

DE NAMIDDAG VAN HET CHRISTENDOM

OP WEG NAAR EEN NIEUW TIJDPERK



TOMÁŠ HALÍK

INHOUD

Woord vooraf	11	
I	Geloof in beweging	15
II	Het geloof als ervaring van het mysterie	21
III	De tekenen van de tijd verstaan	33
IV	Duizend jaren als één dag	49
V	Religieus of religieloos christendom?	59
VI	Duisternis rond het middaguur	79
VII	Komt God terug?	103
VIII	De erfgenamen van de moderne religie	119
IX	Van global village naar <i>civitas oecumenica</i>	133
X	Een Derde Verlichting?	145
XI	De identiteit van het christendom	155
XII	God van dichtbij en God vanuit de verte	167
XIII	Spiritualiteit als de passie van het geloof	185
XIV	Het geloof van de ongelovigen en het venster van de hoop	197
XV	Gemeenschap van de weg	219
XVI	Een gemeenschap van luisteren en begrijpen	233
	Dankwoord	253
	Aanbevolen literatuur	255

WOORD VOORAF

‘We leven niet in een tijdperk van verandering, maar beleven de verandering van een tijdperk’, zegt paus Franciscus. Daarbij veranderen ook de vormen van religie en hun rol in de afzonderlijke samenlevingen en culturen. De secularisatie heeft niet het einde van de religie gebracht, maar een transformatie. Terwijl sommige vormen van religie heftig door elkaar worden geschud, zijn andere zo vitaal dat ze zich juist uitbreiden, over hun eerdere grenzen heen. Traditionele religieuze instellingen hebben hun monopolie op religie verloren.

Het globaliseringsproces bereikt zijn hoogtepunt en dat stuit op verzet: de stemmen van populisme, nationalisme en fundamentalisme beginnen steeds luider te klinken. Onze wereld vormt steeds meer één groot netwerk en raakt tegelijkertijd op nieuwe manieren verdeeld. De wereldwijde christelijke gemeenschap is niet één geheel. Toch bestaan tegenwoordig de grootste verschillen niet tussen kerken onderling, maar binnen kerken. Verschillen in leer en in religieuze en politieke stellingname hebben vaak hun verborgen wortels in de diepere lagen van het psychische en geestelijke leven. Mensen die in dezelfde kerkbank dezelfde geloofsbelijdenis opzeggen, hebben soms heel verschillende ideeën over God. Een van de veranderingen in het huidige geestelijke klimaat is de val van de muur tussen ‘gelovigen’ en ‘ongelovigen’. Luidruchtige minderheden van dogmatische gelovigen en militante atheïsten raken gemarginaliseerd, terwijl het aantal mensen toeneemt bij wie in geest en hart geloof (in de zin van een ‘oervertrouwen’) en ongelooft (in de zin van een twijfelend scepticisme) door elkaar lopen.

Ik leg de laatste hand aan dit boek tijdens de coronapandemie. Om mij heen sterven in overvolle ziekenhuizen dagelijks veel mensen, en veel levende en gezonde mensen raken existentieel onzeker. Ook deze

ervaring laat onze wereld op haar grondvesten schudden. Bij de langdurige crisis van de traditionele religieuze zekerheden komt nog de crisis van de traditionele seculiere zekerheden, met name die van het geloof in de heerschappij van de mens over de natuur en zijn eigen lot.

De huidige toestand van de Katholieke Kerk doet in veel opzichten denken aan de situatie vlak voor de Reformatie. Toen het onvermoed grote aantal gevallen van seksueel en psychologisch misbruik aan het licht kwam, deed dit de geloofwaardigheid van de Kerk wankelen en rezen er veel vragen over het hele systeem van de Kerk. De gesloten en lege kerken ten tijde van het coronavirus heb ik gezien als een profetisch waarschuwingsteken: zo kan de Kerk er binnenkort uitzien als ze geen verandering ondergaat.

Voor zo'n verandering zou de Kerk enige inspiratie kunnen opdoen uit de 'katholieke reformatie' die in gang is gezet door moedige mystici als Johannes van het Kruis, Theresia van Ávila, Ignatius van Loyola en vele anderen, mensen die met hun originele spirituele ervaring zowel de theologische reflectie van het geloof als de zichtbare vorm en praktijk van de Kerk hebben verrijkt.

De huidige reformatiepogingen mogen zich niet beperken tot wijzigingen in enkele institutionele structuren en enkele paragrafen in de Catechismus, de Codex van het Canonieke Recht en de moraal-theologische handboeken. De vruchtbaarheid van de reformatie en de toekomstige vitaliteit van de Kerk hangen af van de vraag of zij erin slaagt een nieuwe relatie te ontwikkelen met de diepe geestelijke en existentiële dimensie van het geloof.

Ik beschouw de huidige crisis als een tweesprong waarop we de mogelijkheid krijgen een nieuwe fase van de geschiedenis binnen te treden, de 'namiddag' van het christendom. Mede dankzij de pijnlijke ervaringen kan een door elkaar geschud christendom als een gewonde dokter het therapeutische potentieel van het geloof ontvouwen.

Als de kerken erin slagen de verleiding van de zelfgerichtheid – een collectief narcisme, klerikalisme, isolationisme en provincialisme – te weerstaan, kunnen zij een belangrijke bijdrage leveren aan een nieuwe, bredere en diepere oecumene. Bij deze nieuwe oecumene gaat het om meer dan de eenheid van christenen; de vernieuwing van het geloof kan een stap zijn naar de 'universele broederschap', een belang-

rijk thema in het pontificaat van paus Franciscus. Ze kan de mensheid helpen niet op een botsing van beschavingen af te stevenen, maar op de opbouw van een *civitas oecumenica* – een cultuur van communicatie, delen en respect voor onderlinge verschillen.

In de geschiedenis openbaart God zich in het geloof, de liefde en de hoop van mensen, ook van mensen in de marge van de kerken en buiten de zichtbare grenzen daarvan. De zoektocht naar God ‘in alle dingen’ en in alle historische situaties bevrijdt ons leven van een monologische ik-gerichtheid en leidt ons naar een dialogische openheid. Hierin zie ik een teken van de tijd, een licht van hoop, zelfs in moeilijke tijden. Met dit boek wil ik dienstbaar zijn aan deze hoop.

