

Stephan van Erp

# De onvoltooide eeuw

*Voorlopers van een katholieke cultuur*

THIJMESSAY 2015

VALKHOF PERS

Het Thijmgenootschap, vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing, is opgericht in 1904 en draagt sinds 1947 de huidige naam, geïnspireerd op J.A. Alberdingk Thijm, literator, kunstkenner en cultuurdrager. Deze vereniging van christelijke intellectuelen zet zich in voor wetenschappelijke publicaties met een actueel, levensbeschouwelijk accent. Voor een lidmaatschap zie de laatste pagina.

*Bestuur Thijmgenootschap*

prof.dr. Wim B.H.J. van de Donk, voorzitter

prof.dr. Eelke de Jong, vice-voorzitter

prof.mr.drs. J. Sebastiaan L.A.W.B. Roes, secretaris

drs. Roland E.C. van der Pluym, penningmeester

prof.dr. Stephan A.J. van Erp

mr. Maria J.Th. Martens

ISBN 978 90 5625 423 0

© 2015 by the author

Omslagontwerp: Brigitte Slangen

Omslagillustratie: David Jones, Frontispiece, *In Parenthesis* (1937)

© National Museum of Wales

Opmaak: Peter Tychon

Verspreiding in België:

Maklu-Distributie, Antwerpen

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. *No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.*

# Inhoud

Voorwoord 7

## I. VAN GOD VERVREEMD

De afgelopen eeuw II

*Vanzelfsprekend geloof: een katholiek in Istanbul* 12

*Ontspannen vroomheid: een standvastige icoon* 14

*Van God vervreemd – Terug naar het mysterie* 17

*Einde of begin van een katholieke cultuur?* 20

*Voorlopers van een katholieke cultuur: drie geloofsbiografieën* 23

## 2. DE OORLOG ALS ONUITWISBAAR TEKEN

David Jones en het sacramentele kunstwerk 27

*Tegen de cultuur in: de bekeerde kunstenaar* 28

*David Jones: soldaat en schilder* 31

*Schetsen van de oorlog* 32

*Eucharistie aan het front* 35

*Ontmoeting met Eric Gill* 37

*De katholieke kunstenaar* 41

*Katholicisme tussen socialisme en fascisme* 44

*In de afzondering dringt de wereld zich op* 46

*Het leven tussen haakjes* 48

*Christus in de oorlog* 52

*Teken van God: het sacramentele kunstwerk* 54

## 3. BESTEMD TOT EEN TEKEN DAT WEERSPROKEN WORDT

Dorothy Day en het sacrament van de armen 63

*Vroom en dwars: de jonge Dorothy Day* 65

*Tussen fictie en realisme: een lezende jeugd* 68

*In de stilte krijgt het kwaad een gezicht: gevangenschap* 71

*Liefde en verlies* 75

*Een opdringerige, maar weerbarstige bekering* 79

*Day's levensproject: The Catholic Worker* 83

*Katholiek sociaal denken en de rol van de leek* 87

*Arm met de armen* 92

*Teken van God: het sacrament van de armen* 95

#### 4. DE TEKENEN VAN DE TIJD LATEN SPREKEN

*Edward Schillebeeckx en het sacrament van de wereld* 101

*Het zien van God in de wereld* 102

*Uit een katholiek nest* 105

*Cultuurtheologie: Gods genade in de natuur zien* 108

*Een nieuwe theologische stijl* 112

*Schillebeeckx en het concilie* 115

*Progressieven en conservatieven* 117

*De waarheid en de gelovigen* 119

*Sacramentum mundi: de eenheid van Kerk en wereld* 121

*Oog voor de context: de opkomst van de hermeneutiek* 126

*Waar is Jezus? Vragen van de kerk* 128

*Teken van God: het sacrament van de wereld* 130

Nawoord: De onvoltooide eeuw 135

Over de auteur 141

Noten 143

## Voorwoord

Bij mijn aantreden als voorzitter van de wetenschappelijke raad van het Thijmgenootschap werd ik uitgenodigd om een essay voor de annalen te schrijven. Die uitnodiging heb ik graag aanvaard, ook al heb ik even moeten nadenken over het thema van het essay. Aanvankelijk wilde ik mijn gedachten over wetenschappelijke valorisatie op papier zetten. Dit leek me voor het Thijmgenootschap een belangrijk thema. Zijn leden willen immers reflecteren op de betekenis van wetenschappelijke ontwikkelingen voor samenleving en cultuur. Als het om het publieke belang van de wetenschap gaat, speelt het genootschap een voortrekkersrol. In de annalen worden maatschappelijke kwesties vanuit verschillende wetenschappelijke disciplines benaderd, waardoor er een interdisciplinair gesprek ontstaat dat aan de universiteiten of in de samenleving niet zo vaak plaatsvindt.

Het essay over valorisatie kwam er niet. Mijn tijd werd inmiddels in beslag genomen door de festiviteiten voor de honderdste geboortedag van Edward Schillebeeckx in 2014. Sinds zijn overlijden in 2009 had ik me intensief met zijn theologie beziggehouden. De aandacht voor zijn werk beleefde in het afgelopen decennium een opleving, met name in het buitenland. Toen ik met mijn voorgangster bij de wetenschappelijke raad, Edith Brugmans, over mijn plannen omtrent de eeuw van Schillebeeckx sprak, leek het haar wel een interessante figuur om mijn Thijm-essay aan te wijden. Dat kon ik natuurlijk niet ontkennen en ik beloofde haar het eens te zullen overwegen.

Schillebeeckx heeft meerdere malen aan de annalen van het Thijmgenootschap bijgedragen. Vaak ging dat over thema's op het grensvlak van wetenschap en geloof. Zo was hij actief betrokken bij een rapport over de Katho-

lieke Universiteit waarover in de annalen verder werd gediscussieerd. Ook schreef hij artikelen over het huwelijk, het conflict in het Midden-Oosten, de politieke situatie in Latijns Amerika en over waarden en normen in de wetenschap, een terugkerend thema voor het Thijmgenootschap. Zijn laatste bijdrage stamt uit 1980 en is getiteld: 'Het theologisch zoeken naar katholieke identiteit in de twintigste eeuw'.

In 2015 is de christelijke grondslag van het Thijmgenootschap cultureel beschouwd verre van vanzelfsprekend, maar daarom niet minder belangrijk. Het thema van Schillebeeckx' laatste artikel in de annalenreeks lijkt actueler dan ooit. Zijn vraag van toen is ook de vraag van dit essay: Wat betekent het om katholiek te zijn? In onze tijd klinkt dat wat navelstaarderig. Er zijn grote en ingewikkelde maatschappelijke vraagstukken die om meer aandacht vragen, zou men kunnen denken. Wie echter naar de recente geschiedenis van het katholicisme kijkt, zal zien dat de vraag naar het katholieke geloof geen abstracte vraag is, die losstaat van de maatschappelijke context. Toch lijkt het verband tussen geloof en samenleving tegenwoordig wat uit het zicht geraakt te zijn. Het leek me dus de hoogste tijd om eens terug te duiken in de twintigste eeuw en te gaan zoeken naar de wijze waarop katholieke gelovigen met de uitdagingen van de moderne tijd zijn omgegaan.

Ik ben veel dank verschuldigd aan de mensen van het Thijmgenootschap, die over dit soort thema's in kleine kringen en tijdens symposia steeds weer met enthousiasme met elkaar in discussie gaan. Het essay is aan hen opgedragen. Rowan Williams zette me op het spoor van het werk van David Jones, dat op de voorkant van dit boek staat, en bracht het voor mij tot leven zoals alleen hij dat kan. Ook dank ik Mariken Roes van Valkhof Pers, die met haar scherpe redactionele oog en adviezen ook dit deel uit de annalenreeks weer keurig verzorgd heeft uitgegeven. Verder ben ik de mensen erkentelijk die enkele hoofdstukken

lazen en van commentaar hebben voorzien: Erik Borgman, Kristien Justaert, Justin Sands, Sigrid Schumacher en Huub Stegeman. Zonder de steun van deze mensen en anderen ware het schrijven van dit essay een dwaasheid geweest. Als het dat achteraf toch geweest blijkt te zijn, troost ik me met de gedachte dat zij er iets in gezien hebben. De welwillende lezer nodig ik nu uit om zich bij deze kleine kudde aan te sluiten.

Stephan van Erp

Bologna, 3 september 2015,

op de feestdag van de Heilige Gregorius de Grote





## HOOFDSTUK I

### Van God vervreemd De afgelopen eeuw

‘The twentieth century. Oh dear, the world has  
gotten so terribly, terribly old.’  
Tony Kushner, *Angels in America*<sup>1</sup>

Vreemd genoeg ontstond het idee voor een boek over katholieke cultuur in de Turkse stad Istanbul. Tijdens een werkverblijf had ik de kans om het leven in die stad van nabij te leren kennen. Ik was er al vaker geweest en steeds opnieuw werd ik getroffen door de aanwezigheid van de islam in een metropool van deze omvang. Vijf keer per dag roepen de muezzins er vanaf de talrijke minaretten gelovigen op tot gebed. Dat is een indrukwekkend geluid. Vanuit alle hoeken van de stad is de prachtig gezongen *azan* te horen, zelfs vanaf de overkant van de Bosporus. Het alomtegenwoordige gezang lijkt de hele stad te veranderen in een sacrale ruimte. Ondertussen lijkt alles in de stad gewoon zijn gang te gaan.

