende crises geraakt worden, religie zelf helemaal niet in verval is geraakt of ten onder is gegaan, zoals sommigen voorspelden, maar juist een veel vitaler, dynamischer en veelvormiger verschijnsel is gebleken dan welke vroegere theorie ook kon 'verklaren'.

'Wij hebben deze schat in aarden vaten', belijdt Paulus.¹⁴ De kerk is een paradox die door de geschiedenis trekt, een paradox tussen de grootte van de aan haar toevertrouwde missie en de kwetsbare, gebarsten en vaak verontreinigde en vervuilde aarden substantie. Sommige geestelijken zeiden tegen me dat voor hen persoonlijk het gegeven dat dit aarden vat van de kerk – over de kwetsbaarheid ervan weten ze zelf uit eigen ervaring meer dan hun lief is – in de afgelopen tweeduizend jaar nog niet kapot is gevallen, het enige werkelijk overtuigende bewijs van Gods bestaan is.

Natuurlijk is het niet goed om de zonde van een 'lichtzinnig vertrouwen' te begaan, die als ze een gewoonte – dus dat wat we ondeugd noemen – wordt, een kandidaat kunnen zijn voor die geheimzinnige en verschrikkelijke 'zonde tegen de heilige Geest', die als enige zelfs

14 *Noot van de vertaler*: Hier geciteerd naar de NBG-vertaling van 1951, die dichter bij de door de auteur gebruikte versie komt.

niet door een zee van Gods barmhartigheid weggewassen kan worden. We kunnen onze handen niet in de schoot leggen en de situatie met vrome frasen vervloeken. Zeker, 'Gods kracht' is beslissend – maar als ik de paulinische paradox goed begrijp, dan heeft ook deze kracht onze zwakheid nodig om zich manifest te kunnen maken. Ze kan zich manifesteren in onze zwakheid, maar kan zich niet tonen in onze onverschilligheid, luiheid, verbittering of ons cynisme.

Ons is een onmetelijk geschenk toevertrouwd: liefde, geloof, hoop. Wij zijn verantwoordelijk voor het bewaren en ontwikkelen van dit geschenk – ook in de ongunstigste omstandigheden. We zijn 'onnutte slaven',¹⁵ maar onze dienst, die put uit deze geschenken, is noodzakelijk en onmisbaar. Onze trouw aan deze dienst – in de 'logica van deze wereld' als een Don Quichot en een dwaas – kan het wonder zijn dat anderen de ogen opent en deze logica doorbreekt. Laten we deze opdracht serieus nemen, maar laten we onszelf niet al te serieus nemen: we zijn – op z'n best – *'konijnen die vioolspelen'*.

15 *Noot van de vertaler*: Luc. 17:10, in de vertaling van het NBG 1951, vanwege de door de auteur gebruikte vertaling.

10 | GOD WEET WAAROM

God weet waarom de uitdrukking *God weet waarom* langzaam verdwijnt uit onze spreektaal. We kunnen moeilijk spreken van een sluipende toename van atheïsme in onze taal. Een van de meest voorkomende stopwoorden in de taal van de huidige tieners is *goddelijk*. Een popsong kan ‘goddelijk’ zijn, maar ook de zanger die die zingt, of eventueel een deel van zijn kleding. En dan noem ik nog niet eens de nogal gedurfde stelling die je feestende ijshockey- of voetbalfans de laatste jaren na wedstrijden hoort uitschreeuwen: ‘Die keeper (of een ander) is geen mens, hij is een god!’

Misschien is dat een volgend bewijs dat het in onze samenleving helemaal niet gaat om *ontreligisering*, maar om iets heel anders, namelijk *ontkerstening*. Het toeschrijven van goddelijke kenmerken aan mensen en dingen is een typische uiting van het tegenovergestelde van atheïsme, namelijk heidendom. Joden en christenen die in zulke uitingen van heidense religiositeit niet alleen een nogal lichtzinnige overdrijving, maar ook de zonde van godslastering en verafgoding zouden zien, zouden daarmee de reputatie van ‘a-theïsten’, ‘god-lozen’ verwerven.

De uitspraak ‘God weet waarom’ is iets heel anders. Hij verwijst niet naar goden binnen deze wereld, maar voorbij de horizon. Op het moment dat iets in de wereld mij geheimzinnig, onbegrijpelijk of onzinnig lijkt, verwijst deze uitspraak naar een verder verwijderde – zij het voor mij geheimzinnige, verborgen en ontoegankelijke – horizon. Ik weet niet wat de oorzaak van dat iets is (en waarschijnlijk weet niemand dat), maar helemaal zinloos is het zeker niet – God is degene die het weet, hij kent de zin van alles.

De uitspraak ‘God weet waarom’ is zo een onbewuste geloofsbelijdenis in de bijbelse zin van het woord en tegelijk een daad van vertrouwen die mij beschermt tegen ten onder gaan in gebeurtenissen die me door hun schijnbare absurditeit dreigen te verpletteren. Sterker nog – hij beschermt me ook tegen overbodig speculeren en rationaliseren. Ik kan

veel raadsels wegwuiven of ze eventueel aanvaardden als puur toeval, want ik hoef niet alles te weten en perfect te begrijpen en uit te kunnen leggen. Ik kan rustig in de buurt van het geheim leven, want mijn leven met al zijn verrassingen en raadsels is niet zinloos. Ik ken en begrijp deze zin weliswaar niet, maar 'God weet waarom'. Daar kan ik op vertrouwen en dat is voldoende.

De uitdrukking 'God weet waarom' is zo een bondig credo van wat soms ook een 'boerengeloof' genoemd wordt. Een boer hoeft niet alle finesses van theologische argumenten te kennen, maar door zijn daad van vertrouwen, die niet intellectueel gereflecteerd of ontwikkeld is, neemt hij toch deel aan het geloof van een geloofsgemeenschap.

Een aantal vooraanstaande theologen – toevallig degenen die hun gedachten en formuleringen keer op keer aan de Vaticaanse autoriteiten moesten voorleggen, omdat hun theologische uitspraken in subtiele en gedetailleerde dogmatische problemen zo ongewoon diep en innovatief waren – zette in de twintigste eeuw de vraag van het 'boerengeloof' weer op de agenda. Het gaat om de realiteit dat de kerk niet alleen gegrond is op theologen of op officiële dragers van een kerkelijk ambt, maar ook en vooral op hen uit wie de kerk met name bestaat, namelijk op mensen die de leer van de kerk bijna niet kennen en die er niet nadenken over theologische vragen.

De verlichting wist met haar ijver voor onderwijs datgene op te wekken in religie wat theologen van de kerk hartstochtelijk cultiveerden, in elk geval sinds de tijd dat de vroege scholastiek Aristoteles' filosofie overnam van Arabische geleerden, namelijk het geloof in de kracht van de rede. Langzaam vond echter een verschuiving plaats in hoe men verstand opvatte, van *intellectus* (waarvan het licht een weerspiegeling was van het licht dat God zelf is) naar *ratio*, het verstand als een krachtig menselijk instrument om successen te bereiken, om niet alleen de eigen ontwikkeling en vermogens te begrijpen, maar ook de wereld te veranderen.

In religieuze, maar ook in wereldlijke aangelegenheden was het niet meer mogelijk te vertrouwen op 'wat God weet' en op het feit dat 'God het weet'. Het verstand was een licht dat overal kon doordringen en dat de horizon van wat de mens zelf kan begrijpen, radicaal kon uitbreiden. Het kan definitief grenzen doorbreken en inbreken in het geheim dat ongeletterde mensen vroeger respecteerden als de sfeer van Gods weten.

In het spoor van de pure vreugde om dit intellectuele avontuur –

een vreugde die je maar moeilijk kunt afwijzen als je er eenmaal kennis mee hebt gemaakt en die vervolgens bent gaan voelen als een van je wezenlijke behoeftes – volgde iets wat slechts weinigen volledig op waarde durfden te schatten en voluit te benoemen. Wie een gebied veroverd waarvoor eerder gold dat alleen ‘God het weet’, wordt zelf een god. Hij is geen mens meer, maar een god!

Dit idee werd het eerst en het radicaalst verwoord door Ludwig Feuerbach: God is slechts een projectie van de vervreemde menselijke macht die uit de hemel naar de aarde teruggetrokken moet worden. Dit project is inderdaad in gang gezet en wordt tot op de dag van vandaag uitgevoerd. Met name Feuerbachs student Marx en diens navolgers blonken uit bij de realisatie daarvan. Een onderdeel ervan is de buitengewoon invloedrijke stroming van een gepopulariseerde versie van psychoanalyse en existentieel-humanistische psychologie, die met name in de jaren zestig van de twintigste eeuw de kroon op de culturele revolutie zette, waardoor het klimaat van de westerse – met name Amerikaanse – samenleving, de levensstijl, het familieleven en de geest van de media bijna van de grond af werd getransformeerd. Tegenwoordig focust dit zich nog altijd ontwikkelende project zich op het gebied van het medisch onderzoek, met name gentechnologie: daar staan we daadwerkelijk op de drempel, of al over de drempel van het heiligdom van wat uitsluitend en alleen de Schepper van mensen kende en kon.

Het naar beneden halen van goddelijke attributen uit de hemel naar de aarde, het opheffen van de ‘religieuze vervreemding’ en de *transplantatie van het goddelijke in het menselijke ik* riep echter op aarde en in de mens ook enkele niet geplande en onvoorziene veranderingen op die het hele project nogal compliceerden en problematiseerden. Nadat het menselijke *ik* een spuitje goddelijke substantie in de aderen had gekregen, werd het nogal ‘bovendimensionaal’, te grandioos, en het begon meer te lijden aan een geestelijk-morele stoornis dan aan een zuiver psychisch probleem. Psychologen – maar ook sociologen en filosofen die zich met een kritische analyse van de hedendaagse westerse samenlevingen bezighouden – noemen dit *narcisme* of *selfisme*. Augustinus noemde het meer dan 1500 jaar geleden een ‘ongebreidelde liefde voor jezelf’. De mens-god, niet gecorrigeerd door een goddelijk Jij,¹ verhard-

1 *Noot van de vertaler:* Hier wordt het Tsjechische taalgebruik gevolgd waarin God met ‘Jij’ wordt aangesproken.

de in zijn ik. Bovendien paste hij met zijn snel verworven nieuwe maat niet meer in zijn wereld. Hij begon zich lomp te gedragen en zijn omgeving te vernielen.

In de tijd dat het goddelijke werd verplaatst naar de mens, werd de uitdrukking 'God weet het' een banale zegswijze die non-verbaal kon worden uitgedrukt door een schouderophalen. Die beweging betekent niet meer dat ik mijn angstige vragen naar de zin van het geheim kan verjagen omdat ik me in mijn onwetendheid kan verlaten op Gods weten. Het betekent eerder dat deze zaken zelf – en de ermee verbonden vragen – als banaal en onbetekenend, toevallig en onzinnig worden aangeduid. 'God weet waarom' iets gebeurt, iets is 'God weet wat' – wie maakt zich er druk over? We hebben belangrijker dingen te doen dan nadenken over deze kwesties – dan nadenken kortweg.

Opnieuw een 'boerengeloof'? In zekere zin wel, maar dan omgekeerd en met een tegengestelde betekenis. In het eerste geval ging het om de ongereflecteerde deelname van iemand die geen tijd had voor filosofische speculatie of voor een algemeen aanwezig religieus geloof. Bij de huidige 'boeren' gaat het echter om een gedachteloos participeren in een algemeen aanwezige mix van atheïsme en heidendom.

Het licht van de moderne rede scheen echter niet zo grondig door alles heen als het in de tijd van zijn grootste zelfvertrouwen en optimisme wel beloofde. Er komen eerder duistere hoeken bij en afgronden van wat we niet weten. Ik bedoel hier niet de 'nog niet opgeloste' problemen en raadsels, waarvan we reëel kunnen verwachten dat de mensheid er vroeger of later met behulp van de verdere ontwikkeling van wetenschap en techniek een oplossing voor vindt. Dietrich Bonhoeffer waarschuwde christenen terecht om van de Heer geen 'God van de gaten' te maken die we steeds haastig verplaatsen van de ene plaats naar de andere waar tot dusverre de lichtbundel van rationaliteit nog niet was doorgedrongen. Niets is pijnlijker dan wanneer het christelijk geloof wordt ondergebracht in het twijfelachtige gezelschap van occultisten, esoterici, amateurpsychologen, spiritisten, helers en charlatans (in het ergste geval wordt het daar door christenen zelf geplaatst). Die profiteren van het specifieke klimaat van deze naar irrationaliteit neigende tijd en van de kater na de onkritische adoratie van de wetenschap door marxisten en positivisten. De terechte weerstand tegen een 'religie van de rede', die christenen juist zou moeten verbinden met respectabele wetenschappers, zou hen beslist niet mogen drijven naar een even twijfelachtige

‘religie van de niet-rede’ die het tegenwoordig zo goed doet.

De werkelijk duistere en diepe ravijnen van ons niet-weten liggen heel ergens anders. Het was een moment van grote ontgoocheling voor de mensheid toen men – na het failliet van het naïeve optimisme van de moderne tijd – besepte dat de wetenschap deze ravijnen niet met afdoende antwoorden kan dempen, omdat dat niet haar opdracht is. De wetenschap is op dat terrein simpelweg niet competent.

Enerzijds zijn het de eeuwige vragen waarmee filosofie en theologie zich bezighouden, met name de vraag naar de *zin*, wanneer men oog in oog staat met het kwaad, ongeluk en de dood, anderzijds die naar de juistheid van ons handelen. Die zijn vandaag de dag vooral actueel op het gebied waar de medische wetenschap en techniek raken aan het meest subtiele in het menselijke wezen en waar een onverantwoordelijke toepassing van wat we al kunnen of binnenkort zullen kunnen, onomkeerbaar ingrijpen in ons mens-zijn en onze wereld betekent.

Hoeveel duizend boeken over dit thema kunnen we – zonder dat ik in het minst de inspanningen van wie ook die zich ermee bezighouden, in twijfel wil trekken – samenvatten in dit ene zinnetje: *We weten het niet?*

Ik hoor de ironische vraag die zichzelf beantwoordt: En weet God het? En zo niet, wat maakt het dan uit dat Hij er is? En zo ja, waarom laat Hij het ons dan niet weten?

We moeten ons niet door banaal klinkende vragen (of slechts schijnbaar banaal?) tot banale antwoorden laten provoceren. Het zelfbewuste gebaar van evangelicale christenen die ten antwoord de Bijbel op de tafel leggen, is wat goedkoop teatraal. Het lied van het ‘Bevrijde theater’,² ‘Ga nu maar zitten, doe de Bijbel open, daar vind je alles’, is in dit geval niet zo eenvoudig toepasbaar. We staan voor tal van concrete vragen die de mensen in de bijbelse wereld niet kenden. Als we onze problemen naar de hunne overzetten en hun antwoorden op andere vragen op onze eigen vragen betrekken, spreekt de ‘Bijbel zelf’ niet meer uit onze woorden, maar ons te menselijk – bovendien onbewust, ongereflekteerd en soms zeer onnozel – manipuleren met Gods Woord. Dit overmatig gebruik en misbruik van de Bijbel is onverantwoord, zowel tegenover de

2 *Noot van de vertaler:* Het ‘Bevrijde Theater’ (in het Tsjechisch: Osvobozené divadlo) werd in 1926 opgericht door avant-garde-intellectuelen en -kunstenaars. Tot de bekende gezichten ervan behoren Jan Werich en Jiří Voskovec.

Schrift als ook jegens hen die zo'n vertrouwen in ons hebben dat ze ons uitnodigen voor een dialoog en een gezamenlijke zoektocht.

Dat gezamenlijke zoeken is de enige mogelijke weg. Moeilijke vragen, zoals *Tot waar mogen we gaan?* op gebieden waar wetenschap en techniek onvermoede mogelijkheden openen (niet alleen op het terrein van de genetica), worden niet beantwoord door een geniaal boek, bijbelse citaten of decreten van een kerkelijke autoriteit. Het wettelijk kader wordt gevormd door een democratische beslissing van de volksvertegenwoordiging, en de feitelijke beslissingen van individuen worden ingegeven door hun individuele geweten. Democratische mechanismes of het geweten van individuen zijn echter niet gegarandeerd onfeilbaar. Er is één bepaald domein dat de besluiten van parlementsleden en het geweten van individuen in zekere mate mede vormgeeft en beïnvloedt, namelijk het 'morele klimaat' in de samenleving – wat een breder begrip is dan de 'publieke opinie' (nog zo'n pretendent voor onfeilbaarheid). Het maatschappelijke en spirituele klimaat kan – zij het slechts tot op zekere hoogte – het openbare debat vormen. Dat domein dient een ruimte te zijn die ook gelovige mensen mogen betreden, als competente en de regels van de dialoog respecterende partners, oprecht puttend uit alle bronnen die ze tot hun beschikking hebben – de Schrift en de rede, de traditie en de studie van moderne kennisbronnen, het besef van verantwoordelijkheid tegenover God en mensen, en de bedachtzaamheid die gebed en meditatie geven aan menselijk overwegen en handelen.

Dan is er een tweede gebied dat ik al aanstipte, een volgende donkere hoek die het antwoord 'we weten het niet' in ons oproept – en waar we evenmin kunnen verwachten dat 'wetenschap' of 'vooruitgang' er het nodige licht brengen. Dat is de vraag hoe we ons vertrouwen in de zinvolheid van de werkelijkheid en van het menselijke leven kunnen behouden als we worden geconfronteerd met kwaad, pijn en lijden, vooral met de hardere vormen daarvan.

De twintigste eeuw heeft verschrikkelijke golven van lijden gebracht en de eerste jaren van de eenentwintigste eeuw beloven niet veel beters. En nu we uit steeds meer bronnen snel gedocumenteerde informatie kunnen krijgen over al dit kwaad, inclusief aangrijpende beelden, worden we bovendien steeds gevoeliger voor geweld en onrecht. Niemand kan ons meer zeggen of onze wereld 'objectief' slechter is dan de wereld van onze voorvaderen, of dat eerder onze kijk op en beoordeling van het kwaad veranderd is. Voor de lijdende mens is deze academische vraag

overigens niet erg interessant. Voor hem is slechts één ding belangrijk: hoe kan ik mijn persoonlijke integriteit bewaren in de hitte van het lijden waar ik niet aan ontkom, te midden van absurde terroristische aanslagen, natuurrampen en nieuwe epidemieën. Het gaat hier niet alleen om de vraag hoe fysiek te overleven, want dat heb je in veel van zulke gevallen niet in eigen hand, maar ook hoe niet gek te worden, niet op te geven, waar hoop en kracht uit te putten en hoe het in zo'n wereld vol te houden, eventueel in zo'n wereld kinderen te verwekken en op te voeden.

Het fascinerende geheim van het kwaad en het lijden van mensen bracht sommigen tot God, maar voerde anderen ook van hem weg. Wat doe je met een god die of zelf niet weet wat met lijden aan te vangen, of die het wel weet en ons desondanks niet wil helpen? Maar als we hem de rug toekeren, doen we daarmee ook het lijden weg, of ontdoen we ons eerder van een kracht om kwaad en lijden tegemoet te treden of de baas te worden?

We kunnen God verwijten dat Hij niet een machtige golem is die we altijd te hulp kunnen roepen om onze problemen met ons of voor ons op te lossen zoals het ons uitkomt. We kunnen hem verwijten dat Hij niet met ons aan de frontlinie van ons gevecht staat als een duidelijke, herkenbare en steeds inzetbare machtige arm – dat Hij er alleen maar is *in de vorm van hoop*.

Belangrijk is hoe deze hoop doorwerkt, hoeveel kracht hij geeft. Als hij gelovigen ertoe zou brengen de handen in de schoot te leggen en passief hulp van boven af te wachten, zouden we hem moeten afwijzen. In dat geval zou het duidelijk gaan om de zonde die de traditie 'aanmatiging'³ noemt. Zij die in situaties zoals de vernietigende tsunami in Azië alleen maar zouden speculeren in hoeverre zulke rampen Gods straf zijn, en die de getroffensten niet zouden helpen, zouden net zo erg zondigen of nog meer.

Het is verwerpelijk om een natuurramp uit te leggen als een uiting van Gods toorn, die uit te buiten voor religieuze bangmakerij, om er 'religieus munt' uit te slaan. Trouwens, zo'n benadering riekt naar ketterij, een vertekening van de bijbelse verkondiging over God en de schepping. De bijbelse boodschap over de schepping 'desacraliseerde de natuur',

3 *Noot van de vertaler:* Volgens Thomas van Aquino een van de zes zonden tegen de heilige Geest.

ontnam de natuurelementen het goddelijke en demonische aura. Gods wijsheid woont niet meer, zoals in de mythologieën van de natuurgods-diensten, in de cycli van het natuurgebeuren, maar *'haar vreugde was met de mensenkinderen'*.⁴

Laten we daarom niet de God in wie we geloven in verwoestende tsunamigolven zoeken. Hij is geen driftige en vernietigende zeegod van wraak en toorn. Eerder vinden we hem in de golven van solidariteit die na zulke catastrofes opkomen, of die nu uitdrukkelijk door geloof gemotiveerd zijn, of door 'gewone' menselijke liefde en medelijden. 'Waar goedheid en liefde is, daar is God', zingen we tijdens de liturgie van Witte Donderdag, op de drempel van Pasen.

Er zijn inderdaad talloze traktaten en geleerde boeken geschreven over de religieuze uitleg van het lijden en veel daarvan heb ik gelezen. En dan zit je samen met de ouders bij het bed van hun kind dat langzaam en pijnlijk sterft, of bij iemand wiens gezin uit elkaar gevallen is en daarmee ook zijn wereld, want de ander pleegde verraad aan zijn liefde en vertrouwen – en opeens lijkt al die boekenwijsheid op een zwaarbeladen schip dat langzaam in de verte verdwijnt. Niet alleen kun je je opeens niets meer van al die prachtige theorieën herinneren, maar het lijkt alsof op dat schip in de verte het 'grote geloof' wegvaart, het intelligente en bedrijfsklare geloof dat op alle vragen een treffend antwoord kan geven. Wat overblijft, is alleen het 'kleine geloof', uitgekleed, moed zoekend om de lijdenden in de ogen te kijken, waarin slechts één enkele vraag geschreven staat: 'Waarom?'

Maar ik weet het niet, mijn God, ik weet het niet! En dan doet dat kleine geloof het enige wat het kan: het schept adem, neemt alle als open wonden blootliggende vragen op zich, neemt een aanloop en in een daad van vertrouwen springt het in de donkere ruimte van het geheim, waar het *niets ziet*, maar ten minste hoop vermoedt: Ik weet niets, maar *Jij* weet het!

4 Spr. 8:31. *Noot van de vertaler*: ik volg hier de NBG-vertaling van 1951, die beter aansluit bij de door Halik gebruikte bijbelvertaling.

