



De menopauze der kerken

(uit: Crisis van het ambt. Visies en verwachtingen van uitgetreden priesters. Hilversum 1964, blz. 123-142)

Een eigen geestelijke ontwikkeling beschrijven is een hachelijke onderneming. Niet alleen omdat je rechter in eigen zaak bent, maar ook omdat je de neiging hebt de lijnen waarlangs de ontwikkeling zich voltrokken heeft scherper te trekken dan ze in feite geweest zijn. Soms is het voor jezelf veel eerlijker om een aantal brokstukken op te roepen en samen te voegen, zodat je in het totaalbeeld vaagweg jezelf kunt herkennen. Deze herkenning overviel me, toen ik in 1965 een klein (anoniem) nawoord redigeerde bij een kerstboekje, getiteld 'De toekomst van het religieuze boek'. Het was niet diepzinnig, maar gaf slechts een situatieschets van mijn eigen crisis met betrekking tot het christendom en van de crisis van vele andere mensen, die met mij het requiem zingen voor de religieuze mens, zoals hij in een eeuwenlang groeiproces (of stilstand?) hier in het westen gevormd is.

Ik tekende toen dit portret:

'Hij is vreemdeling in het eigen religieuze Jeruzalem, omdat hij de taal en de mentaliteit van de kerken niet meer verstaat.

Hij wil voor zijn eigen menselijke vragen geen antwoordsystemen (kerkelijke woordenboeken met oplossingen voor iedere situatie) meer, omdat dit het vragen voortijdig dooft.

Hij wenst met rust gelaten te worden door allerlei religieuze uitbuiting van extreme situaties (leed, ziekte, dood), Het enige dat hij van de kerken nog kan verdragen is een eerlijk mee zoeken naar een begaanbare, menselijke weg door het leven. Maar hierin zijn de kerken slechts één instantie geworden naast de vele andere, die zorg willen dragen voor de mens en zijn toekomst.'

Deze eigen portrettering had vele vóórstudies gehad in de lange ontwikkelingsgang, die achter mij lag en die ik, intellectueel gezien, aan een aantal namen kan ophangen. Dit 'namen noemen we wel' lijkt wat snobistisch, alsof ik wil pronken met grote figuren waaraan ik me stuk gegeten heb. Het is soms slechts met mondjesmaat gegaan, maar door mijn vak (de dogmatiek) en mijn persoonlijke belangstelling op andere terreinen heb ik geprobeerd het snelle leven op de voet te volgen. De eerste, die me verlost heeft van een achteloos herkauwen van het overgeleverde erfgoed, was Romano Guardini met zijn boek 'de Heer'. Hij heeft me de weg gewezen naar een bezinnend en wat creatief denken binnen de vaste kaders van mijn geloofswereld. Bij hem heb ik voor het eerst adem durven halen en ben ik tot de ontdekking gekomen, hoelang ik reeds in een bedompte lucht had geleefd. Hij heeft in mij de behoefte gekweekt naar de moderne theologie, naar een Rahner, Schillebeeckx, Congar. Deze laatsten waren de oorzaak, dat de studie aan de Romeinse universiteit (in die tijd het Thomisme in het kwadraat) een voortdurende nachtmerrie voor me geweest is, omdat ik maar niet kon achterhalen, hoe ik met deze Romeinse dogmatische bagage (en leefwereld) ooit de eindstreep van mijn leven zou halen. Het is mijn eerste diepgaande ontmoediging geweest, die me van de andere kant de impuls heeft



gegeven op zoek te gaan naar een levensechte theologie. Dit zoeken heeft me op de duur verwijderd van de vernieuwers in de katholieke theologie en op het spoor gezet van een Bultmann, Tillich, Bonhoeffer. Hun aandacht voor de moderne mens was me uit het hart gegrepen. Hun probleemstellingen kon ik soms beter begrijpen dan de richting, waarin ze een oplossing probeerden te vinden. In deze periode is mijn belangstelling—nog duidelijker dan voorheen—in de richting gegaan van de literatuur en de filosofie. In de filosofie heb ik me thuis gevoeld bij Sartre, Heidegger, Levinas, Merleau-Ponty, ook al las ik soms meer *over* hen dan *van* hen. Vooral bij deze laatste filosoof is me duidelijk geworden, hoe alle opsplitsingen van de werkelijkheid—in een hier en hiernamaals, in een kerk en een wereld, in een kloosterleven en een leven in de wereld, enz.—me eigenlijk vreemd waren. In de literatuur heb ik me nauw verwant gevoeld met Camus. In zijn wereld van absurditeit en solidariteit heb ik mijn eigen oorspronkelijke vragen teruggevonden, die zo lang onder de mantel van de religie verscholen hadden gelegen. Hij heeft me een stuk intellectuele eerlijkheid bijgebracht, waardoor ik op zeker ogenblik voor mijzelf durfde te erkennen (het gaan beleven kostte nog een veel langere tijd), wat hij eens schreef: 'Ik wil nog verklaren, dat ik me niet in het bezit voel van enige absolute waarheid en van enige boodschap. Daarom zal ik ook nooit van het beginsel uitgaan, dat de christelijke waarheid op een illusie berust, maar alleen van het feit, dat ik er niet in kan komen¹.