Voor een buitenstaander is niet altijd even zichtbaar dat gelovigen daadwerkelijk gehoor geven aan de oproep tot gebed. Sommigen zullen dat doen in de beslotenheid van hun huis of op het werk. Anderen lopen naar de nabijgelegen moskee en bidden daar. Wie echter goed oplet, kan in de straten de gang naar de moskeeën zien. Het doet mij altijd denken aan monniken die naar de kloosterkerk lopen na het luiden van de kerkklok. Het is een soortgelijke onderbreking van het dagelijks leven, die tegelijkertijd – al was het maar vanwege de regelmaat – ook bij dat dagelijkse leven hoort. Zo lijkt deze stad wel een groot publiek

klooster, waar de gelovigen het mysterie aanbidden dat de stad bijeenhoudt en in stand houdt.

*Vanzelfsprekend geloof: een katholiek in Istanbul*

Toen ik in Istanbul verbleef, was het ramadan, een feestelijke periode in het jaar. De moskeeën zijn voller dan gewoonlijk en op vrije dagen is er op of rondom hun binnenplaatsen veel te doen. Er zijn druk bezochte markten in de buurt van de Blauwe Moskee, waar mensen vlak voor zonsondergang naartoe gaan om daarna in de parken te wachten op de start van de *iftar*-maaltijd. Op een middag zat ik achterin de Fatih-moskee de mensen wat gade te slaan. Ze liepen in en uit, ook op momenten dat de imam voorin de moskee aan het woord was, waarschijnlijk over een passage uit de Koran, maar dat kon ik niet verstaan. Niet iedereen had zijn gezicht naar het oosten gericht, en soms zaten de mensen in kringen op de vloer met elkaar te praten. Kinderen renden door de enorme ruimte en mensen toonden elkaar wat ze op de markt hadden gekocht of zaten rustig te lezen. De sfeer was er vroom, maar ook heel ontspannen. Het leven van de stad houdt niet op bij de poorten van de moskee, maar wordt mee naar binnen genomen, zoals het leven van de moskee ook niet ophoudt bij haar poorten, maar volop in de stad gezien en gehoord kan worden.

Voor iemand uit het noordwesten van Europa is het opmerkelijk dat de islam een prominente plaats heeft in deze hypermoderne stad. Istanbul is alleen al door zijn omvang te vergelijken met steden als Londen, New York en Tokio. De cultuur is kosmopolitisch en bij de tijd, ook al wemelt de stad van de *simit*-karretjes, straatkooplui en schoenpoetsers. Met een westerse blik ben je al gauw geneigd te denken dat religie in een dergelijke stad in de marge is geraakt. Het voormalige Constantinopel kende een rijk geschakeerde religieuze geschiedenis waarin het Byzantijnse christendom en de islam een culturele hoofd-

rol speelden. In het huidige Istanbul speelt religie nog altijd die dominante rol, al was het maar vanwege de soms hoog oplopende conflicten tussen aanhangers van de zogeheten traditionele en de moderne islam. Deze termen, 'traditioneel' en 'modern', zijn echter verwarrend, omdat ze duiden op politieke verhoudingen waarin verschillende aspecten van de islam de identiteit van een bepaalde groep benadrukken. De aanwezigheid van de islam in Istanbul heeft echter niet alleen met politiek te maken, maar vooral ook met geloof. Vasten, bidden en armenzorg zijn dagelijkse praktijken waarmee moslims in het hedendaagse Istanbul uitdrukking geven aan hun geloof, midden in de hectiek van de stad, onverstoord en trouw.

Net zoals je soms heimwee kunt hebben naar een plaats waar je nog niet geweest bent, vervult deze religieuze omgeving me soms met een nostalgisch verlangen naar een tijd die ik nooit heb meegemaakt. Maar welke tijd zou dat kunnen zijn? Net zoals in Istanbul de islam volop aanwezig is in het dagelijkse leven, zo was het Rijke Roomsche Leven tot ongeveer 1960 op soortgelijke wijze zichtbaar in Brabant en Limburg. Toch is dat specifieke culturele verleden niet de bron van de nostalgie die ik in Istanbul ervaar. Ik verlang niet terug naar de tijd toen mijn eigen katholieke geloof een alomtegenwoordige zuil in de Nederlandse samenleving was. Er valt immers ook veel te leren van andersgelovigen in onze samenleving. Het zijn eerder de ogenschijnlijke vanzelfsprekendheid en de alledaagsheid van het geloof die me in Istanbul raken. Ik schrijf 'ogenschijnlijk', omdat ik me ervan bewust ben dat mensen hun geloof moeten onderhouden en inoefenen, en dat dat soms gepaard gaat met twijfels en onzekerheden. Met 'vanzelfsprekend' bedoel ik vooral de inbedding van het geloof in het stadsleven en de dagelijkse toewijding eraan.

In Nederland is dat vanzelfsprekende geloof op de meeste plaatsen aan het verdwijnen, juist in de steden. Dat is niet alleen een sociologische constatering, maar lijkt ook een theologisch feit te zijn. Geloven wordt in Neder-

land veelal beschouwd als een relik uit het verleden, of als een eigenaardig soort keuze van een enkeling. Daarnaast is er dan nog een christelijke cultuurelite die haar geloof presenteert als een levensbeschouwelijk alternatief voor het anders zo kale bestaan of als een religieus geïnspireerde ethiek, met woorden als tolerantie, dialoog en diversiteit hoog in het vaandel. Geloven lijkt in Nederland verworpen tot een gewoonte, een keuze of een opvatting.<sup>2</sup> In Istanbul kan ik met dergelijke categorieën niet uit de voeten. Geloven heeft daar met gebed en gemeenschap te maken, met een verhouding tot God en tot elkaar. Het is er zo alledaags, dat het niet steeds opnieuw verantwoord hoeft te worden als keuze of als mening, of als diepere laag van de eigen goede bedoelingen.

### *Ontspannen vroomheid: een standvastige icoon*

In een achterafstraatje in de wijk Beyoğlu, aan de voet van de Galata-toren, ligt de Petrus en Pauluskerk verborgen. De toegang is een moeilijk te vinden, nauw poortje met een hoge opstap. De kerk is slechts tweemaal per week open. Een keer ter bezichtiging op zaterdagmiddag en een keer voor de eucharistieviering op zondagmorgen. Op deze plaats stond al sinds de veertiende eeuw een dominicanenkerk die in 1475 door Sultan Mehmet II werd omgedoopt tot moskee. In 1535 werd het gebouw weer teruggegeven aan de dominicanen, die er een klooster aan vast bouwden. In 1640 kreeg de kloostergemeenschap van een koopman uit Venetië een icoon met een Theotokos-afbeelding van Maria als de moeder van God, die wijst naar haar kind Jezus als de redder van mensen. De icoon werd gered uit een brand die in 1660 het hele klooster verwoestte. Sindsdien hebben de dominicanessen de icoon meerdere malen deels overgeschilderd. Kerk en klooster zouden nog meerdere keren in vlammen opgaan en telkens weer herbouwd worden. Het eenvoudige kerkje dat er nu staat en dat verborgen ligt vanaf de straat, is gebouwd in het mid-

den van de negentiende eeuw. De icoon staat er nog altijd prominent naast het altaar. Er wonen nog een paar Italiaanse dominicanen in het huis ernaast en ik had de indruk dat hun standvastigheid iets met die icoon te maken had.

In Turkije wonen ongeveer 35.000 katholieken, waarvan de meesten in Istanbul, een stad waar volgens de officiële cijfers ruim vijftien miljoen mensen wonen. Een zeer kleine minderheid dus. Wat mij trof aan het kerkje in Beyoğlu was de vasthoudendheid van deze kleine dominicaanse gemeenschap, die ondanks de tegenslagen en de haar omringende culturele veranderingen eeuwenlang trouw was gebleven aan deze plaats. De Venetiaanse grondeigenaren waren vertrokken, het gebouw was herbouwd en veranderd, en zelfs de icoon was opnieuw versierd en overgeschilderd, maar de gebeden van eeuwen – ongetwijfeld in nieuwe bewoordingen – klonken er nog. Ik vond het opmerkelijk dat juist hier, te midden van de Ottomaanse cultuur, een kleine groep mensen dit had volgehouden. De reden daarvoor is me niet precies duidelijk geworden, maar het heeft vast met toewijding en een mysterieus gevoel van roeping of bestemming te maken. Wat het ook was, ook hier in de marge van de grote stad trof ik een soortgelijke vanzelfsprekendheid aan als in de Fatih-moskee. Er waren hier geen spelende kinderen en geen groepjes ontspannen mensen die de gewoone van de situatie benadrukten. Desondanks ervoer ik hier dezelfde sfeer van ontspannen vroomheid als die ik aantrof onder de moslims in de straten en de moskeeën van Istanbul.

Mijn verblijf in Istanbul confronteerde me met mijn eigen katholieke geloof. Ik kom uit een milieu waarin het katholieke geloof geen dagelijkse praktijk meer was. Lang heb ik gedacht dat bij Brabanders het katholicisme door de aderen stroomt, maar dat geldt eigenlijk allang niet meer.<sup>3</sup> Ook in Brabant is het culturele, vaak ongearticuleerde en impliciete katholicisme aan het afnemen. Zelf heb ik nooit in die mate aan mijn geloof getwijfeld dat ik heb overwogen om de kerk te verlaten. Ik heb ook nooit iets van de

culturele paniek of morele verontwaardiging ervaren die anderen ertoe bracht om de aftocht te blazen of te denken dat het geloof hoognodig bij de tijd gebracht moest worden. Waarom bleef ik de kerk eigenlijk trouw? Niet noodzakelijk omdat ik het eens was met de kerkelijke leer, want daar wist ik aanvankelijk te weinig van. Niet omdat ik me aangetrokken voelde tot de schoonheid van de katholieke liturgie, want daarvoor was de mis in de lokale parochie te eenvoudig. Dit waren voor mijzelf nooit redenen om katholiek te zijn of te blijven. Wellicht dat ik daarom ook niet altijd even goed begrip kan opbrengen voor mensen die voor of tegen een bepaalde kerkgemeenschap kiezen op basis van hun voorkeuren of opvattingen. Ik herkende iets in de ontspannen vroomheid van de dominicanen in Beyoğlu, zonder dat ik me kan beroemen op een soortgelijke standvastigheid en zonder dat ik weet op welke icoon ik mijn ogen zal richten.

