

fries leerhuis

Olterterperkring

cursusjaar 2019-2020

leeswijzer cursus A

thema: ***‘De vierde mens’***

Woord vooraf

Bij het programma van cursus A ‘De vierde mens’ vindt u in deze leeswijzer achtergrondinformatie die aan de verschillende lezingen is gekoppeld.

De teksten zijn geschreven of aangeleverd door de betreffende inleiders. In de leeswijzer hebben de teksten een eigen lay-out gekregen. De inhoud is echter hetzelfde als het origineel.

Voor de gezamenlijke bijeenkomsten van cursus A en B is de informatie beperkt tot die in het programmaboekje.

Op de website van de Olterterperkring (www.olverterperkring.nl) vindt het u het complete programmaboekje en ook de leeswijzer.

Wij hopen dat de leeswijzer voor u een inspirerende bron is.

Piet Wouda

(voorzitter Olterterperkring)

Inhoudsopgave

8 21 oktober 2019 'Correlatie en Gesprek', Bijbelse antropologie voor de Vierde Mens

Tekst: Martin Buber, *Ich und Du*, Heidelberg, 1983, p. 6 – 10; vertaling: Kees Waaijman, *De mystiek van ik en jij*, Kampen 1990

10 18 november 2019 'Ad den Besten en K.H. Miskotte'

Tekst: Ad den Besten, *Dichten als daad*, opstellen over hedendaagse poëzie, Baarn, 1973, pag. 10-15

14 16 december 2019 'Miskotte en het nihilisme – *Als de goden zwijgen*'

Tekst: K. H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, pag. 10/11 en pag. 142/143

16 20 januari 2020 'De actualiteit van Barth en Bonhoeffer'

Tekst: *Kerk en Theologie* 64 (2013) 1, 50-61, E. van 't Slot, 'A-religieus geloven'
| 51 | *A-gelovig of a-religieus*

20 17 februari 2020 'Kuitert (1924-2017) in Perspectief'

Tekst: Martien E. Brinkman, Kuitert (11-11-1924 – 8-9-2017) in Perspectief

23 16 maart 2020 'Rowan Williams: Hoe vindt God een plaats in de wereld?'

Tekst: 'Ik was veel te links', het trapezewerk van ex-aartsbisschop Rowan Williams, *De Groene Amsterdammer*, 5 december 2013, Robert Dulmers

Teksten

21 oktober 2019 **Correlatie en Gesprek,** **Bijbelse antropologie voor de Vierde Mens**

Prof. Dr. Chris Doude van Troostwijk (1962) is werkzaam aan de Luxembourg School of Religion & Society op het gebied van de Filosofie van Ethiek en Religie, en bezet de wisselleerstoel Vrijzinnige Theologie aan het Doopsgezind Seminarium (VU, Amsterdam)

Tekst: Martin Buber, *Ich und Du*, Heidelberg, 1983, p. 6 – 10

Vertaling: Kees Waaijman, *De mystiek van ik en jij*, Kampen 1990.

Martin Buber, *Ich und Du* – Erster Teil – **p. 6**

Vertaling: Kees Waaijman, *De mystiek van ik en jij*

Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann.

De wereld is de mens tweevoudig naar zijn tweevoudige houding. De houding van de mens is tweevoudig naar het tweevoud van de grondwoorden die hij kan spreken.

Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare. Da eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du. Das andere Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann.

De grondwoorden zijn niet alleenstaande woorden, maar woordparen. Het ene grondwoord is het woordpaar *ik-jij*. Het andere grondwoord is het woordpaar *ik-het*; waarbij, zonder verandering van het grondwoord, het ook door een van de woorden *hij* en *zij* vervangen kan worden.

Somit ist auch das Ich des Menschen zwiefältig. Denn das Ich des Grundwortes Ich-Du ist ein anderes als das des Grundwortes Ich-Es.

Dus is ook het ik van de mens tweevoudig. Want het ik van het grondwoord *ik-jij* is een ander dan dat van het grondwoord *ik-het*.

Grundworte sagen nicht etwas aus, was außer ihnen bestünde, sondern gesprochen stiften sie einen Bestand. Grundworte werden mit dem Wesen gesprochen. Wenn Du gesprochen wird, ist das Ich des Wortpaares Ich-Du mitgesprochen. Wenn Es gesprochen wird, ist das Ich des Wortpaares Ich-Es mitgesprochen. Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden. Das Grundwort Ich-Es kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.

(Grondwoorden betekenen niet dingen, maar verhoudingen.) Grondwoorden zeggen niet iets uit, wat buiten hen zou bestaan, maar, gesproken, vestigen ze een bestendigheid. Grondwoorden worden met het wezen gesproken. Wanneer *jij* gesproken wordt, is het *ik* van het woordenpaar *ik-jij* meegesproken. Wanneer *het* gesproken wordt, is het ik van het woordenpaar *ik-het* meegesproken. Het grondwoord *ik-jij* kan slechts met het hele wezen gesproken worden. Het grondwoord *ik-het* kan nooit met het hele wezen gesproken worden.

p.7

Wie dürfen wir aber das Außersprachliche in die Welt des Grundwortes einbeziehen?
In jeder Sphäre, durch jedes uns gegenwärtig Werdende blicken wir an den Saum des ewigen Du hin, aus jedem vernehmen wir ein Wehen von ihm, in jedem Du reden wird das ewige an, in jeder Sphäre nach ihrer Weise.

Hoe mogen we echter wat de spraak te buiten gaat, betrekken in de wereld van het grondwoord? In elke sfeer, door elk ons tegenwoordig wordende, reiken onze blikken tot aan de zoom van het eeuwige *jij*, uit alles vernemen we een waaien van hem, in elk *jij* spreken wij het eeuwige aan, in elke sfeer op haar wijze.

p. 8, 9 en 10

Stehe ich einem Menschen als meinem Du gegenüber, spreche das Grundwort Ich-Du zu ihm, ist er kein Ding unter Dingen und nicht aus Dingen bestehend.

Nicht Er oder Sie ist er, von andern Er und Sie begrenzt, im Weltnetz aus Raum und Zeit eingetragener Punkt; und nicht eine Beschaffenheit, erfahrbar, beschreibbar, lockeres Bündel benannter Eigenschaften. Sondern nachbarnlos und fugenlos ist er Du und füllt den Himmelskreis. Nicht als ob nichts anderes wäre als er: aber alles andere lebt in seinem Licht.

Wie die Melodie nicht aus Tönen sich zusammen setzt, der Vers nicht aus Wörtern und die Bildsäule nicht aus Linien, man muß dran zerren und reißen, bis man die Einheit zur Vielheit zubereitet hat, so der Mensch, zu dem ich Du sage. Ich kann die Farbe seiner Haare oder die Farbe seiner Rede oder die Farbe seiner Güte aus ihm holen, ich muss es immer wieder; aber schon ist er nicht mehr Du.

Und wie das Gebet nicht in der Zeit ist, sondern die Zeit im Gebet, das Opfer nicht im Raum, sondern der Raum im Opfer, und wer das Verhältnis umkehrt, hebt die Wirklichkeit auf, so finde ich den Menschen, zu dem ich Du sage, nicht in einem Irgendwann und Irgendwo vor, Ich kann ihn hineinstellen, ich muss es immer wieder, aber nur noch einen Er oder eine Sie, ein Es, nicht mehr mein Du.

Solang der Himmel des Du über mir ausgespannt ist, kauern die Winde der Ursächlichkeit an meinen Fersen, und der Wirbel des Verhängnisses gerinnt. Den Menschen, zu dem ich Du sage, erfahre ich nicht. Aber ich stehe in der Beziehung zu ihm, im heiligen Grundwort. Erst wenn ich daraus trete, erfahre ich ihn wieder. Erfahrung ist Du-Ferne.

Beziehung kann bestehn, auch wenn der Mensch, zu dem ich Du sage, in seiner Erfahrung es nicht vernimmt. Denn Du ist mehr, als Es weiß. Du tut mehr und ihm widerfährt mehr, als Es weiß. Hierher langt kein Trug; hier ist die Wiege des Wirklichen Lebens.

Sta ik tegenover een mens als tegenover mijn *jij*, spreek ik het grondwoord *ik-jij* tot hem, dan is hij geen ding onder dingen en niet uit dingen bestaande.

Niet *hij* of *zij* is hij, door andere *hij's* en *zij's* begrensd, een in het wereldnet uit ruimte en tijd bestaande geregistreerd punt; en niet een hoedanigheid, ervaarbaar, beschrijfbaar, een losse bundel vastgestelde eigenschappen, maar zonder burens en zonder voegen is hij *jij* en vult het hemelrond. Niet alsof er niets anders zou zijn dan hij: maar al het andere leeft in zijn licht.

Zoals de melodie niet uit tonen is samengesteld, het vers niet uit woorden en het beeld niet uit lijnen, men moet er aan rukken en trekken voor men de eenheid gereedgemaakt heeft voor de veelheid, zo ook de mens tot wie ik *jij* zeg. Ik kan de kleur van zijn haren of de kleur van zijn spreken of de kleur van zijn goedheid uit hem halen, ik moet het steeds weer: maar reeds is hij niet meer mijn *jij*.

En zoals het gebed niet in de tijd is, maar de tijd is in het gebed, het offer niet in de ruimte, maar de ruimte in het offer, en wie de verhouding omkeert heft de werkelijkheid op, zo ook tref ik de mens tot wie ik *jij* zeg, niet aan in een ooit en een ergens. Ik kan hem er binnen plaatsen, ik moet het steeds weer doen, maar slechts nog een *hij* of een *zij*, een het, niet meer mijn *jij*.

Zolang de hemel van het *jij* boven mij uitgespannen is, hurken de winden van de oorzakelijkheid aan mijn hielen, en de draaikolk van het noodlot stremt.

De mens tot wie ik *jij* zeg, ervaar ik niet. Maar ik sta in de betrekking tot hem, in het heilige grondwoord, Eerst wanneer ik daaruit treed, ervaar ik hem weer. Ervaring is *jij-verte*.

Betrekking kan bestaan, ook wanneer de mens tot wie ik *jij* zeg, het in zijn ervaring niet vernemt. Want *jij* is meer dan het weet. *Jij* doet meer en hem overkomt meer dan *het* weet. Tot hier reikt geen bedrog: hier is de wieg van het Werkelijke Leven.

Dr. Tjerk de Reus, journalist, literatuurcriticus en auteur

**Tekst: Ad den Besten, Dichten als daad, opstellen over
hedendaagse poëzie, Baarn, 1973, pag. 10-15**

Het ligt, niet erg voor de hand dichten en doen, gedicht en daad met elkaar te associëren, daarover zullen we het wel eens zijn. Wij raakten vertrouwd met het beeld van de werkelijkheid afgewend, aan de wereld ontheven dichter-dromer, hoog in zijn ivoren toren. In ieder geval vinden we de relatie gedicht – droom voor de hand liggender, plausibeler dan een veronderstelde relatie gedicht – daad. De daad immers brengen wij veeleer in verband met de werkelijkheid met harde feiten en feitelijkheden. De daad is concreet. Én het gedicht. . .? Poëzie, zo menen velen, is abstract, is een poging om de werkelijkheid te ontvluchten. En niet weinigen zijn geneigd te vinden, dat ze ook tot iedere prijs een mogelijkheid tot escape moet blijven.