11 | HET LEVEN IN HET GEZICHTSVELD

Sinds lang word ik thuis bij mijn werk omgeven door een serie gezichten die van foto's en afbeeldingen naar mij kijken, onder het glas van mijn werktafel, rond het beeldscherm van mijn computer en op de planken van de boekenkast. Bijvoorbeeld een kaart met El Greco's schilderij van Christus, een foto van mijn ouders en foto's van hen die mijn – vaak niet alleen intellectuele, maar ook morele – leraren waren, zoals Jan Patočka en Josef Zvěřina. Er zijn afbeeldingen van mijn favoriete heiligen en portretten van denkers die ik hoogacht en die mij het meest inspireerden. De filosoof Edmund Husserl schreef dat wie wij hebben liefgehad, eigenlijk niet sterven – we voelen voortdurend hoe *ze over onze schouder meekijken* en ons handelen goed- of afkeuren. Daarom zijn deze gezichten hier bij mij: er waren al veel momenten waarop ik voor hen stond met de vraag wat ze mij in deze of gene situatie zouden aanraden, hoe ze een stap zouden beoordelen die ik wilde gaan zetten of hoe zij in mijn plaats zouden handelen.

Bidden betekent je ervan bewust worden *dat je gezien wordt*. Misschien helpt de blik van deze mensen, met wie liefde en eerbied mij verbinden, mij bij een niet gemakkelijke opgave, namelijk het *zoeken van Gods wil*. Soms helpt de innerlijke dialoog met deze mensen, in wie ik Gods nabijheid ervaar, mij meer dan het bladeren in de codex van het kerkrecht of in de handboeken van moraaltheologie, waarbij ik deze stemmen van de kerk in het geheel niet wil bagatelliseren.

In de periode dat ik het manuscript van dit boek corrigeer, begint onder tromgeroffel van opdringerige reclame op twee commerciële televisiekanalen en op het internet een programma naar een voorbeeld dat ik al eens op televisie in Groot-Brittannië en Duitsland heb gezien: de realityshow 'Big Brother'. Kijkers kunnen via verborgen camera's op verschillende momenten van de dag een groep 'uitverkorenen' volgen, hoe ze zich in een afgesloten huis vermaken, ruziemaken, douchen of slapen.

Het 'democratische karakter' ervan draagt bij aan de recordpopulariteit van het programma: kijkers kunnen mede de besluitvorming van de deelnemers beïnvloeden door hun stem uit te brengen, wie naar buiten moet, en wie 'overleeft' en de goegemeente tot het einde zal vermaken en zo een massa fans en een astronomische financiële vergoeding zal krijgen.

Het is zo'n programma dat er van tevoren rekening mee houdt dat het schandalen en protesten zal oproepen. Critici ervan krijgen onmiddellijk de kettershoed opgezet: het zijn 'elitaire intellectuelen' en 'moralisten' die 'buiten de werkelijkheid' leven en de heilige regel dat 'het volk het wil' niet erkennen; met hun hoogmoedige overtuiging dat ze weten wat juist is, vormen zij een potentiële bedreiging voor de democratie.

Ik kijk er niet naar met de ogen van een oppervlakkige boeteprediker: de essentiële *onfatsoenlijkheid* van dit programma bestaat in iets veel principiëlers dan dat de kijkers soms het blote achterwerk van de 'uitverkorenen' zien of vulgareiteiten horen in hun gezwets. De daadwerkelijke onfatsoenlijkheid bestaat in de poging om *het alomtegenwoordige oog te spelen* – dat is iets wat de mens waarlijk niet toekomt en niet past.

Het programma is kenmerkend 'Big Brother' genoemd naar de slogan 'Big Brother is watching you' in Orwells beroemde visioen van de totalitaire samenleving. De profetische kwaliteit daarvan konden we beoordelen in de tijd van de communistische politiestaat. In de show gaat het natuurlijk om een *ander totalitarisme*, een andere manier om de samenleving te veranderen in een *Animal Farm* – om een ander begrip van George Orwell te gebruiken.

In het eerste geval ging het om een poging van het totalitaire regime tot *Gleichschaltung*, gelijkschakeling, van mensen door externe druk, door angst aan te jagen, en door een combinatie van geweld en propaganda. In het tweede geval voert de entertainmentindustrie een *Gleichschaltung* door in bereidwillige samenwerking met mensen die voor het vooruitzicht van populariteit en winst bereid zijn te veranderen in marionetten van de 'big show'. Achter de totalitaire aanspraken van de twee big brothers – de politie en de media – staat dezelfde poging om zich op Gods plaats te stellen, als een alziende God. Ik denk dat de kijkers, producenten en voorstanders van dit programma zich vergissen als ze het vooral beschouwen als vermaak met een lichte prikkeling van obsceniteit of als een boeiend socio-psychologisch experiment. Dat zijn secundaire zaken. Wat de kijkers onbewust het meest aantrekt en ver-

maakt, is 'onzichtbare getuige' te zijn.

Dit programma is een soort openbare liturgie van een substituut-religie van de ontkerstende samenleving. Ik heb al vaker gezegd dat ik het belangrijkste probleem van het atheïsme niet (alleen) daarin zie dat het 'niet in God gelooft', maar in de gevolgen van dit ongelooft: in de bereidheid onkritisch relatieve waarden te verabsoluteren en God te spelen. Het is symptomatisch dat het in deze stupide serie wemelt van de religieuze woorden – over de deelnemers wordt gesproken als 'uitverkorenen', en verder over de 'biechtstoel' en dergelijke.

Masaryk¹ riep ooit op tot een leven 'sub specie aeternitatis', in het perspectief van de eeuwigheid – nu leren we te leven in het blikveld van verborgen camera's. Martin Buber zag in God de 'horizon van de absolute Jij' – deze programma's bieden integendeel de 'horizon van het absolute Het'. Mensen op het beeldscherm worden een voorwerp om naar te wijzen, mensen voor het beeldscherm een anonieme massa wier kwantiteit dient om degenen die vragen om kwaliteit het zwijgen op te leggen. Het lijkt me een spel dat op een merkwaardige manier zowel de actieve als de passieve deelnemers in menselijk opzicht degraadeert.

Bidden betekent beseffen dat ik gezien word. Het besef dat je leeft in 'niet-verborgenheid' (herinneren we ons dat dat de precieze vertaling van het Griekse woord voor waarheid is) maakt je anders. Het hangt wel principieel af van het karakter van de blik die op ons wordt geworpen. Gods oog is geen objectief van een stiekeme camera die ernaar verlangt mij in een komische of delicate positie te betrappen, op een 'voor de kijkers aantrekkelijk' onbewaakt moment. Ook is het geen schrik inboezemend oog van repressief politietoezicht, speurend naar mijn zwakheden en vergrijpen tegen de Wet.

Ook wanneer we zondigen, wanneer onze zwakheden de overhand krijgen, gebeurt er doorgaans niets. Deze ervaring van een 'niet-ingrijpende God' kan verschillend geïnterpreteerd worden: we kunnen die zo uitleggen dat 'God niet ziet', dat 'God er niet is', zoals Psalm 10 het zegt, of met angst harde straffen van God verwachten – in dit leven of erna. Beide manieren van kijken hangen nauw samen. Veel mensen aanvaarden het geloof dat 'God niet bestaat' zo graag en met opluchting, omdat ze zich onder het begrip God niets anders kunnen voorstellen dan een

1 *Noot van de vertaler:* Tomáš Garrigue Masaryk (1850-1937), eerste president van Tsjecho-Slowakije na 1918.

wreed straffende vader of een politieagent.

In plaats van deze voorstellingen biedt het christendom de visie van een barmhartige en liefhebbende God. Zijn 'zwingen' over onze zonden moeten we niet uitleggen als een teken van zijn niet-bestaan, maar als een uiting van zijn geduld en bereidheid te vergeven. Ook de visie van een vergevende God kunnen we verschillend interpreteren en we kunnen er verschillend op reageren. We kunnen van God een ongevaarlijke goedgezindheid maken met wie we uiteindelijk altijd een deal sluiten en daarmee ons geweten sussen. We kunnen ook zijn vergeving ervaren als bevrijdende vreugde in de viering van de verzoening, en zijn grootmoedigheid en vertrouwen beantwoorden door onszelf in verantwoording te verbinden en door grootmoedig en vergevingsgezind te zijn in relaties met anderen.

Na een aantal afleveringen van het programma 'Big Brother' dacht ik na over mijn ervaringen als biechtvader. Ook een biechtvader wordt immers uitgenodigd om in het privéleven van mensen te kijken. Zij onthullen wat vaak verborgen blijft, niet alleen voor het publiek, maar ook voor intimi. Er bestaan echter veel principiële verschillen. Het oog en oor van de biechtvader zijn geen sensoren voor een anonieme massa kijkers die uit zijn op vermaak. De luisterende en begrijpende aanwezigheid van een biechtvader bij de biecht van zijn broeder of zuster uit dezelfde geloofsfamilie, van dezelfde gemeenschap van 'mensen onderweg' is 'anamnese': herinnering en symbool dat we ons leven niet leven (en niet moeten leven) als een *monoloog*, als een prestatie van een eenling – die soevereine discrete Ander, tot wie we ons in vertrouwen kunnen wenden, is hier immers steeds. De biechtvader is er de getuige van dat degene die biecht vooral voor God, tot God en met God spreekt. De biecht zou waardeloos zijn als er geen stil gesprek van de boetedoener met de Heer in het heiligdom van zijn geweten aan vooraf zou gaan. Volgens de kerkelijke leer vindt het wezenlijke zelfs in deze fase plaats, in een *innerlijke omkeer*, die onhandig 'het opwekken van volkomen berouw' genoemd wordt. Als het fysiek of moreel niet mogelijk is aan een priester zonden te belijden en zijn absolutie te ontvangen, kun je je hoop op Gods vergeving putten uit de werkelijkheid dat het 'volkomen berouw is gewekt', dat je door de innerlijke afwending van het kwaad en door het vertrouwen in Gods barmhartigheid deze barmhartigheid werkelijk in je leven hebt laten intreden.

Nietzsche wilde ooit de koude en stijve moraal van de 'stenen tafe-

len' van onveranderlijke waarden vervangen door de 'goede smaak'. De banalisering van het leven op basis van 'alles is geoorloofd' – want het enige criterium is opwinding en *vermaak* – brengt niet alleen een verving van de zin voor het juiste en onjuiste, maar ook een opvallend opzichtige *wansmaak*. Televisieprogramma's gericht op het opheffen van intimiteit – of de deelnemers zich er nu van bewust zijn dat ze 'in beeld' zijn, of dat ze dat, tot groter vermaak van de onzichtbare kijkers, een moment vergeten en zich dan nog 'gedurfd' gedragen dan in het kader van het al geldende exhibitionisme – zijn bedoeld als entertainment dat de verveling verjaagt. Vermaak van deze soort werkt echter precies hetzelfde als elke andere verslaving: de afhankelijkheid wordt groter, je verliest je beoordelingsvermogen, je gevoel voor maat, en je verlangt naar steeds grotere en krachtiger doses.

Het sacrament van de verzoening, waarvan de 'biecht' een onderdeel is, is geen entertainment voor de biechteling of de biechtvader. Als het echter dat is wat het moet zijn, brengt het vaak een bevrijdend gevoel van vreugde. Zoals hoop verschilt van goedkoop optimisme, zo onderscheidt blijdschap zich van goedkoop vermaak.

In de wereld van de commerciële banaliteit zijn taboes slechts schijnbaar overwonnen en verdrongen: in werkelijkheid wordt met name de vraag van schuld en morele verantwoordelijkheid van begin tot eind streng taboe verklaard en verdrongen. In het kader van het programma vinden er – in de stijl van een ongewilde parodie op onderzoeksjournalistiek – gesprekken plaats van de deelnemers met een presentator. Die stelt op agressieve en opdringerige wijze vragen, waarop in een cultuur waar het woord gentleman geen leeg woord is, een gentleman geacht zou worden niet te antwoorden. Ze zijn 'te persoonlijk' en deze stijl van openbare zelfonthulling wordt in zo'n cultuur beschouwd als een uiting van wansmaak en gebrek aan opvoeding. Deze gesprekken dragen in het programma de naam 'biechtstoel'.

De makers van zulke programma's hebben echt merkwaardige voorstellingen over de biechtstoel en over het sacrament van verzoening, denk ik bij mezelf. Zou het een opluchting zijn voor hen die de behoefte voelen zich voor het vermaak van de kijkers uit te kleden, als ze hun pijn en vuil mee zouden nemen naar de stilte en veiligheid van het gebed en de boete en daar de werkelijke moed tot belijden zouden vinden? Als ze de moed zouden vinden om het masker van de 'lol' af te leggen en kwesties te benoemen – en niet bang zouden zijn om te zeggen 'ik heb gezondigd', 'mijn

schuld, en de weg van boete en omkeer van het hart zouden inslaan?

Uit het hele proces van het sacrament der verzoening haalden de psychologie en psychotherapie een weliswaar belangrijk, maar niet het meest wezenlijke element, namelijk het *belijden*. Soms ontteden ze ook dit element van zijn meest serieuze diepte, namelijk het belijden van schuld, en reduceerden ze dat tot niet meer dan een opluchtend ‘vertellen’, tot de verbalisering van een *probleem*. De televisieshow degradeerde dit belijden vervolgens tot een conversatiespel waar schuld een goed verkoopartikel wordt, want het *creëert een norm*. Televisiebazen die de uitspraak dat ‘televisie niet opvoedt’ als een onaantastbaar dogma beschouwen, beïnvloeden zo de kijkers op een suggestieve pedagogische manier. Wat met een glimlach in entertainmentprogramma’s wordt besproken, kan immers geen reden zijn om eronder te lijden en er iets mee te doen: het is immers *normaal!*

Ik moet denken aan de zin uit de Schrift die mij dierbaar is: ‘Laat je er niet door de meerderheid toe overhalen iets onrechtvaardigs te doen.’²

Onder de portretten in mijn werkkamer bevindt zich ook het edele, gevoelige gezicht van de grote Britse denker en convertiet kardinaal John Henry Newman,³ de auteur van een beroemde ‘Definitie van een gentleman’ en een man die, volgens het unaniem oordeel van zijn tijdgenoten, de duidelijkste belichaming van dit ideaal van de westerse, met name de Britse, beschaving was.

In Oxford, waar Newman werkte en waarvandaan ik zijn portret heb meegenomen, werd ik me ervan bewust – grotendeels dankzij Newmans teksten – wat de oorspronkelijke zin en missie van de universiteit was. Het was geen ‘opleidingsfabriek’ in de zin van overdracht van informatie of vorming van het denken. Het ging om een milieu waar de *hele persoonlijkheid werd gevormd*, waar iemand een *gentleman* werd: iemand die onder alle omstandigheden – of het nu voordelig voor hem is of niet, of het voor de ogen van anderen is of in eenzaamheid – trouw blijft aan de fundamentele waarden van de cultuur waaruit hij is voortgekomen en waarvoor hij verantwoordelijk is.

2 Ex. 23:2.

3 *Noot van de vertaler*: John Henry Newman (1801-1890), schrijver, eerste rector van de katholieke universiteit van Ierland, zaligverklaard in 2010, bekend van zijn *Apoloogia pro vita sua* en zijn *The Idea of a University*, met daarin ‘A Definition of a Gentleman’.

Ik werd me ervan bewust hoezeer de universiteit heeft bijgedragen aan de democratisering van de Europese samenleving. In de universitaire gemeenschap werd het idee van de aristocraat enerzijds verdiept en van een geestelijke dimensie voorzien (er werd meer nadruk gelegd op 'noblesse oblige', adel verplicht, en het ideaal van de 'aristocraat van de geest' ontstond), anderzijds werd het begrip aristocraat gedemocratiseerd – in de universiteitsgemeenschap was het niet meer bepalend uit welke familie iemand kwam en zelfs de standenbarrière tussen clericus en leken werd gerelativeerd. Een universitaire titel werd een soort equivalent van een adellijke titel die echter niet alleen bedoeld was voor 'hooggeborenen' of beschermelingen van de heerser. De hoogste vertegenwoordiger van de universiteit, uitgerust met vele bevoegdheden, werd – naar de traditie die al eerder in sommige religieuze orden gehanteerd werd – *gekozen* door de hele universitaire gemeenschap. De universiteit was het milieu waar Europa leerde dat de vrije disputatie van geleerde mensen een voorwaarde is voor het kennen van de waarheid. Veel van het goede en belangrijke van de moderne tijd – en dat dient in de erfenis van de Reformatie, renaissance en verlichting gewaardeerd te worden – kwam voort uit het milieu en de inspiratie van het universitaire leven.

Ik maak me steeds grotere zorgen over de toekomst van de democratie. Ik ben ervan overtuigd dat democratie – op het politieke en economische terrein – niet alleen berust op de mechanismen van vrije concurrentie, maar aangewezen is op een zekere culturele context, een zeker moreel klimaat dat haar kan versterken en bevestigen, maar dat met zijn mechanismen niet in staat is 'uit het niets te scheppen'.

Karl Popper, de vooraanstaande filosoof van het rationalisme en liberalisme, wees er aan de hand van de commerciële media op dat het principe van vrije concurrentie niet altijd tot een verbetering van kwaliteit hoeft te leiden. Juist in het geval van concurrentie van media leidt het eerder tot bevordering van stupiditeit en vulgariteit.

Is het bestaan van de democratie niet wezenlijk aangewezen op bepaalde vooronderstellingen betreffende beschaving, op een zeker niveau van ontwikkeling, op de motivatie van burgers om aan het openbare leven deel te nemen, en vooral op een zeker percentage mensen die gevormd zijn door het ideaal van de gentleman – voor wie het vanzelfsprekend is zich aan de regels van *fair play* te houden, zekere morele principes te respecteren, niet omdat ze daartoe gedwongen worden,

maar omdat ze zich een diepe eerbied voor deze waarden eigen hebben gemaakt?

Kunnen we nog verhinderen dat de democratie, niet in de laatste plaats bedoeld ter bescherming van minderheden, verandert in de 'dictatuur van de meerderheid', in wat de mediabazen met hun versimpelde criteria tot 'de smaak van de meerderheid' verklaren? Kunnen we nog de ontwikkeling verhinderen, ooit door G.K. Chesterton geestig samengevat, dat democraten de gewone burger tot het terechte inzicht brachten dat 'je evenveel waard bent als de hertog van Norfolk', maar dat ze vaak de 'minder democratische formulering' bezigen dat 'de hertog van Norfolk net zo'n varken is als jij'?

Natuurlijk kunnen we niet – ook niet in het geval van de media – terugkeren naar dirigisme of censuur van bovenaf. We leven in een vrije samenleving en van het principe van vrijheid kunnen we niet afzien. Daarom echter is elke stap gericht op het tegenhouden van de ongehoorde opkomst van de 'nieuwe barbarij' door ontwikkeling en vorming van het maatschappelijke milieu des te belangrijker. Des te waardevoller is elke impuls die stereotypen van ziellose frases stukslaat en die aanzet tot kritisch en creatief zelfstandig denken. Des te bijzonderder is de moed om op te staan tegen de golven van populisme en niet bang te zijn om vanwege je onderscheidingsvermogen en inzet voor beschaving aangemerkt te worden als 'elitair', als iemand die anderen zijn subjectieve culturele smaak opdringt. Zeker, we kunnen niets opdringen, maar wel aanbieden. Zeker, voor ieder van ons wordt de keuze van waarden bepaald door de manier waarop we naar de wereld kijken. Niemand heeft de waarheid in pacht – maar dat ontslaat mij nog niet van het recht en de verplichting om te staan achter wat ik ontdekt heb.

Het is kennelijk het werk van de Voorzienigheid dat christenen in Tsjechië – net als vertegenwoordigers van andere geestelijke stromingen die niet meer in de mode zijn – in een situatie verkeren waarin ze hun standpunt niet anders onder de aandacht kunnen brengen dan met kracht van argumenten en met de eigen levenspraktijk. Aan hen de zware verantwoordelijkheid om deze beide instrumenten ter beïnvloeding zinvol in te zetten.

12 | IK SCHREEUW: GEWELD!

*Hoe lang nog, Heer, moet ik om hulp roepen
en luistert u niet,
moet ik 'Geweld!' schreeuwen
en brengt u geen redding?
Waarom toont u mij dit onheil
en ziet u zelf de ellende aan?*

HAB. 1:2-3¹

Ik heb een uitnodiging gekregen voor de Tsjechische voorpremière van de Hollywoodfilm *The Passion of the Christ*, die inmiddels al een paar weken na zijn eerste vertoning filmgeschiedenis maakt als breker van alle bezoekersrecords. Voordat de film begint, kijk ik in de zaal rond.

Het opvallendst in het publiek is het habijt van een jonge monnik. Hij wordt omringd door een groep jonge meisjes en jongens die hij 'leidt'. Ik vraag me af waarheen, want ik herinner me wat voor type theologie er ademde uit zijn uitvoerige bijdrage aan een debat over de vraag of het toegestaan, acceptabel of verboden is met gelovigen de rozenkrans te bidden voor de uitgestelde Allerheiligste² (het werd het belangrijkste thema van de laatste vicariaatsconferentie). Blijkbaar werd deze vraag door de aanwezige priesters als het meest actuele probleem van onze kerk gezien. (Hoe ze dit spannende probleem oplosten en of de pastoors nog over andere zaken spraken, weet ik niet, want na ongeveer twee uur discussie heb ik me geëxcuseerd wegens dringende verplichtingen; ik sprak de waarheid, want ik voelde het echt als een dringende plicht

1 *Noot van de vertaler:* Bij dit hoofdstuk moet de lezer in gedachten houden dat het geschreven werd ten tijde van de oorlog in Irak die in 2003 begon.

2 *Noot van de vertaler:* In dit gebruik, vaak in de periode van het Kerst- of Paasfeest, wordt de geconsacreerde hostie in een monstrans op het altaar getoond, waar de gelovigen (doorgaans in stil gebed of meditatie) bij verkeren.

tegenover mijn geestelijke gezondheid om een biertje te drinken in de kroeg vlakbij.)

Behalve journalisten en de bekende gezichten die bij alles aanwezig zijn waar een wieroekgeur omheen hangt, zit op de eerste rij een van de goeroes van het Tsjechische katholieke ultraconservatisme, dat het Vaticaan van de laatste kwarteeuw verwerpt als een modernistisch, met ketterij besmeurd nest van de antichrist. Ik las ooit een tekst van deze man waarin hij een Joodse kunstenaar aanviel en zich met zo'n botte grofheid tegen haar Jood-zijn en haar vrouw-zijn richtte, dat ik nu, als ik de trekken van zijn opgeblazen gezicht waarneem, half verborgen achter een zwarte zonnebril, constateer dat hij er in werkelijkheid precies zo uitziet als ik me hem voorstelde. Ook hij is omgeven door een groep medegelovigen die me enigszins doen denken aan de 'vrienden van de Italiaanse opera' uit de film *Some Like it Hot*. Het is echt een merkwaardig gezelschap. Mijn God, is er hier dan niet één normale man of vrouw? Ze verheugen zich allemaal zichtbaar, want het is *hun* cultfilm. Al voor aanvang zijn ze vastbesloten dat ze hem heel goed zullen vinden. Ik leg mezelf op dat ik me niet te snel naar tegenovergestelde gevoelens zal laten jagen.