Dit nieuwe inzicht in mijn katholieke geloof had niets met de andersheid van de islam te maken, waardoor ik me sterker bewust werd van de eigenheid van mijn geloof. Het kwam eerder voort uit een herkenning, ook al bevond ik mij in een totaal andere situatie en had ik een andere achtergrond. Wat me fascineerde, was dat het geloof in Istanbul geen vraag of antwoord is, maar een toewijding. Het is geen zingeving maar navolging, geen levensbeschouwing maar een gebedspraktijk. Waarom bracht dit toch die herkenning bij me teweeg? Was het wel herkenning, of eerder een vorm van wensdenken? De nostalgie die de muezzin en de icoon bij me teweegbrachten, zou ook wel eens een vorm van naïviteit of sentimentaliteit kunnen zijn. Woorden als 'vanzelfsprekendheid' en 'vroomheid' doen dat immers vermoeden. Toch had ik niet de indruk dat ik getroffen werd door andermans naïeve acceptatie van een gelovig niet-weten of door een bepaald gemoed bij het zien van zoveel toewijding. Maar wat het dan wel was, daar had ik niet onmiddellijk de juiste woorden voor, ook al wist ik dat het met de poreuze relatie van God en de stad had te

maken, met de naam van Allah die vijf keer per dag in alle hoeken en straten klonk, en met de Theotokos-icoon die daar naast het altaar continu aanwezig was geweest.

*Van God vervreemd – Terug naar het mysterie*

De ervaringen in Istanbul en de vragen die ze opriepen, vormden de aanleiding tot dit essay over geloof in de moderne tijd. Het verhaal over het christelijk geloof in Nederland wordt gewoonlijk verteld als dat van een ondergang. Veel theologen en religiewetenschappers zijn tot waarnemers geworden van de teloorgang van het christendom. Anderen proberen nieuwe religieuze fenomenen in kaart te brengen. Weer anderen trekken zich terug in het academische gesprek over complexe theologische thema's. Vanwege hun concentratie op de marginalisering van het christendom in Nederland en de religieuze evenementenmarkt die er de laatste oprisping van is, is men het zicht wat kwijtgeraakt op wat een gelovig engagement eigenlijk is of zou kunnen zijn.<sup>4</sup> Dat gold voor mij dus ook, toen ik in Istanbul geconfronteerd werd met een vorm van religieuze vanzelfsprekendheid die ik om een of andere reden zowel miste als herkende, en die me vervolgens nieuwsgierig maakte. De Turkse schrijver en Nobelprijwinnaar Orhan Pamuk, die tot een middenklasse hoorde die het geloof nauwelijks nog praktiseerde, overkwam op jonge leeftijd hetzelfde:

Dit geloofsvacuüm, dat misschien de indruk wekt van een soort principeloosheid, cynisme of goddeloosheid, werd door het secularistische enthousiasme van de kemalistische republiek, vanuit een tegengestelde beweging, voorzien van de geestdriftige façade van moderniteit en verwestering, en daardoor kon deze morele luiheid tijdelijk opflakkeren met een 'idealistisch' elan dat men in tijden van nood trots naar voren schoof. Maar aangezien er niets diepgaands voor religie in de plaats was gekomen, zag het morele land-

schap in de familie er even desolaat uit als die weemoedige veldjes waar ooit houten villa's gestaan hadden (...) Het geloof en de gewoontes van het huispersoneel vulden deze leegte op en bevredigden mijn nieuwsgierigheid.<sup>5</sup>

Wat is de drijfveer van die 'gewone' geloofspraktijk? Hoe kan geloof zo worden omschreven dat het niet wordt gereduceerd tot een opvatting of een manier van doen? Dit is de eerste vraag die ik in dit essay zal proberen te beantwoorden.

Een tweede vraag die ik aan de orde zal stellen, is die naar de wijze waarop het geloof deel uitmaakt van het moderne dagelijkse leven. In een tijd waarin geloven voor velen vreemd en marginaal is geworden, is de verleiding groot om het geloof zelf ook te definiëren als iets vreemds dat in de marge plaatsvindt. Christenen maken zichzelf daar ook soms schuldig aan, wanneer ze hun geloof beschrijven als 'diep' of als 'iets overstijgends'. Over de vanzelfsprekendheid die ik in Istanbul ervoer, zouden anderen kunnen tegenwerpen: zo is het in Nederland nu eenmaal niet meer. Maar ik vermoed dat de sociologische focus op aantallen de blik op wat geloven eigenlijk is, vertroebeld heeft, en dat 'er meer God is dan we denken'.<sup>6</sup> Geloven wordt door religiewetenschappers vaak vereenzelvigd met bepaalde uiterlijke kenmerken, zoals religieuze kledij, met een gebedspraktijk die achter de muren van tempels, moskeeën en kerken plaatsvindt, of op bijzondere momenten in het leven van mensen, zoals rondom geboorte, huwelijk en overlijden. Dat zou erop kunnen duiden dat geloven in een moderne, seculiere tijd functioneel is geworden of enkel nog met culturele en politieke identiteit te maken heeft. Dat is echter geen recente ontwikkeling. Religie is in de geschiedenis altijd een culturele en politieke factor geweest met een publiek-functionele rol, en het feit dat dit zo was, heeft de geloofsinhoud mede bepaald.

Religie wordt in de huidige tijd beschouwd als een cultureel fenomeen en als zodanig heeft ze ook aan de uni-



versiteiten weer een zekere populariteit verworven. De *inhoud* van religieuze overtuigingen is echter meestal aanleiding voor onbegrip en conflicten. Aan de wortel van het onbegrip omtrent archaisch aandoende geloofsinhouden ligt de vreemdheid van de geloofsact zelf. Wat in onze tijd moeilijk voorstelbaar is, is dat voorbij de sociologie en de functionaliteit van religie, gelovigen ook daadwerkelijk beweren een relatie met God aangegaan te zijn, waarin God het voortouw neemt. Niet alleen in Istanbul maar ook in het seculiere Nederland is dit het geval, en het zegt iets over ons ongemak met het geloof dat dit expliciet moet worden geconstateerd. Het is vervolgens nog moeilijker te begrijpen dat een dergelijke godsrelatie met het hele leven en met alle andere relaties in verband wordt gebracht. Hoe verhoudt dit aspect van het geloof, deze alomvattende godsrelatie, zich tot het moderne bewustzijn dat van mensen vraagt om keuzes te maken en zich te bewegen in soms heel verschillende sociale en professionele netwerken? Welke plaats heeft God in het moderne leven?

In de katholieke theologie van de twintigste eeuw zijn deze twee vragen – Wat is geloof en wat is geloof in de moderne tijd? – zeer uitvoerig aan de orde geweest. Er was sprake van een groeiend bewustzijn dat God aanwezig kwam in de wereld. Die gedachte was overigens niet nieuw maar was ontleend aan de theologie van het vroege christendom. De moderne wereld stelde echter nieuwe vragen aan kerk en theologie. Hoe kan het mysterie van Gods heil worden ervaren in de stad, in de geïndustrialiseerde omgeving van de arbeiders of de technologische vooruitgang? De kerk was van meet af aan kritisch over de negatieve consequenties van urbanisatie en industrialisatie. Ze ontwikkelde echter tegelijkertijd een theologie die zich niet positioneerde tegenover de moderniteit, maar juist het gesprek aanging met de uitdagingen van de nieuwe tijd. Die theologie kan het best worden omschreven als een sacramentele visie die het mysterie van Gods liefdevolle aanwezigheid in de wereld affirmeerde en alle men-

sen uitnodigde om zich naar dat mysterie te richten en het samen met anderen na te volgen. Op basis van deze theologie kwam de kerk tijdens het tweede Vaticaans concilie (1962-1965) met haar beschrijving van moderne gelovigen als 'Volk Gods' en haar beeld van de kerk als '*sacramentum mundi*', sacrament van de wereld.

### *Einde of begin van een katholieke cultuur?*

Ongeveer in de periode waarin het concilie plaatsvond, leek in het noordwesten van Europa de katholieke cultuur te verdwijnen. Tegelijkertijd zijn er talrijke voorbeelden van politici en kunstenaars die zich tot het katholicisme bekeerden. Het opmerkelijke aan die twintigste-eeuwse bekeringen is de beweging naar het katholieke geloof toe, terwijl de westerse cultuur een tegengestelde beweging aan het maken was. In een enkel geval is die 'tegendraadsheid' een doelbewuste, cultuurkritische keuze, bijvoorbeeld in het geval van de Britse schrijver Evelyn Waugh die met zijn bekering tot het katholicisme ook een bepaald soort cultuurconservatisme omarmde dat in zijn tijd werd gecultiveerd door een katholieke bovenklasse in Groot-Brittannië. Maar in veel van de andere bekeringsverhalen is van een dergelijke tegendraadsheid geen sprake. Ook zijn die bekeringen niet louter politiek of psychologisch gemotiveerd. De aantrekkelijkheid van het katholieke geloof werd vaak door iets anders veroorzaakt dan door een reactionaire houding of door een esthetiserende sentimentaliteit.<sup>7</sup> Hoezeer de kerk zelf ook de twintigste eeuw was ingegaan met een duidelijk cultuurkritisch standpunt over wat zij onder 'modernisme' verstond, binnen haar eigen gelederen diende zich desondanks een katholicisme aan dat middenin dat moderne leven stond.