I GELOOF IN BEWEGING

‘De hele nacht hebben we ons al afgetobd zonder iets te vangen’, zeggen vermoeide en gefrustreerde vissers uit Galilea tegen een rondtrekkende prediker die aan de oever van een nieuwe dag staat.

Veel christenen in grote delen van onze westerse wereld herkennen zich momenteel in dergelijke gevoelens. Kerken, kloosters en seminaries lopen leeg, tienduizenden mensen keren de Kerk de rug toe. De donkere schaduwen van het recente verleden beroven de Kerk van haar geloofwaardigheid. Christenen zijn verdeeld – en dan doel ik niet zozeer op de verschillen tussen de kerken onderling, maar die binnen de kerken. Het christelijk geloof wordt niet langer geconfronteerd met militant atheïsme of met harde vervolging, die gelovigen wakker zou kunnen schudden en mobiliseren, maar met een veel groter gevaar: onverschilligheid.

De profeet uit Nazaret koos juist zo’n moment van vermoeidheid en frustratie uit om zijn toekomstige leerlingen voor het eerst aan te spreken. Teleurgestelde vissers na een nacht hard werken vormen niet bepaald de meest welwillende hoorders voor zijn preek over het naderende koninkrijk. Toch lieten zij zien wat het voorportaal en de toegangspoort van het geloof is: de moed om te vertrouwen. ‘Probeer het nog eens’, zo luidt zijn eerste preek. ‘Vaar nu het meer op naar diep water. Daar moeten jullie je netten uitwerpen’ (Luc. 5).

Juist in deze tijd van vermoeidheid en frustratie moeten we het christendom een nieuwe kans geven. Opnieuw proberen betekent niet hetzelfde opnieuw doen, inclusief de herhaling van eerdere fouten. Het betekent: afsteken naar de diepte, opmerkzaam wachten en klaarstaan om te handelen.



Dit boek gaat over de veranderingen van het geloof in mensenlevens en in de geschiedenis. Hierin stel ik de vraag welke transformaties er in onze tijd plaatsvinden en welke mogelijke toekomstige vormen van christendom zich in de vele crises al aankondigen. Zoals in elke periode van ingrijpende historische veranderingen, veranderen ook nu de plaats en de rol van het geloof in de samenleving en de vorm van zijn zelfexpressie in de cultuur. Gezien de vele veranderingen is het noodzakelijk steeds weer de vraag naar de identiteit van ons geloof te stellen. Wat is het *christelijke* karakter ervan en waaruit blijkt dat?

Dit is een boek over geloof als *een zoektocht naar God* te midden van een veranderende wereld, over geleefd geloof en over de geloofsdaad. Dat wil zeggen dat het veel meer gaat over hoe we geloven (*fides qua*) dan over wat we geloven, wat het 'object' van ons geloof is (*fides quae*). Onder geloof versta ik een bepaalde levenshouding, een oriëntatie, een manier waarop we in de wereld staan en hoe we die opvatten. Het gaat me niet zozeer om louter 'religieuze overtuigingen' en opvattingen; ik ben meer geïnteresseerd in *faith* dan in *beliefs*.

De term 'geloof' (het Hebreeuwse woord *he'emin*) komen we tegen bij de Joodse profeten in de axiale periode (rond de vijfde eeuw voor Christus),¹ maar het geloof als fenomeen is ouder. Ik ga hier niet in op de vraag of geloof in de zin van een daad van vertrouwen, een persoonlijke relatie met het transcendent, een geheel originele bijdrage van de Bijbel aan de spirituele geschiedenis van de mensheid is, of dat en in hoeverre geloof in deze zin (of soortgelijke fenomenen) al een bestanddeel van de voorbijbelse religie en spiritualiteit vormde, of dat je het wellicht kunt beschouwen als een antropologische constante, een essentieel bestanddeel van de mensheid in het algemeen. Ik richt me op de lijn van de geloofsgeschiedenis die haar wortels heeft in het jodendom en zich voortzet in het christendom, maar tegelijkertijd het

1 De term 'axiale periode' is geïntroduceerd door Karl Jaspers; hij doelde daarmee op de periode van de achtste tot de tweede eeuw voor Christus, waarin radicale culturele veranderingen plaatsvonden. Onafhankelijk van elkaar ontstonden toen veel van de religies die nu nog bestaan en oudere werden getransformeerd, waardoor het accent op transcendentie en de ethische dimensie kwam te liggen. Vgl. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.

christendom in zijn traditionele kerkelijke vorm overstijgt.²

Op zijn reis door de geschiedenis gaf de Hebreeuwse Bijbel het geloof twee essentiële kenmerken mee. Allereerst de ervaring van de uittocht, een reis vanuit de slavernij naar de vrijheid (het geloof heeft het karakter van een *pelgrimage*) en vervolgens ook de incarnatie van het geloof in de praktijk van gerechtigheid en solidariteit; met de woorden ‘verschaf recht aan de wezen, verdedig de weduwen’ roepen de profeten het volk ertoe op het ware geloof in de praktijk te brengen (vgl. Jes. 1:17; Ps. 82:3; Jak. 1:27). Het archetype van een gelovige is Abraham, ‘de vader van alle gelovigen’, van wie geschreven staat dat ‘hij vertrok zonder te weten waarheen’ (Hebr. 11:8). Het geloof, vooral het geloof van de profeten, staat niet alleen op gespannen voet met de magie, maar ook met het tempelgeloof van de priesters en de offerrituelen. Jezus zet deze profetische lijn voort: in zijn prediking staat de oproep tot verandering, tot bekering (*metanoia*) centraal.



Martin Buber maakte onderscheid tussen twee soorten geloof: het geloof dat met het Hebreeuwse woord *emuna* (geloof als vertrouwen) wordt aangeduid en het geloof uitgedrukt in het Griekse woord *pistis* (‘geloof in iets’, ‘geloof met een object’). Het eerste type associeerde hij met het jodendom en het tweede met het christendom, in het bijzonder met het geloof in Christus bij de apostel Paulus.³ Dit onderscheid tussen twee soorten geloof is min of meer analoog aan het eerdergenoemde Latijnse onderscheid tussen *fides qua* en *fides quae*.