Mij dunkt dat nu juist op dergelijke vooronderstellingen allerlei ergernissen berusten ten aanzien van de poëzie, zoals die zich in ons land omstreeks 1950 begon te manifesteren. Is niet het heimelijke verwijt aan de hedendaagse dichten, dat zij die vanzelfsprekende verbinding tussen poëzie en droom verbroken hebben? Of liever, dat zij de gevestigde orde, waarin droom en werkelijkheid als twee volstrekt gescheiden gebieden compareren, hebben verstoord? Alsof dat verwijt overigens al niet veel eerder de psychologen had moeten treffen!

Maar ook nog langs een andere weg is het mogelijk te benaderen wat mensen bevreemdt, wanneer wordt gesuggereerd, dat dichten en doen, gedicht en daad iets met elkaar uitstaande zouden kunnen hebben. Dichten immers is een kwestie van woorden, en, nietwaar, woord en daad zijn grootheden die voor hedendaags besef al even ver uiteen liggen als droom en werkelijkheid. Wij hebben geleerd, in een vrijwel absolute tegenstelling tussen woord en daad te denten, en in die algemeen aanvaarde opvatting is blijkbaar niets, wat tot tegenspraak prikkelt. Ja, zij is misschien wel het enige, waarover links en rechts het tegenwoordig eens zijn. Dat het niet op woorden, maar op daden aankomt! Overal leeft hetzelfde diepe wantrouwen tegenover woorden (tenzij dan tegenover de eigen woorden). Geen wonder trouwens: te vaak zijn woorden hol gebleken, loze leuzen, lege hulzen. En daarom: 'geen woorden maar daden!'

Dat een woord een daad zou kunnen zijn, komt nauwelijks in ons op. En ik kan dan ook op niet veel anders dan verbazing en verbijstering rekenen, wanneer ik op formule breng wat ik in hoofdzaak te zeggen heb. Ik beweer namelijk dat het woord, het hanteren van het woord, de menselijke daad bij uitnemendheid is. En ik beweer vervolgens, dat dichters de daden bij uitnemendheid zijn.

Dat gesignaleerde wantrouwen en *dédain* tegenover het woord is er niet altijd geweest. Aan de bronnen van onze westerse beschaving leefde een ander bewustzijn, en nu juist het woord 'poëzie' verwijst daar nog naar. Om dat duidelijk te maken, zal een kleine etymologische excursie noodzakelijk zijn. Wat mij al op het gymnasium heeft geïntrigeerd is het feit dat het Griekse woord *poiësis*, poëzie, dichtkunst heeft betekend, of in elk geval is gaan betekenen. Terwijl toch het werkwoord *poieein*, waarvan het is afgeleid, moet worden vertaald met: doen, handelen, maken. De verklaring die daarvan, met een beroep op Aristoteles, werd gegeven ging geheel uit van de betekenis 'maken'. *Poieein* zou al heel vroeg de beroepsbezigheid van de handwerksman hebben aangeduid, van degene die iets 'maakte'. In die oude tijden, zo heette het, was iedere handwerksman nog een 'kunstenaar in zijn vak', had al het gemaakte nog artistieke merites. En

zo zou het substantief *poiètès* zich tot het woord voor kunstenaar in het algemeen en tenslotte voor dichter in het bijzonder hebben ontwikkeld. Vandaar dan ook, dat door deze interpreten telkens weer zozeer de nadruk werd (en wordt) gelegd op de factuur van het gedicht, de schone vorm.

Ik heb een en ander lang geloofd en het hoogstens wat merkwaardig gevonden, dat al die woorden – *poiësis*, *polètès*, *potètria* (dichteres) –, afgetwijgd van een zo daadkrachtig stamprincipe als *poieein*, per slot van rekening alleen nog maar aanduidingen waren voor iets wat toch algemeen wordt verstaan als behorende tot een wereld, ten enenmale tegengesteld aan die van doen, handelen en maken. De poëzie immers is van alle kunsten degene die het minst met handwerk en handvaardigheid te maken heeft! Ik heb het lang geloofd zoals het mij geleerd was. Totdat mij duidelijk werd dat de verklaring van het woord poëzie als ‘making’ nu juist de exponent is van een geweldig misverstand. Ik bedoel het misverstand, dat de dichter per definitie een mens zou zijn, die omderwille van het woord de daad veracht en die aan de droom voorrang geeft boven de werkelijkheid. En toch al geen vrede hebbend met de lokalisering van het gedicht in de wereld van ‘de droom’, zoals men dat woord meestal interpreteert, en steeds meer de poëzie beseffend als iets anders, dat het ‘scheppen van andere werkelijkheden’ in zo schoon mogelijke taalvormen, heb ik op den duur mijn eigen ontdekkingen gedaan. De grondbetekenis van het woord *poiësis* is niét ‘making’, maar wel terdege ‘daad’ ‘handeling’ geweest, ‘hoe ongeloofwaardig ons dat hedentendage ook voorkomt. Het is goed ons erover te verbazen, dat de Grieken de poëzie – in de ruimste zin hebben aangeduid met een woord dat ‘daad’ betekent. Wat wil dat ‘zeggen’? Mijns inziens kan het alleen betekenen, dat voor hén dichten de daad-bij-uitstek is geweest.

Nu is het opvallend, dat er in het Hebreeuws voor ons begrip een, vergelijkbare kortsluiting optreedt, en op een minstens even aangelegen punt. Ik sprak zoëven van de bronnen van onze Europese cultuur, in het meervoud. Welnu, in de bijbel betekent de stam *dbr* ‘spreken’, – de *dabar* *elohiem* is het woord van God. Maar. . . *dabar* kan onder omstandigheden ook ‘daad’ betekenen. Het is dat wat van iemand uitgaat, waardoor hij zich doet gelden, waarin we zijn wezenlijke kracht ervaren. Zo bevindt Goethe’s *Faust* zich dan ook theologisch en filosofisch minder ver bezijden de waarheid dan men pleegt te denken, wanneer hij de eerste woorden van de proloog van het Johannes-evangelie wil vertalen als: ‘Im Anfang war die Tat’. Het woord *Gods*, dat volgens Genesis 1 de wereld in het aanzijn riep, was in elk geval een zaak van scheppend, daadkrachtig spreken. Israël heeft nooit, zoals wij, het woord als het tegengestelde van de daad opgevat. En wie eenmaal daar op attent is geworden, gaat misschien ineens, het licht op, dat, het voor de Hellenen evenmin zo kan zijn geweest en dat nu juist het woord ‘poëzie’ de herinnering daaraan levend houdt.

De antieke wereld had klaarblijkelijk andere ‘Grundsätze’ dan de onze, waarin Shakespeares ‘Words, words!’ -duizendvoudig weerkaatst zijn echo vindt en waarin het nuchter-constaterend heet, dat zeggen en doen twee zijn en dat praatjes geen gaatjes vullen. In wat eertijds als een eenheid werd ervaren is een breuk gekomen, die zich mettertijd tot een kloof verwijdde. En over die kloof heen brullen wij nu in velerlei toonaard ons ‘geen woorden maar daden’ de wereld in.

Men begrijpe mij goed: het komt niet in mij op om de feitelijke diskrepantie tussen spreken en handelen, woord en daad, te ontkennen of te bagatelliseren. Zelfs zou ik willen stellen, dat de mannen van het woord het daar zelf naar hebben gemaakt: de intellectuelen, de sprekers en prekers, de denkers en dichters, de schrijvers en de schreeuwers. Julien Benda heeft daarover al vóór de Tweede Wereldoorlog zijn beroemde boek *La trahison des clercs* geschreven. Verraad betekende het voor hem, dat de klerken het woord buiten de werkelijkheid hielden, dat het vrijblijvend en vrijlatend was – ‘unverbindlich’, zeggen de Duitsers – dat de mannen van het woord kennelijk niet meer wisten, dat het woord: dat men spreekt de inzet van het hele leven vraagt.

Zodra aan het woord dat iemand spreekt zijn levenshouding niet meer blijkt te beantwoorden, is zijn woord ongeloofwaardig geworden. Dat is tegenwoordig vanzelfsprekend voor ons. Alleen... waar zonder blikken of blozen van die diskrepantie tussen woord en daad wordt uitgegaan als van een normaal gegeven, in zo'n wereld moeten we ons niet verbazen, dat de daad zich steeds meer 'breed maakt' ten koste van het woord, – daad à tort et à travers, overdaad, wandaad, misdaad desnoods. In die wereld moest wel de fundamentele gezagscrisis intreden die onze tijd kenmerkt. Want wie heeft er nog werkelijk iets te zéggen? En wie of wat zou zich nog laten gezeggen, wanneer niemand meer iets te zeggen heeft? O ja, een doodenkele dichter pretendeert nog, iets te zeggen te hebben.

Maar wie luistert naar hem, die spelbreker, die ridder van de droevige figuur, met breekbare woorden strijdend tegen de windmolens van bedrijvigheid, die driftig staan te draaien op de hete adem van onze commercie? Niet dat het woord in zo'n wereld en zo'n tijd in 't geheel geen functie meer zou hebben. Maar alleen als willoos factotum in dienst van de Daad; hulpkrachtje in de welvaartsfabriek en in de algemene jacht naar macht en succes. Naarmate het woord niet meer ernstig wordt genomen, gebruikt men het; zoals men een vrouw gebruikt, naarmate men haar niet au sérieux neemt. Het woord moet zich lenen voor reclame en propaganda; het wordt geprostitueerd en verachtelijk gemaakt. Het liegt.

Ik liet het woord gezagscrisis vallen. Zij is het onontkoombaar gevolg van de koopbaarheid en omkoopbaarheid van het woord, niet slechts nu, maar op z'n minst al sinds 70, 80 jaar. Wij viëren eindelijk volop de vrijheid van alle gezag, de een in cynische vanzelfsprekendheid, de ander heimelijk nog met een kwaad geweten. En is het wonder? Gezag hangt etymologisch met zeggen samen: gezag, zeggenschap heeft hij, wiens woorden autoriteit hebben, En die kan alleen berusten in de eenheid van woord en daad, in de betrouwbaarheid van een mens.

Alleen hij kan 'iets te zeggen' hebben. Waar zulke mensen te vinden zijn? Ach, wie interesseert dat nu nog! Misschien zijn ze er wel, maar, eenmaal van de 'vrijheid' geproefd, bespeuren wij weinig behoefte om ze op te zoeken, En waar we het vermoeden hebben, onverhoeds zo iemand te hebben ontmoet, vinden we dat voornamelijk lastig. Geen nood, overigens, – mocht hij ons geestelijk al te na komen, dan kunnen we altijd nog het wapen van onze ironie tegen hem keren, om ook hem als een praatjesmaker te 'ontmaskeren'.