Dat moderne leven was voor de meeste mensen begonnen met de industriële revolutie die tot een heel nieuwe vorm van productie en arbeid had geleid en een razendsnelle urbanisering in de hand had gewerkt. Cultureel be-

schouwd begon de twintigste eeuw na het *fin de siècle*, dat voortkwam uit een botsing tussen vooruitgangsgeloof en een angst voor verval en neergang.<sup>8</sup> In religieus opzicht groeide het bewustzijn van de 'onttovering van de wereld', terwijl er ook sprake was van een nieuwe belangstelling voor het magische en het irrationele. Modernen en anti-modernen stonden vaak lijnrecht tegenover elkaar, zeker als het om religie en politiek ging.<sup>9</sup> Voor een kleine elite boden de kunsten een uitweg uit deze verwarring. Die gaven minstens de gelegenheid om in wat een culturele overgangstijd leek te zijn, te zoeken naar nieuwe vormen van eenheid en samenhang. Het leek erop dat kerk en cultuur verder uit elkaar zouden gaan, met aan de ene kant een kerkelijk leergezag dat in de retoriek van die tijd een anti-modernisteneed liet opstellen tijdens het pontificaat van paus Pius X, en aan de andere kant een culturele elite die in de kunsten een alternatief voor de religie had gevonden en haar normen ontleende aan de vrije geest van het individuele genie.

Aan deze culturele polarisatie, die begonnen was in de negentiende eeuw en die in de twintigste eeuw alleen maar intensiever werd, heeft de katholieke kerk dus niet kunnen ontkomen. Integendeel, aanvankelijk had men de neiging om te 'verkerkelijken' en zich op eigen terrein terug te trekken. De paradox wil dat men zich zo aan de moderniteit aanpaste omdat men meeding in de polarisatie die men juist bekritiseerde.<sup>10</sup> Deze dubbele beweging zou een belangrijk onderdeel worden van de geschiedenis van de katholieke kerk in de twintigste eeuw. Die wordt misschien het best geïllustreerd door de door paus Pius XI geïnitieerde Katholieke Actie in de jaren dertig waarmee hij een kritiek op de moderne wereld beoogde en de lekengelovigen opriep een tegencultuur te vormen tegen de moderniteit. Die inzet is expliciet onderwerp van discussie geweest tijdens het tweede Vaticaans concilie en meerdere kardinalen en bisschoppen wezen deze aanpak uiteindelijk af. De concilievaders besteden in hun document over de kerk, *Lumen*

*gentium*, en in de pastorale constitutie over kerk en wereld, *Gaudium et spes*, nadrukkelijk aandacht aan het lekenapostolaat. Het concilie vaardigde er nog een apart decreet over uit, waarin de leken worden opgeroepen om 'de orde van het tijdelijke te bezielen en te vervolmaken met de geest van het Evangelie'.<sup>11</sup> De plaats van de leek was volgens het concilie dus midden in de wereld. Te midden van de bredere culturele tegenstellingen die de kerk zouden gaan bepalen, ontstond er een eigentijdse katholieke openheid naar de cultuur die uiteindelijk bevestigd zou worden door het tweede Vaticaans concilie. Deze specifieke openheid is echter ondanks de invloed en het belang van het concilie onderbelicht gebleven, vooral buiten de kerk.

Terwijl de kerkelijke polarisatie doorzette, ontwikkelde zich daaronder een katholieke cultuur die beschouwd in het licht van de socio-historische context van de eerste helft van de twintigste eeuw eerst een 'subcultuur' was, maar rond de tijd van het concilie inmiddels ook was doorgedrongen tot de kerkelijke leiders. Het is een emancipatoire vorm van katholicisme die voortkwam uit de ontdekking dat het katholieke geloof niet helemaal met de cultuur samenvalt, maar zich ook niet uit de wereld kan terugtrekken, dan wel vanuit een gelovig perspectief de wereld een betekenis kan geven die zonder dit geloof anders niet zou bestaan.<sup>12</sup> Het is een katholicisme dat waarheid, goedheid en schoonheid niet voorstelde als universele alternatieven voor een anderszins zo gewelddadige en verdorven twintigste eeuw, maar oog en oor had voor de werkelijkheid van Gods liefde te midden van de turbulenties van de tijd. Over dat katholieke geloof gaat dit essay.

*Voorlopers van een katholieke cultuur:  
drie geloofsbiografieën*

Vlak voor de leegloop van de kerk en het verdwijnen van de katholieke cultuur in Nederland, ontwikkelde de kerk binnen haar gelederen dus een nieuwe verhouding tot de moderne wereld. Die verhouding was het directe gevolg van de uitdagingen van de moderne tijd, met name op sociaal en ethisch vlak. Theologisch gezien had dit belangrijke hervormingen tot gevolg, die uiteindelijk tijdens het tweede Vaticaans concilie hun beslag kregen.<sup>13</sup> Om redenen van verschillende aard, die gewoonlijk onder de noemer 'secularisatie' worden gebracht, hebben deze kerkelijke ontwikkelingen mensen er niet toe kunnen bewegen om betrokken te blijven bij de katholieke kerk. Ook de binnenkerkelijke polarisatie heeft de kerk geen goed gedaan.<sup>14</sup> De historische, sociologische en theologische facetten van deze geschiedenis van de katholieke kerk in de twintigste eeuw zijn al veelvuldig aan bod gekomen in de grote hoeveelheid literatuur over dit thema. De vraag is echter hoe deze ontwikkelingen van invloed zijn geweest op individuele gelovigen en hoe hun geloof van invloed is geweest op hun werk en hun leven. Voor mensen van vandaag zouden de verhalen over individuele gelovigen wel eens meer tot de verbeelding kunnen spreken dan het grote verhaal van de theologie. Met dat laatste hou ik me dagelijks bezig, maar voor dit essay koos ik voor de individuele benadering.

Het verhaal over de veranderingen in het katholieke geloof van de twintigste eeuw zal ik vertellen aan de hand van drie geloofsbiografieën: van David Jones, een Britse soldaat tijdens de Eerste Wereldoorlog die na de oorlog schilder en dichter werd; van Dorothy Day, de Amerikaanse journaliste en sociaal activiste; en van Edward Schillebeeckx, de Vlaamse theoloog die adviseur was van de Nederlandse bisschoppen tijdens het tweede Vaticaans concilie en die zich later meerdere malen in Rome moest

verantwoorden vanwege zijn vernieuwende theologische ideeën. Aan de hand van hun geloofsbiografieën zal ik duidelijk maken dat geloven meer is dan een keuze of een opvatting, en ook meer dan een praktijk die sociologisch of fenomenologisch in kaart gebracht zou kunnen worden, en op sommige punten zelfs iets anders behelst dan wat men tegenwoordig aanduidt als geloof. De katholieke cultuur die ontstond in de moderne tijd is allereerst een gevolg van het geloof van de kerk en haar gelovigen, die met de tijd mee veranderden. Voorlopig werk ik met deze definitie voor geloof: Het is een belichaamde relatie met God, waarmee de gelovige steeds opnieuw naar wegen zoekt om plaats te maken voor God, opdat uiteindelijk het hele leven teken van God zal worden. De levens van Jones, Day en Schillebeeckx zullen dat op verschillende manieren laten zien.

De keuze voor deze drie personen is min of meer toevallig. Er zijn nog andere boeiende levensverhalen te vertellen die de moderne geschiedenis van het katholieke geloof illustreren. Variërend op dit rijtje had ik bijvoorbeeld een soortgelijk essay kunnen schrijven over Muriel Spark, Thomas Merton en Marie-Dominique Chenu, en zo zijn er nog wel meer. Wat deze drie personen echter verbindt, is hun nadrukkelijke aandacht voor het sacramentele. Voor de theoloog Schillebeeckx was dat een intellectuele interesse, die hij overigens wel in verband bracht met wat hij 'de actuele situatie' noemde, met de politiek en de wereld. Aan de levensverhalen van Day en Jones valt af te lezen dat het sacramentele voor hen niet enkel een kerkelijke gewoonte was, een hoogtepunt van de katholieke praktijk, maar dat zij hun werk ervoeren als een zichtbare uitdrukking van hun geloof, waarin zij God aanwezig zagen komen. Ik heb gekozen voor het genre van de geloofsbiografie, om zo te laten zien dat hun sacramentele geloof niet louter een praktijk of een overtuiging was. Geloven, zo zal ik laten zien, is voor hen ook een ervaring en een engagement met het moderne leven. Hopelijk wordt

zo duidelijk dat het godsgeloof van deze mensen groeide in de hectische en soms schokkende twintigste eeuw en voortkwam uit een reële relatie met het mysterie van de goddelijke liefde. In hun leven werd gaandeweg helder dat hun geloof hen geen antwoorden of betekenis gaf, maar dat het hen uiteindelijk om een inzicht en een inzet ging die het gevolg waren van een beleefde aanwezigheid van God in de wereld. Zo zijn zij voorbeelden die ‘de orde van het tijdelijke bezielen en vervolmaken met de geest van het Evangelie’, voorlopers van een katholieke cultuur.