Anders dan Buber ben ik er echter van overtuigd dat in het christendom het geloof zijn *emuna*-karakter niet verliest, dat het geloven in Christus niet de objectivering van het geloof hoeft te betekenen. Het christelijk geloof bestaat niet in de eerste plaats uit de cultische

2 Op een bepaalde manier zie je dit ook in het seculiere humanisme, het ongewenste kind van het traditionele christendom, en waarschijnlijk ook in verschillende vormen van hedendaagse niet-traditionele spiritualiteiten. Echter, het geloof is daarin vaak vermengd met de gnosis, met de spirituele oriëntatie die eeuwenlang de concurrent ervan was.

3 Martin Buber, ‘Zwei Glaubensweisen’, in: *ibid.*, *Schriften zum Christentum*. Martin Buber Werkausgabe 9, Gütersloh 2011, 202-312, m.n. 202-203.

verering van de persoon van Jezus, maar het is *een weg van navolging van Christus*. Christus navolgen betekent dan niet dat we Jezus van Nazaret als een historische persoon uit lang vervlogen tijden gaan *imiteren* (zoals je de oorspronkelijke Latijnse titel van het bekende ascetische handboek van Thomas à Kempis, *De imitatione Christi*, zou kunnen opvatten). Het gaat veel meer om een weg naar Jezus en met Jezus, met degene die over zichzelf zei: ‘Ik ben de weg’ (Joh. 14:6) en zijn leerlingen beloofde dat zij nog grotere daden zouden verrichten dan Hij. Geloof in Christus is een weg van vertrouwen en moed, van liefde en trouw; het is een beweging in de richting van de toekomst die Christus heeft geopend en waartoe Hij ons uitnodigt.

Deze dynamische opvatting van het christendom veronderstelt een bepaald type christologie, namelijk die Christus ziet als de alfa en de omega van de ontwikkeling van de hele schepping.⁴

Paulus voerde de eerste radicale hervorming van het vroege christendom door: hij haalde het uit het milieu van de joodse sekten en gaf het een plaats in de *oikoumene* van de antieke wereld. Hierin ligt voor mij de radicale bijdrage van het christendom aan de religiegeschiedenis, namelijk in de nadruk op zijn wereldwijde missie. In de ogen van Paulus (zie Gal. 3:28) overstijgt het christendom de voorheen onoverbrugbare kloof tussen godsdiensten en culturen (het maakt niet uit of iemand een Jood was of een Griek, een heiden), de grenzen tussen sociale lagen (het maakt niet uit of iemand vrij is of een slaaf, in de Romeinse wereld een rechteloos ‘sprekend stuk gereedschap’) en de grenzen tussen duidelijk gedefinieerde genderrollen (of iemand man of vrouw is).

Dit paulinische universalisme beschouw ik als een permanente taak voor de Kerk in de geschiedenis. Het christendom moet deze radicale openheid altijd koesteren en verbreiden. De huidige vorm van

4 Deze opvatting van Christus is te vinden in de Openbaring aan Johannes, in de theologie van de kerkvaders, in de spiritualiteit van de oosterse orthodoxie en in de middeleeuwse franciscaanse traditie. Ze is opnieuw tot leven gekomen bij Teilhard de Chardin in zijn opvatting van Christus als het omegapunt van de evolutie van de kosmos, alsook in de spiritualiteit van de kosmische Christus, zoals die vooral door de Amerikaanse franciscaan Richard Rohr is ontwikkeld. Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, *The Divine Milieu. An Essay on the Interior Life*, New York 1965; Richard Rohr, *The Universal Christ*, New York 2021.

dit universalisme is oecumene, het tegenovergestelde van arrogant ideologisch imperialisme. Als het christendom de crisis van zijn vele vroegere vormen wil overwinnen en een inspirerend antwoord wil worden op de uitdagingen van onze tijd met zijn grote culturele veranderingen, moet het moedig zijn eerdere mentale en institutionele grenzen overstijgen. De tijd is aangebroken waarin het christendom *zichzelf* moet overstijgen. Op dit idee zal ik in dit boek herhaaldelijk terugkomen.



Als we iets wezenlijks willen leren over het geloof van een ander, dan moeten we de vraag of hij wel of niet in God gelooft, hoe hij denkt over het bestaan van God en bij wat voor kerk of religie hij hoort, buiten beschouwing laten. Wat ons veel meer interesseert, is welke rol God in zijn leven speelt, *hoe* hij gelooft, hoe hij zijn geloof leeft (vanbinnen en in de relaties waarin hij staat), hoe het geloof tijdens zijn leven verandert en hoe het zijn leven verandert, en of, hoe en in welke mate zijn geloof ook de wereld verandert waarin hij leeft.

Alleen de praktijk van het geloof – zowel het innerlijke geestelijke leven van een gelovige als zijn leven in de maatschappij – laat ons zien in wat voor soort God iemand gelooft en in welke hij niet gelooft. Geloof als *emuna*, als een ‘ontologisch oervertrouwen’, is niet een louter emotioneel fideïsme, een vaag vroom gevoel.

Het zou in ieder geval niet juist zijn de inhoud van het geloof (*fides quae*) te onderschatten en los te maken van de geloofsdaad. Het *existentiële element van het geloof*, de geloofsdaad in de praktijk van het leven, gaat echter in allerlei opzichten uit boven de ‘inhoudelijke’ en cognitieve kant ervan.

Het ‘object van het geloof’ ligt in zekere zin besloten in de geloofsdaad, in het leven van de gelovige. Daarom kan alleen de praktijk van iemands leven de hermeneutische sleutel zijn die het mogelijk maakt te ontdekken waarin iemand werkelijk gelooft, waarop hij zijn leven bouwt, niet alleen dat wat hij met zijn mond belijdt.