De wereld van het absurde theater, van de filmen van Antonioni, Bergman, Godart e.a. hebben we meer geboeid dan de meest diepzinnige theologische boeken. Voor het eerst—nadat ik dit jaren voor mijzelf *verborgen* en *weggeleefd* had— heb ik mezelf in de ogen durven kijken en gezien wat er eigenlijk in mij leefde. Niet de religieuze wereld waar ik voor gekozen had, maar een doodgewone, zoekende wereld, vol vraagtekens en met een groot verlangen naar menselijke geborgenheid. Dit was het sein tot afscheid aan het kloosterleven en ambt. Het is een grote bevrijding voor me geworden. Ik heb in een te hoge, geestelijke, beschermende wereld geleefd, terwijl de menselijke wortels geen kans hadden gekregen zich te ontwikkelen. Het is dan ook waanzin, niet alleen om in het ambt te staan (als uitsluitend beheerder van 'geestelijke zaken'), maar ook om als dogmaticus dag in dag uit met het geloof bezig te zijn. Daar verbranden je vleugels bij, of je wil of niet! Dit verbrandingsproces begint met een vonk, die vanuit de humor der betrekkelijkheid de hooiberg van de orthodoxie in gevaar brengt. Het smeult ondergronds verder en ondermijnt alle diepzinnige theologische constructies, die je binnen het raam van de orthodoxie of daarbuiten maakt. Er treden in jezelf vragen op, waaraan zelfs de vernieuwde theologie stilzwijgend voorbijgaat. In de leegte, die dan intreedt) vormt zich pas langzaam een nieuwe visie (minstens v om mijzelf) op de mens en op de kerk. Dit hele proces van geestelijke afbraak en opbouw, terwijl ik me jarenlang 'volwassen' en zeker gevoeld had, wil ik hier aan enkele trefwoorden proberen te beschrijven. Het verhaal speelt zich wat 'in de hoogte' af, maar voor mijzelf is het doortrokken van 'mensen, gezichten' (Ellen Warmond), van een bepaalde kloostergeur en ambtssfeer, die moeilijk in woorden zijn te vangen.



Orthodoxie en humor

In de schaduw van de kerken heeft de humor het altijd een beetje benauwd gehad. Dat is me in het begin van mijn studie nooit zo opgevallen. De orthodoxie waarmee de kerken bij nacht en ontij aan kwamen dragen had ook voor mij iets onaantastbaars. Ik kan me nu goed voorstellen waarom de uitdrukking 'een orthodoxe mens' een vervelende bijmaak heeft gekregen. Voor mijn ogen doemt dan het beeld op van een starre mens, levend binnen een benauwde dogmatische en morele wereld. Laat het waar zijn, dat een orthodoxe mens oorspronkelijk iemand is die het in zijn geloofsovergave ernstig neemt met de inhoud van zijn geloof, in de belevingswereld van kerk en gelovige mensen is het soms maar een kleine stap om de orthodoxie in te ruilen voor starheid en conservatisme. Als docent in de dogmatiek heb ik me dikwijls moeten warmen aan de orthodoxie van de kerk. Pas na lange tijd—op het moment, dat ik met een groot gemak met formules kon smijten—is het tot me doorgedrongen, welke gevaarlijke kanten er aan de orthodoxie zitten en hoe alleen een groot gevoel voor humor de gelovige mens kan beschermen tegen de dodelijke ernst, tegen verstarring en conservatisme. De humor heeft iets bevrijdends, niet in deze zin dat het je de kans geeft om in een vage droomwereld te vluchten, maar als een bevrijding van grenzen, zonder deze grenzen te minachten. Ik heb veel geleerd uit een artikel van prof. Linschoten over het fenomeen humor. Hij somt de volgende kenmerken op:

'De humor is de verzoening met de discrepantie, die er in de wereld van de mens bestaat tussen idee en werkelijkheid. Daardoor geeft hij zicht op de gebrokenheid van het menselijk bestaan, zonder zich hierbij in cynisme of moedeloosheid neer te leggen. De humor verdrijft de dodelijke ernst van de situatie, zonder de sympathie voor de mens en wereld te verliezen. Hij heeft daarom geen neiging om de mens belachelijk te maken of te kleineren, maar alleen om ondoorzichtige situaties doorzichtig te maken, zodat er weer te leven valt. In een woord of in een gebaar laat de humor op alles het licht van de betrekkelijkheid schijnen. Hij is een grensverschijnsel, die door de grenzen heenbreekt en de verstarring opheft. Hij geeft geen oplossingen, maar moed om verder te leven, omdat de situatie doorzien isⁱⁱ. Uit deze fenomenologische omschrijvingen voelt men reeds de botsende elementen tussen humor en orthodoxie. Alleen al de woorden relativisme, grenzen-doorbreken vormen een wanklank in orthodoxe oren. De humor ontsluit immers de nauwe dogmatische en morele grenzen in de richting van de vrijheid van denken en leven. Voor mijzelf is het belangrijkste van de humor, dat hij mij heeft leren leven met mijn orthodox geloof. Het is een tragisch verschijnsel, dat vooral in de wereld van de ambtsdragers op dit punt een gezond gevoel van humor soms ontbroken heeft. Ze hebben wel geprobeerd *van* het geloof, maar niet *met* het geloof te leven. Een gebrek aan speelsheid van geest heeft de ernst van het geloven tot een dodelijke ernst gemaakt, zodat vele mensen onder hun geloof gebukt zijn gegaan. Er zijn zelfs een niet gering aantal situaties in de kerkgeschiedenis waarin de ernst van het geloven tot een bloedige ernst is uitgegroeid. Een beetje meer gevoel voor humor had de kerken voor heel wat onmenselijke factoren kunnen behoeden: voor angst, achterdocht, ketterjagerij, conformisme en conservatisme. Zonder humor laat de orthodoxie zich in het leven van haar gevaarlijke kant zien. Er ontstaat een kramphouding, die van ieder