## De oorlog als onuitwisbaar teken David Jones en het sacramentele kunstwerk

‘... de oorlog was een tussenruimte — Ons vreemde bestaan hier staat in alle opzichten tussen haakjes’.  
David Jones, *In Parenthesis*<sup>1</sup>

In Nederland verschenen in de afgelopen jaren enkele publicaties over katholieke bekeerlingen, waaronder veel kunstenaars en literatoren.<sup>2</sup> De vraag die daarin vanzelfsprekend aan de orde komt, is die naar de motivatie van de bekeerlingen. Wat heeft hen er juist in deze moderne tijd toe bewogen katholiek te worden? Het antwoord op die vraag verschilt van geval tot geval en is meestal cultureel, politiek, of biografisch en psychologisch van aard. Maar waren er ook theologische beweegredenen? Welke geloofsovertuigingen speelden een rol bij hun bekering? Het verhaal over de aantrekkingskracht van het katholicisme in de seculariserende twintigste eeuw zou vollediger zijn als men tevens oog zou hebben voor de wijze waarop bekeerlingen hun relatie tot God ervoeren en beschreven. Daaraan is echter tot nu toe in de moderne geschiedenis van het katholicisme nauwelijks aandacht besteed, omdat men denkt dat die godsrelatie ofwel zeer persoonlijk is, ofwel alleen valt te beschrijven in complexe metafysische of dogmatische termen die bijna niemand meer begrijpt. De geschiedwetenschapper, zo is de veronderstelling, zou juist de praktische of materiële aspecten van het geloof moeten bestuderen om te laten zien dat geloven niet iets onbegrijpelijks is en in de praktijk iets heel anders inhoudt dan de theologie voorspiegelt. Het is echter de vraag of ge-

loof en leven zo uit elkaar gehaald mogen worden. Wat nu volgt, is een poging om te laten zien dat in de twintigste eeuw het geloof wel degelijk heeft bijgedragen aan de motivatie van de bekeerlingen, en dat een groeiend katholiek bewustzijn geënt is op een leven waarin de godsrelatie een centrale rol speelt.

### *Tegen de cultuur in: de bekeerde kunstenaar*

De afgelopen eeuw kende een rijke traditie van schrijvers en beeldend kunstenaars die zich bekeerden tot het katholicisme. Sommigen van hen behoren inmiddels tot de canon van de moderne wereldliteratuur, zoals G.K. Chesterton, Julien Green, Graham Greene, Ernst Jünger, Muriel Spark en Evelyn Waugh. In Nederland zijn bijvoorbeeld Gerard Reve, Hélène Nolthenius en meer recentelijk Vonne van der Meer en Willem Jan Otten bekende voorbeelden.<sup>3</sup> Al deze auteurs schreven expliciet over hun bekering en over hun katholieke overtuiging en beschouwden hun schrijverschap als een belangrijke uitdrukking van hun geloof. Deze kleine golf van katholieke kunstenaars is des te opvallender, omdat zij leefden in een tijd waarin het katholicisme steeds meer een voetnoot bij de twintigste-eeuwse kunstgeschiedenis leek te worden. Dat was op zich al een bijzondere ontwikkeling, gezien de dominante rol die de katholieke kerk eeuwenlang had gespeeld in de westerse kunstgeschiedenis. Ondanks deze grote culturele verandering, waardoor het leek alsof de katholieke kerk en de kunstwereld steeds meer tegenover elkaar kwamen te staan, ontstond er vanaf het begin van de eeuw een katholieke elite die ondanks de tegenstellingen van haar geloof getuigde en er nadrukkelijk vorm aan gaf, midden in de cultuur.<sup>4</sup>

Tegenwoordig is men eerder geneigd te concluderen dat de innige band tussen kunst en katholicisme iets van het verleden is. Natuurlijk hebben secularisatie en in het spoor daarvan het wantrouwen ten opzichte van religieuze

tradities bijgedragen aan de marginalisering van de katholieke cultuur. Maar behalve in sociologische opvattingen over de veranderende plaats van religies in de moderne tijd, zijn er in de ontwikkeling van de kunstgeschiedenis zelf ook verklaringen te vinden voor deze ontwikkeling. Veel kunstenaars hadden zichzelf al in de negentiende eeuw losgemaakt van allerlei vormen van gebondenheid en engagement. Met de gevleugelde uitspraak *l'art pour l'art* werd de kunst autonoom verklaard en werd elke vorm van partijdigheid afgedaan als een ongewenste toevoeging of afleiding van waar het in de kunst eigenlijk om zou moeten gaan: niet om de inhoud, maar om de vorm van het kunstwerk zelf, of hoogstens om de ontmaskering van de werkelijkheid voor zover deze een vertekening was van de zuivere vorm die alleen in het kunstwerk gestalte zou kunnen krijgen. Dit had de nodige gevolgen voor de tot dan toe vaak innige verhouding tussen kunst en kerk. In plaats van als kunstwerk werden de kerk en haar liturgie steeds vaker gezien als romantische en in het verleden gestolde vormen. Dat kwam niet in de laatste plaats omdat de kerk dit zelf als zodanig cultiveerde, vaak overigens juist om emancipatoire redenen.<sup>5</sup> Er zijn talloze voorbeelden van sentimentele neostijlen die de oude glorie van het katholicisme probeerden te kopiëren, zoals de neogotiek of de Victoriaanse romantiek. Deze stromingen hebben bepaald niet bijgedragen aan het herstel van een katholieke relatie met de kunsten en hebben de kloof eerder vergroot.

Qua vormentaal heeft de katholieke kerk de ontwikkelingen in de moderne kunst maar nauwelijks kunnen meemaken, zelfs niet toen sommige kunstenaars zich in de twintigste eeuw weer nadrukkelijk politiek en religieus engageerden. De katholieke kerk was inmiddels in Europa zo invloedrijk geworden dat zij in verschillende landen een eigen zuil met een eigen cultuur vormde. Dat heeft soms geleid tot een zelfgenoegzaamheid die men zich gerust kon permitteren. Als er al een behoefte aan vernieuwing werd geuit, voerde deze zeker niet de boventoon. Een opvallen-

de uitzondering hierop vormt de bouwkunst. Gedurende de hele twintigste eeuw zijn er belangwekkende voorbeelden aan te wijzen van eigentijdse kerkarchitectuur die een rechtmatige plaats in de moderne kunstgeschiedenis hebben gekregen. Overigens gaat het daarbij vaak om ontwerpen van niet-katholieke architecten zoals Le Corbusier of meer recentelijk Renzo Piano. In de schilderkunst en de beeldhouwkunst zijn dergelijke voorbeelden er nauwelijks. De literatuur kende zoals gezegd wel een generatie van beroemde katholieke schrijvers, vaak bekeerlingen. Zij werden echter niet zozeer om hun katholicisme geprezen – met Chesterton als belangrijke en bekende uitzondering – en hun werk werd door tijdgenoten over het algemeen niet als ‘katholieke kunst’ gezien. Hoe dan ook, er waren schrijvers die zich tegen de keer nadrukkelijk afficheerden met het katholieke geloof.

In dit hoofdstuk zal ik een portret schetsen van David Jones, een Britse soldaat uit de Eerste Wereldoorlog die schilderde en dichtte over zijn oorlogservaringen. In het Nederlandse taalgebied is hij een onbekend kunstenaar, maar de Britten beschouwen hem als een van de grote modernistische schrijvers, even belangrijk als T.S. Eliot en James Joyce. Vlak na de oorlog bekeerde hij zich tot het katholieke geloof. Niet omdat het geloof hem hielp om te gaan met de verschrikkingen van de oorlog, of omdat het katholicisme hem houvast of antwoorden bood in deze verwarrende tijden. Voor Jones was het katholicisme aanvankelijk een stijl die vormgaf aan de harde, gebroken werkelijkheid, zonder die gebrokenheid triomfantelijk of romantisch tegen te spreken. Jaren na zijn bekering kreeg zijn geloof pas heldere contouren en zag hij op het slagveld van de oorlog Christus verschijnen.

*David Jones: soldaat en schilder*

Walter David Jones werd op 1 november 1895 geboren in Brockley in Kent, in wat tegenwoordig een van de buitenwijken van Zuid-Londen is. Zijn familie was typisch 'lower middle class'. Zijn moeder was een lerares uit Londen en zijn vader kwam uit North Wales en werkte als voorman in de drukkerij van een christelijke uitgeverij. Davids ouders gingen naar de anglicaanse kerk. Zijn moeder had een voorkeur voor de meer intellectueel georiënteerde 'High Church', waar de rijk versierde liturgie deed denken aan die van de rooms-katholieke kerk. Het gezin kerkte echter in wat men tegenwoordig een evangelicaal georiënteerde geloofsgemeenschap zou noemen, omdat Davids vader daar lekenprediker was. David was het derde kind en had nog een broer en een zus. Zijn broer Harold stierf op 21-jarige leeftijd aan tuberculose, net toen David als veertienjarige naar de kunstacademie in Camberwell ging. Zijn ouders zouden de rest van hun leven in Brockley blijven wonen en David, die zijn leven lang ongehuwd zou blijven, keerde met grote regelmaat naar zijn ouderlijk huis terug. Na zijn dood op 28 oktober 1974 zou hij naast zijn ouders begraven worden, op het *Brockley and Ladywell Cemetery*, waar zijn zelfontworpen graf nog altijd te bezoeken is.<sup>6</sup>

David groeide op in een gezin waarin het geschreven woord een belangrijke rol speelde. Zijn vader werkte bij de *Christian Herald Company* en bracht vaak boeken en tijdschriften mee naar huis. Prediking en de uitleg van de Bijbel speelden een belangrijke rol in de liturgie van de parochie waarin zij kerkten. De kleine David was net als zijn moeder gevoelig voor de religieuze verbeelding. Op jonge leeftijd vroeg hij aan zijn vader wat beschermengelen waren. Die antwoordde dat voor het bestaan van dergelijke engelen in de Bijbel geen enkel bewijs te vinden was. Het weerhield David er niet van zijn fascinatie voor wat hij later de 'katholieke verbeelding' zou noemen, verder te onderzoeken.