Deze opvatting van geloof maakt het mogelijk dat we spreken over een ‘geloof van de ongelovigen’ (zij die beweren dat ze niet geloven) en een ‘ongeloof van de gelovigen’ (zij die beweren dat ze geloven). Al

in het Nieuwe Testament (in het Evangelie volgens Matteüs en de brief van Jakobus) komen we het concept van een impliciet geloof tegen, dat wil zeggen, een geloof dat ook ‘anoniem’ besloten ligt in de manier waarop iemand leeft. Iemand kan zijn geloof uit zijn daden bewijzen, zo lezen we in de brief van de apostel Jakobus (Jak. 2:18). Soms kan iemand zelf verrast zijn door het geloof dat impliciet in zijn daden besloten ligt: volgens het Matteüsevangelie hebben zij die voor de geringsten van de mensen hebben gezorgd, zonder het te weten Christus ontmoet (Mat. 25:31-46). De vroege kerkvader Theophilus van Antiochië schrijft: ‘Als u zegt: “Toon mij uw God”, antwoord ik: “Toon mij uzelf, dan zal ik u mijn God tonen.”’⁵

De manier waarop iemand mens is, is de meest authentieke uitdrukking van zijn geloof of ongeloof. Iemands leven zegt meer over zijn geloof dan wat hij denkt en zegt over God. Maar als we spreken over hoe iemand leeft, moeten we ervoor waken dat we het geheel van zijn leven niet reduceren tot het gebied van de moraal, deugden en zonden. Hoe iemand leeft, hoe hij is, omvat ook zijn emotionele rijkdom, zijn verbeelding en creativiteit, zijn gevoel voor schoonheid en humor, zijn vermogen tot empathie en een hele reeks andere kwaliteiten. Hoe iemand zijn taak om ‘mens te zijn’ vervult, spreekt boekdelen over wat voor persoon hij is en wat voor geloof zijn leven inspireert en draagt.

5 Vgl. Theophilus van Antiochië, *Ad Autolyicum* I 2,1.

II HET GELOOF ALS ERVARING VAN HET MYSTERIE

Geloof en ongelooft bevinden zich in een veel diepere dimensie van de mens dan het bewuste en rationele domein; ze bevinden zich ook in de onderbewuste en onbewuste structuren van de menselijke psyche, waarop de dieptepsychologie zich richt. Het idee dat geloof iets is wat we gemakkelijk kunnen begrijpen en waarmee we snel klaar zijn, iets wat we gemakkelijk in categorieën kunnen onderbrengen en empirisch kunnen meten, heeft tot veel misverstanden en vergissingen geleid.

De antwoorden van mensen op enquêtes in tijdschriften, de resultaten van opinieonderzoek of de gegevens van volkstellingen zeggen niet zo veel over hun geloof. Als ze antwoorden op de vraag of ze in God geloven of niet, voelen veel mensen tegenwoordig de behoefte er een voorbehoud aan toe te voegen. Ook ik beantwoord deze vraag met: 'Ik geloof, maar misschien niet in de God die u bedoelt.'

Geloof zoals ik het in dit boek opvat, kom je niet alleen tegen in het leven van mensen die zich identificeren als gelovigen, maar ook in een impliciete, anonieme vorm, in de spirituele zoektocht van mannen en vrouwen buiten de zichtbare grenzen van religieuze leerstellingen en instellingen. Ook de seculiere spiritualiteit maakt deel uit van de religiegeschiedenis.¹ Het is niet mijn bedoeling met deze brede

1 De grondlegger van de dieptepsychologie, Carl Gustav Jung, wiens werk een van de inspiratiebronnen voor dit boek is, kerfde in de deur van zijn huis de zin: *Vocatus atque non vocatus, Deus aderit* – Aangeropen of niet aangeropen, God zal er zijn. Het geloof heeft zijn manifeste en latente vormen, het leeft zowel in het menselijke bewustzijn als in het onbewuste. De manifeste en de verborgen, de bewuste en de onbewuste, de expliciete en de impliciete ('anonieme') vormen van geloof (en ongelooft) kunnen soms onderling spanning vertonen. Daarom kunnen we in sommige gevallen spreken van 'het geloof van de ongelovigen' en 'het ongelooft van de gelovigen'.

opvatting van geloof het begrip 'geloof' te vervagen tot de banale uitspraak dat 'iedereen wel ergens in geloof' en dat zelfs een niet-gelovige in zekere zin een gelovige is. Hoewel ik spreek over het 'ongeloof van de gelovigen' en het 'geloof van de ongelovigen', is het niet mijn bedoeling door over het geloof van de ongelovigen te spreken op een arrogante manier de wereld van de ongelovigen te koloniseren, hun zelfbegrip niet te respecteren, hun iets op te dringen wat hun vreemd is. Ik wil alleen een andere context van het verschijnsel geloof laten zien. Wat geloof is en wat het niet is, moet noodzakelijkerwijs steeds opnieuw worden onderzocht door een zorgvuldige studie van verschillende vormen van geloof en ongelooft.

Geloof en ongelooft zijn geen 'objectieve werkelijkheden' die onafhankelijk van de waarnemer bestaan. Het zijn verschillende interpretaties van de wereld, die zelf ook weer verschillend worden geïnterpreteerd. Deze interpretaties hangen voornamelijk af van de waarnemer en van zijn 'voor-verstaan', die worden bepaald door zijn cultuur, taal, ervaringen, standpunt en (meestal onbewuste) intenties. De huidige geestelijke situatie kun je op verschillende manieren karakteriseren: als een verval van de religie, een crisis van het geloof of van de Kerk, een religieuze en geestelijke renaissance, een 'terugkeer van de religie', een transformatie van religie in spiritualiteit of politieke ideologieën, een pluralisering van de religie of een individualisering van het geloof, of als een kans voor een hernieuwde verspreiding van het evangelie. Voor al deze interpretaties kunnen we tal van op empirisch onderzoek gebaseerde argumenten aanvoeren. Deze interpretaties krijgen gewicht zodra ze de drijvende kracht worden voor de houding en het praktische handelen van hen die ze aanvaarden. Dat er op theoretisch niveau een legitiem conflict tussen deze interpretaties bestaat, betekent niet dat ze allemaal dezelfde waarde bezitten. Hun waarde blijkt pas ten volle wanneer ze in daden worden omgezet. Hier geldt het bijbelse principe dat je hen aan hun vruchten zult kennen.

Geloof en ongelooft kun je niet duidelijk van elkaar onderscheiden en afzonderlijk behandelen, vooral niet in de huidige cultuur van een geglobaliseerde wereld, waarin verschillende spirituele stromingen en gezindheden elkaar voortdurend beïnvloeden. Immers, in de geest van veel mensen zijn ze met elkaar verweven. De dialoog tussen geloof en ongelooft vindt tegenwoordig niet langer plaats *tussen* twee strikt

gescheiden groepen, maar *in* de hoofden en harten van individuele mensen.