Wij geloven niet meer in het woord. Het woord dat eenmaal daadkracht had is onder ons machteloos geworden. Wij geloven niet meer, dat het iets kan doen, zelfs niet dat het 'ons iets kan doen'. Maar nu juist daardoor zijn we niet verdacht, wij vrije mensen, op allerlei vormen van slavernij, die ons via het woord worden aangedaan. Want laten we ons niet vergissen: ook tegenwoordig nog openbaart zich het oorspronkelijk karakter van het woord als machthebbend en gezagoefnend. Met 'de daadkracht van het woord, grondig geperverteerd, wordt aan alle kanten geëxperimenteerd. Nog altijd zijn er namelijk mensen, die wel degelijk geloven in de macht van het woord, en wel op een uiterst praktische manier, – lieden die erop uit zijn, deze macht te doen gelden aan het daarop volkomen onvoorbereide en daardoor weerloze bewustzijn van hun tijdgenoten. Ik denk aan allerlei vormen van demagogie en politieke propaganda. Maar ik denk vooral aan de reclame.

Zij is erop gericht, ons behoeften te suggereren, die wij ons nooit bewust waren, – nu echter zijn zij gewekt, en wij geven gehoor, zonder te beseffen dat wij worden gemanipuleerd. En het ergste is, dat het veelal dichters zijn, die zich ertoe lenen in opdracht van reclamebureau's voor allerlei grote en kleine concerns die teksten te ontwerpen, die macht zullen gaan oefenen over onze geest! Ja, de reclamemanagers weten, dat dichters daarom vanouds woordkunstenaar heten, omdat ze iets kunnen met het woord, en dat temeer naarmate de mensen er minder op verdacht zijn. Daarom is hun er iets aan gelegen, dichters in dienst te nemen en hen en hun kunnen te

gebruiken voor die hedendaagse vorm van magie, die de reclame is. En dat dezen zich lieten gebruiken, betekent niets meer of minder dan een nieuw verraad van de klerken, die de dichters zijn.

Deze dingen wegen mij zwaar, want de pervertering van het woord impliceert naar mijn stellige overtuiging de pervertering van de mens. Wie zich aan het woord vergrijpt, vergrijpt zich aan de humaniteit. Wij moesten ons weer te binnen brengen, dat het allereerste wat er antropologisch over ons mensen, te zeggen valt is, dat wij 'woordwezens' zijn, dat wij mens zijn bij de gratie van het woord. Het is het woord, dat ons in de wereld onderscheidt, – ons onderscheidingsteken; onze menselijke eer. Het is het woord, dat ons in staat stelt, ons in die wereld te oriënteren. Het is het woord, dat het ons mogelijk maakt, gemeenschap met elkaar te hebben, d.w.z. ons aan elkander te openbaren. Het is ook het woord, waarin wij volgens de bijbel op een geheimzinnige wijze aan God verwant zijn.

God schiep het heelal door zijn Woord, zegt het Genesis-verhaal. En het staat er zo: 'God sprak: 'Er zij licht, – en er was licht. En God zag dat het licht goed was en God maakte scheiding tussen het licht en de duisternis. En God noemde het licht dag, en de duisternis noemde hij nacht'. Niet ondubbelzinniger kon worden uitgedrukt, dat voor deze God woord en daad één zijn. Adam, de mens, verschijnt, wanneer alles voltooid is, in het verhaal als het evenbeeld van deze God, Hij is op aarde om God na te volgen, en het allereerste wat van hem verlangd wordt is dan ook, dat ook hij zal spreken en noemen, – dat ook hij namen zal geven, met de dieren te beginnen.

Naamgeven, dat is blijkbaar de meest essentiële functie van het menselijk geslacht. Tot deze woord-daad zijn de mensen geroepen, – daar zijn licht en duisternis mee gemoeid, dag en nacht; daarin berust de schepping van onze wereld als menselijke werkelijkheid. En wanneer de mensen het allemaal vergeten zijn of die wetenschap alleen nog maar in anti-humane zin gebruiken, dan zullen er, hoop ik, altijd nog en altijd weer dichters zijn, die in de mythische gestalte van Adam het oerbeeld herkennen van onze menselijkheid en, daarnaar leven, desnoods tegen alles en iedereen in, – zij als enigen, exemplarisch voor al die anderen, die hen voor gek, uit-de-tijd, utopisch, moralistisch, onfatsoenlijk of voor wat dan ook houden. Dichten als daad, ik zou ook kunnen zeggen: geëngageerde poëzie, – dat is welbeschouwd altijd mijn thema geweest. Wat het in concreto betekent of zou kunnen betekenen, moge uit de hier volgende opstellen blijken.

Dichters als daders, – 'daders van het woord'. Wanneer ze óók 'dromers' zijn, dan toch in elk geval geen wereld-ontheven, werkelijkheid-vreemde dromers, en wanneer hun poëzie uit woorden bestaat, dan toch in elk geval niet uit vrijblijvende woorden. Ik meen, dat het een van de sterkste impulsen van onze hedendaagse dichters is geweest, om aan het woord, de poëzie daadkracht te hergeven, daarmee terugverwijzend – onwillekeurig en meestal onbewust – naar de bronnen van onze Europese traditie, maar allerm minst traditionalistisch. Dit geldt althans voor velen van hen, en speciaal met hen houd ik mij in dit boek bezig.

Eigenlijk doen de dichters niets anders dan wat wij allen moesten doen: de wezenlijke condities van de humaniteit vervullen. Want nogmaals: de woord-daad is de menselijke daad bij uitnemendheid.

Dat zeggen en doen twee zijn, moge overal gelden, – behalve in de poëzie.

Prof. dr. Joep Dubbink, bijzonder hoogleraar Bijbelse Theologie/OT aan de VU te Amsterdam en predikant te Uithoorn

Tekst: K. H. Miskotte, Als de goden zwijgen, pag. 10/11 en pag. 142/143

DE VIERDE MENS

Wijzen, wijzer dan wij, hebben hem gezien (niet bedacht) en hem deze naam gegeven (zéér bedacht, àl te bedacht). De vierde mens, dat is de mens die niet meer in bijbelse zin gelooft, o ja, ook dat, maar hij is evenzeer voor andere goden doof en van de bindende kracht van de godgelijke Waarden vrij; hij is de mens, die op geen geestelijk appèl meer antwoordt. Men moet hem ook het vermogen daartoe ontzeggen. Zullen wij het daarvoor houden, dat hij althans lijdt aan deze tijd en aan de leegte van zijn leven? Ook dat mag men niet onderstellen, zeggen de wijzen, die, wijzer dan andere wijzen, de mens op zijn ontmensing hebben gefixeerd middels onweerlegbare statistieken en analyses. In Frankrijk schijnt hij bijzonder voorlijk opgewassen, die vierde mens. Sommigen geloven er niet in, omdat de mens toch in wezen religieus is, zodat hij tegen zichzelf zou zijn opgestaan, zichzelf zou hebben verdaan als men aanneemt, dat hij zo is, als ons gesuggereerd wordt.

Maar is het zo zeker, dat de mens religieus is van nature en in de diepte? Is het zo zeker, dat het hem ooit helemaal ernst is met 'god'? Behalve de crisis der religie, die in de Openbaring zich wel moet voltrekken, is er voortdurend een immanente problematiek van de godsdienst. Het eerste moge een geheimenis aanduiden, en in zoverre een theologisch oordeel zijn, het tweede is een godsdienst-historisch gegeven, dat op vele manieren kan worden evident gemaakt.

Wij staan voor het feit van het *atheïsme*. Is de mystiek de zee, waarin de stromen der religie monden om in een vervoerd negativisme gestalte en strekking van de concrete religies te mengen, te sublimeren, te verdampen – het atheïsme is de aardbeving, de agressie waarbij het, als steeds tegenwoordige grond van de religie zelf, zich bloot woelt en aan den dag brengt, hoe relatief, hoe innerlijk gespleten, hoe heimelijk-achterdochtig de menselijke religie van meet af en naar haar aard zich bevindt in de wereld. De zelfkritiek is, hoezeer verdrongen, een structuur-element van de religie zelf. Er komen reeds in een vroeg stadium der ontwikkeling momenten vóór, waarin voor het eigen besef het religieuze leven iets van z'n spelkarakter verraaft en de vergelijking zich opdringt met de ornamentaal-innerlijke beweging van de kinderlijke ernst bij het spelen, het vormen van figuren, het imiteren van de natuur en de wereld, het dansen van presente gestalten, die god zijn en die men zelf is.

En daarom moet de 'vierde mens' al oer-oud zijn; en eindelijk gaat hij zich onthullen als de eigenlijk, althans als de constante mens. [blz. 10-11]

Wij zien dat er, wanneer het Oude en Nieuwe Testament naar hun wezenlijke strekking tot dekking zijn gebracht, nog een rand van gedachten *overblijft*; wij zien, dat juist deze uitingen van bijzondere betekenis zijn voor het werk van de tolk-en-getuige, omdat ze intellectueel een aanwijzing zijn van de strijd-met-de-religie en *didactisch* een rijk materiaal bieden voor de praktijk. Nemen wij aan, dat de 'vierde mens' voor een kleiner of groter percentage voortkomt uit de derde; en erkennen wij, dat, al is 'Weisung' maar één aspect van onze omgang met de mensen,

er geen redelijke verwachting is voor een nieuwe overtuigingskracht dan door de communicatie door middel van het menselijk woord, dan kunnen we gerust vaststellen, dat deze ‘rand van gedachten’: de *scepsis*, de *opstand*, de *erotiek*, de *politiek* (themata die in het Nieuwe Testament nauwelijks meespreken) een uitgelezen begeleider zal blijken voor de confrontatie met het ‘onechte’ nihilisme, waarover wij boven spraken, en dat wij in zijn onechtheid zo echt, warm, menselijk bevonden. [blz. 142-143]

Prof. dr. Edward van 't Slot, bijzonder hoogleraar voor systematische theologie en 21e eeuwse ecclesiologie, PTHU Amsterdam/Groningen

Tekst: E. van 't Slot, 'A-religieus geloven', |51| A-gelovig of a-religieus, Kerk en Theologie 64 (2013) 1, 50-61

^[51] *A-gelovig of a-religieus*

Bonhoeffer vertelt in één van zijn brieven vanuit de gevangenis dat één van zijn medegevangenen – ‘sonst ein sehr leichtfertiger Geselle’ – tijdens een bombardement op de grond lag te jammeren ‘Ach Gott, ach Gott!’ Een moment waarop de ‘leichtfertige Geselle’ blijkbaar religieuze behoeften had – het woord ‘flirten’ lijkt hier niet zo op z’n plaats. Maar toch: de religie verschijnt hier ten tonele! Maar Bonhoeffer kreeg het op dat moment niet over zijn hart ‘religieus’ te antwoorden, deze man ‘irgendwie christlich zu ermutigen und zu trösten’. Zijn enige reactie was met een blik op de klok te zeggen: ‘es dauert höchstens noch 10 Minuten.’⁶ Gevolg van deze en meer confrontaties: deze man ‘hält mich wahrscheinlich für einen sehr zweifelhaften Christen.’⁷

Opvallend: met zijn opmerking *reduceert* Bonhoeffer de gebeurtenissen rond een bombardement tot de ervaringsgegevens. Alles waar hij uitspraken over doet, zijn vragen als: hoe lang duurt zo’n bombardement doorgaans, waar komt het vandaan en wat werkt het uit. De emotionele dimensie laat hij geheel buiten beschouwing. Hij begint op dit moment geen ‘flirt’ met het spirituele: hij laat de ‘kans’ om spiritueel met zijn medegevangene in gesprek te raken onbenut, hij weigert op dit moment zelfs expliciet om de ontwrichtende gebeurtenissen spiritueel van zin te voorzien. Dit nuchtere met beide benen op de grond staan lijkt me navolgenswaardig. Bonhoeffer motiveert het zelf met de gedachte dat ‘religiöse Erpressungen’ op dergelijke momenten niet op hun plek zijn, ze zouden ook slecht voelen. Ik zou aan willen vullen: wanneer geloof niet kan leven op het moment dat we met onze beide benen op de grond staan, blijft het een zwevende stoplap. Dus inderdaad: graag eerst maar even de ‘reductie’! Op Van der Veldes ‘flirt’ met de gedachte dat hij boodschappen van zijn ouders ontvangt zou ik daarom, met Bonhoeffer in mijn achterhoofd, eerder antwoorden met de opmerking dat Van der Velde de psychologie in dit geval niet serieus genoeg kan nemen, dan dat ik zou ^[52] willen suggereren dat hij inderdaad wel eens berichten van de ‘overkant’ zou kunnen krijgen. De Bijbel zelf maant hier overigens evenzeer tot nuchterheid, denk aan de spookachtige en duidelijk niet navolgenswaardige scène van Saul te Endor (I Samuël 28) en aan Jezus’ gelijkenis over de rijke man en de arme Lazarus (Lukas 16:27-31).