onbekend woord schrikt, en een terreur van de angst, die maar bang is het laatste houvast in het geloof te verliezen op het moment dat de mens zou inzien hoe betrekkelijk zijn geloof (en dat van zijn kerk) eigenlijk is. Dit roept spontaan een afweerhouding op, waarin orthodoxie verward wordt met intolerantie, met altijd gelijk moeten hebben zonder echt naar de ander te willen luisteren. Er treedt binnen de orthodoxie juist datgene op wat de kerken aan de heresie verwijten, nl. de afgeslotenheid, het leven bij de gratie van de eenzijdigheid. Eigenlijk is dit soort orthodoxie nog erger dan welke vorm van heterodoxie ook, omdat /e de menselijkheid van het geloven diep aantast.

De enige manier om geen slaaf van je eigen geloof te worden is: dichterlijk en humoristisch met je geloof omgaan. Met een variant op de uitdrukking van Heidegger 'Dichterisch wohnet der Mensch' zou ik willen zeggen: 'Dichterisch glaubet der Mensch'. Wie dichterlijk met zijn geloof heeft leren omgaan, krijgt het gevoel, dat de grenzen er zijn om ze in alle vrijheid te overschrijden, zonder hiermee de grenzen van het dogma op te heffen. Wat meer populair gezegd: wie de gave en de moed niet bezit om af en toe te kunnen 'ketteren', is ongeschikt voor de orthodoxie. Dat lijkt paradoxaal, maar het is juist de humor die de voorwaarde schept voor een dichterlijk omgaan met het geloof. De humoristische mens ergert zich niet meer aan de nauw omschreven lijnen van het dogma. Hij doorziet dit alles, niet alleen in de betrekkelijkheid van de formuleringen, maar ook in de onleefbaarheid voor de speelse geest van de mens. De humor maakt het geloof leefbaar en verlost de mens van de overspannen ernst en van de angst om een spelmoment in zijn geloven op te nemen. Uit de geschiedenis van de liturgie ken ik hiervan een aardig voorbeeld. In het exsultet van de paasnacht zingt de kerk: 'O gelukkige schuld... o bijna noodzakelijke zonde van Adam'. Hier is niet meer de strenge logica van de dogmatiek aan het woord, maar de humor over het mysterie van de verlossing. Louis Bouyer tekent hierbij aan: 'Het verhinderde niet, dat deze lyrische formule soms de streng logisch gevormde geesten verontrustte. Om deze reden liet men haar in Cluny wegvallenⁱⁱⁱ'. De dogma's zijn ons niet gegeven als logische formules, maar als grensoverschrijdingen, als voorlopige afbakeningen van het ongrijpbare mysterie. Ze zijn alleen leefbaar als de mens er in vrijheid mee om weet te gaan. Dit geldt nog dieper voor de morele voorschriften. Het is voor gelovige mensen altijd nog gemakkelijker op afstand van de dogma's te leven dan op afstand van de zedelijke voorschriften van een kerk (vandaar de dikte en onmenselijkheid van de oude moraalhandboeken: de summa van humorloosheid). Juist op dit terrein is de menselijkheid van de orthodoxie diep aangetast geworden, zodat vele ambtsdragers dit als de grootste pijn ondervonden hebben. Wat blijft er over van een kerk en haar heil, als de leefwereld van de mens tot in de gezonde wortels wordt aangetast?

Voert de humor binnen het geloven niet rechtstreeks naar de vrijzinnigheid? Er is in de katholieke kerk nooit veel nagedacht over het gezonde recht van een bepaald soort vrijzinnigheid. Tegenwoordig wordt de katholieke kerk opgeroepen om dit probleem eens serieus te nemen. Vele gelovigen vragen (en nemen) een grotere ruimte van leven en denken. Ze gaan in alle vrijheid steeds meer hun eigen gang, zonder hierdoor de band met de kerk te willen verliezen. Dat is een nieuw verschijnsel en een zeer hoopvol verschijnsel. Men wil een



nieuwe vorm van orthodoxie waarin de geest niet meer opgeofferd wordt aan de letter en de liefde niet meer aan het geloof. Deze vrijzinnigheid eist een *menselijke ruimte* om te geloven. Ze wil graag terug naar de eenvoud van het geloof zonder verward te moeten raken in een veelheid van onbegrijpelijke geloofsformules en zedelijke voorschriften. Ze is bang, dat de orthodoxie het evangelie verduistert in plaats van bewaart. Juist vanuit de functie van de humor zou ik voor deze 'orthodoxe' vrijzinnigheid een pleidooi willen voeren, omdat het de enige weg is om menselijk met het geloof te kunnen leven. De humor is diep doordrongen van het feit, dat ons geloven maar voorlopig is, dat ons kennen maar stukwerk is, dat God niet in menselijke woorden en systemen is te vangen, ook niet als de kerk zich hier met man en macht borg voor stelt. Maar deze betrekkelijkheid gebeurt op basis van de liefde. In de taal van Linschoten:

'Zijn [d.i. de humor] belangenloosheid is niet de pure desinteresse van de transcendentale toeschouwer, niet de indifférence van de esprit, niet de ongebondenheid van de lach, maar onthechting gepaard aan liefde voor het verhevene en het alledaagse. De humor is daarom paradoxaal; enerzijds vraagt hij distantiëring en relativering, anderzijds een hecht verbonden zijn met het menselijke, een weten dat men zelf zo is, dat de mens zo is, en dat hij zo, hoewel absurd, toch goed en schoon is. De menselijkheid in zijn paradoxaliteit blijmoedig aanvaarden, en deze paradoxaliteit aantonen zonder goed- of afkeuring, maar als eigen paradoxaliteit blijmoedig aanvaarden -dat is humor'.