In het licht van de religieuze veranderingen is het duidelijk noodzakelijk de traditionele categorieën van de godsdienstsociologie en -psychologie opnieuw te doordenken en aan te passen. De diversiteit en de dynamiek van het geestelijke leven van onze tijd laten zich niet langer vatten in de categorieën ‘geloof en ongelooft’, ‘gelovig en ongelovig’, zoals voorgaande generaties die opvatten. De muren tussen gelovigen en ongelovigen, en tussen geloof en scepsis, zijn gevallen, evenals sommige schijnbaar onwankelbare muren op het politieke en culturele toneel. Als we onze veelzijdige en snel veranderende wereld willen begrijpen, moeten we veel al te statische categorieën afdanken. Het geestelijke leven van het individu en van de samenleving is een dynamisch energieveld dat voortdurend wijzigt.



Theologisch gezien is God zelf de eerste bron (het ‘subject’) van het geloof: de mens is door God naar zijn beeld geschapen en het verlangen naar Hem heeft Hij zelf in de structuur van ons mens-zijn gelegd, het streven van het beeld naar zijn archetype. Sommige theologische stromingen maken een tamelijk strikt onderscheid tussen het ‘natuurlijke’ menselijke verlangen naar het absolute en het ‘bovennatuurlijke’ antwoord van God, het geschenk van de genade. Andere stellen dat dit verlangen zelf in de mens al werkt als ‘genade’, als energie van God die hem ontvankelijk en vatbaar maakt voor het allergrootste geschenk: Gods zelfgave.

Dit verlangen naar het absolute ontwaakt in de individuele mens met een verschillende intensiteit, op een verschillende leeftijd, in verschillende omstandigheden; het komt ook op verschillende manieren en in verschillende vormen tot hen. Het kan zich manifesteren als een innerlijke drang tot een geestelijke zoektocht of als een vraag naar de zin van de dingen; het kan worden ingegeven door opvoeding en cultuur. Die geestelijke zoektocht manifesteert zich soms in schijnbaar niet-religieuze vormen, zoals het verlangen naar goedheid, waarheid en schoonheid (traditioneel gezien zijn dit eigenschappen van God), of naar liefde en zingeving. Soms werkt het lange tijd onopgemerkt

in de diepten van het onbewuste, totdat het plotseling naar buiten breekt op een moment dat dan omschreven wordt als een verlichting, ontwaken of bekering. In dit verlangen naar diepte, naar de diepere betekenis van het leven, spreekt een stem die mensen roept en oproept. Ze luisteren ernaar of niet; ze begrijpen en interpreteren die op verschillende manieren, ze reageren er op verschillende manieren op. Dit roepen en zoeken naar zin kan door de mens in kwestie of door zijn omgeving echter ook naar het onbewuste worden verdrongen of onopgemerkt blijven. Ik ben ervan overtuigd dat God tot iedereen spreekt, maar wel tot iedereen op een andere manier, op een manier die past bij zijn of haar vermogen om te luisteren en te begrijpen. Dit vermogen is ons slechts in aanleg gegeven. We moeten het koesteren, voeden, ontwikkelen. De cultuur waarin we leven kan dit al dan niet bevorderen. In sommige culturen geldt *de zorg voor de ziel* als voornaamste taak en doel van de mens, terwijl andere onverschillig lijken te staan tegenover deze dimensie van het mens-zijn.

Volgens de traditionele christelijke leer komt God tot ons door het Woord, het Woord van de bijbelse boodschap en door het vleesgeworden Woord in de geschiedenis – door Christus en door de Kerk, die het Woord op vele manieren aan de mens bemiddelt. Toch kan het antwoord van God ook stil en van binnenuit komen, zelfs anoniem. In de geloofsdaad – vooral in het leven van een concrete persoon – kun je alleen in theorie transcendentie en immanentie onderscheiden, tussen God als degene die ‘geheel anders’ is en alles overstijgt, en de God die dieper in ons zit dan ons eigen ik, het ‘zelf van ons zelf’.

In het vrije antwoord van de mens op Gods oproep bereikt het dialogische karakter van het geloof zijn hoogtepunt. Ons antwoord is ons persoonlijke geloof, zowel wat de existentiële kant ervan betreft, de geloofsdaad (*fides qua*), als wat de inhoud van ons persoonlijke geloof betreft, de uitdrukking ervan in de vorm van ons geloof (*fides quae*).

Fides qua en *fides quae*, de geloofsdaad en de inhoud van het geloof, horen bij elkaar. Terwijl het ‘object van het geloof’ impliciet en latent aanwezig kan zijn in de geloofsdaad als ‘ontologisch oeververtrouwen’, is het omgekeerde echter niet het geval. Een louter ‘religieus geloof’ zonder geloof als een existentiële oriëntatie, als een kijk op het leven, kan niet als geloof in een bijbelse en christelijke zin worden beschouwd.

Fides quae, de ‘overtuiging’, geeft woorden aan het geloof in de zin

van *fides qua*, en schept zo de mogelijkheid tot verbale en intellectuele zelfexpressie en communicatie met anderen. *Fides qua (faith)* zonder *fides quae (belief)* kan 'sprakeloos' zijn, maar deze 'sprakeloosheid' hoeft niet te duiden op een gebrek aan inhoud; het kan een ontzagwekkend en nederig zwijgen zijn tegenover het mysterie. Mystici zijn zich er altijd van bewust geweest dat zuiver leeg-zijn slechts een ander aspect van volheid is, misschien zelfs wel het meest authentieke aspect ervan.

De daad van het geloof kan, zoals Søren Kierkegaard schreef, ook de vorm aannemen van een sprong in de paradox.² Het kan de vorm aannemen van een mystiek intreden in de wolk van het niet-weten³ of van Abrahams reis naar het onbekende land (vgl. Hebr. 11:8). Zo'n geloof is niet geobjectiveerd (gereïficeerd), maar daarom nog niet inhoudsloos. In de Bijbel en in de uit de Bijbel voortgekomen tradities vinden we niet alleen de uitdrukking 'want ik weet wie ik mijn vrouwen heb geschonken' (2 Tim. 1:12) en heel uitgesproken geloofsbelijdenissen, maar ook een strikt verbod om Gods naam uit te spreken en een mystiek zwijgen over God. Vooral de mystieke tradities weten dat God 'niets' is (niets uit de wereld van het zijnde, niet 'iets', geen object) en dat het woord 'niets' misschien wel de meest passende uitdrukking van Gods wijze van zijn is. De uniciteit van God mag niet verloren gaan in een wereld van verschillende 'dingen', want de God van het bijbelse geloof woont niet tussen afgoden en evenmin mag God deel worden van de wereld van menselijke religieuze voorstellingen, wensen en fantasieën. Op de Areopagus in Athene liep Paulus voorbij aan de altaren van de bekende goden. Pas bij het altaar van *de onbekende god* ontwaarde hij de aanwezigheid van de God van zijn en ons geloof (Hand. 17:22-23).