De film werd in zekere zin een succes door een groep joodse fundamentalisten die zich lieten provoceren tot luidruchtige protesten voor de bioscoop waar de première plaatsvond, omdat hij antisemitisch zou zijn. Bij veel producten op de huidige kunst- en cultuurmarkt is men eropuit om protesten en schandalen op te roepen omdat daarmee onmiddellijk media-aandacht, publiciteit en dus hoge bezoekersaantallen en winst gegarandeerd wordt.³ Onze antisemiet met zijn zwarte bril zal echter teleurgesteld worden. Voor de scène voor de Hoge Raad selecteerde Gibson weliswaar geen sympathieke gezichten, maar de film is

3 Het merendeel van de goedkoop grove antichristelijke pulp in theaters, galeries van beeldende kunst en op de boekenmarkt, die onder normale omstandigheden terecht geen aandacht zou krijgen, ontstaat alleen omdat de auteurs ervan erop rekenen dat bepaalde christelijke kringen door hun verontwaardigde protesten gegarandeerd zullen zorgen voor het commerciële succes of de reputatie van 'gedurfd werk' – en het lukt hun altijd. Als ze te ver gaan en ook joden en moslims kwetsen, grijpen westerse autoriteiten meteen in, het werk wordt in beslag genomen en de auteur wordt bestraft of moet zich ten minste verontschuldigen voor zijn intolerantie en belediging van de godsdienst. Als auteurs echter op eenzelfde of grovere manier alleen het christendom beledigen, beschermen dezelfde autoriteiten de auteur in naam van de artistieke vrijheid en de vrijheid van overtuiging. We leven in een merkwaardige wereld.

zeker niet antisemitisch, dat wil zeggen hij verkondigt geen haat tegen Joden als *ras*. Als geheel overschrijdt de film niet de geest van het Johannesevangelie, dat weergeeft hoezeer de twee religies een hekel aan elkaar hadden in een periode waarin de jonge christelijke gemeente zich begon te emanciperen en haar grenzen begon af te bakenen ten opzichte van de synagoge en waarin het kwam tot gebeurtenissen als de steniging van diaken Stefanus (dit wordt van de joodse kant symmetrisch gespiegeld in bepaalde passages uit de Talmoed).

Ook al heb ik veel over de film gelezen en voel ik me niet op mijn gemak in het gezelschap dat me omringt – op een paar bekenden in de achterste rijen na en een heel normale, echt intelligente en sympathieke jonge dominicaan met wie ik zojuist kennismaakte – ik doe mijn best om niet vooringenomen te zijn. Sommige ideeën van de filmregisseur zijn werkelijk uitstekend, de setting is boeiend en de meeste acteurs zijn uitmuntend gekozen. De sfeer in de zaal wordt gespannener als eindelijk de beroemde scène van de geseling getoond wordt. Iedereen heeft erover gelezen en onbewust kunnen we niet wachten om onze psychische weerstand te testen. En inderdaad, in het laatste gedeelte van de film verandert de Heiland in een bloederige biefstuk. De regisseur laat zien dat hij alles wat hij eerder uitprobeerde in een tiental even succesvolle bloedige actiefilms, nu inzet ter meerdere eer en glorie van God en om het geweten van zondige kijkers te kwellen.

Ik besef dat wat mij aan de film ergert, niet de mate van geweld is. Te vaak leende ik mijn oor aan verhalen over een vergelijkbare mate van lijden – vooral het nog hartverscheurender, psychische lijden – zodat ik bij de confrontatie met de pijn en het bloed op het scherm niet zo snel flauwval. Mij ergert de christologische ketterij van deze film, waarin het heilswerk van onze Heer als een menselijke heldendaad wordt voorgesteld – Jezus wordt hier geheel Amerikaans gepresenteerd als een kampioen pijn verdragen, die in de boksring met de duivel, na duizend keer knock-out te zijn gegaan, weer opstaat – om uiteindelijk verdiend op het podium van de overwinning te staan. De overwinning, de opstanding van onze Heer, wordt hier eerst weergegeven door de frustratie van de verslagen duivel die uit woede zijn pruik afrukt, en ten slotte door de meest banale vorm van opstanding die je je kunt voorstellen: het lijk beweegt zich, legt het laken af en loopt uit het beeld weg – onder applaus van de kijkers.

Wat we zagen, was niet het evangelie, maar een transcriptie van de

cultboeken van de katholieke romantiek van de negentiende eeuw, sado-masochistische fantasieën van Anna Katharina Emmerick. Ik twijfel er niet aan dat deze visionair vanwege haar geduldig verdragen van lichamelijke en geestelijke ziektes en haar leven van vasten en gebed, heilig genoemd kan worden. Ik zie echter geen theologische reden waarom ik haar zalig- of heiligverklaring zou moeten beschouwen als een soort ambtelijke kerkelijke autorisatie van haar door haar ziekte beïnvloede voorstellingen als een 'livereportage vanaf Golgotha'. De kerk waakt ervoor dat we de canonisering van iemand begrijpen als een automatische complete goedkeuring (of zelfs als een aanbeveling) van al hun daden, gedachten en visies. Wie een beetje het fascinerende terrein van kerkelijk leven betreffende heiligenlevens met hun drama's en paradoxen heeft bestudeerd, verbaast zich niet over deze terughoudendheid.

Ooit schreef ik een beoordeling van een eindscripctie over meer dan honderd verschillende verfilmingen van Jezus' leven vanaf het begin van de cinematografie tot vandaag. Een flink aantal daarvan heb ik ook zelf gezien. Het is zeker niet gemakkelijk het schijnbaar eenvoudige, in werkelijkheid veelgelaagde passieverhaal in beelden op het witte doek over te brengen. Voor het Nieuwe Testament is het wezenlijk dat het niet één verhaal brengt, maar vier versies, vier perspectieven vanuit verschillende invalshoeken, waarbij niets van de onderlinge spanning wordt weg-gemoffeld. Pogingen om ze naïef te harmoniseren en het evangelie te presenteren als een geweldig prestatie van 'reportagewerk', zoals het populaire boek van Jim Bishop *The Day Christ Died* en veel vergelijkbare werken, zijn een frappant bewijs van hoe je niet met bijbelse teksten om moet gaan. De evangeliën zijn geen reportages van onbevooroordeelde getuigen, maar ze zijn een geloofsbelijdenis in de vorm van een verhaal dat door een bepaalde interpretatie van de gebeurtenissen 'de redenen van onze hoop' toegankelijk wil maken voor een steeds ander milieu. Hun zin en waarde bestaat in heel iets anders dan in met fotografische precisie vastgelegde details van een uiterlijk relaas van die gebeurtenissen. Het gaat namelijk om hun (vaak 'impliciete') christologie, een interpretatie van wat Christus betekent voor de discipelen en de wereld.

Ik vind van alle verschillende Jezusfilms, waarvan er veel vervallen in een naïeve oppervlakkigheid als ze proberen te vertellen 'hoe het werkelijk is geweest', de controversiële film van Scorsese *The Last Temptation of Christ* de beste. Die zou een werkelijke blasfemie zijn geweest als je hem zou begrijpen als een verhaal over 'hoe het werkelijk is geweest'.

Martin Scorsese verklaart echter aan het begin van zijn film dat hij een verhaal vertelt over 'hoe het werkelijk niet is geweest'. Zijn film vormt een soort *negatief* van het evangelieverhaal, wil geen illustratieve transcriptie zijn, vertelt niet de 'realiteit', maar een visie, een 'verzoeking', die uiteindelijk afgewezen werd – en geeft juist daarom een bijzondere impuls voor een meditatie over het evangelie.

Daartegenover portretteren films die worden gepresenteerd als een 'verfilming van het paasgebeuren', als een poging tot een reportage van Golgotha achteraf, in werkelijkheid niet het evangelie, maar de filmmaker en zijn tijd. Vanuit dit perspectief zijn de Jezusfilms echter wel echt interessant – Pasolini's *Het evangelie volgens Matteüs (Il Vangelo secondo Matteo)* schildert de linkse sociale mentaliteit van de jaren zestig, *Jesus Christ Superstar* het jeugdige spel van de tegencultuur van de flowerpowergeneratie, *Jésus de Montréal* de kritiek op de huichelachtigheid van de consumptiemaatschappij en de daaraan aangepaste kerk... De film *The Last Temptation of Christ* valt daar natuurlijk ook binnen, als een soort postmoderne provocerende *deconstructie* en 'alternatieve interpretatie' van een traditioneel verhaal.

Vanuit dit perspectief is ook Gibsons film, vol bloed en geweld, waardevol – als een getuigenis niet alleen over de regisseur, die tegelijk ook katholiek traditionalist en virtuoos van actiefilms is, maar ook als *uitspraak over onze tijd*, het 'post-11 september-tijdperk'.

De meest waardevolle sleutel tot het begrijpen van terrorisme kreeg ik ooit onbewust van een vrouw die bij de gebeurtenissen in Manhattan was. Op die morgen van 11 september 2001 had ze eerst een soort *déjà vu*, een illusie van iets wat ze eerder gezien had. Het leek haar dat de wereld waar ze samen met miljoenen Amerikanen elke avond op de buis naar keek, de wereld van horrorfilms – beelden van de Twin Towers in Manhattan hoorden daarbinnen tot de meest populaire –, realiteit werd en de rest van de werkelijkheid opslokte.

Ik vrees dat het de meeste Amerikanen gelukt is de werkelijke boodschap van 11 september te overstemmen met de trommels van de 'oorlog tegen het terrorisme' met zijn snel geproduceerde vervangende doelstellingen. Het lijkt erop dat slechts weinigen beseften dat Bin Laden eerder een belichaming was van de demon van macht en vernietiging die de Amerikaanse verbeelding allang bezighield in de vorm van verschillende King Kongs en andere monsters, dan een 'gemene moslim' uit een verre Arabische woestijn. Het leek alsof de entertainmentindustrie deze

monsters allang getemd had – maar dat deze ‘*schaduw*’ zich nu was gaan gedragen als de blinde Samson die ongemerkt weer haren en kracht had gekregen. Slechts één Europese journalist attendeerde er beleefd op dat Bin Laden niet door de Koran gevormd en geïnspireerd was, maar eerder door Hollywoodfilms. Ik moest denken aan de allereerste film die ik als kind zag: *De opstand van het speelgoed*.⁴ Ging het ook nu niet om de opstand van die geest van horror waarmee een zelfbewuste maatschappij zo lang speelde – en dat begint al bij stupide en wrede televisieseries voor kinderen die naar de hele wereld werden geëxporteerd – om haar verveling en leegte te verjagen? Waart door deze samenleving van superrationaliteit, gefascineerd door succes, prestatie en macht, niet reeds lang een demon van waanzin en geweld – hier en daar belichaamd door moordende scholieren – en zocht hij niet een exotisch genoeg iemand om deze macht uit het ‘collectieve onbewuste’ uit de virtuele wereld van televisiesprookjes voor volwassenen in het daglicht en op straat te plaatsen?

Ik wil fanatici of professionele moordenaars uit Arabische landen absoluut niet verontschuldigen en ook niet masochistisch tegen de eigen achterban tekeergaan. Maar toen de gevaarlijke metafoor van de ‘oorlog tegen het terrorisme’ opkwam, verwachtte ik toch wel dat een Amerikaan met verantwoordelijkheidsgevoel, of het Westen in het algemeen, ons zou herinneren aan iets wat op de drempel van de communistische duisternis profetisch werd gezegd door de Tsjechische dichter Jan Zahradníček:⁵

(...) mijn naaste, o mijn broeder
(...) hij die heengaat en de wereld verft
met de vuile kleur van de haat
doopt daarin tegelijk ons hart en het zijne (...)
we beschuldigen, en tussen de schuldigen is ook voor ons een
plaats op de bank (...).

4 *Noot van de vertaler*: Een Tsjechische tekenfilm uit 1946 met de titel *Vzpoura hraček*. Nog te zien op YouTube (14 minuten).

5 *Noot van de vertaler*: Jan Zahradníček (1905-1960), Tsjechisch dichter met een liberaal-katholieke achtergrond. In 1951 werd hij in een politiek proces tot dertien jaar gevangenisstraf veroordeeld. Hij werd in 1960 vrijgelaten en stierf kort daarna. Sinds de omwenteling van 1990 wordt hij gezien als een van de grootste Tsjechische dichters van de twintigste eeuw.

De opschepperij van idiote generaals van het Pentagon – ‘We hebben twee wereldoorlogen gewonnen, daarna de Koude Oorlog en binnenkort winnen we ook deze!’ – vond natuurlijk ook meteen een enthousiaste ontvangst bij dat deel van onze politici en vooral publicisten die houden van oppervlakkige stoere frases en die er tegelijk plezier in scheppen om tekeer te gaan tegen ‘die intellectuelen’ (waarschijnlijk zijn alleen zij in staat dat woord met hun haatdragende verachtende toon te veranderen in een scheldwoord) die het waagden kritische vragen te stellen en van een iets andere kant naar de kwestie te kijken, in plaats van zich aan te sluiten bij het vuurwerk van instemming met de nieuwe ‘Big Brother’.

Ik denk dat de ‘redding van Amerika’ eerder dichterbij komt door een grondige zelfkritische reflectie over de *cultus van macht en geweld* in de eigen cultuur dan door een kruistocht tegen Irak en vergelijkbare acties. Het resultaat zou dan niet beperkt moeten blijven tot een paar geestrijke artikelen. Wat we nodig hebben is dat mensen met morele en culturele invloed zich inspannen om de *koers te wijzigen*. We moeten proberen het klimaat in de samenleving ten minste iets ten goede te beïnvloeden, zeker nu de westerse waarden ‘globaal gaan’, vaak in hun meest problematische vorm.

Het zou buitengewoon nuttig zijn om de vraag die na 11 september zo vaak verontwaardigd werd gesteld, ‘*wat hebben ze eigenlijk tegen ons?*’ nu eens nuchter te stellen. We moeten onderzoeken welke voorstelling deze ver verwijderde wereld van ons heeft en op basis waarvan (van welke representatie van onze cultuur). Hebben de mensen daar tegenover het Westen meestal onrechtvaardige (en voor ons vaak onbegrijpelijke) vooroordelen? Vaak wel – ze zijn overigens symmetrisch aan de vooroordelen die de meeste mensen bij ons tegenover hen hebben.

Zou het Westen zich niet deze ongemakkelijke vraag moeten stellen: Houden zij, die opeens uit de exotische verte van andere culturen opduiken, ons eigenlijk niet een spiegel voor? Kunnen we niet – ondanks alle irrationele vooroordelen – een klein beetje de oorzaken van de angst en de haat, die ze jegens ons voelen, begrijpen? Hebben ze ‘van ons’ niet iets meer meegekregen dan alleen onze oorlogstechniek, die we hun perfect hebben geleerd toen ze ons als bondgenoten van pas kwamen?

Het lijkt erop dat in Amerika voorlopig de krachten zegevieren die niet van ingewikkelde vragen houden, die het houden bij hun eigen oppervlakkige interpretatie van de ‘oorlog tegen het terrorisme’ en niet in

staat zijn toe te geven dat juist zij hem aan het verliezen zijn. Het spijt me heel erg dat sommige hoge vertegenwoordigers van dat krachtenveld hun voorkeur voor eenvoudige zekerheden graag in religieuze en christelijke begrippen inkleden.

Ik wacht nog steeds op een authentiek christelijk antwoord op deze situatie – in plaats daarvan hoor ik holle frasen van televisie-‘evangelisten’, van demagogische predikers van het type Jerry Falwell en Pat Robertson en andere vertegenwoordigers van *Religious Right* en *Moral Majority*. Ik ben ervan overtuigd dat hun weg niet de juiste is.

Om als kijker wat te bekomen van de stress van de heftigste geselscènes uit het vrome ‘horrorevangelie naar Gibson’, moet je je de emmers rode verf voorstellen waarmee bezwete assistentes sjuouwen achter de camera’s, terwijl de regisseur al zwaaiend met zijn jockeypet roept: Meer, meer! In werkelijkheid waren die stromen bloed werkelijker dan al het andere. Die haalde de regisseur niet uit het evangeliescenario, maar uit onze gemeenschappelijke werkelijkheid, uit de geschiedenis die zich nu rondom en met ons afspeelt.

Het was duidelijk de bedoeling van de filmmaker om *schuldgevoelens* op te roepen door het tonen van het bloed en de open wonden van de Zaligmaker – dat was immers voor mijn zonden! – en vervolgens ook *berouw* en *bekering*. De sentimentele vroomheid van de late romantiek probeerde hetzelfde te bereiken, maar de wortels van deze benadering liggen dieper, in een bepaalde christelijke theologie en spiritualiteit. Tegenwoordig zijn op deze manier vertelde passieverhalen zeer populair in evangelicale kringen van de ‘Zuidelijke Baptisten.’ Ik heb zelf eens een verschrikkelijke preek van Billy Graham gehoord over hoe hij zijn kinderen opriep hem te geselen voor hun ongehoorzaamheid. Zo wilde hij hun plastisch duidelijk maken hoe de Zaligmaker de straf op zich nam die wij voor onze zonden verdienen. (Ik moest denken aan een sketch van het satirische theater Jára Cimrman over de ‘methode de leraar straft de leraar’, waarin Cimrman tegen zijn leerlingen zegt: ‘Kinderen, vandaag rook ik mijn sigaar niet, want jullie waren ongehoorzaam. Huil niet – het is jullie eigen schuld!’)⁶

En inderdaad: niet alleen in Amerika werden honderden bekeringen

6 *Noot van de vertaler:* Jára Cimrman is een fictieve figuur uit satirisch-komische toneelvoorstellingen en films over een geniale, maar volstrekt miskende Tsjech.

gemeld ('Amerikanen bekeren zich graag enkele keren per dag', zei een collega glimlachend tegen me) en geestelijken van alle kerken (helaas ook katholieke kloosters) bestelden de Gibsonfilm in grote aantallen.

Mag je echter wel zo omgaan met het geheim van Pasen? Was dit inderdaad de reden waarom Jezus het kruis op zich nam en waarom Paulus de boodschap van het kruis en de opstanding aan de wereld verkondigde als een sleutelmoment in de geschiedenis van de hele kosmos? Is dat het geheim dat we verkondigen wanneer we de eucharistie vieren – 'wij verkondigen uw dood en wij belijden tot Gij wederkeert dat Gij verrezen zijt' – en doen we dat 'ter gedachtenis aan uw lijden en sterven'?

Gaat het hier niet eerder om een enorme regressie naar voorchristelijke tijden – niet zozeer naar de catharsis in antieke tragedies als wel naar orgiastische ervaringen in het Romeinse circus of een val terug in de wereld van de bloedoffers – de wereld waarvan we toch dachten dat die voor altijd werd afgesloten toen de engel Abrahams arm tegenhield boven de hals van Izak?

Als ik de gelovige gemeente in de paastijd het passieverhaal voorlees of met de gemeenteleden in meditatie langs de staties van de kruisweg loop, wil ik hen immers niet manoeuvreren in de rol van Jezus' beulen opdat ze 'zacht' worden en zich bekeren. Evenmin wil ik hen tot gevoelsuitbarstingen brengen als van de emotionele treurende van Jeruzalem die Jezus tijdens zijn kruisweg volgens de evangeliën zelf tot de orde riep. Als een emotionele uitbarsting met goedkope effecten wordt opgewekt kan de weg die het paasevangelie ons uitnodigt te gaan, juist gesloten worden in plaats van geopend. Zeker, het is een weg die naar ons hart leidt. Het hart in de bijbelse zin is echter geen emotie en sentimentaliteit, maar een *dieper begrip*.

Gibsons film is wellicht een nuttige tegenhanger van te abstracte en te tamme preken waarin het passieverhaal bijna verloren gaat in hyperintellectuele theologische schema's waarin te veel verbanden worden gelegd. Elke christen heeft vast weleens de bekende economisch-juridische theorie van Anselmus gehoord dat de verlossing een betaling is van losgeld aan de duivel, die na Adams zonde een rechtmatige macht over de mensheid verkreeg. Een andere uitleg van hem betreft de evenredige genoegdoening voor het beledigen van God. Misschien waren middel-eeuwse passiespelen en de cultus van het bloed van Christus, waar Gibson zonder twijfel op aansluit, al een soort onbewust protest tegen deze

te afstandelijke theologisch-juridische constructies, een poging om de aandacht terug te brengen naar de rauwheid van het verhaal.

Gibsons poging tot hervertelling van het verhaal ontspoord echter daar waar de regisseur 'bloed rook' en zich zo door de magie van het geweld liet overheersen dat hij – zo kwam het tenminste op mij over – helemaal 'uit het verhaal viel'. Waar kwam hij terecht? Natuurlijk in onze tijd!

Een film van het type *The Passion of the Christ* wil zonder twijfel een *preek sui generis* zijn (en is dat ook). Een preek dient 'bruggen te bouwen' tussen de tekst van de Schrift en onze ervaringswereld. Ze moet de *hermeneutische cirkel* versterken waarin de Bijbel en ons leven elkaar zagezegd wederzijds uitleggen. Maar wat er in de film overbleef van de paasboodschap was niet meer dan stromen bloed, een held die alles verdroeg en aan het eind een levend geworden lichaam. Wat zegt dat over Christus – en welk perspectief biedt dat aan onze wereld, oververzadigd door geweld?

Toen ik voor het eerst de bezwaren van boeddhisten (ook van een wijs en erudiet mens als Shunryu Suzuki) hoorde dat het christendom gefascineerd is door geweld en de afschuwelijkheid van het geweld op een voetstuk zet, waar de boeddhisten de tevreden glimlachende Boeddha plaatsen, had ik het gevoel dat het Oosten in deze kwestie blijk geeft van een diep onbegrip voor ons christenen en onze symbolen. Toen ik voor het eerst las over protesten van ouders in Beieren die eisten dat het kruis uit de schoollokalen verwijderd werd omdat hun kinderen naar zo'n verschrikkelijk tafereel moesten kijken, kon ik niet geloven dat iemand die opgegroeid is in een van het christendom doordrongen cultuur, de boodschap van het kruis zo volkomen niet begreep.