In deze humor grenzen spel en ernst, weemoed en vreugde aan elkaar. Deze humor maakt het geloven pas mogelijk en schept binnen het geloven de mogelijkheid tot menselijke volwassenheid.

Theologie als creatieve bezigheid

Toen Karl Barth zijn dogmatiek het predikaat 'kerkelijk' meegaf, had hij precies het punt bereikt waarop de katholieke theologie altijd al gestaan had. De theologie staat in functie van de kerk. Dit is voor mij altijd een ondoorzichtig gegeven geweest, want waar staat de theoloog dan precies in de kerk? Aan de kant van de gelovigen met hun eigen vragen of aan de kant van het kerkelijk leergezag, dat de openbaring moet doorgeven? Het lijkt geen twijfel, dat bijna alle katholieke theologen aan de kant van het gezag hebben gestaan als intellectuele begeleiders van de bewaarster der waarheid. In de grote religieuze processie der eeuwen liepen ze vóór en achter het allerheiligste zonder precies te weten wat er nu eigenlijk in het hoofd van de biddende en zingende menigte omging (of niet omging). Zo'n plaatsbepaling van de theologie in de kerk heeft heel wat creativiteit in de kiem gesmoord. Het *zelfstandige* denken binnen het geloof was hiermee aan de ketting gelegd. De theoloog kon zich wel een beetje buiten het hok wagen, maar net niet ver genoeg om zich vrij te voelen. Zogauw hij in het zoekspelletje warm begon te worden en enig vermoeden kreeg waar de kwesties eigenlijk lagen, snoerde de ketting zijn nek af. Het is geen kunst om dit aan vele voorbeelden uit de geschiedenis van de theologie duidelijk te maken. Om hierin niet al te ver terug te gaan denk ik maar even aan het lot van de 'théologie nouvelle'. Als een



aantal theologen, wijs geworden door een verschrikkelijke oorlog, geen heil meer zien in het wereldvreemde scholastieke kader van denken waar de moderne mens stenen voor brood krijgt, en een beroep doen op het eigentijdse denken (toen marxisme en existentie-filosofie), ontstaan er scherpzinnige debatten over de historiciteit van de waarheid. Is er wel een eeuwige waarheid, die eens en voor altijd door de kerk in haar dogma's geformuleerd kan worden? Is er geen grote discrepantie tussen vorm en inhoud van deze dogmatische formuleringen? Er vallen beschuldigingen, woorden als dogmatisch relativisme en modernisme worden weer uit het theologisch arsenaal gehaald. Er treedt dan een merkwaardige verschuiving op. De eigenlijke aanleiding tot de debatten, n.l. de onverstaanbaarheid van de kerkelijke en theologische taal voor de moderne mens raakt steeds meer op de achtergrond. De strijd verzandt in onderlinge, speculatieve disputen, met als normaal sluitstuk de theologische doodoener van de encycliek *Humani generis*, die waarschuwt tegen het dogmatisch relativisme en eerbied vraagt voor het heilige erfgoed van de scholastieke theologie, onder eervolle vermelding van de belangrijkheid van een eigentijdse theologie! De vragen van vele moderne mensen zijn weer van het kerkelijk toneel verdwenen. De kerkelijke angst heeft alle vragen in vrome schijn weggetoverd. De aanhangers van de 'théologie nouvelle', verdacht gemaakt binnen eigen kring, sluiten zich op—niet zonder succes overigens—in de studie van schrift en traditie. Hun beginvragen zijn de kast ingegaan en zelfs het tweede Vaticaans concilie heeft ze hierin laten liggen door juist de kern van alle vragen te omzeilen: wie ben ik zelf als behoedster van onveranderlijke waarheden, wie is de moderne mens aan wie ik iets wil gaan zeggen?

Is er dan in de kerk geen instantie, die vrijuit durft te spreken, die zich helemaal op het standpunt kan stellen van hen die van onderaf aan tegen het kerkelijk leven aankijken? Persoonlijk heb ik altijd gedacht, dat dit de theologen zouden moeten zijn als de *enfants terribles* van de orthodoxie. Maar dan zouden ze iets moeten hebben van de vrijmoedigheid van de filosoof, zoals die door Merleau-Ponty beschreven is:

'De filosoof is iemand die weet dat hij niet weet. Hij verveelt zich in het geconstitueerde. Hij is echter de zoeker, die probeert te zien en zich niet in slaap laat wiegen door de traditie, want dit soort denken is een denken op terugtocht of op zoek naar schuilhoeken. De filosoof is de man van de dialectiek en de ambiguïteit. Hij is geen systematicus. Hij is nauw betrokken bij het concrete leven, zonder zichzelf hierin helemaal te verliezen. Hij brengt aan het licht wat er schuil gaat aan paradoxen in iedere mens: tussen de handelende en begrijpende mens. Hij is de mens die ontwaakt en spreekt^{iv}.