De geloofsdaad neemt gewoonlijk de vorm aan van een intentionele relatie met een specifiek tegenover; de mens gelooft in iets, hij gelooft

2 Dit motief kom je in bijna alle geschriften van Kierkegaard over het geloof tegen, bijvoorbeeld in *Vrees en beven* en *De ziekte tot de dood*.

3 *De wolk van niet-weten* is een middeleeuws mystiek geschrift van een onbekende Engelse auteur.

iemand of iets. Dit is dan de *fides quae*. De geloofsdaad heeft een inhoud, vertoont een bepaalde mate van concreetheid, is ergens op gericht, hij heeft een object. De oorspronkelijke bron, het subject van het geloof, wordt het object, het voorwerp van het geloof. Maar als het object van het geloof een alomvattend mysterie is, dan kan het van nature geen object worden in de zin van 'een ding net als andere dingen'; een mysterie kun je niet 'objectiveren'. Zelfs in zijn zelfopenbaring blijft het absolute mysterie een mysterie: wat er evident en begrijpelijk aan is, verwijst naar wat niet evident en niet te bevatten is.

Het absolute mysterie kunnen we onmogelijk opsluiten in de wereld van onze ideeën en woorden, een wereld die wordt beperkt door onze subjectiviteit en de beperkingen van de tijd en de cultuur waarin wij leven en denken. Daarom geldt: terwijl de *fides qua*, de existentiële toewijding aan God, zich op God als zodanig richt, stuit onze *fides quae*, dus onze poging dit mysterie te verwoorden en dus tot op zekere hoogte te objectiveren, op de grenzen van de rationele menselijke kennis en geeft het ons slechts een door onze taal en cultuur beperkte voorstelling van God, een *beeld* van God. Als symbool kan het een weg naar God zijn, maar je mag het niet verwarren met het mysterie van de Absolute zelf.⁴ Dit mysterie geeft zich aan ons op een manier die volkomen volstaat voor onze verlossing (als we ons leven ervoor openstellen), maar het blijft een mysterie, dat wil zeggen dat het dus ruimte laat voor ons verdere zoeken en groeien in geloof.

Als we God als persoon opvatten, betekent dit niet dat je dan primitieve antropomorfe voorstellingen van God aanvaardt en met een oppervlakkige vertrouwelijkheid met Hem omgaat, en God dan niet langer als een mysterie ziet. Als het christendom aan het absolute mysterie een 'persoonlijk' karakter toeschrijft, benadrukt het daarmee dat onze relatie met Hem een dialogisch karakter heeft: het is niet alleen een daad van kennen en begrijpen van onze kant, maar ook een ontmoeting waarin God ons aanvaardt. Deze wederzijdse aanvaarding

4 De traditionele thomistische theologie leert dat God de grenzen van de menselijke kennis van God respecteert, maar dat er tussen het menselijke begrijpen en het mysterieuze wezen van God een overeenkomst bestaat, een analogie. Het Vierde Lateraanse Concilie voegt daar echter aan toe dat in deze relatie het verschil de overeenkomst oneindig ver overstijgt.

van God en mens is niet een eenmalige daad, maar een geschiedenis, een handelen dat zich steeds verder ontvouwt.

De Geest van God leidt de Kerk steeds dieper in de volheid van de waarheid binnen; wij moeten ons door Hem laten leiden. Maar deze beweging mogen we niet verwarren met de vooruitgang zoals de seculiere eschatologie en ideologie die opvatten; het gaat niet om eenrichtingsverkeer en eindigt niet bij een ideale situatie ergens midden in de geschiedenis, maar pas in de volheid van de tijd in de schoot van God. Toen de heilige Augustinus naar een jongen keek die op het strand met een schelp speelde, besepte hij dat al onze theologie, catechismussen en dogmatische leerboeken slechts een klein schelpje zijn in vergelijking met de volheid van het goddelijke mysterie. Laten we dankbaar gebruikmaken van alle kennisinstrumenten die ons gegeven zijn, maar laten we nooit ophouden ons te verwonderen over de onmetelijkheid en diepte van wat dat alles oneindig ver te boven gaat.



De existentiële opvatting van geloof die ik in dit boek hanteer, staat waarschijnlijk het dichtst bij het begrip *spiritualiteit* zoals we dat in het religieuze en theologische taalgebruik hanteren, op voorwaarde dat we het niet te eng opvatten, namelijk als louter het innerlijke leven of de subjectieve kant van het geloof. Spiritualiteit is ‘de levensstijl van het geloof’ en vult vrijwel de gehele ruimte van de *fides qua*. Het is het sap van de boom van het geloof, dat beide dimensies van het geloof voedt en bezielt: zowel het geestelijke leven, de innerlijke geloofsbeleving, de manier waarop het geloof wordt beleefd en overdacht, als ook de uiterlijke praktijk van het geloof, die tot uitdrukking komt in het handelen van gelovigen in de samenleving, in de gemeenschappelijke viering en in de belichaming van het geloof in de cultuur. Deze dimensie van het geloof vind ik cruciaal, vooral met het oog op de toekomst. Daarom zal ik er een afzonderlijk hoofdstuk aan wijden.

Een ander begrip dat onlosmakelijk verbonden is met deze opvatting van geloof, is de *traditie* – creatieve overdracht en een levende stroom van getuigenissen. De traditie is een beweging van voortdurende recontextualisering en herinterpretatie. Door de traditie te bestuderen zoeken we naar continuïteit in de discontinuïteit en naar

identiteit in de veelheid van steeds nieuwe verschijnselen die in het ontwikkelingsproces ontstaan. In dit proces van overdracht laat het geloof zich zien als een dynamisch en veranderlijk verschijnsel dat zich niet in de mal van een enge definitie laat persen.