Het christendom verheerlijkt immers echt geen geweld! Het censu-reert alleen niet het gegeven dat geweld een deel van onze wereld is en ook zijn gevolgen voor onze Heer had. Maar het zegt tegelijk dat *geweld niet het laatste woord heeft en mag hebben*, dat Jezus zich liever door geweld liet doden dan zelf geweld te gebruiken of geweld te legitimeren. Sinds Jezus het geweld op zich heeft genomen, zegt het christelijke geloof, staat het niet meer op zich als een hartverscheurende absurditeit, maar is het innerlijk getransformeerd door de zin die Hij aan zijn lijden en dood gaf. Het kruis is immers geen 'demonstratie' van geweld, lijden en dood, maar integendeel een boodschap over liefde, die 'sterker is dan

de dood'. Het is een preek over de kracht van de hoop, die de dood zelf relativeert en ironiseert: 'Dood, waar is je overwinning? Dood waar is je angel?'⁷

Je mag de betekenis van het kruis niet zo verdraaien, dit symbool uit zijn context trekken! Het evangelie vertelt het verhaal van het kruis niet als een horrorverhaal waarin lijden en verschrikking een doel op zich zijn, waar ze een middel zijn tot een aangename, opwindende kieteling van de zenuwen. Het beeld van het kruis en lijden verwijzen naar een bredere horizon – en daar gaat het om!

Bij het zien van Gibsons film leek het me alsof het kruis, het lijden en het bloed zozeer op de voorgrond traden dat ze ophielden te verwijzen naar de bredere context en horizon van de paasboodschap, dat ze die in de schaduw stelden. Toch zei ik tegen mezelf: Is juist niet deze film onbewust een diepe getuigenis over onze tijd, waarin geweld fascineert juist omdat het een doel op zich is, doordat het behalve naar zichzelf nergens meer naar verwijst?

Een gewelddadige dood is altijd verschrikkelijk, maar executies en oorlogen zijn in al hun verschrikkingen tenminste wel 'gericht'. Zeker, met luchtaanvallen op het grondgebied van de vijand, waarbij je moet vrezen voor een groot aantal burgerslachtoffers, werden bepaalde grenzen overschreden in de geschiedenis van het doden, maar ook dat had een zekere – zij het moeilijk te rechtvaardigen – logica. Het oorlogsfront, ons grondgebied en het grondgebied van de vijand werden op de een of andere manier onderscheiden. Maar voor zelfmoordterroristen die explosieven op drukke plaatsen van internationale metropolen laten ontploffen, waar *iedereen* voorbij kan komen, inclusief hun politieke medestanders en geloofsgenoten, hun landgenoten en hun vrouwen en kinderen, is nu *de hele wereld het grondgebied van de vijand*. In welk paradijs willen zij wakker worden, zij die met deze perverse vorm van de traditie van martelaars een hel maken van de wereld? In 2004 kozen terroristen een school als hun doel en de kinderen daar als gijzelaars. Als het woord 'duivels' voor ons nog een zin heeft, dan moeten we niet schromen dat woord te gebruiken bij het benoemen van dergelijke daden.

Het demonische is de omkering van het heilige, laten we dat niet vergeten! Een paar jaar geleden las ik een opmerkelijke studie over de

7 1 Kor. 15:55.

fascinatie door geweld en het ontstaan van sadisme – een interpretatie van het werk van markies De Sade. De auteur wees erop dat toen religie in de verlichting met de sfeer van het ‘verstandige en morele’ werd vereenzelvigd, het heilige of numineuze – dat *mysterium tremendum et fascinans*, dat waardoor de rede duizelig wordt – zich terugtrok in twee schuilplaatsen: geweld en seksualiteit.

Misschien kan deze interpretatie ons helpen te begrijpen waarom juist seksualiteit en geweld centrale thema's zijn in de verhalen die met suggestieve beelden en trucs van film- en computertechniek massaal in het onderbewuste van miljoenen mensen binnen onze cultuur worden gegoten, avond aan avond, nacht na nacht. Mensen die anderszins het contact met het heilige verloren hebben, vermoeden hier onbewust een mogelijkheid om de sfeer van het rationele te overschrijden, iets van extase te beleven, uit het alledaagse te ontsnappen. Kijk maar eens aandachtig in de ogen van kinderen die dagelijks uren doorbrengen met een curieuze spirituele masturbatie: met computerspellen waarmee ze het genot van het moorden kunnen ervaren!

De druk van de alledaagsheid, de dreiging van stereotypen en verveling, de ervaring dat alles na een tijdje weer gewoon wordt, leidt tot in het absurde tot een voortdurende intensivering van experimenten en het overschrijden van wat gisteren nog onbetwiste grenzen waren. En op een bepaald moment springt het spel over de grens van het pure spelen. De prikkelende ervaring van het moorden, duizenden keren voor de lol uitgeprobeerd in computerspellen of in een ademloos volgen van horror- en actiefilms, maakt zich los uit de wereld van de opgewonden fantasie en gaat over de al niet meer te definiëren grens tussen virtualiteit en werkelijkheid. Geweld danst op school en op straat, betreft allen in het spel, de dader en het slachtoffer zijn verwisselbaar en uiteindelijk goed te combineren rollen. *Alles is geoorloofd!*

Nee, ik heb geen algemeen medicijn tegen de pijn van geweld. Ik draag deze wond van onze wereld mee in mijn meditaties over de kruisweg. En soms, als ik daarbij mijn ogen sluit, komen in mijn geheugen suggestief en opdringerig gemaakte geweldsscènes uit Gibsons film naar boven. Nee, de Jezus in wie ik geloof is geen hollywoodheld, een kampioen in de categorie lijden. Zijn opstanding is niet registreerbaar met het oog van de camera, maar speelt zich dieper af, in de niet te vernietigen laag van de werkelijkheid die hoop heet.

‘Het lijden is de rots van het atheïsme’, schreef de dichter Georg

Büchner.⁸ Veel mensen kwamen oog in oog met het lijden tot de overtuiging dat ze de ‘hypothese God’ uit hun kijk op de wereld moesten schrappen. Prima, laten we die schrappen: maar wordt daarmee de mate van het lijden in de wereld minder? Of wordt daardoor slechts de kracht van de hoop minder en krijgt het kwaad zo meer kans om niet alleen in de buitenwereld te zegevieren, maar ook het menselijk hart met cynisme en wanhoop te vergiftigen?

Het geloof dat de bondgenoot van de mens kan zijn in de strijd tegen het kwaad van het geweld, tegen lijden en cynisme, mag geen goedkope uitleg produceren. Het moet hoop voortbrengen.

Hoop is een geschenk dat God aan zijn schepping heeft gegeven. Het is het vermogen de werkelijkheid waar te nemen als een werkelijkheid met een altijd open einde.

De kruisweg eindigt ermee dat het dode lichaam van hem, die niet terugdeinsde voor de kracht van geweld en dood, in de schoot van zijn moeder en dan in de schoot der aarde wordt gelegd. Maria, die geloofde dat ‘bij God niets onmogelijk is’, blijft echter, zelfs in dat donkere uur, een baken van hoop: tegen alle verwachting in gelooft ze ook op dit moment dat God nog niet zijn laatste woord heeft gesproken.

Veel moderne uitbeeldingen van de kruisweg voegen aan de klassieke veertien beelden nog de opstanding toe, als de laatste statie. Ik geef echter de voorkeur aan de klassieke versie. Die suggereert dat we nog steeds ‘midden in het verhaal’ zijn, dat de opstanding niet slechts de volgende statie is. Die is een andere dimensie die we alleen in de modus van de hoop kunnen betreden. Niettemin is juist deze hoop de sleutel tot de zin van het hele gebeuren.

Als we in staat zijn om het paasverhaal niet te vertellen als een bloedig *griazelverhaal* voor het opwekken van schuldgevoel, maar zo dat uit onze verkondiging die besmettelijke kracht van de hoop voelbaar wordt, dan zal niemand meer met afschuw het kruis van de muur hoeven te halen, want mensen zullen de boodschap begrijpen. Als we in staat zullen zijn deze boodschap geloofwaardig te *leven*, dan zal geweld – van de film of in de werkelijkheid – niet meer *het laatste woord* mogen en kunnen hebben.

8 Georg Büchner, *Dantons Tod, Ein Drama*, in: *Gesammelte Werke*. München: 1978 (Goldmann-Klassiker), pag. 68.

13 | JONA'S TEKEN

‘Paus Johannes Paulus II gestorven.’ Het is maandagmorgen, ik zit in het vliegtuig naar Londen en lees steeds opnieuw deze titel op de voorpagina van alle kranten die op de stoel naast mij liggen. Hij stierf op zaterdagavond en sindsdien heb ik het bericht al vele malen met allerlei commentaren gehoord, maar nu zie ik deze zin voor het eerst ‘zwart-op-wit’. Ik probeer een stille waarnemer te zijn van de vloed van gevoelens, herinneringen en associaties die door deze mededeling in mij worden opgeroepen.

Toen ik ’s morgens vroeg na mijn geheime priesterwijding mijn eerste mis opdroeg – achter de gesloten deuren van de koorkapel van het Ursulinenklooster in Erfurt – sprak ik voor het eerst zijn naam uit in de canon van de mis. Die rook die dag nog nieuw, niet alleen voor mij – het was kort na de verrassende keuze van een ‘paus uit het oosten’. Hoogstwaarschijnlijk was ik zelfs de eerste priester in de hele katholieke kerk die gewijd werd tijdens dat pontificaat. Na afloop van mijn eerste mis keek ik met de bisschop naar de televisie-uitzending van de inauguratie van het nieuwe hoofd van de kerk.

Het was een nieuwe naam, een nieuw gezicht, ook een nieuwe spirit – de indringende, energieke oproep van de eerste preek van de paus sprak niet alleen de miljard katholieken aan: Wees niet bang! Voor een nieuwbakken priester die een paar uur later terug moest keren naar een politiestaat om daar zijn priestermissie ‘in de illegaliteit’ te beginnen en die probeerde niet te denken aan de risico’s en valkuilen van zijn nieuwe levensetappe met een onbekende, niet te voorspellen afloop, klonk dat woord juist als een zeer persoonlijke boodschap.

Meer dan zesentwintig jaar sprak ik vervolgens bij elke misviering – dus vaak dagelijks – de naam van onze paus Johannes Paulus uit, en die naam werd mij met de jaren liever en dierbaarder. Na november 1989 kreeg die voor mij een nog vertrouwelijker klank en riep herinneringen op aan de eerste persoonlijke ontmoeting met deze man aan de

vooravond van de val van de Berlijnse Muur – en daarna, in de volgende jaren, werden sporen in mijn geheugen opgeslagen van nieuwe herinneringen aan verdere ontmoetingen en gesprekken in het refectorium met het venster naar het plein voor de basiliek van de heilige Petrus. Die naam begeleidde dus letterlijk mijn hele priesterleven, op dat moment precies even lang als dit lange pontificaat. Voor mij was het niet alleen ‘onze paus Johannes Paulus’, zoals iedereen hem in de canon van de mis noemt, maar ook *mijn* paus, op een unieke manier emotioneel verbonden met mijn eigen levensverhaal, mijn geloof, mijn hoop. Gisteren, op zondag, heb ik voor het eerst een mis gevierd zonder zijn naam te noemen – en op het moment van dat streepje in de canon verstijfde mijn hart, en hoewel ik het uit alle macht probeerde te verbergen, brak mijn stem, alsof er iets in mijzelf stierf.

Ik herinner me alle grote momenten van zijn pontificaat. De berichten daarover, die aanvankelijk moeizaam en met vertraging door de muur van ideologische censuur drongen, betekenden voor ons steeds luidere hoopvolle signalen: de paus op het plein in Warschau en op een grasveld bij Krakau met miljoenen mensen om hem heen. Het is Pinksteren 1979, werkelijk Pinksteren: de paus spreekt in talen die opeens iedereen begrijpt, de talen van vrijheid en hoop, terwijl *newspeak* en *ptydepe*¹ van de communistische propaganda vergeten worden, weggeblazen als een mufte geur in een kamer waar na lange jaren iemand alle ramen wagenwijd openzet. Ik herinner me de verhalen van mijn Duitse vrienden over zijn eerste bezoek aan hun land. Die liberale katholieken met hun a-priorische kritische houding tegenover vertegenwoordigers van de kerkelijke autoriteit – een houding die ik toen helemaal niet begreep en die mij daarom zeer irriteerde – waren er het levende bewijs van hoe deze paus, als je hem van nabij meemaakte, mensen voor zich won met zijn oprechtheid en overtuiging. Ik denk aan mijn eigen verlangen en vervolgens de gevoelens van instemming en bijval waarmee ik zijn briljante rede las, gericht aan Europese intellectuelen – in Duitsland bij het graf van Albertus Magnus, in Parijs voor de Algemene Vergadering van de Unesco. Ik las ze in samizdat,² op een vetting papier

1 Aanduiding voor een kunsttaal van bureaucraten in het toneelstuk *Vyrozumění* (Het Memorandum) van Václav Havel (1965).

2 *Noot van de vertaler*: Term voor de verspreiding van verboden literatuur die in communistische landen op schrijfmachines met behulp van carbonpapier vermenigvuldigd werd.

van wie weet de hoeveelste illegale kopie. Ik zal nooit vergeten welk effect de foto van de eerste ontmoeting van vertegenwoordigers van de wereldgodsdiensten in Assisi op mij had. Ik kreeg die in handen in een gesmokkeld tijdschrift op een grasveld bij Počátek: de paus die hand in hand staat met de dalai lama, de grootmoefi en de opperrabbijn. Ik besepte toen met dankbaarheid dat ik getuige mocht zijn van geweldige, historische gebeurtenissen die niemand meer uit de herinnering van de menselijke soort kan wissen, momenten waarop duizend jaar gesloten poorten opengaan en niemand die meer kan sluiten.

Ik herinner me ook hoe ik geraakt werd door de kritiek die zich in die jaren – nadat de aanvankelijke betovering uitgewerkt was – langzaam van beide richtingen binnen de kerk op het hoofd van de paus stapelde: voor de één ging hij te ver (vooral in relatie tot andere godsdiensten), voor anderen was hij een reactionair.

Het jaar 1989 trok mijn leven, mijn priesterschap en mijn kijk op de wereld in een heel nieuwe context, verbreedde radicaal de horizon van mijn ervaringen. Met de nieuwe ervaringen kwamen ook gevoelens van gekwetstheid en teleurstelling in mijn relatie tot de kerk, die er tot dan toe een was geweest van geestdrift en overgave. Ik begon te begrijpen waarom mensen die in vrijheid leven een groter vermogen hebben de werkelijkheid van meerdere kanten te bekijken – en dus ook kritischer zijn tegenover de eigen kerk en zijn vertegenwoordigers – dan zij die in een belegerd fort onbewust alles willen tegenhouden wat hun strijdvaardigheid zou kunnen verzwakken. Gaandeweg moest ik erkennen in welke mate ook wij, de vastbesloten tegenstanders van het communisme, beschadigd waren door de besmette, vergiftigde sfeer van de totalitaire samenleving, door een klimaat waar uiteindelijk zowel regeerders als onderdanen onder leden. Ik leerde – en leer nog steeds – geduld, de kunst van het wachten, totdat – wellicht met de wisseling van generaties – de littekens en de verlamming genezen van maatschappelijke en kerkelijke organismes op de ruïnes van een geesteloze bureaucratische politiestaat van het wereldcommunisme.

Ik ben vaak teruggekeerd naar de encycliciek *Centesimus annus*, de pauselijke analyse van de spirituele en morele dilemma's van de wereld die samengroeit na de val van het bipolaire systeem, vooral naar de passages over humane en sociale ecologie. Daarin schrijft hij hoe belangrijk het is goed te zorgen voor de maatschappelijke en culturele structuren van het leefmilieu, die onmisbaar zijn voor een werkelijk gezonde rij-

ping van de menselijke persoonlijkheid. Het irriteerde me dat de media, gefascineerd door een paar thema's – waarbij altijd alles domineert wat met seks te maken heeft – de aandacht van de samenleving afleiden van deze cruciale gedachten van Johannes Paulus II. Ze richten zich op een geheel marginale agenda en zelfs dat deel van zijn boodschap halen ze uit de context van zijn theologische antropologie, vervormen en banaliseren het tot het onherkenbaar wordt. In het masker van de 'conservatief uit het oosten', dat niet alleen de boulevardpers, maar ook tal van serieuze intellectuele commentatoren Karol Wojtyla systematisch probeerden op te zetten, herkende ik niet de contouren van de man wiens teksten ik zorgvuldig gelezen had en met wie ik herhaaldelijk persoonlijk mocht spreken. Een medewerker van de BBC, ontsteld door de wereldwijde reacties op de dood van de paus, en vooral de reacties van jonge mensen, zei me op een zeldzaam moment van kritische zelfreflectie: 'Het lijkt erop dat we ons helemaal in hem vergist hebben, dat we hem niet begrepen hebben.'

Met verloop van jaren kwam er een thema in de teksten van Johannes Paulus II naar voren dat zijn 'idee-fixe' leek te worden. Het was de *betekenis van het jaar 2000*. De paus noemde het op hervorming gerichte Tweede Vaticaanse Concilie een 'vroegere voorbereiding op het begin van het nieuwe millennium' en zijn eigen – in veel opzichten revolutionaire – pontificaat een 'vigilie van het jubileumjaar'. Hij gaf de gedachte van de viering van dit symbolische jubileum van Christus' komst in de geschiedenis een toenemend doordachte theologische en spirituele dimensie. Hij knoopte aan bij het oudtestamentische begrip van het jubileumjaar als een tijd van verzoening, boete en reiniging. Hij vroeg de kerk en 'alle mensen van goede wil' om zich voor deze grote historische gelegenheid grondig voor te bereiden en die niet te missen. Met het idee van het heilige jaar verbond hij de wellicht grootste morele daad van zijn pontificaat, het gedenkwaardige *Mea culpa* – een openbare erkenning van historische schuld en tekortschieten van de kerk en de vraag om vergeving op de drempel van de vastentijd 2000. Terecht ging men hem de 'paus van het millennium' noemen.

Het jaar 2000 kwam en ging: wat is daarin gebeurd? Was de verwachting van de paus niet slechts een illusie, een wens die niet in vervulling ging? Vervloeg zijn oproep tot een omkeer van het hart niet, werd deze niet overdekt door triomfantelijke parades of stereotypes van de alledaagse werkelijkheid, die alle magie van 'ronde jubilea' ontkennen

als een kunstmatige menselijke conventie van twijfelachtige reikwijdte?

Als we kijken naar de gebeurtenissen van de eerste jaren van het nieuwe millennium, kunnen we maar moeilijk een opvallende ‘vrucht van bekering’ constateren. Wat op het eerste gezicht duidelijk is, is een alarmerende toename van het wereldwijde terrorisme, de onfortuinlijke oorlog in Irak met vele tragische gevolgen en natuurrampen van ongekende omvang. Over een ‘nieuwe lente van de kerk’ is ook niet veel te horen en de door de paus uitgeroepen ‘nieuwe evangelisatie van Europa’ verandert langzaam eerder in een gedachteloos herhaalde frase uit kerkelijke documenten dan een realiteit in het leven van ons continent.

Toen ik terugkijkend naar het begin van het millennium op het punt stond in volledige scepsis te vervallen, schoten me de woorden van het evangelie te binnen: deze generatie ‘zal geen ander teken krijgen dan dat van de profeet Jona.’³

Het boek van de profeet Jona behoort tot mijn geliefde teksten, vooral vanwege de fijne humor en ironie van de Heer jegens zijn uitgekozen, maar niet geheel geslaagde boodschapper. Jezus wilde met zijn verwijzing naar Jona’s verhaal kennelijk zeggen dat net als in dat geval, de mensen geen ander teken kregen dan de persoon van de profeet en zijn woord, en daarom moesten ze ook nu geen bijzonderheden en uiterlijke ‘bewijzen’ zoeken, maar zich openen voor Christus en zijn boodschap. Maar let op het opmerkelijke vervolg in het boek Jona: *er gebeurt niets* na de preken van de profeet, na de hartstochtelijke aankondiging van de catastrofe – de profeet is helemaal gefrustreerd en verwijt de Heer op bittere toon dat Hij hem, zijn boodschapper, belachelijk heeft gemaakt en in diskrediet gebracht.⁴ Maar achter de schijnbare inactiviteit van de Heer gaat iets schuil wat niet zichtbaar kon zijn vanuit het perspectief van de profeet en van welke ‘afstand’ dan ook: in de diepte van het hart van de inwoners van Ninevé kwam het tot een verandering van denken en de Heer liet de stad op het aardoppervlak blijven.

Toen journalisten me op de drempel van het nieuwe millennium vroegen waarin ik hoop voor de toekomst zie, schoot me een heel simpel antwoord te binnen: daarin, dat we hier nog zijn. In de twintigste eeuw

3 Mat. 12:39.

4 Vgl. Jona 4:1-11.

kreeg de mensheid voor het eerst middelen in handen voor de eigen snelle, volledige en definitieve zelfvernietiging. In het verleden hebben er zelden – ook al kun je dat moeilijk ‘objectief’ beoordelen – zoveel waanzinnigen en zoveel waanzinnige, van haat vervulde ideologieën de bühne van de geschiedenis betreden en zelden kregen die zo’n massaal onthaal, zo’n bereidheid van miljoenen om zich te laten bedwelmen door geestelijke opiaten van nationale rassen- of klassenhaat. En desondanks hebben we onszelf niet vernietigd, desondanks zijn we nog steeds hier.

Daarvoor zijn veel mogelijke verklaringen, van een oppervlakkig antwoord (‘een gelukkig toeval!’) tot gecompliceerde theorieën van historici. Maar kunnen we zomaar het oude geloof overboord gooien, bewaard in het hart van het volk van het Oude Testament, dat de wereld leunt op een bepaald aantal verborgen rechtvaardigen?

Hoorde niet juist die oude man op de stoel van Petrus – en wellicht niet weinig anderen, mogelijk buiten de zichtbare grenzen van de kerk, die zijn oproep tot bekering niet afwijzen – tot die onontbeerlijke handvol rechtvaardigen op wie het bestaan en de tot nu toe open toekomst van onze wereld rust? ‘Er gebeurde niets’ – zeker, maar is niet juist dat feit het ‘teken van Jona’?

Ik schreef ter gelegenheid van het millenniumjaar een niet bijzonder geslaagd artikel ‘De Paus en zijn jaar’. Toen vermoedde ik niet dat het werkelijke ‘jaar van de paus’ pas vijf jaar later zou aanbreken – en dat dat het jaar van zijn dood zou zijn. Enkele dagen waaide er een wind door de wereld die alle journalistieke frases over een dwaze paus die stijfkoppig bleef vasthouden aan ‘verouderde dogma’s’, als een onbetekenende pennenstreek wegblijs. De wereld stond een paar dagen op de toppen van haar tenen, stil en opgewonden: opeens drong het tot iedereen door dat er een groot, een werkelijk groot man was heengegaan.

‘Is die krachteloze, kwijlende oude man in een rolstoel werkelijk een representatief beeld van uw kerk?’ Die vraag kreeg ik de afgelopen jaren met regelmaat. ‘In zekere zin wel’, antwoordde ik, ‘als je naar de buitenkant kijkt, is de kerk er momenteel echt zeer ellendig aan toe. Maar als u dieper kunt kijken, dan is daar een vergelijkbare kracht als in deze zieke paus.’