De moderne katholieke theoloog heeft maar weinig van deze eigenschappen. Zelfs bij de besten onder hen is er nog steeds een neiging merkbaar om weer terug te vallen in de oude, vertrouwde kaders van denken; er is bij hen wel een niet-weten en hiermee een eerlijk meedenken met anderen, maar slechts tot aan een bepaalde grens. Er is wel een angst voor het gesloten systeem, maar zo gauw men zich tussen de brokstukken van het menselijk denken bevindt, vlucht men snel terug naar de veilige haven van de afgeronde ideeën. De mentaliteit van vele theologen is dubbelzinnig. In een goed en open betoog roepen de voetnoten toch weer de veilige haven op (Thomas, kerkelijke uitspraken), om op



deze manier de nieuwe (?) visie in het verlengde van het verleden te leggen (zie o.a. de werken van Schillebeeckx). Men wringt zich soms vanuit moderne gedachten in allerlei kronkels en bochten om de eigen mening in overeenstemming te brengen met de uitspraken van vroegere concilies (zie Schoonenberg in zijn 'Geloof van ons doopsel'). Men beweert treffende dingen over de verhouding kerk-wereld, maar er volgt geen enkele praktische conclusie die zo'n betoog waar zou moeten maken (de verzuiling leeft nog altijd voort). Men is door jarenlange training zo bedrijfsblind geworden, dat men niet meer in de gaten heeft hoe men met de vragen van niet-theologen zo draait en keert, dat niemand meer kan volgen waar men het over heeft en alleen maar ja kan knikken om niet voor 'theologische nietsnut' door te gaan (een meesterlijk staaltje hiervan leverde de theoloog J. Groot op een doc-bijeenkomst in Utrecht, waar men sprak over de zwarte week van het concilie). Er is bij de theologen nog te veel angst voor de onbekende verte. Ze vervelen zich nog te weinig in het geconstitueerde. Hun denken is nog steeds een denken op terugtocht. Het echte zien gebeurt nog maar met een half oog, terwijl men de ontdekkingen van dat half oog ook nog voor zichzelf houdt.

Toch is de theologie een creatief vak. Maar de theoloog zal dan zijn uitgangspunt niet op de eerste plaats moeten nemen in schrift en traditie. Ze moeten geen slimme handlangers zijn van pausen en bisschoppen. Dan zouden ze immers louter voorbestemd zijn om conservatores van het Vaticaanse theologisch museum te worden. Ze horen op de eerste plaats thuis aan de kant van de gewone gelovigen. Ze moeten kunnen verwoorden wat er in hen leeft. De theoloog moet de mens zijn die 'ontwaakt en spreekt' in een vrijheid die niemand hem mag ontnemen. Hij moet hiervoor wezenlijk avonturier en grensoverschrijder zijn. Wanneer hij nog nooit duizelig is geworden van zijn eigen vrijheid van denken, dan moet hij maar een andere baan gaan zoeken. Dit serieus-nemen van de gewone menselijke vragen—diepzinnige en minder diepzinnige—zal hem niet bijzonder bemind maken bij de gezagsinstanties, maar dat is nu eenmaal het noodlot van zijn vak. De theoloog zou iets moeten bezitten wat de theoloog-filosoof G. Hermes in de vorige eeuw eens de positieve twijfel noemde en om die reden door de kerk veroordeeld werd (vgl. Denz. 2738).

Het fiasco van de hedendaagse katholieke theologie

Theologen als Karl Rahner, Yves Congar, Edward Schillebeeckx, Hans Küng en vele andere hebben een nieuw gezicht gegeven aan de katholieke theologie. Ze hebben iets door laten breken van datgene wat door Kierkegaard aldus werd geformuleerd: 'De bedoeling van het denken in het geloof mag nooit zijn méér te begrijpen maar alleen zich méér te verwonderen'. Ze hebben weer durven leven binnen de sfeer, door Paulus aangegeven in zijn uitspraak: 'Ons kennen is stukwerk' (1 Kor. 13,9). Ze hebben de oude perspectieven van de theologie opengebrouwen om zo de moderne mens een nieuw verstaan van zijn geloof te geven. Is dit laatste gelukt? Ik twijfelde er reeds jaren aan. Deze twijfel kwam niet alleen voort uit het constateren van vermoeidheidsverschijnselen bij een groot aantal mensen, die



hun werken lazen noch uit het feit dat hun taal ingewikkeld bleef en slechts door predikanten nageaapt werd.

De eigenlijke oorzaak van mijn twijfel schuilt in de gedachte, dat *de mens* nog altijd niet ten volle in het gesprek opgenomen is. Ook al schrijft Rahner nog zo mooi, dat de theologie tot in alle eeuwigheid antropologie blijft, ook al besluit Schoonenberg zijn inaugurale rede met de opmerking, dat het thema God of mens een vals dilemma is, de theologen blijven hangen op hun filosofische vooronderstellingen die het uitzicht op de werkelijke mens verbergen. Zowel Rahner als Schillebeeckx, om maar twee bekende theologen te nemen, definiëren (ieder anders genuanceerd) de mens nog altijd als een wezen, in wiens geest een dynamisme ligt naar God. Hierdoor valt heel hun theologisch denken iedere keer weer terug op een a-historisch moment, op een z.g. eigenschap van een menselijke natuur. Dit belemmert het uitzicht op het feit, dat de moderne mens geen 'machteloze vraag naar godsdienstigheid' is. Hij is—zonder schuldgevoelens overigens—niet-religieus. Voor hem heeft de hypothese 'God' afgedaan (Bonhoeffer). Het is typisch, dat men deze hypothese op allerlei manieren toch verwoord heeft in liet moderne, gelovige denken. Een kleine bloemlezing van Nederlandse bodem:

De diepste en meest waarachtige Godsgemeenschap ligt in het Godsgemis (de protestante theoloog A.A.van Ruler).