Bonhoeffer heeft ook op andere plaatsen geschreven over zijn aarzelingen om religieus te spreken. Dat raakte zo te merken zelfs zijn pastorale praktijk. In zijn *Aanzetten voor een ethiek* beschrijft Bonhoeffer hoe hij, wanneer hij mensen aantreft in situaties van extreem verdriet, niet al te snel troostwoorden wil spreken, maar steeds weer besluit te zwijgen en het te houden bij een volstrekt menselijke solidariteit. Hij doet dit, zo maakt hij meteen duidelijk, omdat hij vindt dat het een mens, zelfs een predikant, niet gegeven is om te beschikken over woorden die werkelijk troosten. Al te snelle mensenwoorden zullen hooguit de *schijn* opwekken dat iemand zulke situaties geestelijk kan beheersen. Opnieuw is het dus de nuchtere plaatsbepaling die zijn ‘basis’ vormt: waar ben ik eigenlijk, wie ben ik eigenlijk, waartoe ben ik in deze situatie in staat. Blijven in het ‘voorlaatste’, zo noemt Bonhoeffer het, opdat het ‘laatste woord’ werkelijk niet uit mensen opkomt en leeg blijft, maar alleen nog van de overkant komen kan, of niet komen kan.⁸

⁶ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, brief van 29/30.1.44. In de verzamelde Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW, München / Gütersloh) deel 8 (1998) gaat het om bladzijde 301.

⁷ Bonhoeffer, *a.w.*, brief van 2.2.44 (DBW 8, 312).

⁸ Bonhoeffer, *Aanzetten voor een ethiek*, 116 (DBW 6, 1992, 143-144). Zie ook F. de Lange, *Wachten op het verlossende woord: Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God*, Baarn 1995. Dit hele boek gaat op deze thematiek in en laat treffend zien, hoe bepalend deze trek is voor Bonhoeffers theologie.

Bonhoeffer reageert dus met een zekere allergie op de manier waarop religies en religieuze instellingen zich steeds weer concentreren op de gaten in onze kennis, op ervaringen van machteloosheid en onkunde. De momenten van verlegenheid, momenten waarop een zwijgen past,⁹ worden dan de momenten waarop de religievertegenwoordigers beginnen te praten: nu moeten ze toeslaan, is hun idee, het is nu of nooit! Maar dat is niet integer: daarmee staan zij onmondige mensen in de weg om zich te ontwikkelen tot volwassenheid. In Bonhoeffers ogen is het terecht dat daar nu eindelijk eens mee afgerekend wordt. 'God' als de 'god van de stoplappen' is een heel andere dan de God die hij in de Bijbel, en in de verslagen over Jezus Christus, tegenkomt. Daar gaat het juist over een God die mensen middenin het alledaagse leven plaatst, zoals Jezus zelf. Als er voor 'geloven' nog plaats kan zijn in onze samenleving, dan moet het in Bonhoeffers optiek een 'a-religieus geloven' zijn.¹⁰ [53]

Nu botst dat echt niet allemaal met de benadering van Koert van der Velde. Dat religie geen middel mag zijn om mensen in een rol van hulpbehoevendheid en onmondigheid te drukken, zal ook hij direct beamen. Maar het ligt anders wanneer het gaat om de rol van spirituele ervaringen: voor Van der Velde zijn die het één en al voor zijn religieuze 'flirten met God', voor Bonhoeffer zijn zij daarentegen zeer zeker niet de kern van wat geloven betekent. Het verschil werkt door in de verbinding met het alledaagse leven: voor Van der Velde zeggend het terrein waarop de religie juist *afwezig* is,¹¹ voor Bonhoeffer juist het terrein waarop alle beslissingen vallen, ook voor de betekenis van het geloof.

De tegenstelling tussen Van der Velde en Bonhoeffer is groot als het gaat om de analyse van wat er gaande is in de maatschappij. Voor Bonhoeffer is religie, om de genoemde redenen, een verschijnsel waar we nu eindelijk eens vrolijk afscheid van kunnen nemen. De maatschappij is naar dat afscheid toe gegroeid; en we zullen er – in Gods naam! – ook afscheid van *moeten* nemen. Dat staat lijnrecht tegenover Van der Veldes analyse van religie als een verschijnsel dat helemaal terug is van nooit echt weggeweest en dat zelfs, weliswaar zonder gelovige pretenties, de toekomst heeft. 'Religiositeit zonder geloof zit in de lucht,' schrijft hij.¹² Het zou wel eens kunnen dat hij daarbij het *sociologische* gelijk aan zijn kant heeft, in tegenstelling tot Bonhoeffer.¹³ Inderdaad lijkt religie weer helemaal 'in', en Van der Veldes sociaalwetenschappelijke beschrijving van religie als een fenomeen van transcendentie-ervaringen en 'intentionaliteit', zonder noodzakelijke metafysische implicaties, lijkt verhelderend en ook voldoende om te begrijpen wat religie als maatschappelijk verschijnsel betekent.¹⁴

⁹ Ook dit 'zwijgen' is een steeds terugkerende trek in Bonhoeffers denken. Zie bijvoorbeeld de inzet van zijn Christologiecolleges, zoals gereconstrueerd door Eberhard Bethge, *Gesammelte Schriften* III, München 1960, 167, vgl. DBW 12 (1997), 280. Zie ook de bundel onder redactie van K. Busch Nielsen e.a., *Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Göttingen 2007, i.h.b. de inleidende artikelen van A. Pangritz en C. Tietz, 9-48.

¹⁰ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, brieven van 30.4.44 en daarna (DBW 8, vanaf 402).

¹¹ Zie bijvoorbeeld Van der Velde, *Flirten met God*, 18.

¹² Van der Velde, *Flirten met God*, 399.

¹³ Vgl. R. Mayer, 'Heeft Bonhoeffer zich vergist? Zijn stelling van de toekomst zonder religie en het herontwaken van de religie in de tegenwoordige tijd', in: R. Mayer en P. Zimmerling (red.), *Dietrich Bonhoeffer nu! De actualiteit van zijn leven en werken*, Leiden 1995, 115-133.

¹⁴ Van der Velde, *Flirten met God*, i.h.b. 170-174. Zijn benadering valt daarmee te verkiezen boven allerlei speculatieve 'ietsistische' benaderingen die op geen enkele wijze controleerbaar zijn, zie bijvoorbeeld Kluun, *God is gek: De dictatuur van het atheïsme*, Amsterdam 2010 (dat op zich een erg aardig tijdsbeeld schetst). Er valt natuurlijk te discussiëren over de vraag of Van der Velde niet meer sociaal-wetenschappelijke 'tools' had kunnen gebruiken voor zijn analyse; met name de waarneming dat religieuze ervaringen richtinggevende en wellicht gemeenschapszoekende ervaringen zijn, ontbreekt in zijn boek grotendeels. Zie de bijdragen van Herman Paul en Rick Benjamins.

Geloof tegen de afgoden

Maar er is meer dan een sociologisch gelijk. Bonhoeffers anti-religieuze gedachten komen niet op uit sociologische maar uit theologische overwegingen. Het christelijk geloof, en zeker ook de Bijbel, hebben altijd al iets anti-godsdienstigs gehad.¹⁵ Al heel vroeg werden christelijke gelovigen zelfs^[54] beschuldigd van 'atheïsme' omdat zij veel te weinig respect opbrachten voor de goden die op het moment in de mode waren. (Een rebelsheid die we in later eeuwen misschien ook wel een beetje verloren zijn, helaas.) Zij werden gedreven door een diep besef dat wat mensen ook tot goden wijden, niet automatisch ook werkelijk toegang geeft tot het, wie weet, 'goddelijke' dat zich aan gene zijde van de grenzen van ons denken zou kunnen bevinden. Onze meerduidige ervaringen zijn een slechte leidraad voor al te forse conclusies op dat vlak. Met name 'dialectische' theologen hebben erop gewezen dat we alle reden hebben om religie, net zoals Van der Velde, als menselijk fenomeen te benaderen – uiterst kritisch te benaderen. Moeten we sinds Feuerbach en Freud niet de vraag stellen (met name Karl Barth heeft die vraag aan de orde gesteld)¹⁶ of we in allerlei verheven ervaringen niet vooral – *onszelf* tegenkomen? En wanneer we metafysische conclusies gaan verbinden aan onze religieuze ervaringen, wie garandeert dan dat deze religieuze beelden van een god geen beelden zijn van onszelf? Lopen we dan niet het gevaar deze beelden met religieuze dwang op te leggen aan anderen: verwerpelijke afgoderij?

Bijvoorbeeld Barth heeft daarom het woord 'religie' altijd met een zekere weerzin gebruikt. Maar bij Van der Velde horen we, wellicht dus vanuit een sociologisch gelijk, een heel ander geluid. Religie mag zelfs weer worden gepromoot: het zou wat Van der Velde betreft een verarming zijn als religie stopt met bestaan in onze samenleving.¹⁷ De vraag is nu: hoe voorkomt Van der Velde dat de genoemde scherpe achterdocht tegen 'het religieuze' ook hem treft?

Het eerste antwoord dat Van der Velde ongetwijfeld zal geven is: door a-gelovigheid. Je moet gewoon hardnekkig weigeren metafysische conclusies, positief of negatief, te verbinden aan je ervaringen. Je zult ze een ander dan ook niet opleggen.