Nee, ik schaamde me niet voor zijn lichamelijke broosheid. Ik was blij dat de kerk in hem een ander type vertegenwoordiger had dan de leiders die ‘deze wereld’ biedt, met haar stereotiepe assortiment van *sexy* en *sportief uitzierende* leiders, mannequins, gestyled naar het dictaat van

de televisiereclames voor een eeuwige jeugd. Ik was blij dat deze paus onze steeds sneller vergrijzende wereld de boodschap zond dat ouderdom geen reden is om een mens naar een dumpplaats voor afgedankte goederen te sturen.

Nu hij het kruis van zijn dienst werkelijk tot het einde gedragen heeft, zijn veel dingen duidelijk geworden. Het is gebleken dat hij zijn pontificaat niet opvatte als een in tijd begrensde arbeidsfunctie, maar als een missie van een vader die niet afgesloten kan worden met een ‘met pensioen gaan’: Beste kinderen, ik ben nu zeventig, vinden jullie maar een jongere vader! (Is de gedachteloos herhaalde frase nu echt waar, dat de moderne mensheid mondig is en in het openbare leven geen vaderlijke autoriteit meer behoeft?)

Tot zijn dienst hoorde ook die ‘laatste preek’ – dat machteloze gerochel en wuiven uit het raam en vervolgens het vredige, waardige sterfen voor de ogen van de wereld. Mijn collega Václav Bělohradský,⁵ die verder werkelijk nooit iets moois over de kerk schreef, schreef een paar prachtige regels over deze ‘laatste preek’, dat woordeloze gebaar, dat hem deel maakte van de velen die in onze wereld geen stem hebben. Hij gaf toe dat hij op dat moment jaloers was op de katholieken dat ze zo’n paus hadden.

Ik volgde de uitzending van de begrafenis van de paus tijdens een wetenschappelijke conferentie in Cambridge, samen met een groep sociologen, politicologen en theologen van verschillende denominaties en uit verschillende hoeken van de wereld. De verslaggevers herhaalden voortdurend dat het waarschijnlijk om de grootste begrafenis in de geschiedenis ging. Tussen de beelden uit het Vaticaan door werden steeds mensen van alle continenten geïnterviewd, die duidelijk door de gebeurtenissen geraakt waren. Een van de collega’s zei zacht: ‘Dit is een verschijnsel dat ons dwingt om de plaats van godsdienst en kerk in onze cultuur opnieuw en anders te zien. Er is iets veranderd.’

Er is inderdaad iets veranderd. Op Tsjechische nieuwssites op het internet, waar doorgaans elk positief bericht over het katholicisme een fontein van blinde woede, haat en vulgariteit opriep, die ergens uit de duistere hoeken van de ziel opspoot, is het momenteel stil, alsof iemand

5 *Noot van de vertaler:* Václav Bělohradský (geb. 1944) is een Tsjechische filosoof die sinds zijn emigratie uit het communistische Tsjecho-Slowakije doceert aan verschillende Italiaanse universiteiten. Hij behoort tot de critici van de conservatief-liberale regeringen die tussen 1990 en 2010 in Tsjechië regeerden.

deze opgewonden standjes even een muilkorf heeft opgezet. Eenzame kreten van blasfemie klinken in zo'n leegte dat hun auteurs wellicht ook voor even stopten en nadachten over de zieligheid van hun uitingen. Nieuwslezers in de media dragen zwarte stropdassen en met een ernstige stem spreken ze over de 'heilige vader'. Natuurlijk is dat een deel van het professionele spel – morgen of overmorgen roept iemand tegen hen dat het te veel was – en de media zullen – 'voor het evenwicht' – met hernieuwde ijver hun gejammer hernemen over die verschrikkelijke kerk die abortus, euthanasie, klonen, kunstmatige anticonceptie, het homohuwelijk en alle andere goede dingen op de wereldmarkt afwijst.

Het is merkwaardig waarom voorstanders van het ultralibertinisme, die praktisch zonder uitzondering de machtigste media beheersen, er zo op staan dat de kerk en de paus instemmen met hun meningen. Meestal nodigen ze aanhangers van een andere denkrichting vooral uit om de rol van de domme doctor Watson te spelen die door zijn naïviteit de schrandere Sherlock Holmes extra laat uitkomen. Kunnen ze niet gewoon hun hoofd schudden over wat de paus over deze kwesties zegt? Wensen ze zich (of de kerk) nu werkelijk een paus die zijn missie en traditie zou verraden en braaf als een papagaai zou herhalen wat zij de wereld al lang en veel luider en krachtiger verkondigen? Zouden ze zo'n paus serieus kunnen nemen? Of zijn ze ergens diep van binnen, in hun ziel en geweten, toch niet zo zeker van hun soeverein verkondigde waarheden, en hebben ze het daarom nodig om deze stem te overschreeuwen en belachelijk te maken, deze bijna enige stem te midden van onze westerse cultuur die iets anders zegt, die rustig en aanhoudend mensen uitnodigt tot nadenken over de vraag of de slogans van het libertinisme werkelijk zo onbetwistbaar zijn als ze doen voorkomen?

Het is merkwaardig hoe historische rollen veranderd zijn. Het instituut van de paus, dat allang geen politieke macht of dwangmiddelen meer ter beschikking heeft, alleen de macht van de morele invloed van het woord uit de mond van een *pelgrim*, die onvermoeibaar volken aanspreekt, is desondanks een kracht geworden die niet genegeerd kan worden. In de korte periode tussen de dood en de begrafenis van de paus spraken de mondiale media een verrassende waarheid uit: met Johannes Paulus II lijkt de autoriteit van het pausschap een hoogtepunt in zijn hele tweeduizendjarige geschiedenis te hebben bereikt.

'De meest zichtbare man in de wereld van het laatste kwart van de twintigste eeuw is gestorven,' zegt de man op het televisiescherm. Het

lijkt wel alsof zelfs diegenen die het in veel opzichten luidruchtig met hem oneens waren, hem beginnen te missen.

Op vrijdag, de dag van de begrafenis van de paus, krijg ik een verrassende uitnodiging van mijn collega in Cambridge, een gelovige jood, om met zijn gezin en vrienden aan de maaltijd aan het begin van de sabbat deel te nemen. Ik kom aan bij een eengezinswoning aan de rand van de stad, op de feestelijk gedekte tafel staan kaarsen en glazen, het inleidende psalmgebed eindigt met een vredeswens: Shabbat shalom! In de boekenkast is één afbeelding te zien: op de titelpagina van het joodse religieuze bulletin van vandaag staat een foto van de paus, leunend met zijn voorhoofd tegen de Klaagmuur in Jeruzalem. Tijdens het gebed wordt hij herdacht en tijdens het diner draait het gesprek alleen om hem. Een van de aanwezigen zegt tegen me: 'Ook als jullie katholieken ooit deze paus zouden vergeten, zal het Joodse volk hem nooit vergeten. Voor ons neemt hij altijd een prominente plaats in als *rechtvaardige onder de volken*'.

Paus Johannes Paulus II is gestorven. Er heerst een stilte, bijna zo diep als die van Stille Zaterdag. De klokken van de Sint-Pietersbasiliek kondigen het middaguur aan over een opmerkelijk verstilde eindeloze menigte, als de wind, die allang in het evangelie op de lijkstoot bladert, het boek sluit.

14 | HET GEBED VAN VANAVOND¹

Kan ik deze avond, voordat we naar de ruimte gaan waar we gezamenlijk – christenen, joden en moslims – zullen bidden voor de toekomst van Europa, inleiden met een chassidisch verhaal?

Rabbin Pinchas legde zijn leerlingen de vraag voor hoe we het moment herkennen wanneer de nacht eindigt en de morgen begint. 'Is het het moment dat het zo licht is, dat we in de verte een hond van een schaap kunnen onderscheiden?' vroeg een leerling. 'Geenszins', antwoordde de rabbijn. 'Is het het moment dat we een dadelboom van een vijgenboom kunnen onderscheiden?' vroeg een ander. 'Ook niet', zei de rabbijn. 'En wanneer komt dan de morgen?' vroegen de leerlingen. 'Wanneer we in het gezicht van welk mens ook kijken en onze broeder of zuster in hem of haar herkennen', zei rabbin Pinchas. 'Als we dat nog niet kunnen, is het nog nacht'.

Het was een lange nacht, waarin wij, kinderen van Abraham, die in de ene en zelfde almachtige God geloven, niet in staat waren elkaar als broeders en zusters te herkennen en erkennen. Het was een lange nacht van gezamenlijke angst, vooroordelen en haat, een verschrikkelijke nacht in de geschiedenis, waarin onze voorouders en voorgangers elkaar wonden toebachten die tot op vandaag niet helemaal zijn genezen en nog steeds pijn doen. Godzijdank waren er in het verleden ook lichte momenten van vrede. God inspireerde in verschillende tijden in elk van onze geestelijke families persoonlijkheden wier hart en hoofd

1 Deze tekst werd voorgedragen als inleiding op het gedenkwaardige gemeenschappelijke gebed van vooraanstaande vertegenwoordigers van het jodendom, christendom en de islam tijdens de internationale conferentie 'Het Europa van de Dialoog' in het Poolse Hniedzne, in september 2005. De titel 'Gebed van vanavond' is overgenomen uit een artikel van de Tsjechische schrijver Karel Čapek, waarin hij reageerde op het Verdrag van München in september 1938, dat het einde van de democratische Tsecho-Slowaakse Republiek en de latere bezetting van het land door nazi-Duitsland inluide.

zo openstonden dat ze wegen van verzoening en begrip voor de ander zochten – ook wanneer ze daarvoor onrecht van hun eigen, naaste mensen moesten ondergaan. Laten we hen herdenken en God danken wanneer we door het duister van deze avond lopen om een gezamenlijk gebed voor te bereiden voor een dageraad van verzoening en een nieuw begin.

Lang voordat zijn geniale intellect door waanzin werd verduisterd, vertelde de grote profeet van het Europese nihilisme, Friedrich Nietzsche, een gelijkenis over een dwaas die op klaarlichte dag met een brandende lamp liep tussen de mensen die niet meer in God geloofden, en hun de vraag stelde waar *God gebleven was*. Anders dan zij kende hij het antwoord: wij hebben hem gedood. Hij kwam met een lamp omdat hij anders dan zij de nacht waarnam waar de wereld in terechtgekomen was na deze gebeurtenis – ‘ver van alle zonnen’.

Op een andere plaats schreef Nietzsche: Het nihilisme, die meest onwelkome van alle gasten, staat al voor de deur. Net als de dood was ook het nihilisme voor Nietzsche echter een ambivalente gebeurtenis: bedreiging en kans tegelijk. In de twintigste eeuw – de profeet van de dood van God stierf op de drempel daarvan – trad het nihilisme het huis van Europa binnen door de voordeur. Een lange nacht brak aan waarin Abrahams kinderen, die elkaar al lang doodsloegen, nu ook massaal werden gedood door hen die ervan overtuigd waren dat de God van Abraham – niet de God van de metafysici die Nietzsche bedoelde – dood is en dood moet blijven. De genocide van de Armenen, de shoah van het Joodse volk, het lijden van miljoenen christenen in de concentratiekampen van het nazisme en communisme, het vermoorden van moslims in Kosovo... Hoezeer moest alleen al het land waar we elkaar vandaag ontmoeten, lijden, hoeveel anderen moesten op de Poolse aarde lijden nadat ze door de vijand waren onderworpen!

Maar de nacht, ook de diepe en smartelijke nacht, herbergt altijd ook hoop en kans. Jan van het Kruis, de grote mysticus uit het land waar ooit christenen, joden en moslims samen leefden en nadachten, schreef veel over de betekenis van de nacht en de duisternis voor de relatie van de mens tot God. De duistere nacht van de geest, waarin de mens geplaatst wordt door Gods zwijgen, wanneer hij Gods afwezigheid ervaart, is een ongemeen belangrijke tijd voor zijn spirituele groei en rijping.

Zou het niet zo kunnen zijn dat deze tijd van verschrikking, toen God voor veel mensen een zwijgende, afwezige God leek te zijn, toen

velen meenden dat Hij dood was, dat deze collectieve duistere nacht van de geest een sleutelmoment in de geschiedenis was, dat nu pas zijn vruchten laat zien?

‘Waar echter gevaar is, groeit het reddende ook’, schreef Hölderlin.² Lang voor hem zei Paulus: ‘Waar de zonde toenam, werd ook de genade steeds overvloediger.’³ We zijn als olijven, zegt de Talmoed, alleen als we geperst worden, geven we het kostbaarste.

Toen het volk Israël uit de Babylonische gevangenschap terugkeerde, bracht het de kostbare impuls van geestelijke vernieuwing mee naar het vaderland. Ik stel me al jaren de vraag of volken die tientallen jaren vertrappt zijn door de totalitaire communistische regimes, na hun exodus uit deze duistere nacht een dergelijke schat hebben meegebracht voor de rest van Europa – of wellicht nog kunnen brengen. Vaak neig ik naar het antwoord dat we hen die iets dergelijks van ons verwachten, teleurgesteld hebben. Met de vermoeide profeet Elia moeten we erkennen: ‘Ik ben niet beter dan mijn voorouders’⁴

Na het paasfeest van dit jaar leek het me – en zeker niet alleen mij – dat ik het licht waarnam dat wellicht niet iedereen duidelijk was zolang het onder ons was in de zwakke lamp van zijn lichaam. Was Johannes Paulus II, de paus uit Polen, niet dat licht en teken van hoop, het geschenk dat God uit de duistere nacht van de geschiedenis en uit de diepte van het lijden van gekruisigde volken aan Europa stuurde?

Ik wil met deze woorden niet goedkoop de soms nogal oppervlakkige ‘persoonlijkheidscultus’ rond deze paus aanwakkeren. Ik denk echter aan twee concrete daden van enorme symbolische betekenis en met een enorm bereik, twee daden waarbij we juist vanavond dankbaar kunnen aanhaken. Ik bedoel in de eerste plaats de dappere en nederige daad van erkenning en boetedoening voor de schuld van de kerk in het verleden, aan het *Mea Culpa* aan het begin van de vastentijd van het millenniumjaar. En ten tweede: de grote gebedsontmoeting van vertegenwoordigers van wereldgodsdiensten in Assisi.

2 ‘Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch.’ (*Noot van de vertaler*: Regel uit het gedicht ‘Patmos’ van Friedrich Hölderlin (1770-1843) uit 1803, gepubliceerd in 1807 in *Musenalmanach*. De Nederlandse vertaling is te vinden in Friedrich Hölderlin, *Gedichten*. Amsterdam: Atheneum-Polak & Van Gennep, 1988, vertaald door Ad den Besten.)

3 Rom. 5:20.

4 1 Kon. 19:4.

Ik ben er vast van overtuigd dat de twintigste eeuw in het geheugen van de mensheid twee beelden van hoop kan achterlaten die een teken kunnen zijn dat deze eeuw niet alleen een smartelijke, donkere nacht in de geschiedenis was, maar ook een moment van omkeer en hoop. Het is de foto van de planeet aarde, genomen bij de eerste landing van de mens op de maan. Daarnaast komt dan de foto van de paus die hand in hand met de dalai lama, met vertegenwoordigers van joden, moslims en andere godsdiensten voor de Franciscusbasiliek in Assisi staat.

Deze twee beelden hebben veel gemeenschappelijk. De foto vanaf de maan getuigt niet alleen van de grootte en het succes van de menselijke moed en intelligentie, maar laat ook zien hoe klein onze aarde is, wat voor een klein schip het is, varend door de oneindige duisternis van het heelal, 'ver van alle zonnen'. En het beeld uit Assisi getuigt van de hoop dat we beginnen te begrijpen dat we aan boord van dit kwetsbare schip moeten leren samen te leven.

Als we vandaag opnieuw samen gaan bidden, hier, vlak bij het graf van de heilige Adalbert, bisschop van mijn geboortestad Praag en patroon van de Europese eenheid, laten we ons dan het gebed herinneren van hem, bij wiens graf niet toevallig die eerste soortgelijke ontmoeting plaatsvond, van Franciscus van Assisi: 'Heer, maak mij een instrument van uw vrede!'

Laten we in onze geest en ons hart onze gehele geschiedenis opnemen en laat ons bidden voor de genezing van haar pijnlijke wonden. Laten we denken aan de slachtoffers van geweld en haat, recent of uit een verder verleden, aan hen die werden gedood in de naam van onze God en van heilige symbolen uit onze godsdiensten. 'Geschiedenis wordt geschreven door overwinnaars', maar God hoort ook de roep van slachtoffers en verslagenen. Daarom mogen wij ons niet doof houden voor hun roepen en moeten we bereid zijn niet alleen martelaren en slachtoffers uit onze eigen traditie te gedenken, maar ook anderen.

De erfenis van onze vader Abraham, het geloof in één God, verbindt ons tot één familie en wij zijn ons vandaag bewust van onze wederzijdse nabijheid. God heeft werkelijk zijn belofte aan Abraham vervuld, zodat het getal van zijn geestelijke nakomelingen ons voorstellingsvermogen te boven gaat. Zij zijn als de sterren aan de hemel en de zandkorrels op het strand langs de zee, ook daar waar we hen niet zouden zoeken.

Laten we vanavond, als we kijken naar de sterren aan de hemel, in ons gebed denken aan hen die oneindig ver voorbij de grenzen van onze

zichtbare gemeenschap lijken te zijn. Ze zijn echter nabij God, die ‘uit deze stenen kinderen van Abraham kan verwekken.’⁵

We bidden voor hen die niet in staat zijn te bidden. Onder hen zijn mensen die door de duisternis van de nacht van de geschiedenis en de afgrond van het lijden de kracht verloren hebben om te vertrouwen. Hun zijn we het getuigenis verschuldigd dat de dageraad nabij is. Onder hen zijn ook mensen die niet het aangezicht en de naam van onze God kennen – Hij is immers, zoals mystici van onze drie godsdiensten weten, een verborgen God – maar die toch samen met ons valse goden en simplistische voorstellingen van God afwijzen.

Joden, christenen en moslims en atheïsten hebben gemeenschappelijk dat ze niet in goden geloven, schreef een christelijk theoloog onlangs. De God in wie we geloven, is niet een van de goden van deze wereld.

Onze gezamenlijke dienst aan deze wereld bestaat zeker ook in een vastbesloten afwijzen van de dienst aan en verering van valse goden van deze wereld. ‘*Allahoe akbar*’ – God is groot, groter klinkt het in zoveel delen van de wereld meerdere keren per dag uit de monden van onze miljarden moslimbroeders en moslimzusters. ‘*Er is geen godheid dan God*’, zo begint deze belijdenis.

Er is geen godheid dan God! Het is nodig om in alle windrichtingen samen en hardop te zeggen: In de storm en orkaan van het geweld is God niet! In de aardbevingen van etnische, politieke, religieuze en ras-senhaat en van onverdraagzaamheid is God niet! God is alleen in ‘het gefluister van een zachte bries’⁶ – *in de vrede-stichters die het land zullen bezitten*.⁷

God is niet in de vernietigende golven van tsunami’s en andere natuurrampen, maar in de golven van solidariteit met de lijdenden.

Er bestaat geen *heilige oorlog* – alleen vrede is heilig. Als we allemaal zouden handelen volgens het principe ‘oog om oog’, zou de hele wereld snel blind zijn. We moeten eens en voor altijd de gevaarlijke spiraal van wraak doorbreken. De logica van ‘wat jij mij doet, doe ik ook jou’ is niet voldoende voor het herstel van onze gezamenlijke wereld. We moeten de logica ‘zoals God mij doet, zo doe ik ook jou’ leren, de weg van vergeving en verzoening.

5 Mat. 3:9.

6 Vgl. 1 Kon. 19:9-13.

7 *Noot van de vertaler*: Een parafrase van Mat. 5:9 en 5:5.

De kracht om zo te handelen komt alleen voort uit contemplatie, uit gebed. Laat het gebed van deze avond al die gebieden ter wereld bereiken waar nood heerst en nacht, als een teken van hoop dat daar waar mensen in elkaar broeders en zusters zien – ook hier onder ons – de dageraad aanbreekt.

15 | WAAROM LACHTE SARA?

Een zeer goede vriend vertrouwde me een paar jaar geleden toe dat hij niet meer geloofde in een leven na de dood. Ik herinner me nog precies zijn woorden en de omstandigheden waarin ze werden gezegd.

We klommen naar een bergmassief. Bij de aanblik van het amfitheater van rotsen dat opeens uit de wolken tevoorschijn kwam, merkte ik op dat ik me zo ongeveer het schouwspel van het Laatste Oordeel voorstel: ieder zal op een bergtop staan, het hoogste punt van onze reis, met de vallei van ons hele leven aan onze voeten, en we zullen op de vragen van de Heer in de wolk antwoorden. ‘Ik geloof dat niet meer’, klonk het zachtjes, heel zachtjes achter me. ‘Ik heb de kracht niet meer te geloven dat er voor mij nog een *daarna* bestaat’.

Ik voelde dat deze man, die diep en oprecht in God gelooft, zojuist voor mij een van zijn voor hem pijnlijkste geheimen had onthuld. Het leek me niet het moment voor een waterval van tegenargumenten. Ik voelde dat hij hiermee geen discussiethema neerlegde, maar dat hij verwachtte dat ik samen met hem in stilte mee zou dragen wat hij zojuist zachtjes had gezegd. We zwegen, zoals je zwijgt in de bergen, en klommen verder.

In de periode na deze klimtocht had ik een paar keer dezelfde droom. Daarin was ik blind geworden en elke keer als ik met schrik wakker werd, staarde ik voor ik helemaal bij mijn positieven was, in de absolute duisternis en had even het gevoel dat het geen droom, maar werkelijkheid was. De derde keer was het ergste: op het moment van het plotselinge wakker worden – wie kent niet deze merkwaardige duizeling op de drempel van droom en werkelijkheid – had ik even het gevoel dat ik stervende was, ik viel, werd omlaag gezogen in een kolk van absolute duisternis, in een grondeloos niets, opgeslokt door een absolute leegte, een definitief einde, dat geen *daarna* kent.

Meteen moest ik denken aan dat gesprek in de bergen. Ik realiseerde me dat dat een dieper spoor in mij had achtergelaten dan ik wilde toege-

ven, kennelijk omdat het in mij iets raakte wat ik in mijzelf onderdrukt had. Ik had nooit een echte doodsangst als een leegte en radicaal einde gevoeld, ik had nooit echte problemen gehad met het geloof in een leven na de dood. Samen met de andere artikelen van de geloofsbelijdenis had ik ook dit aangenomen toen ik ooit, op de drempel van de volwassenheid, christen werd. Ik wist dat het vergeefs is om je onder dat geheim wat dan ook *voor te stellen*, en zo werd het voor mij geen speciaal onderwerp van meditatie of twijfel. Dat had ook zeker daarmee te maken dat ik het geloof aangenomen had op een leeftijd waarop je je druk maakt om heel andere dingen en je dwaas genoeg meent dat je voor vragen over de eeuwigheid en de 'laatste dingen' oneindig veel tijd hebt. Een van de charmante illusies van de jeugd is dat je onbewust zo leeft alsof je hier voor eeuwig bent.