Juist vanwege de goddelijkheid van zijn bestaan betuigt God zijn aanwezigheid in afwezigheid (de katholieke theoloog Schillebeeckx).

In de ervaring van de leegte, van de grondloosheid van het bestaan, van de gezamenlijke verlatenheid in de Diesseitigheid ligt traumatisch onze Godservaring (de psycholoog Linschoten).

Dit is de tijd. God zelf staat zonder zich te verroeren andersom (de dichter J.Wit).

In het hedendaagse Godsbesef is er ruimte gekomen voor de onmacht van het denken en de leegheid van het gevoel, omdat God alles te boven gaat. Men is nadruk gaan leggen op de transcendentie van God, uitgedrukt in woorden als: het Godsgemis, Het zwijgen Gods, de afwezigheid van God in deze wereld. Weinige theologen hebben echter begrepen, dat de leegte zich op kan lossen, ook al is het buiten de theologie om; dat het trauma kan genezen, de afwezigheid als een bevrijding ervaren kan worden. Het Bergmantijdperk van zijn triologie (als in een donkere spiegel/*de zekerheid bevochten*, de avondmaalsgasten/*de zekerheid doorlicht*, de grote stilte/*Gods zwijgen—een afdruk in negatief*) is ten einde. Er is een mentaliteit gegroeid van: daar waar God zwijgt mag je Hem ook rustig laten zwijgen (L. W. Nauta). Er is een doodgewone rust ingetreden, waarin de zelfverzekerdheid van gelovige en atheïst verdwenen is, waar geen gebed of wanhoop meer optreedt. De mens lijdt niet meer aan zijn 'hemelse' gefrustreerdheid. De toekomst van de mens wordt niet langer meer begrepen uit wat hij is, uit zijn eeuwig wezen; wat de mens is, wordt veeleer begrepen uit de toekomst waarop hij is gericht.



Kleine antropologie

Er is een nieuwe mensopvatting in mij gegroeid, waarvan ik de juiste contouren nog maar moeilijk kan onderscheiden. Ik kan ze nog het gemakkelijkst negatief bepalen vanuit twee gedichten, die meer dan een logische analyse kan doen een sfeer oproepen, die ik niet meer begrijp. Huub Oosterhuis schreef het gedicht: Het lied van de mens op aarde.

*Een mens te zijn op aarde
is eens voorgoed geboren zijn
is levenslang geboortepijn
een mens te zijn op aarde
is leven van de wind*

*De bomen hebben wortels
de bomen mogen stevig staan
maar mensen moeten verder gaan
de bomen hebben wortels
maar mensen gaan voorbij
De vossen hebben holen
de mensen weten heg noch steg
zijn altijd naar hun huis op weg
de vossen hebben holen
maar wie is onze weg?*

*De mensen hebben zorgen
het brood is duur, het lichaam zwaar
en wij verslijten aan elkaar
wie kent de dag van morgen
de dood komt lang verwacht*

*Een mens te zijn op aarde
is pijnlijk begenadigd zijn
en zoeken, nooit verzadigd zijn
is rusten in de aarde
als alles is volbracht
Hoe zullen wij volbrengen
wat door de eeuwen duren moet
een mens te zijn die sterven moet?
wij branden van verlangen
tot alles is volbracht^v*



Aarde, geboorte, op weg naar huis, ontworteld en zonder woonplaats, onzeker over de weg, pijnlijk begenadigd, onverzadigbaar, vol zorgen en slijtage aan elkaar, sterven en dood, rusten in de aarde, verlangen naar de voltooiing: zie hier de moderne theologie in dichtvorm. Heel de sfeer is bijbels, doortrokken van het augustijnse motief: 'Gij hebt ons gemaakt naar U, Heer, en ons hart is onrustig totdat het rust in U'. In de woorden van Bultmann: de mens is behoefte aan God, hij leeft van de angst voor de dood, de zwaarte van het lot, de dorst naar het heil, het verlangen naar waarheid en liefde, het heimwee naar het eeuwige, het gevoel van de fragiliteit en de leegheid van deze wereld. Ofschoon het woord 'God' in het gedicht niet valt, is Hij toch de inspirerende factor. Van Hem uit ontstaat er een dynamisch mensbeeld, waarbij het gezicht van de mens nauwelijks helemaal opengaat, omdat het zo samengetrokken en gespannen is naar het einde. Het menselijk leven glijdt snel door onze vingers heen, voor mij veel te snel. Ellen Warmond tekent een ander beeld van de mens (dat 'warm en onontwarbaar wezen') in haar gedicht: kleine antropologie

*De mens—bedroefde blinde
die soms plotseling zien kan maar niet
weet of dat wat hij ziet
bestaat en tastbaar is te vinden—
de mens—wantrouwig dove
die soms plotseling horen kan
maar die niet weet of hij dan
dat wat hij hoort moet geloven—
probeert te leven
betwijfelt
iets maar beseft niet wat
is ongelukkig maar soms
—even—
vergeet het dat^{vi6}*