Als jongen, maar ook later in zijn leven, was David een groot liefhebber van de verhalen over koning Arthur, de legendarische nobele ridder die Brittannië in de vijfde en zesde eeuw verdedigde tegen de Saksen. Zijn vader hield van de Arthur-verhalen uit de *Mabinogion*, een Wels manuscript uit de veertiende eeuw dat oudere verhalen over koning Arthur bevat dan de veel beroemdere collectie van Sir Thomas Mallory van een eeuw later. Behalve over koning Arthur, bevatte de *Mabinogion* mythen en legendes uit de voorchristelijke Welse cultuur. De Keltische en Welse cultuur waarmee zijn vader hem op jonge leeftijd in aanraking bracht door hem de taal te leren en geschiedenisboeken over Wales voor hem te kopen, gaf Jones een ambivalent gevoel over zijn afkomst en zijn wortels, die immers zowel Engels als Wels waren. Hij zou later in zijn leven meerdere malen langere tijd in Wales verblijven en uitgebreider kennismaken met zijn Welse achtergrond.

Naast zijn liefde voor lezen en de religieuze en mythologische verbeelding, bleek David al op zeer jonge leeftijd bijzonder goed te kunnen tekenen. Zijn ouders moedigden dat ook aan. Zijn vader liet hem de cartoons uit kranten natekenen en zijn ouders zonden herhaaldelijk tekeningen in voor wedstrijden en tentoonstellingen. Soms werden ze ook daadwerkelijk tentoongesteld. Desondanks waren zijn ouders er niet meteen van overtuigd dat David een kunstopleiding moest gaan volgen, toen hij daar zelf om vroeg. Hij bleef echter aandringen, en op veertienjarige leeftijd ging hij naar de nabijgelegen *Camberwell School of Arts and Crafts*.

### *Schetsen van de oorlog*

Op 4 augustus 1914 verklaarde Groot-Brittannië de oorlog aan Duitsland. Jones meldde zich als vrijwilliger, maar werd vanwege zijn kleine statur en te geringe borstomvang afgewezen. Na enkele maanden was het aantal gewonden en doden echter zo hoog opgelopen, dat de re-

krutering noodgedwongen veel minder kritisch werd. De toenmalige liberale, in Wales geboren minister-president David Lloyd George, creëerde een Welse divisie waarbij Jones vanwege zijn vaders afkomst vanaf begin januari 1915 werd ingedeeld, kort na zijn twintigste verjaardag. Zo werd hij soldaat in het *London Welsh Battalion* van de *Royal Welsh Fusilliers*, dat deel uitmaakte van de vijftiende divisie.<sup>7</sup> Hij volgde een intensieve militaire training in Wales. Dit was zijn eerste langdurige verblijf in Wales, en hij zou er nog vaak terugkeren. Gedurende die trainingsperiode begon hij tekeningen te maken van zijn medesoldaten. Deze vroege schetsen worden gekenmerkt door hun trefzekere vormen. Het moet een uitdaging zijn geweest om ze te maken, omdat zijn medesoldaten niet lang stil zaten. Jones tekent in deze beginperiode nog in een figuratieve en klassieke stijl die hij goed beheerst, maar waardoor zijn werk nog weinig eigenheid kent.

Op 19 december 1915 belandde Jones in de loopgraven van Neuve Chapelle, waar in maart van dat jaar een grote slag was gevochten en dat nog altijd aan het front lag. Jones was een redelijke goede soldaat, maar niet echt ambitieus. Hij zou later wel een enkele onderscheiding krijgen, maar had eigenlijk een zwak gestel en werd door de anderen vaak ontzien. Zijn zus vertelde later in een interview dat de andere soldaten zijn geweer droegen, omdat het te zwaar voor hem zou zijn geweest. Zodra Jones de gelegenheid kreeg, was hij liever aan het tekenen. Zijn eerste tekeningen in België en Noord-Frankrijk tonen de loopgraven, en met name in Normandië maakte hij tekeningen van de dorpjes waar hij doorheen trok met zijn regiment. Opnieuw valt op dat hij goed de sfeer weet te treffen, zoals hij dat later ook met woorden zal doen in zijn poëtische magnum opus over de oorlog, *In Parenthesis*, als hij de effecten van een hevige explosie in diezelfde periode beschrijft:

He stood alone on the stones, his mess-tin spilled at his feet. Out of the vortex, rifling the air it came – bright,

brass-shod, Pandoran; with hall-filling screaming the howling crescendo's up-piling snapt. The universal world, breath held, one half second, a bludgeoned stillness. Then the pent violence released a consummation of all burstings out; all sudden up-rendings and rivings-through – all taking-out of vents – all barrier-breaking – all unmaking. Pernitric begetting - the dissolving and splitting of solid things.<sup>8</sup>

Jones' regiment werd van Neuve Chapelle overgeplaatst naar het zuiden voor de slag aan de Somme. Zijn divisie kreeg daar de opdracht een frontale aanval uit te voeren op Duitse troepen die zich in het bos hadden verschanst. De Duitsers hadden boobytraps gelegd en Jones raakte gewond aan zijn linkerbeen. Hij kroop terug naar het veldhospitaal en werd kort daarna naar Engeland getransporteerd. Na een maandenlange periode van herstel keerde hij weer terug naar Frankrijk.

Jones was inmiddels behoorlijk verzwakt en concentreerde zich voornamelijk op het tekenen van zijn medesoldaten wanneer die zich gereedmaakten voor de strijd, hun uitrusting schoonmaakten, of van de honger en uitputting in slaap waren gevallen. Omdat er meestal maar weinig tijd was om de soldaten te tekenen, maakte hij in die tijd tamelijk impressionistische schetsen. Jones tekende verder alles wat hij om zich heen zag: van de landschappen en de dorpsstraatjes tot en met het oorlogsmaterieel en de ratten die men had gedood in de loopgraven. De tekeningen vallen op door hun rust, hun balans, hun trefzekerheid en hun weergave van het alledaagse. Ze doen nog het meest denken aan het werk van de vroege Vincent van Gogh of de jonge Piet Mondriaan. Er is echter een verschil met deze voorlopers: het landschap waarin Jones zich bewaamde als jonge kunstenaar, was dat van de oorlog. Opvallend genoeg tekende hij echter de alledaagsheid en de humaniteit in plaats van de verschrikkingen.



## *Eucharistie aan het front*

Op 13 april 1915 kreeg het bataljon voor het eerst dunne stalen helmen. Ze deden David denken aan de ketelhoed, het hoofddekseel van het middeleeuwse voetvolk uit de koning Arthur-verhalen waar hij zo van hield. Op propagandaposters werden soldaten ook vaak afgebeeld als ridders. De soldaten zelf raakten er zo van doordrongen dat ze deel uitmaakten van een traditie waarin anderen die hen waren voorgegaan soortgelijke offers hadden gebracht, bijvoorbeeld tijdens de veldslagen van Blenheim, Badajoz, Waterloo, Sebastopol en Ladysmith. Dat bloedige verleden werd meestal romantisch en heroïsch weergegeven, en dat had het beoogde effect. In de loopgraven, schreef Jones later, vond 'een vreemde metamorfose van het gevoel plaats en werd men zich bewust van de realiteit, de zwaarte en de urgentie van de situatie. Men voelde zich verbonden met de hele geschiedenis.' In zijn gedichten over de oorlog zou hij regelmatig verwijzen naar historische en legendarische veldslagen, 'niet omdat ik doelbewust deze heroïsche strijdperken in herinnering probeerde te brengen, maar omdat in mijn ervaring de mannen om mij heen zich net zo gedroegen als de helden uit het verleden'.

Tijdens zijn stationering in Frankrijk – het was inmiddels 1917 – was David op een druilerige zondagmorgen alleen op zoek naar brandhout. In het bos, in de buurt van een veestal, zag hij oude houten wielen liggen en hij verwachtte dat er nog ander, droger hout in de stal zelf zou liggen. Toen hij tussen de balken van de schuur naar binnen keek, zag hij de onstuimige vlammen van twee kaarsen. Nadat zijn ogen wat aan de duisternis gewend waren geraakt, ontwaarde hij een man in een albe. Hij stond achter een munitiekist waarover een wit kleed gelegd was. Op die kist flakkerden de twee kaarsen die het goudkleurige kazuifel een warme gloed gaven. Ook het bemodderde kaki van het uniform van enkele infanteristen werd door de kaarsen wat verlicht. Twee van die infanteristen her-

kende hij: een Italiaan uit Londen die een zwaar Cockney-accent had, en een vechtlustige en veelal dronken Ier. Het trof hem deze mannen hier zo geknield te zien. Een klein belletje klonk en David was even in vervoering door dit tafereel, totdat hij zich realiseerde dat hier een katholieke mis werd opgedragen. Niet bekend met het ritueel, voelde Jones zich een indringer bij een mysterieuze cultus. Hij bleef niet kijken, maar keerde om.<sup>9</sup>

Dit korte moment in het bos maakte grote indruk op hem. De omgeving en de stal deden hem aan Christus' geboorte denken, en de toewijding van de soldaten en de intieme sfeer juist weer aan het Laatste Avondmaal. Nooit eerder, zo zou hij later beweren, had hij in een anglicaanse eucharistie de eenheid ervaren die hij hier had aangetroffen tussen deze mannen in een boerenschuur tijdens de Grote Oorlog, zo dicht bij het front. Later zou hij de eucharistie beschrijven als een vorm waarin de eenheid van alles kan worden ervaren. Dat was volgens hem ook precies datgene waarnaar de kunstenaar altijd weer op zoek is.