Ik moest opnieuw denken aan die vriend die mij toevertrouwd had dat hij niet geloofde in een persoonlijk vooruitzicht op de eeuwigheid. Hij is zeker geen naïeve materialist, maar een intelligente, goed opgeleide, praktiserende katholiek. Vaak zeggen mensen die op sommige godsdienstige vragen 'ik geloof het niet' antwoorden, eigenlijk 'ik kan het me niet voorstellen'. In zijn geval ging het om een probleem van een andere, diepere soort.

Ik waardeerde het dat hij zijn probleem met de christelijke eeuwigheid niet verving door de goedkope waar die je tegenwoordig op de religieuze markt kunt krijgen, bijvoorbeeld door een 'geloof in reïncarnatie'. Reïncarnatiegeloof is me geheel vreemd en ik heb een aantal redenen voor een radicaal 'nee', vooral tegen de reïncarnatieleer van de huidige westerse esoterie. Ik wijs deze theorieën niet af omdat mijn geloof en mijn voorstellingsvermogen angstig binnen dogmatische muren van een bekrompen ideologie van een 'wetenschappelijke wereldbeschouwing' of een vergelijkbaar twijfelachtig christelijk fundamentalisme opgesloten zou zijn. Ik wil zeker geen overhaaste oordelen uitspreken over oeroude tradities van Indische spiritualiteit. Wat die tradities betreft, ben ik ervan overtuigd dat die – tenminste in hun diepere vormen – mijlenver verwijderd zijn van de hedendaagse populaire voorstellingen van veel mensen in het Westen over het postume toerisme van de ziel na de dood. Ik ben van mening, op basis van een aantal gesprekken met hindoeïstische en boeddhistische geleerden en spirituele meesters, dat voor velen van hen de reïncarnatiemythe eerder een poëtische metafoor voor het geheim van solidariteit is, die de grenzen van de dood overschrijdt

– een geheim dat wij christenen beschrijven (eveneens met behulp van een metafoor) met de leer over het ‘purgatorium’¹ of de ‘gemeenschap der heiligen’.

Ik geef graag toe dat deze geheimvolle solidariteit die we in het Credo belijden als ‘gemeenschap der heiligen’, nog verder gaat en diepere, fijnere en intensievere vormen heeft dan we ons kunnen voorstellen. Ik sluit niet uit dat de platonische leer over de ziel die tal van vroeg-christelijke schrijvers beïnvloed heeft, of de oriëntaalse mythen over de kringloop van het lot, uitdrukkingen zijn van een vergelijkbare intuïtie, en dat die intuïties ergens in de diepte van dit geheim convergeren. Ik kan me inleven in de zoete duizeling die de mystiek van de Oriënt biedt, bij de gedachte dat je je bevrijdt van de beperkingen en boeien van je individualiteit en opgaat in de schoot van het goddelijke. Ik ben echter niet bereid de grootste schat van mijn westerse cultuur op te geven: het idee van de *personalita* – de onverwisselbare waarde van het individu, de menselijke persoon – als het hoogste en kostbaarste principe (en dus ook over God spreekt als ‘persoon’).

Ik geloof dat dit ‘lichaam’ (dat wil zeggen mijn onverwisselbare zijn in tijd en ruimte), deze onherhaalbare levensloop, mijn persoonlijke en unieke individualiteit, een opdracht vormt die door God aan mij is toevertrouwd en waarvoor ik zonder tussenkomst verantwoording aan God zal afleggen, zonder wat voor uitvluchten over een *voordien* ook, en zonder eindeloze mogelijkheden van ‘reparaties’ of straffen in volgende levens.

Wat mij het meest irriteert aan het tegenwoordig in het Westen zo wijdverspreide ‘incarnatiegeloof’ is echter niet zozeer de ‘inhoud’ daarvan. Of het nu om het geloof van materialisten in de ‘eeuwigheid van de materie’ gaat, om de populaire christelijke visie van hemel, vagevuur en hel, of om dromen van de Oriënt, per saldo is elke theorie en ‘voorstelling’ over wat er na de dood komt aangewezen op een taal van metaforen en belast met al te menselijke projecties en fantasieën. Ook wanneer we geloven dat ons daarover iets gezegd en geopenbaard is ‘van de andere kant’, weten we dat deze boodschap niet op een andere manier tot ons kan spreken dan in beelden en metaforen. Het meest ergert me de arrogantie en naïviteit waarmee de fanatiekste voorvechters van

1 *Noot van de vertaler:* Ook wel het vagevuur, als een plaats van reiniging van de ziel na de dood.

reïncarnatie in het Westen spreken over hun ‘geloof’. Die *dames die zich voor het spirituele interesseren*, wier vlammende ogen en geaffecteerde stemmen snel de oppervlakkigheid van hun niet verplichtende *interesse* verraden, die eerder een koketterie is met opwindend occulte thema’s dan iets wat aan een oprechte spirituele zoektocht doet denken.

Ik verdraag het maar moeilijk als ik iemand hoor praten over ‘reïncarnatie’, trouwens ook over hemel, purgatorium en hel, met zo’n bezitterig gevoel van gnostische ingewijden: ‘Ik heb het al, het is me al duidelijk’. Het komt me even plat en leeg voor als wanneer een of andere materialist met een vergelijkbare naïviteit en arrogantie met een ‘wetenschappelijk’ argument bezweren dat ze er ‘zeker’ van zijn dat de dood het definitieve einde is.

We *weten* het immers *niet* – en wat ik aan deze onwetendheid toe kan voegen is alleen mijn *hoop*: ik vertrouw op God dat Hij mij ook over de laatste grens van mijn mogelijkheden niet in de leegte laat vallen. De zekerheid van het geloof in een ‘eeuwig leven’ – en de zekerheid van het geloof überhaupt – verschilt essentieel van zowel de zekerheden die ik empirisch kan ‘aanraken’ als van het esoterische ‘weten’ van gnostici en de ‘overtuiging’ van belijders van ideologische systemen of ‘levensbeschouwelijke theorieën’. Ze verschilt ervan door hetgeen de basis van geloof vormt: vertrouwen en hoop.

De boodschap van het evangelie over de opstanding en het overeenkomstige geloof van de kerk in de ‘opstanding van de doden en het eeuwige leven’ verschaft geen ‘theorie over het leven na de dood’ die als een concurrerende variant tegenover de oriëntaalse mythologie zou staan, zodat de eerder genoemde dames de meest aantrekkelijke zouden kunnen kiezen. In het evangelie zoek ik geen routebeschrijving voor het lot van de ziel na de dood zoals in verschillende oriëntaalse ‘boeken van de doden’, maar ik put er de kracht van de Geest uit die de onverwoestbare hoop in ons vragen voedt – een vragen dat altijd ontvankelijk moet blijven voor het geheim. Die hoop zal, zolang we nog onderweg zijn naar ons doel, waarschijnlijk keer op keer te kampen krijgen met angst, verdriet, twijfel en onzekerheid. Geloof is, anders dan het ‘hogere geheime weten’ van de erfgenamen van de gnostische ingewijden, een zich nederig samenvoegen met het Geheim. Het leeft van Gods Woord, maar ook van zijn zwijgen.

Het is goed dat de redacteuren van de Bijbel, geleid door de wijsheid van de heilige Geest, niets hebben gecensureerd van het enorme scala

aan uiteenlopende interpretaties van het leven na de dood die we in de individuele boeken van de Schrift vinden. Onze populaire 'evolutionistische' voorstelling dat de oudtestamentische ideeën werden 'overtroffen' door latere uitspraken in het evangelie, bergt het gevaar in zich van oppervlakkige eenzijdigheid: als dit 'overtreffen' 'falsificatie' betekent, zouden we een groot deel van de Bijbel als archief of mausoleum van weerlegde, niet meer geldige meningen moeten beschouwen, in plaats van als Gods Woord. Maar zo is het niet! Zoals de diepzinnigste christelijke theologen en uitleggers van de Schrift sinds de patristische tijd wisten, bestaat er tussen de Hebreeuwse Bijbel en het Nieuwe Testament een 'hermeneutische cirkel': het Oude Testament legt het Nieuwe uit *en andersom*.

Ik ben ervan overtuigd dat juist iemand (en misschien alleen maar zo iemand) wie de sceptis van het oudtestamentische boek Prediker of de woorden over duisternis en wanhoop van de *Sheol* (het dodenrijk) in sommige verzen van de Psalmen niet vreemd is, de diepte van Jezus' woorden 'Ik ben de opstanding en het leven, wie in mij gelooft zal leven, ook wanneer hij sterft'² en het visioen van opstanding in de Apocalyps en in Paulus' brieven, kan aannemen als een bevrijdend evangelie, een verlossende blijde boodschap (en niet alleen als doctrine of theorie). Wie met de woorden van de Gekruisigde, uitgeschreeuwd vanuit de afgrond, 'Mijn God, waarom hebt u mij verlaten' te snel klaar is,³ kan moeilijk de vreugde van de paasmorgen begrijpen.

Het geheim van de opstanding betekent niet een soort uiterlijke toevoeging aan de duisternis van 'dood en hel'. Joseph Ratzinger, de latere paus Benedictus XVI, drukte dat ongewoon diepzinnig uit in zijn boek over de eschatologie, dat mij in veel opzichten inspireerde: 'Christus zelf, de enige rechtvaardige, is als rechtvaardige een lijdende en in de dood verworpene. De rechtvaardige is in de *Sheol*, in het onreine land afgedaald waar God niet geloofd wordt. Met deze afdaling van Jezus daalt God zelf af in de *Sheol*: daarmee houdt de dood op het godverlaten land van duisternis en het terrein van een onbarmhartige afwezigheid Gods te zijn. In Christus heeft God zelf het terrein van de dood betreden en heeft de ruimte zonder communicatie tot een ruim-

2 Joh. 11:25.

3 Bijvoorbeeld door een banale, zij het zakelijk juiste verwijzing, dat het hier gaat om een citaat uit Psalm 22, die immers 'optimistisch' eindigt.

te van zijn aanwezigheid gemaakt.⁴

Ook wij kunnen, als we de Overwinnaar van de dood willen ontmoeten, deze plaats niet vermijden (en ook niet het feit dat de schaduw ervan soms over ons denken valt), maar het mag ons hoop geven dat Hij door deze duisternis is gegaan en door die te overwinnen, deze plaats veroverd heeft. Alleen daarom hoeft voor mij de dood en de duisternis ervan geen poort van de hel meer te zijn waarboven geschreven staat *Lasciate ogni speranza*,⁵ maar is het een plaats van ontmoeting met hem. Alleen daarom kan ik uiteindelijk de angst overwinnen om ‘door het dal van de dood te gaan’.⁶

De vriend met wie ik over dat bergpad liep, gaf zijn geloof in een leven na de dood niet lichtzinnig op. Hij ruilde niet een moeilijk geloofsartikel in voor een goedkoper geloof of bijgeloof, voor een materialistisch geloof in de ‘eeuwigheid van de materie’, die merkwaardige omkering van pantheïstische mystiek, of voor het al genoemde pseudo-oriëntaalse vertrouwen in de onuitputtelijke kringloop van levensreparaties. Ik voelde dat zijn scepsis uit een andere bron welde.

Hij had in zijn leven al zoveel pijn en teleurstelling meegemaakt dat zijn vermogen om *te vertrouwen uitgeblust was*. Herhaalde frustraties hadden hem tot de overtuiging gebracht dat wanneer hij zich open zou stellen voor de hoop die voorbij de laatste horizon van het menselijke leven gaat, hij opnieuw prooi van een illusie zou worden. Hij vond het zwaar, zelfs onmogelijk om te vertrouwen op iets wat hem persoonlijk goed beloofde te doen, en de pascaliaanse gok op de mogelijkheid van onsterfelijkheid leek hem niet meer dan een troostrijke truc.⁷ Ik weet dat hij momenten doormaakte waarop het van zijn kant bijna een heldendaad van trouw aan God en geloofsgehoorzaamheid was dat hij in dit leven bleef en niet ‘God zijn toegangskaartje teruggaf’. Ik achtte hem daarom zeer hoog.

4 Joseph Ratzinger, *Eschatologie – Tod und Ewiges Leben (Kleine katholische Dogmatik, band IX)*. Regensburg: 1977, pag. 84. (Vertaling citaat: PM.)

5 ‘Geef alle hoop op’ – volgens Dante’s Goddelijke Komēdie de spreuk boven de poort van de hel.

6 Een verwijzing naar Psalm 23:4. *Noot van de vertaler*: De NBV zegt hier ‘een donker dal’.

7 *Noot van de vertaler*: Blaise Pascal (1623-1662) schreef in zijn *Gedachten* over mensen die het bestaan van God willen bewijzen. Pascal zette in op zekerheid: het is zekerder om in God te geloven, want als hij toch niet blijkt te bestaan, heb je er niets aan verloren.

Doordat ik over hem nadenk en me in zijn situatie inleef, ben ik me ervan bewust geworden hoezeer mijn eigen geloof in de ‘laatste dingen’ vol duisternis is. Een paar keer in mijn leven werd ik vluchtig ‘aange-raakt door de dood’, maar in geen van deze grenservaringen had die het voorkomen van ‘niet-zijn’. Voor zover ik me tot het moment van die nachtelijke aanraking van de ‘dood als het niets’ dwaas kon inbeelden dat deze dingen aan de rand van mijn interesse staan omdat ze me (nog) niet erg betreffen, eindigden die illusies hier. Ik besepte dat de vraag van ‘het laatste’ vanuit het perspectief van mijn levensloop niet alleen niet ‘onactueel’ is, maar dat die ook niet aan de rand van mijn christelijke geloof staat.

Het geloof in de ‘laatste dingen’ is op zijn manier een toetssteen voor de oprechtheid van ons geloof in God überhaupt. Als we ons beperken tot het speelveld van het leven, dan is wellicht dat wat er na de verlichtingsuitverkoop nog overbleef van de transcendentie voor ons genoeg: wat morele principes en humanitaire liefdadigheid, in een modernere versie een zeker type existentialisme, verbonden met een poëtische zin voor het geheim. Maar wanneer op het toneel van ons aardse leven het gordijn gaat vallen, staan we opeens helemaal alleen op de planken. De god van zo’n humanitaire religie is van de bühne gekukeld omdat hij te zwak was voor de confrontatie met het geheim van de dood.

‘Deze wereld’ vermijdt ofwel het thema dood angstvallig, of koketteert er lichtzinnig mee en wil het – bijvoorbeeld als permanent cliché in televisiehorror, rampenjournalistiek of rekwisieten van rockbands – ‘onschuldig maken’ en banaliseren door het een plaats te geven in de entertainmentindustrie. Als het thema dood echter uiteindelijk in al zijn naaktheid de bühne betreedt – en je kunt het met geen mogelijkheid tegenhouden – brengt het onvermijdelijk de vraag met zich mee: Waar is jouw God? Is er in jouw leven iets wat je toestaat de dood te *relativeren*?

Een onderdeel van het menselijke lijden, van het kruis van het eindige menselijke bestaan, is ook dat je in confrontatie met de beloften van het eeuwige leven als mens bloot kunt komen te staan aan diepe twijfels. Zoals ik al zei: wat ik daar in de bergen hoorde, was geen intellectuele gril van iemand die vanuit de hoogmoedige begrensdheid van zijn verstand Gods beloften naar het rijk der fabelen verwijst, of die – zoals de apostel Paulus zegt – ‘de heilzame leer niet meer verdraagt’⁸

8 2 Tim. 4:3.

en goedkoop van mening naar mening gaat en van geloof naar geloof, al naargelang de religieuze mode van het moment. Als iemand in de pijn van zijn leven zijn potentieel aan vertrouwen en hoop heeft uitgeput, is het aan ons, zijn naasten, om níét zijn twijfel met apologetische argumenten weg te nemen, maar om hem door onze eigen nabijheid steun te verschaffen en te bemoedigen, zodat hij de moed hervindt om te vertrouwen, om die geloofsstap te zetten die zegt ‘en toch’, ‘nog een keer’.

Een van de grote moeilijkheden van het geloof in het eeuwige leven is dat het vooruitzicht radicaal ieders ervaring overstijgt, en dus *onvoorstelbaar* is.

Met het onvoorstelbare – en over eschatologische hoop wordt in de Schrift duidelijk gezegd dat ‘het oog het niet heeft gezien, het oor het niet heeft gehoord en het in de menselijke geest niet is opgekomen’⁹ – is het echter moeilijk leven. Ook de kerk probeerde dit ondenkbare in de loop der eeuwen aan de mensen uit te leggen – de intellectuelen kregen een geraffineerd systeem van theologische theorieën en het ‘gewone volk’ kreeg de *biblia pauperum* voorgeschoteld: afbeeldingen op de muren en vensters van de kerken, en in preken een kleurrijke schildering van hemel, hel en vagevuur. Een van mijn voorgangers op de kansel in de Salvatorkerk, pater Koniáš, rammelde met een ketting tijdens zijn verhalen over het braden van zielen en het uittrekken van ledematen, kronkelde, kwijlde en viel flauw van genot. Dat was heel populair bij de mensen, en zij voelden kennelijk eenzelfde soort opwindende rilling over hun rug en schokken van genot in hun onderbuik als velen vandaag bij het kijken naar horror op de televisie. Ik herinner me uit mijn jeugd hoe een beruchte redemptorist, getrouw aan zijn ordetraditie om onder alle omstandigheden over de ‘laatste dingen’ te preken, ook op Sacramentsdag¹⁰ de hel zo treffend beschreef dat sommige meisjes voor het altaar van angst in hun broek plasten.

De filosofische kritiek van Kant, Nietzsche tot Wittgenstein heeft de oude, fraai geordende schoolse metafysisch-speculatieve theologische systemen aan diggelen geslagen (zij het dat sommige christelijke apologeten en theologische restaurateurs dat weigeren te erkennen). De tragedie van de geschiedenis van de twintigste eeuw (en van de eerste stappen

9 Vgl. Jes. 64:3; 1 Kor. 2:9.

10 *Noot van de vertaler*: Sacramentsdag of het Hoogfeest van het Allerheiligst Sacrament wordt gevierd op de tweede donderdag na Pinksteren.

in de erop volgende) leidde op haar beurt tot een totale verdachtmaking en verlies van geloofwaardigheid van populaire voorstellingen over het leven na de dood. Na de ervaringen met de goelag, Auschwitz, Dresden en Hiroshima, Katyn, Srebrenica, Abhu Graib en Beslan komen plaatjes van de verschrikkingen in de hel gênant, komisch en weinig origineel over. De traditionele voorstellingen van het hemelse genot zijn saai in vergelijking met de variëteit en aantrekkelijkheid aan mogelijkheden binnen de wereld van vandaag. In een lezing die ik in 2004 hield,¹¹ heb ik geprobeerd de gedachte van een *negatieve eschatologie* vorm te geven, die – analoog aan ‘negatieve theologie’ – alleen zegt ‘wat het laatste *niet* is’. Een dergelijke kritiek op alle waarden die zich graag voordoen als ‘de laatste en hoogste’ – van politiek-sociale utopieën, tevredenheid en identificatie met een zekere bereikte staat van de samenleving of de kerk tot ideologische systemen, inclusief de theologische varianten die zich uitgeven voor de complete waarheid – is zeker een wezenlijk profetisch element van het geloof: het afbreken van afgoden.

Maar helpt deze negatieve eschatologie het verdriet te overwinnen van ‘ik kan niet geloven dat er voor mij iets van een hierna is’? Kan die mij geruststellen als ik wakker word uit een droom die mijn niet verwerkte angst voor de afgrond van het niet-zijn verraadt?

Het kwam me altijd vreemd of zelfs komisch voor, wanneer de christelijke visie van het eeuwige leven wordt aangeduid als een ‘kruk’ en ‘goedkope troost’. Volgens het christelijke geloof wacht ons aan de andere kant van de poort van de dood immers eerst Gods oordeel. Is integendeel niet die voorstelling een ‘goedkope troost’ dat alles eindigt met de dood en dat we aan niemand verantwoording schuldig zijn voor ons leven?

Als we echter serieus nemen wat het evangelie over Jezus zegt, dan mogen we ons bij zijn oordeel werkelijk iets heel anders voorstellen dan een ‘kwelling voor hen die zich hebben misdragen’. Christus is de waarheid, en het ons in het licht van deze waarheid stellen – in de evangelietaal betekent waarheid, *aletheia*, ‘niet-verborgenheid’ – moet daadwerkelijk het hoogtepunt van onze weg zijn (zo voelde ik het tenminste altijd): eindelijk een keer de hele en werkelijke waarheid over jezelf te weten komen, over je leven en over alles wat daarbij hoort. Eindelijk

11 Zie mijn ‘Mannheimlezing’ in *Vz v n i nevz v n* (Geroepen en niet geroepen) Praag: 2004.

de 'oplossing' horen die ons in de wirwar van onbeantwoorde vragen, vergissingen en complexe raadsels steeds ontging.

Het hoort bij het eschatologische karakter van ons geloof om dingen open te laten, *niet te oordelen*. Ik kan niet de rechter over mezelf of over mijn broeder zijn. Zolang ik op aarde leef, kan ik niet volledig de hele waarheid beoordelen van mijn eigen uiteenlopende daden en woorden en hun consequenties, van de zin van veel van mijn ingewikkelde levenssituaties, want altijd was en is daarin iets wat ik niet ken of niet begrijp. Ik hoef geen tijd en energie te verliezen met het beoordelen en veroordelen van de wereld om ons heen: immers 'de heerser over deze wereld is veroordeeld'.¹² De hoop dat niet wij, maar de waarheid zelf het laatste woord zal hebben, is mij altijd voorgekomen als zeer bevrijdend.

Misschien zouden we moeten zwijgen als de laatste dingen ter sprake komen, zowel woorden van scepsis als ook van goedkope troost of als wijs gepresenteerde 'complete theorieën' achterwege moeten laten. Het komt ons niet toe om te 'weten', maar om te wachten. *Geduld* is een wezenlijk kenmerk van ons geloof, onze liefde en hoop.

Als we dan echt stil worden, kunnen we opnieuw de stem horen die ons zegt: 'Wees niet bang. Ik heb de wereld overwonnen. Ik ben de opstanding en het leven. Ik ben met jullie, alle dagen'.

Mooie woorden, lege beloftes? Bij de ingang van de tent – en ook diep in ons – weerklinkt de wantrouwende lach van Sara.¹³ Hoe kan dat toch, nu we inmiddels niet alleen volwassen, maar ook te oud zijn voor alle grote verwachtingen?

'Waarom lachte Sara? Wist ze niet dat voor God niets onmogelijk is?' Maar Sarah ontkent omdat ze bang is. Haar lach is een uitdrukking van angst om te vertrouwen. 'Maar je lachte', houdt de Heer vol.