Het tweede antwoord is meer impliciet. Van der Velde gaat zijn a-gelovige^[55] religiositeit beschrijven: hij voert er in feite een soort beschrijvende apologie voor. Hij opent dus het gesprek. Dat wijst erop dat ook deze vorm van religiositeit begrepen wil worden, en gemeenschappelijke ervaring kan worden. Het lijkt me goed dat dit gesprek gevoerd wordt. Religiosi-

¹⁵ Vgl. voor het volgende K. Barth, *Fragments Grave and Gay*, ed. M. Rumscheidt, Eugene z.j. (1971¹), 27-31, 40-47. Dit boekje bevat een bloemlezing van enkele in het Engels vertaalde kleinere teksten van Barth, vaak nog niet uitgegeven in gemakkelijk verkrijgbare Duitstalige edities. Dat laatste is jammer, omdat Barth in deze teksten veel onderwerpen net even anders, voor een ander publiek, benadert dan meestal. Zie ook hieronder, voetnoot 28.

¹⁶ Zie i.h.b. *KD I/2*, § 17; vgl. hierboven, voetnoot 3. Van der Velde, *Flirten met God*, 27, refereert aan Barth maar haakt overduidelijk af wanneer Barth 'voor zijn ideale vorm van christendom ... een uitzondering' maakt. Dat is een karikaturale vertekening van Barths paradoxale visie op een mogelijke 'ware religie'. Vgl. Blei, 'Onmogelijk geloof', 62, 65-66, die deze 'ware religie' bij Barth echter nog te zeer vereenzelvigd met 'het christendom'. Het christendom is namelijk nog weer wat anders dan het (christelijke) antwoorden op de verschijning van Christus. Zie ook W.L. Dekker, 'Barth en de wereld der religies', *Kerk en Theologie* 28 (1977), 294: Barth valt niet terug 'op een aanwijsbaar historisch fenomeen' maar geeft alleen antwoord 'op de vraag: hoe kunnen wij, mensen, terwijl we niet alleen onder menselijke maar ook onder goddelijke kritiek staan, recht geloven?' Hopelijk lukt het me hieronder aan te duiden hoe een dialectisch-argwanende houding t.o.v. 'religie' toch niet het einde hoeft te betekenen van alle religieuze handelingen. Zeer goed op dit punt is de analyse van T. Greggs, *Theology against Religion: Constructive Dialogues with Bonhoeffer and Barth*, Londen / New York 2011, 28-31.

¹⁷ Van der Velde, *Flirten met God*, 10.

teit zonder vorm van gesprek vereenzaamt, fragmentariseert, en kan de versplintering van de samenleving niet veranderen. Het theologische gesprek kan de achterdocht wegnemen, of in ieder geval verminderen. Het helpt bij het inbedden van ervaringen in het gemeenschappelijk geleefde leven. Theologie vormt op deze manier een functie van de samenleving. Daarom hoort ze thuis aan de universiteit.

Van der Velde probeert dus zeker om in gesprek te komen met mogelijke kritiek op zijn benadering van religiositeit. Toch blijf ik me afvragen of hij daarmee ook voldoende tegemoetkomt aan de kritische vragen van dialectische theologen als Barth en Bonhoeffer. Volgens Barth gaat het in religie, in welke vorm dan ook, *altijd* om een poging tot de 'mystieke opheffing van de grens en het onderscheid tussen mens en God',¹⁸ het gaat er al snel om een vorm van zelfverheffing, zelfverheffing als doel zelfs. Ze is mensenzaak bij uitstek, techniek, de mens probeert er zelf in klaar te komen met het bestaan. Volgens Barth kan het niet anders of mensen lopen, bij die vermetele pogingen grenzen te doorbreken die een mens niet doorbreken kan, God altijd voor de voeten.¹⁹ Die laatste zin gaat er natuurlijk weer vanuit dat er een God *is* die we voor de voeten kunnen lopen. Toch raakt deze kritiek ook de benadering van Van der Velde: ten eerste omdat hij 'het geloofsprobleem' (het gegeven dat we tegenwoordig niet meer in wonderen geloven en niets meer kunnen aanvaarden als een openbaring van een god) zo categorisch neerzet dat de luiken definitief dichtzitten: mensen zitten opgesloten in hun eigen mogelijkheden en geen God die daar van buiten meer doorheen kan breken;²⁰ ten tweede omdat, *als* onze spirituele ervaringen dan toch wijzen op iets transcendent, iets aan de overkant van onze grenzen, dat dit transcendente dan wel gebonden wordt aan onze religieuze ervaringen, en onze openheid daarvoor. Mocht God er zijn, dan moet Hij wachten tot wij tijd en zin hebben.²¹

Terug naar de gevangenis casus van Bonhoeffer: ik wees er hierboven op dat Bonhoeffer juist begint met de mogelijk religieuze vraag te reduceren tot de omstandigheden. Eerst de beide benen op de grond, en daarna zien we wel ^[56] weer verder. Als religie *dan* geen standhoudt, dan moeten we haar ook niet willen. Maar in de gevangenis leek de religieuze vraag eerder een uitlaatklep op het moment dat de harde werkelijkheid al te rauw werd. Een stap *uit* die werkelijkheid – zoals ze dat in zekere zin bij Van der Velde ook is: een esthetische, geestverruimende ervaring die me even uit het alledaagse weghaalt. Maar daar hebben we juist de vorm van religie waar Bonhoeffer echt van *af* wilde.²² Want *mag* geloof wel een stap zijn uit het alledaagse leven? Is het zoeken naar de religieuze kick misschien een vorm van weglopen voor jezelf, weg voor ongemakkelijke kanten van je persoonlijkheid? En word je juist zo niet helemaal teruggeworpen op jezelf, in jezelf gekromd in een eindeloze Weltschmerz, los van alle mogelijke toewijding, los van alle mogelijke vormende en corrigerende gemeenschappen?²³ Juist kerkelijke en christelijke theologen moeten wat Bonhoeffer betreft nadenken over

¹⁸ W.L. Dekker, 'Barth en de wereld der religies', 293, cursivering toegevoegd. Zie bijvoorbeeld Van der Velde, 396: 'als wij het zelf zijn die ons een god scheppen, laten we er dan werk van maken en aan het scheppen slaan.' Vgl. a.w., 26.

¹⁹ Zie i.h.b. *KD* I/2, § 17.2 (*Religie is ongeloof*, 41-88).

²⁰ Zie het vervolg van dit artikel.

²¹ Vgl. ook Blei, 'Onmogelijk geloof', 64; mijns inziens raakt deze kritiek Van der Velde sterker dan Blei, a.w., 69-71 suggereert.

²² Hier ligt een verschil tussen Barth en Bonhoeffer: Barth geloofde vanuit zijn meer theologische (minder sociologische) benadering niet dat dit mogelijk is. Zie E. van 't Slot, *Openbaringsnegativisme: Bonhoeffers kritiek op Barths actualistische geloofsbegrip*, Zoetermeer 2010, 211-212; Greggs, *Theology against Religion*, 72-73.

²³ Deze thematiek, van het *cor curvum in se*, het in zichzelf gekromde hart, beheerst reeds Bonhoeffers vroege werk *Akt und Sein*, geschreven in 1929 (DBW 2, 1988).

Tekst: Martien E. Brinkman, Kuitert (11-11-1924 – 8-9-2017) in Perspectief

Alle spreken van Boven komt van beneden

Kuitert zal ongetwijfeld de geschiedenis ingaan als de man van de oneliner dat ‘alle spreken van Boven van beneden komt, ook de uitspraak dat iets van Boven komt.’ Die uitspraak dateert uit 1974. Hij gebruikte die toen in verband met het onderscheid tussen ware en valse profeten. Met zoveel woorden zei hij: Let op. Je moet niet zomaar geloven dat iemand die zegt namens God (‘van Boven’) te spreken, ook inderdaad namens God spreekt. Je mag best vragen: hoe weet je dat? (‘How do you know?’)

Die zin uit zijn bestseller *Zonder geloof vaart niemand wel* is vaak uitgelegd alsof hij daarmee zei dat er eigenlijk geen Boven bestaat. Zelf heeft Kuitert dat jarenlang krachtig ontkend. In een ingezonden stuk in het dagblad *Trouw* van 2 juli 1999 noemt hij de suggestie dat hij niet zou willen weten van ‘een inspiratie, een flitslicht van Boven een vreselijk misverstand, waarvan ik niet terug heb’... ‘Alles wat ik tot nu toe heb geschreven, zou onzin worden als het klopte.’

En nog in 2006 zegt hij in een interview over deze passage: ‘Ik doe geen uitspraak over God, maar over ons *spreken* over God en van dat laatste zeg ik: dat is mensenwerk.’ Later zou Kuitert echter ook zelf toch echt nog wel een stap verder gaan. Daar kom ik op terug.

Een antropologisch vloertje

In zijn levenslange speurtocht naar het antwoord op de vraag naar de herkomst van Godskennis legt de Kuitert van de jaren zeventig eerst – zoals hij dat zelf noemt – een antropologisch vloertje onder elke vorm van religie. Religie geeft antwoord op de eeuwige vragen van de mens ten aanzien van lijden, dood, geluk en liefde. In die zin is een mens ‘ongeneeslijk religieus’ en kan gezegd worden dat ‘zonder geloof niemand wel vaart’ (1974), namelijk zonder bezinning op de bovengenoemde ‘eeuwige’ vragen.

Maar hoe kunnen we in begrijpelijke taal spreken over een God die al onze woorden en begrippen overstijgt? Over God kunnen we alleen maar mensvormig (antropomorf) spreken, zo luidde in 1962 al zijn conclusie in zijn proefschrift over *De mensvormigheid Gods*. In wezen zit in dat proefschrift al zijn hele latere theologie. Pas een dertig (!) jaar later zou hij die uitwerken.

Geen hoogleraar dogmatiek

Dat dat zo lang geduurd heeft, had zo zijn redenen. Toen in 1972 de hoogleraar dogmatiek aan de VU, professor Berkouwer, met emeritaat ging, had het voor velen in de lijn der verwachting gelegen dat degene die enige jaren zijn medewerker was geweest, Kuitert, ook zijn opvolger zou worden. Dat gebeurde niet. Hij bleef hoogleraar ethiek, zuinigjes aangevuld met het vakje ‘Inleiding in de dogmatiek’. Pas na zijn emeritaat, toen hij zijn handen vrij had, heeft hij zich weer volledig aan zijn oude liefde, de dogmatiek, gewijd. Al in 1992, drie jaar na zijn emeritaat, verscheen zijn *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening*. Het is in een notendop een complete dogmatiek van 300 bladzijden. Het leek alsof hij er lang opgebroed had, maar zelf zei hij dat hij het boek in één flow in zijn zomerhuisje in Friesland geschreven had.

Zoekontwerp

Elk theologisch spreken over God noemt hij nu een zoekontwerp. Theologen kunnen slechts de richting aan geven waarin we God kunnen zoeken. Hoe? In een klein, ten onrechte tamelijk onbekend gebleven boekje dat in een serie over wetenschapsfilosofie onder de titel *Filosofie van de theologie* is uitgegeven, had hij zich in 1988 al heel precies uitgelaten over de vraag waar zoekontwerpen aan moesten voldoen. Zijn antwoord is in feite heel simpel: zoekontwerpen voor God voldoen, wanneer God ermee gevonden kan worden. En God wordt gevonden wanneer we de ervaring opdoen, met God zelf te doen te hebben. Een dergelijke ervaring valt echter nooit zomaar uit de lucht. Voor het formuleren van een herkenbare, religieuze ervaring zijn de woorden van een religieuze traditie nodig. Daarom heeft het zin over de betekenis van die woorden steeds weer na te denken. Zijn critici noemden dat een cirkelredenering: God zeggen te kunnen vinden met behulp van een ervaring die God zelf ons uiteindelijk aanreikt. Hoe God zichzelf laat vinden, wordt dan immers al van tevoren als herkenbaar verondersteld. Dat realiseerde Kuitert zich gaandeweg ook zelf.