In februari 1918 kreeg hij loopgravenkoorts en werd hij opnieuw naar Engeland overgebracht. Op 11 november 1918 kwam er na ruim vier jaar een einde aan de oorlog. Jones was echter inmiddels verscheept naar Limerick in Ierland om daar te herstellen en keerde pas in februari 1919 terug naar huis. Hij was nog altijd vermoeid van de oorlog, ook al was hij inmiddels al een jaar weg van het front. De harde explosies leken hem voor langere tijd in de war te hebben gebracht. Behalve over de indringende knallen, die zich leken te hebben vastgezet in zijn lijf, spreekt hij dan verder nog met niemand over zijn ervaringen. Dat zou hij pas later weer kunnen. Wel schrijft hij in een brief naar huis dat hij het zo moeilijk vindt om nog te genieten van poëzie. Tijdens de oorlog was Jones gedichten blijven lezen, ondanks de spot van zijn medesoldaten die het lezen van poëzie maar een verwijfde bezigheid vonden. In de loopgraven las hij onverstoorde verder, maar aan het einde van de oorlog kon hij niet langer de concentratie opbren-

gen om aandachtig te lezen, en verloor hij bovendien het plezier in poëzie.

Voor de kerst van 1919 ontwierp hij een nostalgische kerstkaart met een soldaat die terugkeert bij zijn vrouw. De tekening lijkt niet op Jones' andere werk. Het beeld is clichématig en mist de verbinding met het alledaagse leven die zijn tekeningen uit de oorlog kenmerkte. De soldaat op de kerstkaart lijkt op de kruisvaarder van de propagandaposters. De levendigheid van zijn vroegere werk is verdwenen en Jones lijkt aan een depressie te lijden. Hij tekent soldaten alsof het geesten zijn in een droomwereld die in niets meer lijkt op de alledaagse werkelijkheid zoals die uit zijn schetsen van de loopgraven naar voren kwam. Rust en trefzekerheid hebben plaats gemaakt voor drama, angst en verwarring.

### *Ontmoeting met Eric Gill*

Jones gaat na de oorlog terug naar de kunstacademie, naar de *Westminster School of Art*, wat toen een veel betere opleiding was dan Camberwell. Westminster ligt naast de wijk Victoria, waar de rooms-katholieke kathedraal van Londen is gelegen, een plek waar Jones zijn lunchtijd doorbracht. In die kathedraal waren net de kruiswegstaties van Eric Gill geïnstalleerd. Gill (1882-1940) was een grafisch kunstenaar en beeldhouwer die zich in 1913 tot het katholicisme had bekeerd.<sup>10</sup> Aanvankelijk bekwaamde Gill zich in de architectuur en de typografie, maar hij is bekend geworden om zijn beeldhouwwerk en reliëfs. Die worden gekenmerkt door strakke, maar vloeiende lijnen die verwantschap vertonen met de *art deco*-stijl. Gill schreef bovendien pamfletten en hield lezingen over kunst en arbeid. Na een socialistische en politiek actieve periode werd hij lekendominicaan, daarin ondersteund en begeleid door een bekende theoloog van dat moment, de dominicaan Vincent McNabb. De sociaal bewogen McNabb was bekend bij het publiek om zijn redevoeringen op zondag-

morgen bij *Speakers' Corner* in Hyde Park, waar hij bijna wekelijks de uitgangspunten verkondigde van de katholieke sociale leer, zoals die door Leo XIII waren geformuleerd in de encycliek *Rerum novarum* (1891), een document dat McNabb graag citeerde:

(...) spoedig en afdoende moet gezorgd worden voor het proletariaat daar een zeer groot deel onverdiend in een ellendige en jammerlijke toestand verkeert. Want toen in de vorige eeuw de vroegere gilden waren afgeschaft, zonder dat nieuwe hulpmiddelen in de plaats kwamen, en bovendien de staatsinstellingen en de wetten zich hadden losgemaakt van de voorvaderlijke godsdienst, vielen de arbeiders, niet verenigd en onverdedigd als zij waren, langzamerhand ten prooi aan onmenselijke praktijken van hun meesters en aan een bandeloze concurrentiezucht. De ellende werd nog vergroot door een allesverslindende woeker, die, alhoewel meermalen door de kerk veroordeeld, telkens weer, zij het in andere vormen, door hebzuchtige speculanten wordt gedreven. Hierbij komt het feit, dat enkele weinigen nagenoeg de gehele heerschappij verkregen over de arbeidsmarkt en over heel de handel, zodat een zeer klein aantal machtige geldmagnaten een bijna-slavenjuk hebben opgelegd aan de onafzienbare menigte proletariërs.<sup>11</sup>

Geïnspireerd door deze zeer maatschappijkritische, katholieke visie op arbeid en geld, besloot Gill zich terug te trekken en samen met andere kunstenaars een gemeenschap te stichten die contemplatieve en religieuze trekken vertoonde en leefde van wat ze zelf verbouwde. In tegenstelling tot een religieuze gemeenschap was deze groep echter bestemd voor leken die zich niet aan de gemeenschap committeerden door middel van een religieuze gelofte. Gill voelde zich niet zozeer aangesproken door het nieuwe katholieke engagement met het proletariaat, dat hij als socialist vanzelfsprekend deelde, als wel door

de godsdienstige visie op werk en handarbeid. Die visie kwam sterk overeen met die van de *Arts and Crafts Movement*, waartoe Gill ook behoorde. Dit was een protestbeweging uit de negentiende eeuw die zich verzette tegen de mensonterende gevolgen van de industrialisatie. Leo XIII voegde daar volgens Gill een belangrijke religieuze dimensie aan toe, met name door het idee dat wat door mensenhanden wordt gemaakt, nooit mag leiden tot woeker of tot slavernij, en dat het hele arbeidsproces, inclusief de arbeider en het product, in het licht moet staan van zijn heilige oorsprong, de Maker van de wereld, die alles zal heiligen.<sup>12</sup> Jones herkende in Gill zijn eigen toewijding tot de kunst, en de sterk religieuze fundering van diens visie op arbeid trok hem aan.

Tijdens zijn studietijd aan de kunstacademie van Westminster gaat Jones uiteindelijk dagelijks naar de kathedraal om aandachtig de reliëfs van Gill te bestuderen. Hij zocht voor zijn eigen werk naar een soortgelijke ingetogen en elegante manier om soldaten te tekenen, liefst in een religieuze setting. Net zoals bij de kruiswegstaties van Gill het lijden en de heiligheid van het Christus-verhaal in een ingehouden, zeer gestileerde vorm worden verbeeld, zo wilde Jones de ernst van de oorlog op serene wijze tot uitdrukking laten komen op papier. Noch de trefzekere levendigheid van zijn tekeningen in de loopgraven, noch de nostalgische sentimentaliteit van de teruggekeerde held voldeed echter nog. Daarom vond hij een voorbeeld in het werk van Gill. Niet het drama van de gebeurtenissen zou nu de vorm bepalen, maar de vorm zou het drama tot zijn essentie terugbrengen.

In de oorlogspropaganda die tot lang na de oorlog doorging, bleef de verbinding van de soldaat met Christus populair, maar Jones begon er zich steeds meer tegen te verzetten. Naar zijn gevoel kon men sinds de oorlog de sacrale setting van het Jezus-verhaal en de militaire setting van de oorlog niet meer naadloos op elkaar laten aansluiten. De middeleeuwse ridder-romantiek en het heldendom

pasten volgens hem niet meer bij de gebrokenheid van de mannen die uit de loopgraven terugkwamen. In plaats van hun lijden te verheerlijken en te vergelijken met dat van Christus, wordt in sommige van Jones' tekeningen van na de oorlog de soldaat juist zelf degene die kruisigt, in plaats van de gekruisigde te zijn. Zijn Christusfiguur wordt nu bespot en opgejaagd door soldaten in het uniform van de Grote Oorlog. Er bestaat een kleine schildering op hout waarin Jones de bespote Christus te midden van joelende soldaten plaatst, terwijl één soldaat neerknielt en om vergiffenis vraagt, precies zoals hij had gezien in die schuur bij de frontlinie in Frankrijk.

Een vriend adviseert Jones een bezoek te brengen aan Eric Gill, door wiens werk hij zo gebiologeerd was geraakt. Hij vertrok naar het plaatsje Ditchling in Sussex, waar Gill en zijn quasi-religieuze gemeenschap van katholieke kunstenaars zich hadden gevestigd. Jones en Gill mochten elkaar graag, en van meet af aan hadden zij een soort meester-leerlingrelatie. Ze werkten samen aan het *Trumpington War Memorial* waar Gill al eerder aan begonnen was. Jones zou zich later zelfs even verloven met Gills dochter, maar daar volgde uiteindelijk geen huwelijk op. Jones kopieerde Gills tweedimensionale werk en deed dat weliswaar zeer kundig en overtuigend, maar de invloed van Gill op zijn werk in die periode kan ook te groot genoemd worden, omdat hij nog geen eigen stijl ontwikkelde. Voor Jones echter was het na de oorlog een verademing om met Gill in de veilige omgeving van diens gemeenschap weer grip te krijgen op zijn werk als kunstenaar. De afzondering en de gedeelde katholieke overtuiging vormden voor hem de tegencultuur waar hij na de ontwrichting van de oorlog dringend behoefte aan had.