Dit gedicht schrijft de taal van de menselijke wereld: het zien en blind zijn, bedroefd, niet weten, doof en wantrouwig, horen en geloven, ongelukkig zijn, vergeten. De nadruk komt te vallen op de mens als bedroefde blinde, als wantrouwig dove, als twijfelend en ongelukkig. Het tragische voert de boventoon, maar wordt getemperd (slechts even, plotseling) door het zien, het horen, het gelukkig-zijn. De illusies van een doorzichtige, leefbare en menselijke wereld zijn verdwenen om plaats te maken voor de duistere wereld van de blinde die rondtast en het droevig gevoel heeft, dat de wereld om hem heen hem niet meer draagt. Er is een grondstemming van gemis aan licht, dat niet in wanhoop, in verzet bestreden wordt, maar in een droevig berusten wordt aanvaard. Door zijn blindheid en doofheid is de mens een afgesloten, een eenzame, een vreemdeling in een ondoorzichtige en klankloze wereld waarin horen en zien is vergaan. Zelfs de gelukkige ogenblikken worden nog aangevreten door de twijfel, die ook deze ene vreugde aan de mens ontnemt.



Beide werelden: de dynamisch religieuze en de tragisch aardse, opgeroepen in deze twee willekeurig gekozen gedichten, zijn aan het voorbijgaan. De stelling dat een mens die geen transcendentie meer aanvaardt wel moet vervallen tot chaos, wanhopig leven blijkt in feite een christelijke hypothese te zijn. Voor het eerst komen er mensen in het christelijke kamp, die in alle vrijheid—bevrijd van de complexen van schuld en dood—de menselijke wereld voor zich durven zien. Ze zijn niet klaar met het menselijk leven. Ze zijn alleen op zoek naar een nieuwe eenheid, waarin ze weer helemaal zichzelf kunnen zijn... Is hierin eigenlijk nog wel plaats voor christendom en kerk?

De tweede primitiviteit

Wie onbevangen naar het verschijnsel kerk kijkt, ziet nog vele vormen waar de kerk heen kan groeien. Er is bv. nog alle kans dat ze langzaamaan een mooi museumstuk wordt, een eerbiedwaardig historisch monument, waar we op zondagmorgen uit loutere nieuwsgierigheid naar gaan kijken om onze kinderen te vertellen, hoe mooi en hoe ver het kerkelijk leven voor ons is geweest. Dit museumstuk zal hier en daar nog wel een functie hebben voor mensen die het moderne leven niet aankunnen, die graag nog hun verantwoordelijkheid afschuiven op kerkelijke instanties en nog gevoelig zijn voor de oproep van de kerken in grenssituaties: bij de onherroepelijke bepaaldheid van ons bestaan, geklemd tussen twee polen: geboorte en dood, het onontkoombare lijden van de mens, de noodzakelijke strijd, de onvermijdelijke schuld (Karl Jaspers). De eerste halve eeuw behoeft de kerk—zeker in de landen het katholicisme nog verbonden is met landsaard en agrarische wereld—nog niet bang te zijn, dat de mensen de geborgenheid van de kerkelijke moederschoot, dit kerkelijke trauma, reeds helemaal zullen verlaten. Dit soort kerk zal overal de neiging bezitten 'moreel en theologisch na te kaarten' en achter de feiten aan te lopen. Een verzuringsproces van achtervolgde en miskende mensen, die een heel arsenaal van schriftteksten tot hun beschikking hebben om de kleine vervolgte kudde van Christus uit te hangen.

Maar het is net als bij de overgangsjaren van de mens. De kerk verkeert in de *menopauze*. Haar vruchtbaarheidsperiode is immers ten einde. Ze draagt er duidelijk ook de sporen van: onzekerheid, angst, zelfbeklag. Maar (en dat is voor mij de enige band die ik nog met de kerk heb) er is ook voor haar de mogelijkheid een 'nieuw zelf' te vinden en een hoge kritische functie over leven en levensinstellingen te veroveren. Ook op dat gebied zijn er hoopvolle tekenen. De eigen mondigheid van de kerkelijke mens neemt toe en het wachten op kerkelijke uitspraken neemt af. Het verzuilingsproces laat regelmatig een angstig gekraak horen, dat niet helemaal meer met woorden overstemd kan worden. Het kerkelijk ambt wordt onder gejuich steeds meer naar haar eigenlijke, geestelijke functie teruggevoerd; terwijl nog maar weinige mensen in de gaten hebben, dat dit de man in het ambt vanwege het verlies aan geestelijk vaderschap niet meer helemaal kan boeien. Het kloosterleven, oorspronkelijk gebaseerd op het louter voor God leven vanuit een gemeenschap, heeft in deze vorm alle zin verloren. Door het normaal ontbreken van een echte Godservaring en het miskennen van de echte privacy die iedere mens voor zijn



affectieve ontplooiing nodig heeft, werkt het kloosterleven meer neurotiserend dan integrerend. Er is in mentaliteit een grote uittocht aan de gang naar de zogeheten wereld; een verlangen bij vele christenen naar doodgewone solidariteit zonder veel ingewikkelde woorden en theorieën. Dat de theologen hierbij soms nog zeer kinderlijke gedachten hebben, blijkt wel uit het verhaaltje dat Schillebeeckx als beeld van de kerkelijke situatie aanhaalde en dat ontleend was aan Karl Rahner. Het gaat over een jongen, die voor het eerst een fiets kreeg en hierdoor de zondagsmis vergat, maar na enkele weken naar de zondagsmis toeging... mét zijn fiets.