Als we de vormen van geloof uit de geschiedenis en het heden bestuderen, stuiten we op veel verrassende verschijnselen die onze bestaande definities ter discussie stellen en onze al te beperkte ideeën en theoretische concepten overstijgen. Zoals de evolutiebiologie de onhoudbaarheid van een statische opvatting van de natuur heeft aangetoond, zo stelt de culturele antropologie naïeve, ahistorische opvattingen over een onveranderlijke natuur ter discussie: het menselijke bestaan is een dynamisch onderdeel van een doorgaand historisch proces. De vragen over God en het ‘wezen van de mens’ vragen steeds opnieuw om plausibele, zinvolle en begrijpelijke antwoorden in de context van een bepaalde cultuur en een specifieke historische situatie. Hierin zullen de hermeneutiek en de fenomenologie van het geloof voor ons nuttiger blijken dan de klassieke metafysica.

Geloof in de zin waarin ik er in dit boek over spreek, is iets wezenlijkers dan slechts ‘de instemming van ons verstand met door het kerkelijke gezag gepresenteerde geloofsartikelen’. Het evangelie eist *metanoia* (bekering, aanvaarding van het geloof), niet alleen een verandering van wereldbeeld, maar een existentiële omkeer en een daaruit voortvloeiende *verandering van perspectief*: een nieuwe manier van zien en waarnemen. Het lijkt meer op wakker worden en een nieuw leven beginnen. Zo’n ontwaken kan het begin betekenen van een geloofsweg of het kan een herhaalde ervaring zijn, die een nieuwe etappe van je levensweg markeert.



De apostelen op de berg Tabor hadden blijkbaar een soortgelijke ervaring (vgl. Mat. 17:1-8). De leerlingen van Jezus waren hun meester al gevolgd: zij waren al begonnen met in Hem te geloven toen Hij hun adviseerde hun netten aan de andere kant uit te werpen, toen ze zijn preken hoorden, toen ze zijn tekenen zagen, en toen ze hun huis verlieten en ze met Hem op weg gingen. Maar het visioen op de berg betekende een volgende stap op de weg van hun geloof. Daar ervoeren

ze iets wat in de latere theologie in dogmatische artikelen over de aard en plaats van Jezus in de heilsgeschiedenis (naast Mozes en Elia) zou worden opgenomen. Daar zagen ze iets wat ze nog niet in woorden konden vatten; hun inzicht werd nog verduisterd door de wolk. Zij werden niet een wijze, scherpzinnige, verlichte elite (de gnostici). Ze moesten hun verlangen opgeven om te blijven vertoeven in die ervaring van nabijheid en helderheid, ver verheven boven het dal van het alledaagse ('om hier drie hutten te maken', op de berg). Na deze *peak experience*⁵ moesten ze weer afdalen en, enige tijd later, de duisternis van Getsemane tegemoet gaan. Het licht van de berg Tabor ontnemt het mysterie niet zijn karakter, waardoor het zoiets als een opgelost probleem zou zijn. Evenmin ontslaat het de gelovige van de plicht om door te gaan op de zoektocht naar God, de zoektocht in alle dingen.

In mijn optiek heeft het geloof het karakter van een pelgrimstocht en heeft het een eschatologisch doel. Zelfs als we het recht van het kerkelijke gezag erkennen om uit te spreken dat bepaalde geloofsuitingen authentiek en bindend zijn, betekent dit niet dat wij de mond van God kunnen sluiten en de voortgaande stroom van de Geest niet langer waarnemen. Geen enkele religieuze ervaring, geen enkel inzicht en geen enkele geloofsuiting uit de geschiedenis kan de volheid van Gods mysterie uitputtend omvatten. Het woord 'mysterie' is geen alarmerend stopbord op onze zoektocht naar God door middel van denken, bidden en mediteren, maar eerder een aanmoediging om met vertrouwen deze wegen naar onuitputtelijke diepten in te slaan.



God zelf blijft een ondoorgrondelijk mysterie en ook zijn handelen in de diepten van het menselijke hart (in het onbewuste) blijft iets verborgens. Het innerlijke leven van God is een mysterie dat voor onze zintuigen, ons verstand en onze verbeelding niet te begrijpen valt en zich niet in onze concepten laat vangen. Misschien komt dat niet omdat God vreemd en ver weg is, maar juist omdat Hij zo ongelooflijk

5 De term *peak experience* (piekervaring) wordt in de existentiële psychologie voor transformatieve mystieke ervaringen gebruikt, met name door Abraham H. Maslow. Zie zijn *Religions, Values and Peak-Experiences*, New York en London 1967.

dicht bij ons is: God is dichterbij ons dan ons eigen hart, zegt de heilige Augustinus. Juist vanwege die nabijheid, omdat we niet op afstand van Hem staan, kunnen we Hem niet tot een *tegenover* maken (een object of ding). Iedere poging om Hem te objectiveren maakt van God een afgod. We kunnen God niet zien, net zomin als we ons eigen gezicht kunnen zien. We zien onszelf alleen in spiegelbeeld. Zoals de apostel Paulus leert, zien wij ook God nu alleen nog in een spiegel, we zien raadselachtige dingen (1 Kor. 13:12). God is de *non-aliud* ('niet-ander'), zoals Nicolaas van Cusa betoogde.⁶

De vraag: 'Waar is God in zichzelf?' kun je even onmogelijk beantwoorden als de vraag waar ons zelf zich bevindt. Evenmin als het menselijke zelf laat God zich fixeren, lokaliseren, objectiveren. Mystici beweren dat het goddelijke ik en ons menselijke ik naar hun wezen met elkaar verbonden zijn. Daarom zijn ook de ontmoeting met God en de existentiële transformatie van ons zelf, van ons ik – de ontdekking van God als het Zelf van ons zelf – twee wezenlijk met elkaar verbonden realiteiten. In het geloof, in deze existentiële ontmoeting met het alomvattende mysterie, wordt de werkelijke aard van het menselijke bestaan onthuld: zijn *openheid*. De theologische antropologie, gebaseerd op de mystieke ervaring, ziet in deze openheid de essentie van het menselijke bestaan: *homo est capax Dei* (de mens is in staat God te ontvangen).