Valt God te kennen?

In het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw lijkt zijn denken in een stroomversnelling te zijn geraakt. Het ene boek na het andere rolt van de pers. God zelf, 'Boven', staat nu wel degelijk ter discussie. Het accent ligt thans op het spreken over God als product van menselijke verbeelding. 'Verbeelding' wordt dan verstaan als 'inbeelding', projectie. 'Eerst waren er mensen en toen pas God', is nu zijn centrale stelling. Een prikkelende stelling die, zoals te verwachten, uiteraard niet zonder kritiek is gebleven. Vervang immers in dit zinnetje het woordje 'God' door het woord 'eeuwigheid' of 'sterren' – 'eerst waren er mensen en toen pas eeuwigheid' (of 'toen pas sterren') – en de stelling verliest meteen veel van zijn overtuigingskracht.

Wat Kuitert bedoelde te zeggen is, dat taal eigenlijk pas echt werkelijkheid sticht. Iets bestaat pas echt, als we er woorden voor gevonden hebben. Zich nadrukkelijk beroepend op Aristoteles betoogt Kuitert in *Alles behalve kennis* (2011) dat kennis slaat op wat (zichtbaar) bestaat. Alle andere 'kennis' is geen echte kennis, maar product van fictie, fantasie of verbeelding. Op grond daarvan noemt hij Godskennis nu met een woordspeling 'alles behalve kennis'.

God behoort dan ook hooguit tot onze taalwerkelijkheid, niet de echte. Maar ook wetenschappelijke kennis heeft toch altijd betrekking op taal? Dan kan ons wetenschappelijk kennis- en werkelijkheidsbegrip zich toch ook niet onttrekken aan het feit dat wij het zijn die in onze, aan beperkingen onderhevige taal over die kennis en werkelijkheid spreken?

De hoogspanning eraf

De laatste twintig jaar bezocht ik mijn promotor meestal rondom zijn verjaardag. Vaak begonnen we elkaar te vertellen wat we recent gelezen hadden en wie we ontmoet hadden. Meestal noemde een van ons dan ook altijd wel een dichter. Vaak wilde ik dan via een dichter ook weer terug naar de theologie, maar dan aarzelde hij altijd. Voor hem waren dat twee gescheiden werelden geworden: die van de wetenschappelijke theologie met haar in zijn ogen in de wetenschappelijke wereld onhoudbare waarheidsclaims en die van de overweldigende emotie van poëzie en muziek.

Die eerste wereld riep bij hem geen emoties meer op. Hij ontrafelde haar als product van menselijke verbeelding. 'Ik heb de hoogspanning er afgehaald', zei hij me eens letterlijk. Later kwam die uitdrukking ook terug als titel van een hoofdstuk in zijn laatste boek *Kerk als constructiefout* (2014). Voor mijn generatie theologen (vijfentwintig jaar jonger) heeft die hoogspanning er eigenlijk nooit zo sterk opgezet. 'Ik ben nu juist weer op zoek naar iets van hoogspanning', antwoordde ik dan. 'Ik wil de wereld van de artistieke verbeelding en die van de theologie bij-

eenhouden.’ Kuiterts theologie veronderstelt mensen die veel moeten van hun geloof. Een van zijn laatste boeken zinspeelt in de titel *Dat moet ik van mijn geloof* (2008) ook letterlijk op dat ‘heilige’ moeten.

Verschillende werelden

De *setting* van zijn theologie verschilt, zo begon ik me de laatste twintig jaar steeds meer te realiseren, nadrukkelijk van de mijne. Ik ‘moet’ niet zoveel van mijn geloof. Ik voel me vrij te geloven in wat ik zinvol vind. In een van onze gesprekken zei Kuitert mij eens: ‘Mijn denken over God is inderdaad sterk beïnvloed door de macht die daar altijd mee verbonden wordt. Jullie zijn veel vrijer.’ Ja, denk ik, dat is waar. Wij zijn vrijer, mede dankzij hem.

Uitdagend

In mijn studiejaren (1968-1974) was Kuitert verreweg de populairste docent. Hij daagde je uit. Hij probeerde. En wij, wij vonden dat prachtig. We wilden allemaal onze doctoraalscriptie bij hem schrijven en drie van de vijf gepromoveerden uit mijn jaar, promoveerden ook bij hem. Hij schudde de theologie op. Hij leerde ons niet te vragen: Was müssen wir glauben? Maar met Bonhoeffer te antwoorden: Falsche Frage. Was glauben wir wirklich? Hij leerde je een eerlijke gelovige te zijn.

Prof. Peter Ben Smit, docent Nieuwe Testament aan de Vrije Universiteit bijzonder hoogleraar oude katholieke kerkstructuren aan de Universiteit Utrecht

Tekst: Robert Dulmers, 'Ik was veel te links', het trapezewerk van ex-aartsbisschop Rowan Williams, De Groene Amsterdammer, 5 december 2013

Het trapezewerk van ex-aartsbisschop Rowan Williams

'Ik was veel te links'

Hij stond als aartsbisschop van Canterbury aan het hoofd van een kerk die bijkans uiteenspatte in een strijd rond vrouwen en homo's. Vorig jaar trad Rowan Williams af. Nu spreekt hij. 'Ik wil een paar bommetjes gooien in het publieke debat.'

door Robert Dulmers

NEE, ZEGT HIJ, grote interviews heeft hij niet meer gegeven na zijn dramatische aftreden als hoofd van de anglicaanse kerk op 31 december vorig jaar. 'Ik wil mijn opvolger niet voor de voeten lopen.' Ver van de strijd rond de benoeming in het bisschopsambt van vrouwen en homo's die zijn tienjarige bewind verscheurde – en de anglicaanse kerk bracht tot de ernstigste crisis in haar bestaan – doet Rowan Williams (Swansea, Wales, 1950) weer wat hij het liefst doet: onderwijzen, schrijven, denken en dichten. Spitsbogen en torens met pinakels aan de voet van Edinburgh Castle; de Assembly Hall van het New College zit volgepakt en baron Williams of Oystermouth, zoals hij nu heet, begint aan een openbare lezingenreeks over taal en religie. Diepe, complexe zinnen, veel Wittgenstein, veel Hegel. Hij staat bekend om zijn 'formidabele geleerdheid'. Spreekt elf talen. Bij vlagen is hij onnavolgbaar. Het applaus is luid en langdurig.

Ja, hij mengt zich na een jaar in de luwte weer in het publieke debat, zegt hij de volgende dag in de grote suite in het chique Roxburghe Hotel die de Schotse universiteit voor hem gehuurd heeft. Zijn boek *Faith in the Public Square* is zojuist in het Nederlands verschenen. Geheel tegen de heersende opinie in, betoogt Rowan Williams, is religie niet louter een privé-zaak voor achter de voordeur. Integendeel: gelovigen – christenen, moslims, hindoes, boeddhisten – moeten zich minder passief opstellen. Hun waarden actief uitdragen in politiek en maatschappij. Na tien jaar trapezewerk om de wereldwijde anglicaanse gemeenschap in zaken rond gays en gender bij elkaar te houden, horen we hier *Rowan unplugged*, schrijft de Britse krant *The Observer*.

'**IK WIL** inderdaad een paar bommetjes gooien in het publieke debat', zegt Williams met karakteristieke zware stem. 'Tot op zekere hoogte zijn wij in de westerse wereld ons nog wel bewust

dat we een christelijke, of ten minste religieuze achtergrond hebben – en tegelijkertijd zijn we in verlegenheid met het feit dat het geloof nog steeds bestaat. En weten we eigenlijk niet wat we ermee aan moeten, vanwege een perceptie van religie als negatief, verdeeldheid zaaiend, bij vlagen antidemocratisch – de erfenis van het christendom en de blik op de islam. En dus worden we zenuwachtig wanneer in het openbare leven religie om de hoek komt kijken. Maar ik denk dat we het geloof niet zozeer als een probleem moeten zien, maar moeten erkennen dat sommige van onze meest democratische ideeën ontsproten zijn aan religieuze bronnen. Zelfs als we zeggen dat religie niet het recht heeft om anderen te domineren en te dicteren, moeten we niet nerveus worden als religie deelneemt aan het publieke debat.

Als je gelooft, ben je verplicht je overtuiging niet binnen de vier muren van je kamer te houden, maar moet je handelen naar de idealen die je geloof je oplegt, en onvermijdelijk schuilt daarin een soort conflict. Tegelijkertijd moeten we onze oren spitsen voor de algemene kritiek dat religie mensen heeft gedomineerd, haar wil heeft opgelegd, hun hun eigen verantwoorde-

zorgen dat er iets meer geluisterd wordt naar de waardevolle dingen die geloof de publieke zaak kan aanreiken.'