'Op dit ogenblik is het mensdom gefascineerd door de grote ontdekking van de nieuwe menselijke bestaanservaring. De mens vergeet er God bij. Maar na een tijdje zal hij naar God terugkeren... mét zijn nieuwe bestaanservaring. Wat voor het jongetje evenwel een kwestie van dagen en weken is, kan voor de mensheid wel eens eeuwen duren. Onze hoop is daarom niet minder sterk^{vii}.

Het is een miskennen van de diepe crisis, waarin de kerken verkeren, als men alleen beelden kan gebruiken van de 'verloren zonen', die na verloop van tijd (het mag gerust wel wat lang duren) naar de kerken zullen terugkeren, natuurlijk verrijkt door hun ervaringen. De kerk met haar pretenties en instellingen staat hier buiten schot. Toch is het juist de kerk, die van haar fundamenten is gelicht. De religie biedt geen houvast meer aan de moderne mens en er is geen restauratie van de eerste primitiviteit meer mogelijk. Op dit punt heeft de cultuurpsycholoog Han Fortmann bijzonder interessante dingen gezegd^{viii}. Een enkele tekst ter illustratie:

'De westerse cultuur heeft zich de laatste eeuwen bewogen in de richting van scheiding en onderscheiding. De samenhang van alles met alles, de participation mystique, wordt door ons niet meer zo beleefd. Wij hebben geleerd overal cesuren aan te brengen. Het ik maakt zich los van de groep, het wordt zich bewust van zichzelf en daarmee gaat noodzakelijk gepaard individualisering, autonomie, ik-bevestiging. Maar daarmee is ook gepaard gegaan: isolering, afsplitsing en desintegratie... De rede heeft wel de leiding genomen, maar is ondiep geworden. Het redenerend bewustzijn raakt los van zijn onbewuste wortels en verloren ging het vermogen tot participatie, tot symbolisch en mythisch denken.

Door deze diepe crisis zijn de kerken zonder wortels geworden, vervaagt haar leven tot een etherisch handelen en spreken. En het helpt geen zier om naar de eerste primitiviteit terug te verlangen, zoals Fortmann uiteindelijk doet (als behoud van het geloof, dat hier onlosmakelijk mee samenhangt). Af en toe poneert hij een toekomst van de tweede primitiviteit, waarin de kritische distantie—als verworvenheid van de moderne tijd—samengaat met de participatie. Beide corrigeren elkaar. Er is hiervoor een hernieuwde ondervraging van de werkelijkheid nodig, een zoeken naar een dimensie méér (Harry Mulisch). Het typische bij Fortmann is echter—en hij is een goeie representant van een groot aantal scherpzinnige, gelovige mensen—dat hij schrikt van zijn eigen visioenen, die hij heeft opgeroepen. Daarom valt hij uiteindelijk weer terug in een verlangen naar het herstel van de oude primitiviteit, culminerend in een kinderlijke, doorzichtige wereld, waarin de overweldigende gemoedservaring, de aanwezigheid van de Transcendente weer



hoogtij vieren. Dit spaart hem en vele anderen het beeld van een kerk die zichzelf met heel haar leefwereld en instituties in de waagschaal moet stellen, zonder de zekerheid dat ze de overkant zal halen. Het enige wat voor haar overblijft (maar dat is toch ook het meest menselijke) is het zoeken naar die tweede primitiviteit, die alleen in het trefpunt *mens* te vinden is. De 'volle densiteit van het subject-zijn' ligt nog helemaal voor haar open, of om eerlijker te zijn, ligt opnieuw helemaal voor haar open. Het gezicht van de ander is weer maagdelijk terrein geworden. De kerk is hier nog lang niet op uitgekeken ondanks haar routinewoorden: liefde, menselijke wereld, vrede, medemenselijkheid. Ze moet hier ook niet te diepzinnig over denken. We zijn niet zo erg gebaat met de diepte van het bestaan, zoals Paul Tillich dit zag, omdat we de oppervlakte van het leven niet meer kennen. De mens kent zijn eigen huid niet meer, laat staan die van een ander. En voordat we ons met huid en haar aan een ander verkopen, zijn we in onze oppervlakkigheid al een hoop wijzer geworden. Graag zou ik me als voorlopige geloofsbelijdenis willen vasthouden aan het motto dat Camus plaatste aan het begin van zijn boek *De mythe van Sisyfus*: 'O mijn ziel, streef niet naar de onsterfelijkheid, maar put het veld der mogelijkheden uit'.

ⁱ *Albert Camus, Actuelles I* (Paris 1950) 212.

ⁱⁱ *Linschoten, Over de humor*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*-(1951) 603-666.

ⁱⁱⁱ *Louis Bouyer, Le mystère pascal* (Paris 1957) 391.

^{iv} *Maurice Merleau-Ponty, Éloge de la philosophie* (Paris 1953), ned. vert. *Lof van de wijsbegeerte* (Hilversum 1966).

^v Met toestemming overgenomen uit *G3 17* (1964) 106-107.

^{vi} Met toestemming van auteur en uitgever overgenomen uit: *Ellen Warmond, Warmte een woonplaats* (Amsterdam 1963) 46.

^{vii} *Het modern niet-godsdienstig humanisme* (Nijmegen 1961) 111-112.

^{viii} *Han Fortmann, Wat is er met de mens gebeurd?* (Utrecht 1961) 26; vgl. Als ziende de *Onzienlijke*, dl. 3a: *Geloof en ervaring* (Hilversum 1965) 233-261.