Jullie hebben gelachen, zegt de Heer tegen ons. Mogelijk gaat Hij met ons op dezelfde manier om als met onze moeder Sara. Wellicht gaat ook onze nerveuze lach van scepsis en wantrouwen over in de gelukkige lach van hen die de vervulling van zijn belofte hebben afgewacht.

12 Joh. 16:11.

13 Vgl. Gen. 18:13-15.

16 | CHRISTENDOM VAN DE TWEDE ADEM

Nu ik na een tussentijd van een paar dagen de eerste, ruwe versie van dit boek lees, realiseer ik me dat er op meerdere plaatsen verwijzingen opduiken naar de omstandigheden en de plaats waar het geschreven is, de kluizenarij die ik over een paar dagen weer moet verlaten. Zou het niet beter zijn die te schrappen, zodat de tekst voor zichzelf spreekt, zonder enige afleidende referentie naar de persoon van de auteur en de omgeving van ontstaan? Nee, zeker niet. Ik ben ervan overtuigd dat het noemen van de context waarin deze hoofdstukken zijn ontstaan, de lezer tegelijk ook een bepaalde sleutel tot het verstaan ervan geeft.

Ik schrijf niet alleen hier omdat ik hier gewoon meer tijd, rust en stilte heb dan in het drukke Praag tijdens het academische jaar, of omdat de weken in deze kluizenarij me tegelijk in direct contact brengen met de natuur, met het ritme van liturgie, meditatie en werk van het klooster van een contemplatieve orde vlakbij, en met de faciliteiten ervan. Het gaat om nog iets meer: ik voel dat er hier – na enige tijd van absolute eenzaamheid, stilte en de vaste orde van gebeden – iets met mij gebeurt: ik ga *anders* waarnemen, kijken, denken dan tijdens de routine van de gewone verplichtingen. Ik ben eraan gewend mezelf permanent te ironiseren, en zo heb ik ook dit jaarlijks terugkerende zomerse ‘kluizenaartje spelen’ vaak geïroniseerd. Ik zie ineens in dat het om een ernstiger spel gaat dan de overige spelen die het lot met me speelt.

Dit jaar voel ik het sterker dan anders, en ik verzamel moed om het te zeggen: er doet zich in mij de laatste jaren een proces van innerlijke transformatie voor. Ik zou het wellicht een ‘tweede adem’ in mijn eigen geloofsleven kunnen noemen. Dat waarover ik in dit boek spreek, is voor mij niet slechts een abstract, afstandelijk thema. Ik probeer mijn persoonlijke spirituele ervaring uit te drukken, omdat ik duidelijk voel – en ook weet uit mijn praktijk als biechtvader – dat die niet uniek is.

Een noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid om *opnieuw te*

zien is eenzaamheid en zelfreflectie. Op meerdere plaatsen in dit boek druk ik – misschien met enige onterechte ironie – mijn afstand uit tot ‘nieuwe religieuze bewegingen’. Een van mijn reserves is de vrees dat je in het enthousiasme en de warmte van het religieuze collectief weigert de diepte van de crisis in te zien waarin de huidige vorm van ‘religie’ zich bevindt. De diepte van de crisis niet erkennen en ervaren kan ook betekenen dat je de kans mist op omkeer en een nieuw begin. Die optimistische verhalen over een ‘nieuwe lente van het christendom’, ‘nieuwe evangelisatie’, die uit deze bewegingen opklinken, bergen het risico in zich (zo vrees ik) dat je er te optimistisch op vertrouwt dat het niet zo slecht gesteld is met de kerk, dat kerken ook hun groei hebben, en dergelijke – maar is dat nu het meest wezenlijke? De vraag is niet met hoeveel we zijn, maar of we de weg niet zijn kwijtgeraakt.

Sören Kierkegaard, in wie ik de eerste werkelijke profeet van een nieuwe weg voor het geloof zie – het geloof als de moed om *in paradoxen* te leven – benadrukte dat de mens in het geloof¹ als *individu* tegenover God staat. In zijn eigen eenzaamheid doorleefde deze denker de paradox waarover Jezus sprak: God is als een herder die negenenegentig schapen alleen laat om het ‘ene verlorene’ te vinden, zijn hart aanspreekt en hem op zijn schouders neemt – en uit deze ervaring van ‘verloren zijn en opnieuw gevonden’ iets schept wat Hij niet kan schepken uit die negenenegentig, die nooit verdwaald waren, dat wil zeggen uit mensen die menen dat ze gezond zijn en hem – de dokter – daarom eigenlijk niet echt nodig hebben.

Zeker, ‘kerk is gemeenschap’, ‘het christendom is geen privéonderneming’ enzovoort. We kennen allemaal deze kerkelijke retoriek en in een bepaalde zin is die uiteraard ook waar. Ik ben er echter steeds meer van overtuigd dat het toekomstige gezicht van de kerk, waarvoor de belofte wordt vervuld dat de poorten van het kwaad hem niet zullen overweldigen, eerder de ‘gemeenschap van de geschokten’² zal zijn dan een massaal delen van een aanvaarde, niet geproblematiseerde traditie.

Onze tijd is een tijd van schokken, en er zullen nog ergere komen. Een van de grote paradoxen die we nu al meemaken bestaat daarin dat

1 Dat voltrekt zich als een weg die Abraham, de vader van het geloof, geopend heeft. Het is het geloof dat de profeten verkondigd hebben. Daar ligt het verschil – zo voeg ik toe – met ‘religie’ die steeds gedragen wordt door een gemeenschap (bijvoorbeeld een stam, een volk) en door tradities en autoriteit.

2 Zie pag. 174, voetnoot 4.

juist dat deel van de kerk dat zichzelf te gemakkelijk als ‘vaste burcht’ beschouwt het huis zal blijken te zijn dat is gebouwd op zand.

Het christelijke geloof is een hernieuwde daad van vertrouwen in zingeving, nadat we het totale vastlopen daarvan hebben beleefd. Het is geen simpele mechanische terugkeer tot het vroegere, maar het vereist moed om te vertrouwen, daar waar we terecht zijn gekomen aan de andere kant van de grens van het menselijk begrijpelijke en bevattelijke.

Het christelijke karakter van het geloof bepalen we doorgaans aan de hand van zijn ‘inhoud’, zijn ‘onderwerp’, volgens datgene wat er aan ons geloof ‘narratief’ is, wat samenhangt met het verhaal waarin ons de boodschap, de verkondiging (kerygma) van het christendom wordt gegeven. Laten we dat alles echter voor even ‘tussen haakjes’ zetten en afdalen naar de meest eigen structuur van het geloof, naar het *kristalrooster* in het kristal. Met ‘kristal’ bedoel ik hier zowel bijbelse teksten als de hele rijkdom aan symbolen, dogma’s en rituelen die we in de traditie en praktijk van de kerk tegenkomen.³

Het *paaskarakter* van het christelijk geloof, waarover ik sprak in het eerste hoofdstuk van dit boek, berust op de ervaring met twee ‘*schokken*’. De eerste schok is het ‘kruis’ – het totale *verlies van bestaande zekerheden*, ‘gebogen naar de nacht van niet-zijn’.⁴ De tweede schok is het betwijfelen en overwinnen van datgene waardoor je op het moment van mislukken wordt verzocht, namelijk wanhoop en resignatie; het vinden van een *zekerheid van een andere orde*, die langzaam een *straal hoop* werpt in de duistere wereld van de geschokten.

In het paasverhaal ontmoeten we precies deze structuur: aan het begin is er het vertrouwen van de discipelen in Jezus (van het verhaal van hun roeping tot en met het verhaal over Laatste Avondmaal) en dan volgt het drama van de passie, waarin het uitloopt op zowel hun eigen

3 Ik laat me hier inspireren door een vergelijking waarmee C.G. Jung graag de relatie tussen archetype (kristalrooster, innerlijke structuur) en symbool (het ‘lichaam’ van het kristal) verduidelijkte, om tegelijk te wijzen op de ondeelbaarheid van beide – het kristalrooster kun je niet ontmoeten ‘buiten het kristal’, net zo min als het archetype buiten het symbool – en evenmin de innerlijke structuur van het geloof buiten dat waarin geloof zich ‘afspeelt’, of we nu denken aan het narratieve aspect (Schrift en traditie), symbolen van de viering (liturgie) of het beleven en getuigen in het menselijke leven (*diakonoia* en *martyria*).

4 Hier leen ik een begrip van de filosoof Jan Patočka uit de conclusie van zijn laatste, rijpste werk, waarin hij een ander voor ons belangrijk begrip ontwikkelt, namelijk de ‘solidariteit met de geschokten’. Vgl. Jan Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin* (Ketterse Essays over de filosofie van de geschiedenis). Praag: 1990.

falen ('Daarop lieten alle leerlingen hem in de steek en vluchtten weg'⁵) als hun confrontatie met Jezus' vastlopen (tot en met de doodsuitroep 'Mijn God, waarom hebt u mij verlaten') en dan de onderdompeling in verdriet, uitzichtloosheid en angst ('Ze hadden de deuren afgesloten'⁶). Dan volgt echter de tweede schok, de tweede omkeer: de weg naar Emmaüs. Er verschijnt een *onbekende* pelgrim die naar hun verhalen luistert, hun ervaringen, verdriet en pijnlijke vragen, die zich alles door hen laat vertellen en dan zelf *opnieuw* het hele verhaal van de Bijbel vertelt. Hij plaatst hun pijnlijke ervaring in die context – en pas dan begrijpen zij, blikken in het geheim ('Toen werden hun ogen geopend'⁷). Dit 'tweede begrijpen' gebeurt bij 'het breken van het brood', als ze de eucharistie opnieuw vieren. De eucharistie is zo het begin en het eind van het paasverhaal – en Hij onttrekt zich ondertussen aan hun blik want in zijn momentane gedaante hebben ze hem niet meer nodig. Ze hebben de eucharistie als *anamnesis* – niet slechts als een 'herinnering' in de zin van een souvenir dat herinnert aan het verleden, maar als een sleutel tot 'verstaan', die het mogelijk maakt het huidige moment te openen naar zowel het vroegere (Christus' offer aan het kruis oproepen in het heden, maar ook 'de wet en de profeten uitleggen'), als naar de 'absolute toekomst' (als een 'voorproef' van het feestmaal in het koninkrijk Gods).

Het lijkt me dat we dit schema steeds opnieuw kunnen ontdekken als we naar ons leven kijken. Max Weber beschouwde religie als een manier om de wereld te rationaliseren – een lid van een natuurvolk dat zich helemaal verloren voelt in de jungle met zijn duizenden gevaren, begint in de natuurverschijnselen een gezicht, een ziel te zien.⁸ Deze visie wordt gedurende de ontwikkeling verder gecultiveerd, het aangezicht van een god wordt steeds duidelijker en rationeler (de natuurreligies gaan over naar monotheïsme) tot het verstand (in de tijd van de secularisatie en verlichting) helemaal geen 'sacrale drager' meer nodig heeft. De ratio in natuur en samenleving wordt waargenomen als gewone menselijke rationaliteit. Maar dan begint de mens in de *gehominiseerde, echter niet gehumaniseerde*, maar gemechaniseerde, verbureaucratiseerde, vervreemde wereld opnieuw te vervallen tot gevoelens van de verdwaalde natuurvолken in de jungle. We zouden de uitleg van Weber, die we hier

5 Mat. 26:56.

6 Joh. 20:19.

7 Luc. 24:31.

8 *Projecteert hij die, of ontdekt hij ze?* Die vraag kunnen we hier terzijde laten.

versimpeld parafraseren, verder kunnen ontwikkelen en aanvullen. Aan de top van de rationele beschaving voelt de mens niet alleen onbehagen vanwege de kille en gecompliceerde niet-menselijkheid ervan, maar deze niet-menselijkheid toont zich als irrationaliteit en die vormt een levensgevaarlijke bedreiging. Daarvan zijn genoeg voorbeelden.

Patočka sprak vaak over het feit dat, geconfronteerd met het misbruik van techniek voor militaire doeleinden of voor de versteviging van totalitaire macht, juist onder vooraanstaande ontwerpers van de technische beschaving, *'geschokten'* opstonden – als voorbeelden noemde hij Oppenheimer en Sacharov. In plaats van te vertrouwen op het automatisme van 'vooruitgang' van de wetenschappelijk rationaliteit gaven ze de voorkeur aan de stem van het *geweten*. Het geweten, die 'zin voor zingeving', verandert zo het gedrag van de mens van alleen reageren (waarbij het 'uiterlijk' bepalend is – theologisch gezegd 'deze wereld') in een *handelen* dat vanuit het innerlijk komt – namelijk vanuit het geweten. Kairos, de tijd die geschikt is en rijp voor een dergelijke omkeer, is precies de tijd waarin de mensheid door de ervaring van de wereldoorlog (die eigenlijk nooit is gestopt, beweerde Patočka) 'neigt naar de nacht van het niet-zijn' en de tijd waarin de mens ophoudt te vertrouwen op de tot dan toe nooit betwijfelde waarheid van de 'wereld van de dag' – de wereld beheerst door de logica en rationaliteit van de macht.

Ook in het persoonlijke leven van een mens komt het waarlijk christelijke 'paasgeloof' (anders dan een naïeve, oppervlakkige religiositeit met een vernis van christelijke symbolen en retoriek) doorgaans pas aan het woord als herontdekt geloof, als *geloof van de tweede adem*.

Eerst komt het tot een schok of verlies van het 'oorspronkelijke geloof' – wat het 'geërfde christendom van de vaders' kan zijn, het product van de opvoeding of de aanvankelijke ijver van een bekeerling, maar het kan ook de 'oorspronkelijke overtuiging' van iemand zijn die niets met het christendom en met religie te maken had. Deze crisis en het onderbreken van continuïteit kunnen verschillende oorzaken hebben. Het kan een traumatische teleurstelling zijn in hen, die ons het oorspronkelijke geloof doorgaven, het kan een persoonlijk drama zijn waarin het oorspronkelijke vertrouwen en onze zekerheden verduisterd zijn, of gewoon een verandering van omgeving en 'mentaal klimaat'.

Soms verliest iemand het 'geloof van zijn jeugd' in een typische midlifecrisis, door de invloed van de 'middagdemon' die de Bijbel 'de plaag

die toeslaat midden op de dag⁹ noemt, en die de oude monniken en kluizenaars de zonde van de *acedia* noemen.¹⁰ C.G. Jung besteedde veel aandacht aan dit verschijnsel in zijn studie van het proces van individuatie en in zijn psychotherapeutische praktijk. Als ik het vermoeide West-Europese christendom van onze tijd observeer, vraag ik me af of diegenen die zoals Teilhard optimistisch menen dat het 'christendom nog steeds zijn kinderjaren beleeft', zich niet vergissen, net als degenen die het als verouderd en afgedankt beschouwen. Misschien verkeert ons christendom in de fase van 'acedia', *middagvermoeidheid*, de tijd van een slaperige afstomping.

Dat zou echter betekenen dat het de hoogste tijd is wakker te worden – maar niet in de stijl zoals het 'trompettenchristendom' dat biedt – en onze tweede adem te vinden en de diepte in te gaan.

Misschien ontmoeten we Christus niet daar waar Hij het eerst gezocht wordt – bij de kraampjes waar Hij als goedkope waar wordt aangeboden – maar komt Hij tot ons zoals Hij naar de pelgrims naar Emmaüs kwam: als een vreemdeling, een onbekende medereiziger die aanvankelijk overkomt als iemand die niet thuis is in de kwesties waarover wij – en 'iedereen' – zo goed geïnformeerd zijn. En dan moeten we ons door hem *opnieuw* het grote verhaal van de Bijbel laten vertellen.

We leven in de 'postmoderne tijd' die wordt gekarakteriseerd als een periode waarin alle 'grote verhalen' eindigen.¹¹ Het is echter tegelijk ook de tijd waarin veel verhalen die in ons culturele geheugen zijn opgeslagen, terugkeren in een nieuwe interpretatie, ingebed in een nieuwe context.

Laten we inspiratie putten uit het verhaal over de Emmaüsgangers: laten we ons niet alleen tevredenstellen met mechanische verwijzingen 'terug' naar de Schrift en de traditie, maar laten we opnieuw en dieper naar dit verhaal luisteren, het opnieuw en dieper interpreteren in een nieuwe context. Jezus vertelt op weg naar Emmaüs het 'grote verhaal van de Bijbel' *opnieuw*, Hij *herinterpreteert* het. Hij interpreteert het in

9 Ps. 91:6.

10 *Acedia* wordt in populaire registers van ondeugden (als de zevende van de zeven 'hoofdzonden') weinig precies vertaald als 'luiheid'. Het gaat echter eerder om een zekere lusteloosheid, weltschmerz en berusting (als we deze spirituele kwaliteit zouden willen psychologiseren en psychiatiseren – waarmee we dit probleem echter nogal zouden trivialisieren – zouden we waarschijnlijk spreken van een burn-out).

11 Zie J. Lyotard, *La condition postmoderne*. Parijs: 1979.

relatie tot de actuele situatie en de gemoedsgesteldheid van de pelgrims, als een antwoord op hun vragen – en daarmee herinterpreteert Hij ook hun situatie van dat moment. Daarmee verandert Hij die radicaal – niet doordat Hij er de uiterlijke componenten van wijzigt, maar doordat Hij hun *begrip* van de situatie waarin ze zich bevinden verandert, en daarmee hun relatie daartoe. De menselijke situatie – anders dan het ‘zich bevinden’ van dingen – wordt immers wezenlijk gevormd door hoe mensen die begrijpen, hoe ze zich ertoe verhouden.

Is niet een van de mogelijke betekenissen van het woord *religio*, godsdienst, afgeleid van het werkwoord *re-legere*, opnieuw lezen, lezen met de mogelijkheid van een nieuw begrijpen? Bestaat geloof niet wezenlijk in een herinterpretatie, in een niet-banaal lezen van levenssituaties?

Ik moet denken aan een sleutelscène uit Dostojevski's *Misdaad en Straf*, waarin Sonja aan Raskolnikov uit het evangelie het stuk voorleest over de opwekking van Lazarus. Beiden begrijpen deze tekst niet alleen opnieuw vanuit hun in menselijk opzicht onverdraaglijke situatie, maar door deze tekst begrijpen ze ook hun levenssituatie opnieuw en nemen daarin beiden, moordenaar en prostituee, opnieuw stelling: hier gaat het werkelijk om opstanding – hun opstanding!

De apostel Paulus herhaalt het tot vervelens toe, dat we, als we werkelijk geloven in de opstanding, al opgestaan zijn, dat we met Christus tot een nieuw leven zijn opgestaan. De poort tot een ‘nieuw leven’ is een nieuw, dieper begrip. Het wezen van de bekering is een omkeer die het mogelijk maakt opnieuw te zien, opnieuw te begrijpen, opnieuw te leven.

Hoewel de statistieken in Tsjechië spreken van een teruglopende bereidheid om bij een christelijke kerk te horen, is er toch ook een tegenovergestelde tendens, waarover ik een persoonlijk getuigenis kan afleggen als iemand die veel mensen mocht begeleiden bij hun bekering. Het mag dan geen verbluffend percentage van de bevolking zijn, toch zijn er bij ons niet weinigen die de laatste jaren terugkeren naar religie, het christendom, de kerk. Omdat ze ergens een opening vonden waardoor ze de wereld van geloof binnen konden komen, op een manier die hun menselijk en eerlijk leek, intellectueel eerzaam en tenminste enigszins ‘verstaanbaar’.

Deze verstaanbaarheid bestaat niet in een vorm van primitiviteit en simplificatie, maar daarin dat iemand met hen over geloof praat op een

manier die *resoneert* met hun eigen ervaringen. In zo'n verkondiging van het geloof vinden ze meestal niets verrassend 'nieuws', maar ze hebben het gevoel dat precies dat wat ze al lange tijd voelden, door iemand uitgesproken wordt. Het nieuwe en verrassende is alleen dat ze aangesproken worden vanuit een kerkelijke hoek, waarvan ze gewend waren om die als een 'verloren zaak' te beschouwen.

Of het nu gaat om bekeerlingen die terugkeren tot het geloof waarin ze opgevoed zijn of waartoe ze zich ooit bekeerden, waarna hun aanvankelijke geloof om een of andere reden uitdoofde, of om bekeerlingen die geen enkele ervaring met het christendom hebben, maar die ertoe *terugkeren* als naar iets waarin ze het begin en de wortels van de spirituele cultuur van hun land vermoeden, ik probeer hun altijd duidelijk te maken dat een werkelijke geestelijke 'terugkeer' geen regressie is, een stap terug, maar dat het een stap in de diepte moet zijn.

De waarde en zin van de weg worden op verschillende manieren duidelijk bij de terugkeer: als je na een lange tijd weer thuiskomt, zie je doorgaans je huis 'met andere ogen'. Maar ook dat wat je verrijkt heeft op je reis wordt pas thuis een werkelijke rijkdom, na je terugkeer. Pas wanneer alles in de veiligheid en de rust van thuis zijn plaats krijgt en zich uitkristalliseert, kan die hoeveelheid 'belevissen' uitgroeien tot *ervaringen*.

Soms spreek ik over het 'christendom van het eerste plan' en het 'christendom van de tweede adem'. Misschien is het niet de geschikteste benaming, maar op dit moment kan ik niets beters bedenken. Misschien is het vergelijkbaar met wat Paul Ricoeur in gedachten had. Met betrekking tot religie onderscheidde hij de 'eerste naïviteit' (die voor ons niet meer toegankelijk is) en de 'tweede naïviteit' (misschien kunnen we zeggen: 'tweede onmiddellijkheid'), namelijk het geloof dat door het vuur van de rationalistische kritiek is gegaan en dat volgens Ricoeur alleen maar mogelijk is als *interpretatie* van religie (religieuze verhalen en symbolen).

De eerste religiositeit wordt vaak gekarakteriseerd door een spontane betovering door de wereld van het sacrale. Meestal komt echter vroeger of later het moment dat je beseft dat je je buiten de muren van dit paradijs bevindt.

Ik observeer hoe mijn vijfjarige peetdochter Niké door op de muur te kloppen haar alternatieve sprookjesidentiteit oproept. Soms is ze verdrietig omdat het 'niet meer lukt' om in een oogwenk te veranderen in

een prinses of in Pippi Langkous. Laat haar nog genieten van de sprookjeswereld, drukken psychologen ons op het hart, want al snel, ergens rond de leerplichtleeftijd, komt ze tot de verdrietige ontdekking dat deze dimensie van de werkelijkheid voor haar is afgesloten. De kleine jongen in de prachtige film *Shadowlands* zocht ook tevergeefs de ingang naar Narnia in de klerenkast op de zolder van het huis van C.S. Lewis in Oxford.

Soms lijkt het me dat wij westerse mensen op een vergelijkbare manier omgaan met ons geloof. Door 's avonds te knielen bij ons bed of door ons zondagse kerkbezoek 'kloppen' ook wij – en op het afgesproken signaal komt ons vrome ik naar boven, treden we binnen in het 'rijk van het sacrale'. *Soms lukt het echter niet meer*. Misschien zijn we er net zo aan toe als de kleine Niké: we naderen de leeftijd waarop het rijk van de schatten voor ons gesloten wordt en daarna zullen we tevergeefs kloppen.