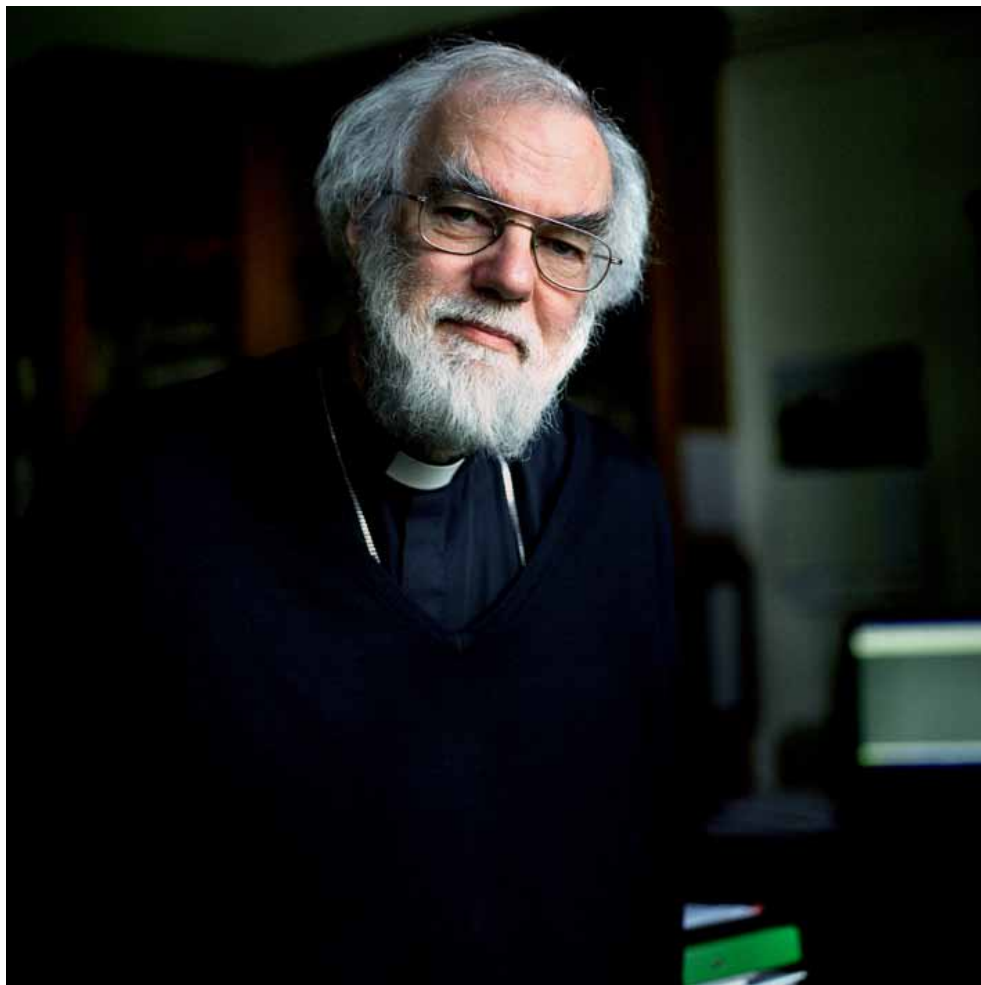
Er is iets stuk in de maatschappij, vindt hij. 'We leven in een tijd van een tweevoudige versplintering. Kennis, maar vooral het *begrip* van dingen neemt steeds verder af. Veel van ons onderwijs lijkt de verbeelding niet goed op waarde te schatten. Het symbolische, het rituele, als wegen van kennis. En dat betekent dat we een pseudo-wetenschappelijk beeld van kennis hebben. Wanneer de linkerhersen helft groter wordt, wanneer *alles* gericht is op probleemoplossing, leidt dat tot een gebureaucratiseerde en op functie gerichte mentaliteit, met weinig ruimte voor verbeelding, innovatie en een holistische visie.

De andere wijze waarop we, denk ik, lijden aan een gebroken of versplinterd begrip is het individualisme dat de westerse samenleving domineert. De veronderstelling dat ik de hoogste werkelijkheid en de diepste waarheid voor mijzelf vind als ik naar binnen kijk, in plaats van naar m'n relationele verhoudingen en m'n omgeving. Het is de correctie van de tirannie van het collectivisme van de twintigste eeuw en

'Als je gelooft, ben je verplicht je overtuiging niet binnen de vier muren van je kamer te houden'

lijkheid heeft ontnomen en vaak is ervaren als iets wat ons minder dan mensen maakt. Daar heeft men een argument en dat los je niet zo één, twee, drie op. We moeten kritisch kijken waaróm mensen ons wantrouwen, maar ik denk dat er manieren van geloof bestaan die niet bedreigend zijn voor een personalistische, humanistische, democratische visie, en daarmee wil ik werken – en eigenlijk alleen maar

de totalitaire staat, maar de slinger is sindsdien wel heel ver uitgeslagen en we zijn ons beseft van wederzijdse afhankelijkheid kwijtgeraakt, lokaal en mondiaal, en het gat wordt groter. Ik zoek een middenweg. Zaken als internationaal terrorisme, klimaatverandering, pandemieën en de financiële crisis houden zich niet aan grenzen, en dat ons welzijn van anderen afhangt, is dus meer dan louter theorie.'



Engagement is Williams niet vreemd. Lang voordat hij aartsbisshop werd, werd hij, midden jaren tachtig, bij een anti-kernwapendemonstratie bij een Amerikaanse legerbasis in Suffolk al psalmen zingend door de politie weggesleept. 'Als ik terugkijk op mijn eigen familiegeschiedenis in Wales, dan zijn de radicale, internationale en tot op zekere hoogte socialistische strijdpunten van eind negentiende,

begin twintigste eeuw in hoge mate verbonden met de christelijke identiteit van Wales. De mensen schatten zichzelf op waarde, wilden elkaar scholen, meedoen buiten hun sociale en lokale grenzen om, juist vanwege hun christelijke overtuiging. En ik denk, als je me toestaat dat te zeggen, dat dat ook voor Nederland geldt; de buitengewone bloei van het idealisme in het Nederland van de zeventiende eeuw

'De kerk is er gewoon niet voor heel veel mensen, staat gewoon niet voor ze open'

heeft wel *iets* uitstaande met het protestantse geloof. Net zozeer als er in de anglicaans-katholieke traditie, in de High Church waaraan ik zelf schatplichtig ben, een sterke stroming bestaat van christen-socialisme: aandacht voor gelijkheid en sociale rechtvaardigheid en een internationale outlook. Dat zijn dingen in de traditie waar ik trots op ben en die de moeite waard zijn om mee te werken. Het is dus niet een en al een geschiedenis van onderdrukking en beknutting.'

De dagen van de officiële Engelse staatskerk, de High Church, als de *Tory Party at Prayer*, zijn al lang voorbij. In een fel artikel in 2011 in *The New Statesman* veegde Williams de vloer aan met de sociale hervormingen van de regering-Cameron: *'Radical policies for which no one voted.'* De aartsbisschop van Canterbury zegt te vrezen dat de Tory-regering haar verantwoordelijkheid voor kinderarmoede, analfabetisme en de toegang tot onderwijs voor iedereen vervuult voor een onbarmhartig vrije-marktdenken en de 'sluipende terugkeer van de verlokkelijke taal van "armoede door eigen schuld"'. 'De aartsbisschop is vrij om te zeggen wat hij wil', reageerde de premier fjintjes, *'but I would say I profoundly disagree.'*

Geef de keizer wat des keizers is – met die verhouding kan Williams wel leven. En in Groot-Brittannië valt het misschien nog wel mee met de secularisatie. 'We hebben in Engeland als gebruikelijk een ordelijk compromis, met een zekere erkenning van de rol van de religie in de openbare ruimte. Op de talloze anglicaanse scholen doceren we van oudsher het lesprogramma van de staat, maar wél in een openlijk religieuze omgeving. Inmiddels zijn er ook anglicaanse scholen met een moslimmeerderheid, en het is toch een blijk van erkenning dat de overheid naar religieuze instellingen kijkt om mee samen te werken en waardeert dat er altijd mensen zullen zijn met een bredere of andere loyaliteit dan alleen de staat. Een pragmatisch secularisme; de staat verklaart zichzelf niet heilig, maar schept de voorwaarden voor alle groepen, religieus of niet, om in alle verscheidenheid met elkaar te werken en voor iedereen de ruimte latend, *keeping the space available*.

Maar er is ook een ánder soort secularisme, waar we misschien wél bang voor moeten zijn en dat ik in mijn boek "grammatisch secularisme" noem: de voortdurende en vasthoudende poging om erop te stáán dat geloof achter de voordeur blijft en op geen enkele manier toe te staan dat, in woord of daad, religie een rol speelt in het publieke domein. Ik wil niet alarmistisch zijn over een totalitaire staat-in-wording, maar het baart me grote zorgen. Als je zegt: je persoonlijke overtuigingen zijn je persoonlijke overtuigingen, maar wat de overheid je vertelt, is alles wat ertoe doet, dan vind ik dat licht verontrustend. Het geeft me de indruk dat de staat bang is het gesprek te voeren, bang is voor tegenspraak en onzekerheid. Het ontnemt iedereen het recht kritiek

te leveren op de staat anders dan de kritiek die de staat publiekelijk toelaat – en je komt uit op een beeld van burgerschap dat extreem juridisch en wettisch is. Ik heb wel eens gezegd: een goede burger is iemand die meer is dan louter een burger. Een goede burger is iemand die ook andere loyaliteiten en affiniteiten heeft. Die culturele of religieuze banden heeft of wat dan ook; een driedimensionaal bestaan, niet alleen het loutere feit juridisch een persoon te zijn binnen een staat.'

Bij ons in Nederland belanden kinderen van asielzoekers in een cel of worden teruggestuurd naar het land van herkomst waar ze de taal niet spreken. Wat heeft religie daaraan toe te voegen?

'Het geeft aan de gewone burger, jong of oud, het gevoel dat ze, buiten hun wettelijke rechten binnen de staat, ook nog sociale en culturele rechten hebben om te zijn wie ze zijn. Rechten die gestalte geven aan hun menselijke identiteit en die, op de juiste manier toegepast, eerder voor minder wrijvingen zorgen dan voor meer. Als je de eigenheid van mensen probeert te onderdrukken, denk ik, krijg je wat in freudiaanse termen heet: de terugkeer van het onderdrukte. Een steeds sterker wantrouwen tegen de staat. Maar ik denk graag dat we in Groot-Brittannië toch steeds meer bezig zijn bruggen te slaan tussen de verschillende gemeenschappen. Ik zie kerken en moskeeën toenemend samenwerken in projecten voor probleemjongeren of voor arme gezinnen en dan denk ik: ja! Het gaat zowaar lukken!'

MAAR SOMS lukt het helemaal niet. Zoals in 2008, toen de aartsbisschop in een redevoering voor juristen stelde dat zijns inziens de invoering van onderdelen van de sharia in het Verenigd Koninkrijk 'onvermijdelijk' is. Vanuit de bezorgdheid dat moslims kampen met een strijdige loyaliteit tussen religie en burgerschap. Vanuit de gedachte dat de theologie een rol heeft in de debatten over de diepste grondslag van wetgeving, 'hoe hard onze cultuur ook probeert om het erbuiten te houden'. 'Van de sharia', voegde Williams er in een interview met de BBC nog aan toe, 'bestaat mede door sensationele berichtgeving in de media geen juist beeld.' Politici van links tot rechts vielen over de aartsbisschop heen – en luid klonk de roep

'Een goede burger is iemand die ook andere loyaliteiten en affiniteiten heeft. Die culturele of religieuze banden heeft'

om zijn aftreden. 'Een idee rampzalig voor de natie', reageerde zijn voorganger op de zetel van Canterbury, George Carey. De schade was niet te overzien.

Wat heeft u in godsnaam gezegd?

'Wat heb ik gezegd en wat hoorden ze mij zeggen? Tja... Ik heb vaak gezegd dat iedere aartsbisschop van Canterbury zichzelf op zeker moment de meest impopulaire man van Enge-

land weet en ik denk dat dit mijn moment was. Ik sprak voor een groep van academisch geschoolde juristen over islam en Brits recht en stelde de vraag of er binnen het Britse rechtstelsel plaats is voor de erkenning van bepaalde kanten van *community law* – als aanvulling op de wetten van het land. Zoals er tot op zekere hoogte ruimte is voor bepaalde huwelijkswetten in joods-orthodoxe kring. Of zoals in Canada bepaalde gebruiken van de *native Americans* door de wetgever zijn gesanctioneerd. Of, een beter voorbeeld, zoals er tot op zekere hoogte al een wettelijke erkenning bestaat van islamitisch bankieren, want als je een moslim bent en je kunt je geld niet op de gebruikelijke wijze tegen rente wegzetten, dan heb je een andere regeling nodig, en hoe meer die onderworpen is aan zorgvuldig en juridisch toezicht, hoe beter het is voor iedereen.