De christelijke theologie ziet in de persoon van Jezus Christus het punt waar de wederzijdse ontmoeting tussen de menselijke en goddelijke openheid zijn hoogtepunt bereikt. In de vroegste teksten van het Nieuwe Testament lezen we immers dat Jezus deze goddelijke waardigheid niet voor zichzelf heeft gehouden (Fil. 2:6-11). Door Hem en met Hem en in Hem wordt de hele mensheid – ieder mens – uitgenodigd voor en binnengetrokken in het kerstmysterie van de incarnatie, de vereniging van het menselijke en het goddelijke. Deze vervulling van de betekenis van ons mens-zijn vindt niet alleen plaats waar mensen 'Heer! Heer!' tegen Jezus zeggen, maar overal waar ze zo leven dat ze de wil van God doen (Mat. 7:21).

Ik herhaal: als wij een maatstaf zoeken voor de authenticiteit van het geloof, laten wij die dan niet zoeken in wat mensen met de mond be-

6 Vgl. Nikolaus von Kues, *Vom Nichtanderen – De li non-aliud* (red. Paul Wilpert), Hamburg 1976.

lijden, maar in de mate waarin het geloof in hun hart is doorgedrongen en hun bestaan heeft veranderd. Laten we die maatstaf zoeken in de manier waarop zij zichzelf verstaan, in hun geleefde relatie met de wereld, met de natuur en de mensen, met het leven en de dood. Mensen belijden het geloof in de schepper niet door wat ze over de oorsprong van de wereld *denken*, maar door hoe ze met de natuur *omgaan*; het geloof in een gemeenschappelijke Vader belijden ze door andere mensen als broeders en zusters te aanvaarden; het geloof in het eeuwige leven belijden ze door de manier waarop ze hun eigen eindigheid aanvaarden.

Toen vertegenwoordigers van de Kerk op basis van wat mensen over hun geloofsopvatting zeiden of schreven, oordeelden over het geloof van anderen (door hen te verbranden of, zoals tot voor kort gebeurde, door hen op verschillende manieren te vermanen of te vervolgen), vergaten zij tragisch genoeg dat God zelf het geloof van mensen beoordeelt – zelfs het geloof van inquisiteurs! – op basis van de manier waarop ze het uiten in hun gedrag en relaties, en van wat hun levenspraktijk zegt over hun geloof, over de echtheid of de perversiteit ervan, over hun *daadwerkelijke* geloof of ongeloof. We kunnen en moeten onze verschillende geloofservaringen delen in een broederlijke dialoog, we kunnen elkaar helpen, inspireren, aanvullen, corrigeren en zo onze geloofsuitspraken verdiepen, maar boven de deur van zo'n ontmoetingsruimte moeten duidelijk de woorden van Jezus gegrift staan: Oordeel niet! (Toen ik eens op bezoek was bij een bevriende collega die in het Vaticaanse paleis van de Congregatie voor de Geloofsleer werkt, de voormalige zetel van de Heilige Inquisitie, heb ik dit opschrift boven geen enkele deur zien staan.)

Geloof en ongeloof betreffen de hele persoon, en daarom kan alleen God zelf oordelen over de authenticiteit ervan in het leven van bepaalde mensen. Eén ding kunnen we echter met zekerheid zeggen: militant fanatisme is een populair masker voor ongeloof.



Ik onderschrijf niet het deïstische idee van een God die ergens buiten de werkelijkheid van de wereld, de natuur en de geschiedenis verblijft, er los van staat en er hooguit als een *deus ex machina* van buitenaf in ingrijpt. Ik geloof in een God die de diepte van de hele werkelijkheid,

van de hele schepping is, die haar omvat en tegelijkertijd oneindig overstijgt. Ik geloof in de God van wie de apostel Paulus zegt: 'In Hem leven wij, bewegen wij en zijn wij' (Hand. 17:28).

De God in wie ik geloof is in onze wereld aanwezig, vooral door het gebed en het werk van mensen (denk maar aan het benedictijnse *ora et labora*), door menselijke antwoorden op Gods impulsen (traditioneel uitgedrukt: de werking van de genade), dus door een leven van geloof, hoop en liefde. Theologisch gezien zijn geloof, hoop en liefde niet louter menselijke levenshoudingen, maar een plaats van ontmoeting en wezenlijke verbinding (*perichoresis*) tussen het goddelijke en het menselijke, tussen genade en vrijheid, tussen hemel en aarde. Daarin zijn God en het leven van God toegankelijk voor ons onderzoek. De theologie die ik onderschrijf, is een fenomenologie van de goddelijke zelfopenbaring in geloofsdaden die gepaard gaan met liefde en hoop.

'We leven niet in een tijdperk van verandering,
maar beleven de verandering van een tijdperk.'

PAUS FRANCISCUS

In *De namiddag van het christendom* schetst Tomáš Halík op profetische wijze de toekomst van de kerk. Hij stelt met Paus Franciscus dat we niet leven in een tijdperk van verandering, maar de verandering van een tijdperk meemaken. De crises die ons pad naar een nieuw tijdperk doorkruisen, zijn nodig om tot een volwassener christendom te komen, een christendom dat uit zijn geestelijke sluimer ontwaakt en dat eindelijk zijn doel voor de wereld vervult. Halík ziet een kerk voor zich die over haar eigen grenzen weet heen te stappen en meehelpt in het formeren van een wereldwijde broederschap, een nieuwe manier van leven. Dit boek biedt een uiterst scherpe analyse van onze tijd en is met grote overtuigingskracht geschreven.

Tomáš Halík (1948) is priester en hoogleraar Filosofie en Sociologie in Praag. Eerder verschenen van zijn hand o.a. *Geduld met God*, *Raak de wonden aan*, zijn autobiografie *In het geheim geloven* en *Omdat God ernaar verlangt mens te zijn*.

'Tomáš Halík is ervan overtuigd dat de huidige crisis de deur kan
openen naar een nieuw middag-tijdperk in de geschiedenis
van het christendom. Een belangrijk boek dat het lezen waard is.'

Paul Zulehner, emeritus hoogleraar Pastorale theologie
aan de Universiteit van Wenen

 **KokBoekencentrum.nl**
UITGEVERS | UTRECHT

ISBN 978 90 435 3895 4 • NUR 700

Vertaling: Kees de Wildt



9 789043 538954