Misschien komt die 'sacrale tijd' nog eens terug, als de schatkamer voor even opengaat, bijvoorbeeld op Goede Vrijdag – bij het passieverhaal –, maar pas op, waarschuwt ons een ballade in 'Bloemenboeket' van Karel Jaromír Erben,¹² het is maar voor even, en als we binnentreden met egoïstische en hebzuchtige bedoelingen kan het gebeuren dat we ons *kind* vergeten en verliezen, het 'kind in ons'.

Met deze vergelijking van de 'sfeer van het sacrale' (dat wat *heel anders* is dan onze alledaagse wereld) met de wereld van de kinderfantasie wil ik de ervaring van het sacrale allerminst bagatelliseren.

De wereld die openstaat voor het kind is in zekere zin rijker, bonter en dieper dan die van ons. Het is een beetje zoals de *idios kosmos* (de bijzondere, individuele wereld) *van de slapende*, waarnaar we volgens Herakleitos elke nacht terugkeren uit de 'gezamenlijke wereld' van de wakkeren. Soms denk ik dat kinderen veel beter dan wij volwassenen in staat zijn zich parallel te bewegen in verschillende dimensies van de werkelijkheid of zich zonder problemen van de ene wereld naar te andere te begeven en beide tegelijk zonder conflict in stand te houden. De kleine Niké is vanmiddag in alle ernst Pippi Langkous, alle 'alsof' wordt uitgesloten, en ze verlangt consequent van ons dat we dat respecteren. Als we die regels accepteren, geeft ze te kennen dat ze *tegelijk* deel uit-

12 *Noot van de vertaler*: Karel Jaromír Erben (1811-1870), Tsjechisch dichter en historicus.

maakt van onze wereld en met ons communiceert als dat nodig is, op 'onze manier'. Alleen wij denken dat de hele wereld voor het kind ten onder zou gaan als het zou zien dat niet Sinterklaas, maar de ouders de cadeautjes bij de schoen leggen. Alleen wij zijn zo dwaas om te denken dat de waarheid *of het één, of het ander* moet zijn.

De antropoloog Paul Veyne beschreef iets dergelijks in zijn opmerkelijke boek *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*¹³ De antieke mens had er geen moeite mee een bepaald voorwerp of dier als een sacrale werkelijkheid te zien en er vervolgens op een volkomen seculiere en pragmatische wijze mee om te gaan. Pas de seculiere mens van de moderne tijd denkt dat hij moet kiezen voor een van beide alternatieven, want hij heeft de zin voor het paradoxale karakter van de wereld en het meerdimensionale van de werkelijkheid verloren.

Het kind speculeert niet over de logica en het begrip van de waarheid, maar zijn wereld is zo rijk dat daarin zonder problemen paradoxen passen en dat die *niet als paradoxen beleefd worden* – net als in een droom waarin het geen probleem is dat iemand tegelijk hond en oom is, dat hij dood is en met mij aan tafel zit. Bij de aanblik van Niké-Pippi Langkous spijt het me dat de wereld voor haar binnenkort enkelvoudig wordt en het spel van de 'realiteit' gescheiden wordt door het trivialisierende woord 'alsof'. Zo spijt het me ook dat ik bij het wakker worden die droom niet registreer waarvan ik weet dat die mij veel meer wilde en kon zeggen dan ik kwijt kan in de hokjes van mijn denken waarmee ik gewend ben te werken. Het is een uiting van mijn onmacht als ik mijn schouders ophaal omdat het 'maar een droom' was.

Toen de verlichters trots verklaarden dat ze het tijdperk van het verstand als tijdperk van volwassenheid hadden gevestigd, en religie naar de wereld van de kinderverhaaltjes verwezen, hadden ze enigszins gelijk. Het is wel verbijsterend dat ze daar met zo'n puberale oppervlakkige vanzelfsprekendheid trots op waren en ze zich niet de vraag stelden of ze daarmee niet tegelijk ook iets verloren. In de daaropvolgende periode van de romantiek vond men de keuze van de verlichting voor de 'wereld van de dag' al eenzijdig en leek het licht van de rede te koud. Men probeerde door te dringen tot de wereld van de droom en de nacht. De deur daarvan moest het gevoel zijn – vandaar de emotioneel doorleefde reli-

13 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* (Geloofden de Grieken in hun mythen?). Le Seuil: 1983.

gie van de romantici, en niet alleen van de romantici van de negentiende eeuw. Maar was die emotionele religie van de romantici niet slechts een spel – in plaats van een daadwerkelijke terugkeer – niet meer dan een ‘alsof-religie’, een ‘alsof-geloof’?

Als ze groter wordt, zal Niké ook niet meer kunnen terugkeren door de deur van haar kinderfantasie naar die meerdimensionale wereld waarin *alles mogelijk was*. Ze zal misschien een andere toegang zoeken als haar ‘deze wereld’ te eng is. Maar soms is deze wereld voor ieder van ons eng – als dat niet zo was, zouden veel dingen, van kunst tot drugs, niet bestaan.

Ik wil niet in het minst de kinderwereld van de fantasie romantisch verheffen boven de volwassen wereld van het verstand. Ik wil er alleen op wijzen dat de kinderfantasie één toegang vormt tot de dimensie van het geheim, tot de transcendentie van de werkelijkheid. De wereld is immers altijd groter dan het ons lijkt, de werkelijkheid verbergt een oneindige hoeveelheid varianten, inclusief de mogelijkheden die onmogelijkheden lijken voor ons verstand en voor de ingesleten stereotypen in ons denken.

In het werk van de vooraanstaande vertegenwoordiger van de huidige postmoderne filosofie Jacques Derrida, die zich laat inspireren door de traditie van mystiek en negatieve theologie, speelt het motief van het ‘onmogelijke’ (l’impossible) een zeer belangrijke rol. ‘Het mogelijke komt voort uit het rijk van het onmogelijke’, zegt Derrida. *Het mogelijke* is volgens hem alles wat voorspelbaar is, te plannen en dergelijke. *Het onmogelijke* is wat radicaal de mogelijkheden overschrijdt *die we onder controle hebben*, die binnen de hedendaagse horizon van ons verstand en voorstellingsvermogen liggen.

Een kind is zich niet bewust van de rijkdom waarover het beschikt, en iemand die net een examen van volwassenheid heeft afgelegd in het vermogen ‘je weg weten in de wereld’, begrijpt meestal niet hoe weinig hij er in werkelijkheid van weet. We kunnen onze volwassenheid niet uittrekken. Nikodemus’ bezwaar dat iemand ‘toch niet voor de tweede keer de moederschoot [kan] ingaan en weer geboren worden’,¹⁴ is zeker terecht. Als Jezus tegen hem zegt dat hij opnieuw geboren moet worden en als Hij op een andere plaats tegen de discipelen zegt ‘wie niet als een kind openstaat voor het koninkrijk van God, zal er zeker niet binnen-

14 Joh. 3:4.

gaan,¹⁵ wil Hij beslist niet van ons dat we infantiel worden.¹⁶

We kunnen niet terugkeren naar het geloof van onze kindertijd, *deze* toegang tot het 'rijk van het onmogelijke' is voor ons werkelijk verze-geld. Wellicht verwijst ook het bijbelse beeld van het paradijs waaruit we verjaagd werden en dat nu bewaakt wordt door engelen met vlammen-de zwaarden, *onder andere* naar deze 'menselijke situatie'.¹⁷ We kunnen geen kinderen worden – zoals Niké nooit meer Pippi Langkous kan *wor-den* –, we kunnen alleen worden *als* kinderen. Deze *analogie* begrijpen en zich deze realiseren betekent een *andere* toegang tot het 'onmogelijke' zoeken.

We kunnen niet simpelweg terugkeren naar de tijd van voor de vol-wassenheid die de verlichting ons bracht – en laten we ervoor waken daarover eenzijdige oordelen te vellen. Romantische excursies naar de wereld van het sacrale – van de tijd van de Europese romantiek tot de huidige pogingen om te reageren op het 'verdwijnen van het heilige' in onze cultuur en ons eigen leven, door een regressie naar het geloof van de kindertijd of naar vormen van de premoderne kerk, vroomheid en theologie – zijn, zoals we al vaker hebben betoogd, een illusie. Meestal worden dergelijke excursies gevoeld als prachtig, soms maken ze naar buiten toe ook een prachtige indruk, vaak zijn ze zeker ook nodig en nuttig om de een of andere reden – maar ze zijn een illusie. Een levend, waar geloof kan, net als het ware leven, niet staan op het dunne ijs van een illusie. Als we daarmee de oorspronkelijke religiositeit onderzoeken of ons erin onderdompelen, zouden we weleens in deze sacrale diep-te kunnen verdrinken. Of we zouden kunnen verdwalen in de wereld van de open schatkamers van het sacrale en als we er weer uitkomen, de 'volwassene' in ons kwijt zijn. Ook rationaliteit is een zeldzaam ge-

15 Mar. 10:15.

16 Evenmin verwijst hij naar 'reïncarnatie', zoals sommigen het graag dilettantistisch zouden zien. Systemen van karma zijn geheel vreemd aan de bijbelse wereld en het duizend keer herhaalde verzinsel van esoterici dat de latere concilies de oorspronke-lijke artikelen betreffende geloof in reïncarnatie geschrapt hebben uit de Bijbel en de leer van de vroege kerk, zijn een net zo onbewijsbare (of onweerlegbare) onzin als de bewering van moslims dat de Koran een oorspronkelijker versie van het leven van Jezus bevat dan de evangeliën. Ze ontstonden waarschijnlijk op basis van verdraaide berichten over de kerkelijke veroordeling van sommige neoplatoonse elementen in de leer van Origenes.

17 Als we er vanuit het tegenovergestelde perspectief naar kijken, 'herhaalt' de mens bij de overgang van kindertijd naar volwassenheid op een bepaalde manier deze oer-ervaring uit de heilsgeschiedenis.

schenk dat we niet lichtzinnig mogen opgeven.

Wanneer we stilstaan bij de wegen waarlangs wij kennis verwerven, valt er een zekere analogie waar te nemen met de ervaring van Pasen, waarin ik het grondparadigma van het christelijke geloof zie. Lang meenden we dat we de 'objectieve wetten' in de natuur of in de geschiedenis onthulden. Voor sommigen was dit werk een bewijs dat de wereld in zodanig rationeel is dat we geen 'hypothese God' nodig hebben. Voor anderen was het een 'vroomheid van het denken', het betoverende blootleggen van Gods sporen in de wereld.

Nu – in de postmoderne tijd – zijn velen tot de overtuiging gekomen dat alle 'objectiviteit' een illusie is en de 'wetten' van natuur en geschiedenis onze eigen constructies zijn die we op de werkelijkheid hebben geprojecteerd voor een betere oriëntatie. Pogingen om de oneindig diepere, meer gecompliceerde en veelvormige 'ruimtes' die we nu ontwaren, te vangen in het net van onze rationaliteit, zijn klaarblijkelijk gedoemd te mislukken. Het was Nietzsche die als eerste – een van de vele kwesties waarin hij de eerste was – de problematische kwetsbaarheid van het 'web van de rede' zag en daadwerkelijk tot in de diepte begreep dat alle kennis begrensd wordt door het perspectief van degene die leert kennen, en dat elke mening, ja elk zoeken en waarnemen *op zichzelf al interpretatie* is. We kunnen de 'werkelijkheid op zich', strikt afgescheiden van onze deelname, van onze kennisverzamelende activiteit, niet bereiken. We kunnen niet over onze interpretatie heenstappen. We kunnen ons eigen perspectief alleen verbreden door een dialoog met anderen.

Deze schipbreuk van de moderne tijd, het verlies van haar naïviteit en het proces van het 'verlichten van de verlichting zelf' hoort zeker tot de meest waardevolle vruchten van deze fase van de historische weg van de westerse intellectueel. Wat de 'negatieve theologie', wortelend in mystieke ervaringen, reeds lang wist, moet nu duidelijk op alle gebieden van ons kennen serieus genomen worden: de werkelijkheid is onevenredig veel 'groter' dan onze begrippen, woorden, categorieën en voorstellingen. Alleen via paradoxen leidt de weg verder.

Als de werkelijkheid inderdaad zo plat zou zijn als het moderne materialisme en positivisme meenden, als de wereld alleen maar de 'oppervlakte van de wereld' zou zijn, die we geïnspireerd door het evangelie van Johannes 'deze wereld' noemen, dan zouden de atheïsten en agnostici volstrekt gelijk hebben: in zo'n wereld is God echt *niet*, daarin

zouden we hem niet kunnen ontmoeten. Spreken over God veronderstelt dat je de *werkelijkheid anders waarneemt*, niet tevreden bent met de ‘oppervlakte’, maar ook de ‘diepte’ in beschouwing neemt. Met deze ruimtelijke analogieën moeten we erg voorzichtig omgaan. We moeten oppassen dat we niet in de naïviteit van het klassieke metafysische realisme terechtkomen – of anders in het ‘subjectivisme’. Er zijn geen *twee* ‘objectief bestaande’ werelden – een veranderlijke wereld van de oppervlakte en een werkelijke wereld van de diepte ‘daarachter’.

De werkelijkheid is één, oneindig veelvormig. Datgene waarover we uitspraken doen, dat zijn de vruchten van verschillende invalshoeken, verschillende perspectieven, verschillende ervaringen. Wat we metaforisch als ‘oppervlakte’ of met de bijbelse uitdrukking ‘deze wereld’ (saeculum) aanduiden, is niets ‘objectief bestaands’, maar een product van een bepaalde wereldbeschouwing, een bepaalde interpretatie van de werkelijkheid. Vanuit een bepaald oogpunt, in het kader van een bepaalde levenswijze en relatie tot de werkelijkheid doet de wereld zich voor als een ‘saeculum’.

Geldt iets dergelijks niet ook voor dat wat we ‘diepte’, Gods koninkrijk, het sacrale, het ‘rijk van het onmogelijke’ noemen? Zelfs in dat geval spreken we niet over een ‘objectieve werkelijkheid’ – waartoe we op een andere manier toegang zouden kunnen krijgen dan via geloof, liefde en hoop.

God is in de wereld ‘aanwezig’ en ‘zichtbaar’ in daden van geloof, liefde en hoop van gelovige mensen, níét als een entiteit die op een andere manier te bevatten valt. Zij die ‘buiten het geloof’ staan, kunnen de glans van het geheim, dat wij God noemen, wellicht waarnemen in het getuigenis (dus de daden van geloof, hoop en vooral liefde) van gelovigen. Al zullen ze, om dat wat ze misschien hebben opgevangen te interpreteren en te benoemen, waarschijnlijk andere woorden gebruiken dan de traditionele woorden van het geloof.

Ook gelovigen kunnen God echter niet anders ervaren dan in daden van geloof, liefde en hoop. Onder de huidige theologen is het vooral Joseph Ratzinger die altijd sterk benadrukte dat geloof niet ‘transparant als een wiskundige formule’ is en niet ‘bewezen’ kan worden buiten het levensexperiment van de weg van geloof, liefde en hoop: ‘De waarheid van het Woord van Jezus is niet theoretisch oproepbaar. Het is als bij een technisch theorema: de juistheid wordt pas duidelijk bij het uitproberen. De waarheid, dat God hier spreekt, heeft betrekking op de hele mens, op

het experiment van zijn leven. Ze kan voor mij slechts zichtbaar worden als ik mij werkelijk vereenzelvig met de wil van God, zoals die voor mij geopenbaard wordt. Deze wil van de Schepper is mij niet vreemd, hij komt niet van buiten, maar hij is de grond van mijn bestaan.¹⁸

Als ik beweer dat er geen andere weg naar God leidt dan de weg van het geloof, betekent dat absoluut niet dat ik God reduceer of degradeer tot 'slechts iets subjectiefs'. Een wezenlijke karakteristiek van deze menselijke geloofservaring, als het echt geloof is, is juist de ervaring dat *God alle capaciteit van al het menselijk handelen oneindig overstijgt*. Als je God wilt reduceren tot 'iets volledig menselijks', betekent dat, dat je hem vervangt door een afgod.

Sinds de val van het naïeve metafysische realisme, waarop een bepaald soort versterkte moderne theologie stoelde, net als sinds de val van het positivistische concept van wetenschap en wetenschappelijke kennis, verkeren we in een situatie van *conflicterende interpretaties*. Ik sluit me hier volledig aan bij het 'postmoderne' denken dat de moderne verdeling van de werkelijkheid in 'subjectief' en 'objectief' afwijst, en de pluraliteit van perspectieven op de wereld serieus neemt. De werkelijkheid staat voor ons als een onuitputtelijk geheim, vol paradoxen, open voor tal van alternatieve interpretaties. Welke interpretatie we kiezen, is onze keus, ons risico, onze verantwoordelijkheid.

Als we echter de interpretatie van de wereld kiezen die ik met het woord geloof aanduid, wacht ons een grote paradox: we beseffen dat ons geloof niet alleen 'onze zaak' (*slechts* onze keuze) is, maar dat het al een *antwoord is op een uitnodiging die eraan voorafging*. 'Jullie hebben niet mij uitgekozen, maar ik jullie', zegt Jezus.¹⁹

De catechismus van de katholieke kerk typeert het dialogische karakter van het geloof op een vergelijkbare manier. God zelf legt een 'metafysische onrust' in het menselijk hart, een behoefte om zin te zoeken, en op dit soort vragen van de mensen antwoordt God met zijn zelf-mededeling ('Openbaring'). Op dit meedelen Gods, het Woord waarin God zichzelf geeft, antwoordt de mens met een daad van vertrouwen en overgave – met zijn geloof.

Het uitdoven van veel moderne voorstellingen over God, bijvoor-

18 Joseph Ratzinger, *Gott und die Welt. Die Geheimnisse des christlichen Glaubens, Ein Gespräch mit Peter Seewald*. München: 2005, pag. 39 (vertaling citaat PM).

19 Joh. 15:16.

beeld het beeld van God als de grote horlogemaker van het heelal, waarmee de verlichtingsdeïsten stiekem het Triniteitsgeheim vervingen (wat veel christenen helaas niet door hadden) heeft ook gevolgen voor de spiritualiteit, voor het geestelijk leven van gelovigen. Veel christenen – als ik hier mag refereren aan mijn ervaringen als biechtvader – maken tegenwoordig een ‘gebedscrisis’ door: het lukt ze niet meer om oprecht aanwezig te zijn in een gesimuleerde dialoog met een Onzichtbare Oom, af en aan onderbroken door vrome gedichtjes. Als christenen moeten we opnieuw *contemplatie* leren, de kunst van het innerlijke zwijgen, waarin God tot ons kan spreken door zijn unieke gebeurtenissen en *door ons eigen leven*. Dan zal het leven zelf ons corrigeren als we vroom zouden willen sjoemelen. Onze projecties en bedoelingen in Gods mond leggen lukt alleen bij een verzonnen god ‘in de coulissen’. Gelukkig kunnen we zo niet omgaan met de levende God, met God als een *zeer diep geheim van de werkelijkheid*.

Is het niet de belangrijkste opgave van de biechtvader die een ander begeleidt op zijn spirituele weg, de ander deze kunst te leren van stil worden, luisteren en onderscheiden – Gods codes in de gebeurtenissen van het eigen leven onderkennen *en met het eigen leven op zijn uitnodigingen antwoorden*?

Veel van wat me in de ‘nachten van de biechtvader’ bekleemde, wordt me hier langzaam helderder, in deze tijd van eenzaamheid en contemplatie, op deze ‘morgen van de kluizenaar’. Het is nog vroeg in de morgen, de dag breekt aan; het duurt nog wel even voor het daglicht helder en duidelijk zal stralen. Zal ik dat ooit in dit leven, in deze wereld meemaken?

De religie die nu op haar retour is, probeerde de paradoxen uit ons beleven van de werkelijkheid te wissen.²⁰ Geloof waar we naartoe rijpen, paasgeloof, leert ons *met paradoxen te leven*. Laten we niet bang zijn voor de schokken die deze tijd met zich meebrengt – ook niet voor schokken op het gebied van religie. Veel verdwijnt en zal voorbijgaan. Wat blijft, is de basis waarop – daarvan ben ik vast overtuigd – het ‘christendom van de tweede adem’ kan groeien: geloof, hoop en liefde, deze drie. Het tijdperk dat we op het punt staan te betreden heeft, vermoed ik de grootste behoefte aan hoop.

20 Vooral socioloog Niklas Luhmann (*Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: 1977) sprak over religie als ‘Entparadoxierung’.

Tomáš Halík

GEDULD MET GOD

*Twijfel als brug tussen geloven
en niet-geloven*

In een jaar tijd vijf keer herdrukt!

ISBN 978 90 239 2766 2 | 192 pagina's

Ook verkrijgbaar als e-book:

ISBN 978 90 239 2948 2



‘Een prachtig intellectueel en spiritueel boek.’

– *Trouw*

‘*Geduld met God* is een prachtig boek. Het is zo authentiek en doorleefd dat het aanbeveling verdient om dit boek gewoon een jaar of jarenlang op het nachtkastje te leggen en dagelijks kleine passages te gebruiken voor persoonlijke meditatie en bezinning. Het is voedsel voor de ziel dat het best hapje voor hapje als slowfood genuttigd kan worden. Wie daar het geduld voor opbrengt, zal zeker niet met lege handen worden heengezonden.’

– *Christen Democratische Verkenningen*

‘[Je kunt] stellen dat Halík dieper dan veel anderen afdaalt in het besef van godverlatenheid in onze cultuur en dat hij een voorbeeldige existentiële sensitiviteit heeft voor randgelovigen en niet-gelovigen.’

– *De Nieuwe Koers*

‘Tomáš Halík heeft een rijk en inspirerend boek geschreven, waaruit gretig te citeren valt. Elk hoofdstuk is een essay op zich, met een sterke meditatieve inslag, gevoed door persoonlijke ervaringen die op een overtuigende manier door het geheel worden verweven. Halík verstaat de kunst om diep te peilen en tegelijk helder te formuleren. [...] *Geduld met God* is een boek dat van begin tot einde overtuigt.’
– www.nieuwwij.nl

‘Halíks visie op secularisme, geloofstwijfel en soloreligieuzen-op-de-kerkdrempel is verrassend en zijn Zacheusmetafoor is fris en uitdagend.’
– www.katholiek.nl

‘In dit fascinerend theologisch werk, dat leest als een roman, doet hij een warm en indringend pleidooi de niet-gelovigen te waarderen en het “ritme van hun weg” aan te voelen en je te laten inspireren door de Zacheussen van deze tijd.’ – www.zinweb.nl

‘*Geduld met God* is een verademing.’
– *Liter*

“De liefde is geduldig”, schreef de apostel Paulus al. Dit boek zit vol met die liefde: fraaie zinnen, meditatieve gedachten en ook terechte verontwaardiging over wat er mis is in de wereld.’
– *Volzin*