Dus, zo vroeg ik: kan de wetgever misschien bepaalde zaken delegeren, in een soort van franchise, aan de lokale gemeenschap? Kunnen bepaalde punten van de sharia, geruggesteund door de wetten van ons land, niet toegepast worden in sommige arbitragezaken, in misschien het erfrecht, in financiële zaken? En waarschijnlijk niet meer dan dat... zodat je de moslimgemeenschap wellicht zou ondersteunen, door ze op deze wijze betere, meer professionele, juridische hulp te geven dan ze op dit moment krijgen binnen hun eigen groep, waar de sharia-expert totaal niets afweet van de wetten van het land. Dat was mijn voorstel. En wat men natuurlijk hoorde, was dat ik gezegd zou hebben dat er twee parallelle rechtssystemen zouden moeten komen. En toen kwam natuurlijk de hemel naar beneden.'

Heeft u uw impact als leider van de anglicaanse kerk toen niet schromelijk onderschat?

'Hoogstwaarschijnlijk wel. Maar ik wilde slechts een discussie openen die het waard is om geopend te worden.'

DE SHARIA-CONTROVERSE was slechts een binnenbrandje vergeleken met de veenbrand die de kerk wereldwijd zou treffen. 'De anglicaanse kerk krijgt eindelijk weer een bisschop die er ook uitziet als een bisschop', juichte de linkse krant *The Observer* bij zijn aantreden in 2002 als

geestelijk leider van wereldwijd 85 miljoen zielen; de witte baard, de borstelige wenkbrauwen; *a hairy lefty*, zoals hij zichzelf eens omschreef. Bij zijn aftreden, tien jaar later, liet Rowan Williams een diep verdeelde kerk achter. Terwijl de liberale anglicaanse kerken van Canada en de Verenigde Staten de afgelopen jaren vrouwen en homo's tot bisschop wijdden, kwamen met name de Afrikaanse kerken daar massaal tegen

in opstand en dreigden zich af te splitsen. Vriend en vijand verweten hem zwak leiderschap. Een felle veroordeling van het homohuwelijk kon hij niet tegenhouden; de benoeming van vrouwen als bisschop in Engeland kon hij niet doorzetten. Het gaf hem de laatste knauw en hij besloot af te treden. *A good man, an impossible task*, vatte *The Guardian* het pontificaat van Williams samen – de anglicaanse kerk achterlatend op de rand van een schisma.

Hoe is het allemaal zo gekomen?

‘Dat vraag ik me nog steeds af. Om totaal eerlijk tegen je te zijn: ik was *opgetogen* toen ik in 1991 gevraagd werd om bisschop in Wales te worden, mijn vaderland, in een klein bisdom, waar ik alle mensen kende – en die tien, elf jaar daar waren de gelukkigste jaren van m’n leven. Toen ik daarna aartsbisschop werd, eerst van Wales, later van Canterbury, werd alles anders, je wordt de schijnwerpers in gepushed en dat heb ik nooit een prettige plaats gevonden. En omdat ik geen bijzonder bekwaam bestuurder ben en ook omdat ik niet goed tegen ruzie kan en daarom moeilijke beslissingen soms lang voor me uitschuif, ben ik, nu ja... niet ideaal.’

A too nice man for the job...

‘Ach, het heeft niet zozeer met *niceness* te maken. Ik kan niet goed tegen ruzie. En daar zat ik middenin. Voortdurend. Vanaf het eerste moment bestond er een zekere vijandigheid. Sommige conservatief-evangelische mensen binnen de Church of England waren woedend over mijn benoeming, en dat was geen gemakkelijke introductie.’

U was te links.

‘Veel te links. En ik denk dat veel van mijn linkse vrienden nu vinden dat ik door de jaren heen veel te conservatief ben geworden, dat is wat je overkomt in dit soort job.’

Homo's en vrouwen rijten de anglicaanse kerk uiteen. U bent overigens geen van beide.

‘Ha! Nee. Ik was me van meet af aan bewust dat dit de twee beslissende kwesties zouden worden. Aanvankelijk dacht ik, heel idealistisch, dat het misschien mogelijk zou zijn om de mensen in gesprek te houden, om verder te gaan en... wat wederzijds respect op te bouwen. Ik heb ondervonden dat dat heel hard werken was. En ik denk... wel... ik denk dat ik gefaald heb, op veel gebieden, om te doen wat ik hoopte te doen.’

Want?

‘Want er is geen wederzijds respect, laten we eerlijk zijn. De kerk is er gewoon niet voor heel veel mensen, staat gewoon niet voor ze open, en dat was hard. En zeker de omgang met mijn medebisschoppen, de andere anglicaanse aartsbisschoppen wereldwijd, was een zware dobber. Heel veel fantastische mensen van wie ik zeer veel hield en die ik zeer respecteerde, maar om die überhaupt samen te laten werken was ongeloflijk moeilijk. Zo niet onmogelijk.’

Uw kerk staat op de rand van een schisma. Toch?

‘Well... wat nog *niet* gebeurd is, en ook onder mijn opvolger nog niet, is dat mensen open en

publiekelijk gezegd hebben: we willen niets meer van doen hebben met Canterbury. Tot op het laatst voelden mensen: we moeten érgens een focus hebben, een soort punt waardoor de lijnen lopen, zelfs al is er grote ruzie aan alle kanten. Nu, in de praktijk betekent dat: sommige bisschoppen weigerden tijdens onze bijeenkomsten ter communie te gaan samen met andere bisschoppen. Maar toch kwamen ze dan soms samen voor een bijbelstudie of iets dergelijks, en dat is veel beter dan niets. Érgens hebben we nog binding. Maar de scheiding aan het altaar was voor mij het zwaarst om te dragen.’

(stilte)
Dat betekent dat bisschoppen niet meer de mis wilden vieren met u?

(zacht) ‘Ja. En dat vond ik heel moeilijk. Moeilijk om te begrijpen ook. De eucharistie is niet het eigendom van welk individu of welke groep in de kerk dan ook, maar is iets wat

‘Ik maak me geen zorgen over de ontkerkelijkheid: ik denk dat het religieuze perspectief interesse en nieuwsgierigheid uitlokt’

Christus aan de *hele* kerk geeft. Ik kon echt niet begrijpen waarom mensen dat geschenk niet samen wilden ontvangen... maar zo was het.’

EEN SCHISMA *in all but name*. Elders, in eigen land, joeg Rowan Williams, die als bisschop in Wales homo's tot priester had gewijd, zijn progressieve vrienden in de gordijnen door de benoeming van de openlijk homoseksuele Jeffrey John tot bisschop van Reading te blokkeren.

(wederom lange stilte) ‘Ja, ik heb hem gevraagd zich terug te trekken. Dat is algemeen bekend, dat is duidelijk. Want we waren tot het punt gekomen waarop ik niet meer kon zien hoe dit op iets anders uit zou kunnen lopen dan op een hopeloze scheuring in de kerk van Engeland en elders, omdat een behoorlijk aantal van mij collega-bisschoppen in Groot-Brittannië had verklaard dat ze zouden weigeren de wijding van zo iemand bij te wonen. Goed of slecht, het was de afweging die ik uiteindelijk maakte – en het kostte me veel vrienden, die vonden dat ik mijn principes verraden had.’

U heeft hem onder druk gezet om een complete scheuring te voorkomen?

‘Ja. Na een lange periode waarin ik probeerde een andere uitweg te vinden. Ik kijk er niet met vreugde op terug. Zonder enige vreugde. Soms kan het zijn dat je iets doet wat *juist* is, maar wat op geen enkele manier voelt als *goed*. En het voelde toen niet goed en het voelt ook nu niet goed.’

Die vrouwen, die komen er wel, denkt hij. ‘Vrouwelijke bisschoppen zullen we snel gaan zien, daarvan ben ik vrij zeker.’ Over homo's is hij minder zeker – ‘en ik wil er niet over speculeren. Al moet ik in volstrekte eerlijkheid zeggen dat mijn opvolger over wonderbaarlijke gaven beschikt om bruggen te bouwen.’

En nu is hij terug in Cambridge, waar hij ooit studeerde en gelukkige uren doorbracht tussen de boeken. Als Master van het fameuze Magdalene College. Met een kapel en een koor en studenten. Twinkelende ogen. ‘Ik vind het geweldig om aan jonge mensen les te geven! En als Master van zo'n college heb je ook een soort pastorale rol. *You have to make the community work*.’ En nee, met die veel beweerde ontkerkelijkheid valt het wel mee. Meer dan de helft van de Engelsen noemt zich nog steeds anglicaans of christelijk, bezoekt met Kerstmis en masse de mis en voor het overige is het anglicanisme in Engeland toch ook een culturele zaak en wordt de lat niet hoog gelegd. Vooral het bezoek aan de 41 grote *cathedrals* die Engeland rijk is, mag zich de laatste jaren in steeds grotere populariteit verheugen; de *smells and bells* zijn weer hip. Geloven is weer sexy.

‘Haha! Tot m'n verrassing is het dat soms. Ik

vind het bijna onmogelijk om te generaliseren over wat de jonge generaties trekt. Mijn eigen kinderen, van wie de een heel serieus met het geloof bezig is en de ander, haha, *niet* zo serieus, gaan nog steeds graag naar traditionele diensten, maar mijn eigen kinderen zijn natuurlijk voor wat betreft hun opvoeding weinig representatief. Toch ben ik gefascineerd door het feit dat op doordeweekse dagen tientallen studenten komen opdagen voor de avonddienst, met gezang en gebed. Maar tegelijkertijd zijn er andere plaatsen, zoals de achterstandswijken die ik uit m'n tijd in Wales maar al te goed ken, waar de *smells and bells* en de *evening song* lichtjaren ver weg zijn, dus daarvoor moet je andere structuren opzetten en in kleine, vaak zeer informele groepen werken. Een manier van godsdienst vinden die de mensen voedt en ze helpt verder te komen en ze niet laat staan waar ze staan.’

En dus heeft hij als kerkleider de Fresh Expressions Movement bedacht; de anglicaanse kerk komt op afroep naar je toe. Als je dat zelf wilt. Het is een redelijk succes en hij is er trots op: het theekransjes van bejaarden en in pubs achter het bier zingen, bijbellezen of discussiëren inmiddels dertigduizend mensen op zondag of wanneer het uitkomt – of ze doen iets sociaals in de wijk. Het voorziet in een behoefte. ‘Ik maak me niet zo veel zorgen over de ontkerkelijkheid, want ik denk dat het religieuze perspectief interesse en nieuwsgierigheid uitlokt. Jongeren zijn er niet bekend mee, en dus kun je aankomen met een onverwachte invalshoek in het gesprek. Religie is niet afgezaagd.’ ♦

Rowan Williams houdt op 13 december de Edward Schillebeeckx Lezing van het Soeterbeeck Programma van de Radboud Universiteit Nijmegen

23 maart 2020 **‘Rembrandt en het Jodendom’**
(gezamenlijke slotavond cursus A en B)

Marie Christine Walraven, kunsthistorica

(Geen tekst leeswijzer, zie annotatie in Programmaboekje)



redactie-adres: Braambos 3 | 9203 NA Drachten | 0512 - 519323