## *De katholieke kunstenaar*

Gill had zich in 1913 bekeerd tot het rooms-katholicisme en na hun kennismaking zou Jones al gauw zijn voorbeeld volgen. Dat was echter geen beslissing die geheel en al door Gills invloed verklaard kan worden. Aan het einde van de straat in Brockley waar zijn ouders woonden, aan Howson Road, was een katholieke kerk waar hij af en toe naar binnen liep. Jones, opgevoed in de anglicaanse kerk, dacht er wel eens over om van kerk te veranderen en voelde zich in het bijzonder aangetrokken door de katholieke verbeelding. Het verlangen om katholiek te worden werd sterker toen hij in de kathedraal van Westminster werd geconfronteerd met Gills kruiswegstaties, dus nog voordat hij Gill zelf daadwerkelijk ontmoet had. Jones is echter nooit heel expliciet geweest over het moment van zijn katholieke bekering of over de motieven die hem tot deze stap brachten. Zijn bekering heeft in ieder geval niet direct met zijn ervaringen van de verschrikkingen in de oorlog van doen. Wel schreef hij jaren later dat hij zich zorgen maakte om wat hij noemde de 'ontmenselijkende moderne technocratie'. Hij was van mening dat slechts het rooms-katholicisme de leer en het gezag had om hiertegen nog iets in te brengen. Die gedachte heeft echter meer met de politieke situatie en de ideologie van de jaren dertig te maken, toen Jones deze uitspraken deed, dan met de feitelijke beweegredenen die tot zijn bekering leidden in het begin van de jaren twintig.

Jones' bekering was niet ingegeven door expliciet theologische of nadrukkelijk geformuleerde religieuze motieven, hoewel hij er later wel verder over heeft nagedacht en erover heeft geschreven. Als kunstenaar voelde hij zich in eerste instantie bijzonder aangetrokken door de katholieke sacramentele praktijk. Daarbij ging het hem niet zoeer om de bediening van bepaalde sacramenten, want in een deel van de anglicaanse kerk kende men een vergelijkbare eucharistische liturgie en een soortgelijke omgang met het

priesterambt, dat weliswaar niet als ‘sacramenteel’ werd beschouwd, maar toch heel sterk deed denken aan dat van de rooms-katholieke priester. Jones was bijzonder geïntrigeerd door het maken en vereren van betekenisvolle voorwerpen, en de katholieke kerk leek precies deze sacramentele praktijk als haar middelpunt te hebben. Het waren de gestileerde reliëfs van Gill en een visie op het kunstenaarschap als sacramentele gebedspraktijk die hem dichterbij het katholieke geloof brachten. Hij bekeerde zich tot het katholicisme in september 1921, kort na het begin van zijn samenwerking met Gill en zijn verhuizing naar Ditchling.

Werken in de werkplaats en de gemeenschap van Gill was een nieuwe ervaring voor Jones, en vormde een heel andere omgeving om in te werken dan alleen in zijn eigen atelier. In de gemeenschap in Ditchling hield men zich behalve met het ambachtelijke werk ook bezig met de filosofie van het neothomisme, de toenmalige officiële filosofie van de rooms-katholieke kerk. Gezamenlijk las men de geschriften van Thomas van Aquino en van de toentertijd bekende katholieke filosoof Jacques Maritain. Het denken van Thomas van Aquino bood de gemeenschap een visie op de hele werkelijkheid, waarin de wereld werd beschouwd vanuit het idee van een geschapen orde of samenhang die inherent was aan alle dingen. Men werkte in Ditchling aan een geïllustreerde vertaling van Maritains *Art et scholastique*, samen overigens met Joseph O’Connor, de bekende priester die later het prototype zou gaan vormen voor de verhalen over Father Brown van G.K. Chesterton. Maritains boek over de kunst en het goddelijke zou Jones sterk beïnvloeden en hij was met Gill verantwoordelijk voor de illustraties van de Engelse uitgave van 1923.

Maritain zocht in *Art et scholastique* naar een balans tussen het gratuite en het bruikbare. Kunst moest belangeloos zijn, maar toch ten dienste staan van de goede samenleving die als een combinatie van het gratuite en het bruikbare werd beschouwd. Kunst was er niet alleen om van te genieten, maar vormde volgens Maritain bovendien



een elementair onderdeel van het algemene doel van het menselijk leven.<sup>13</sup> Gill zou aan dit thema zelf enkele essays wijden die hij schreef in de tijd dat Jones bij hem verbleef. Volgens Gill zou de kunstenaar het leven niet zozeer moeten proberen te imiteren om er een bepaalde betekenis aan te verlenen. Het gemaakte had juist een eigen waarde en de schoonheid ervan kon niet aan iets in de werkelijkheid worden afgemeten, maar alleen aan de aard van het kunstwerk zelf, waarin de natuurlijke gerichtheid op het goede naar voren treedt.

Deze katholieke werkelijkheidsvisie waarin men de goedheid van de goddelijke orde niet alleen terugzag in de natuur, maar ook in gemaakte voorwerpen en in menselijke samenlevingsvormen, had grote gevolgen voor het werk van Jones. Het werk van de kunstenaar werd onder invloed van de socialistische opvattingen van Gill en het opkomende katholieke sociaal denken beschouwd als arbeid, gericht op het gemeenschappelijke goed, en dat had een enorme werkkraft tot gevolg. Tekeningen en gravures werden in Ditchling in grote hoeveelheden geproduceerd, ook door Jones.

De sacramentele opvatting van het kunstwerk als een menselijke werkvorm die de goddelijke orde in de natuur tot voltooiing kan brengen, leidde tot een stijl die sterk aan het werk van Gill deed denken. De thematiek van zijn tekeningen en gravures werd expliciet religieus. Voor het magazine *The Game* maakte Jones houtgravures van de Tien Geboden. De figuren zijn daarin tegen de rand gedrukt, alsof ze zijn opgesloten in het kader, precies zoals dat het geval was in Gills kruiswegstaties in de kathedraal van Westminster. Jones probeerde zo effectief gebruik te maken van de ruimte van het materiaal om de eenheid te benadrukken van de individuele figuren en de omgeving waarin ze werden afgebeeld. In die tijd maakte hij in zijn atelier wandschilderingen van momenten uit het leven van Jezus: de annunciatie, de geboorte, de kruisiging, de opstanding en de hemelvaart. Hij maakte houten beeldjes uit

kleine, compacte houtblokken, bedoeld om in de hand te houden tijdens het gebed. Hij beschouwde ze als objecten die hem in contact brachten met de heiligheid van het leven, door hun nabijheid en door de wijze waarop ze hem hielpen bij het gebed en er zelf onderdeel van werden.

### *Katholicisme tussen socialisme en fascisme*

Het nieuw verworven katholieke geloof had consequenties voor Jones' politieke opvattingen, en die waren zo ambivalent als die van het katholicisme dat hij omarmd had. De katholieken in Frankrijk, Italië en Duitsland waren volop bereid geweest om in de oorlog te vechten en gebruikten zelfs de term 'heilige kruistocht' om die bereidheid te benadrukken. Het idee van het martelaarschap leefde sterk onder militairen. Onder politici was die overtuiging een instrument om de slachtingen aan het front goed te praten. Het idee van de rechtvaardige oorlog was de kerk op zich niet vreemd. Of het hier om een rechtvaardige oorlog ging, valt te betwijfelen, maar een bepaalde opvatting van christelijke hoop had een enorme kracht losgemaakt bij iedereen die zich door deze motivatie had laten leiden. Des te groter was de teleurstelling toen men na de oorlog de verbijsterende balans moest opmaken. Volgens de religie-historicus Philip Jenkins betekende de oorlog een breuk met de oude Europese christelijke cultuur en het einde van de al te nauwe banden tussen kerk en staat. Tevens werd de weg bereid voor het 'seculiere messianisme', dat mede het klimaat heeft geschapen voor de Tweede Wereldoorlog. Hoe dan ook, de kerk leek haar greep op de Europese cultuur definitief te verliezen en heeft steeds minder invloed kunnen uitoefenen op de geschiedenis van de twintigste eeuw.

Daarmee was de culturele rol van de kerk echter niet uitgespeeld. De paus die vlak na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog was aangetreden, Benedictus xv, noemde de oorlog het einde van het beschaafde Europa. Als het

staatshoofd van Vaticaanstad was hij aan geen enkele andere Europese staat gebonden en kon hij als relatieve buitenstaander een ander politiek standpunt innemen. In 1916 kwam hij met een serieus plan om de oorlog te beëindigen, dat erin bestond geen overwinnaars of verliezers aan te wijzen, maar gezamenlijk het geld dat verkwist werd aan de oorlog te gebruiken voor het sociale herstel van Europa. Hij pleitte voor de afschaffing van de dienstplicht, die kort tevoren was ingevoerd. Het was een van de voorbeelden waaruit bleek dat de katholieke kerk in het naoorlogse Europa haar sociale missie (her)ontdekte, een ontwikkeling die al in de negentiende eeuw begonnen was, maar zich sterker voortzette na de Eerste Wereldoorlog.

In de jaren dertig zou Jones zich ernstige zorgen maken over de internationale situatie. Hij had zich altijd verbonden gevoeld met de antirevolutionairen in Rusland en verklaarde op een gegeven moment bereid te zijn voor die zaak te vechten. Hij bleef een soldaat in hart en nieren. In zijn sympathie voor de Russische antirevolutionairen en zijn begrip voor het Duitse naziregime werd politiek manifest wat al sinds de oorlog sluimerend bij Jones aanwezig was: een cultuurkritiek die zich eerst, in het gezelschap van Gill, verbond met het socialistische gedachtegoed, maar later meer rechts georiënteerd was. Het Britse katholicisme van de jaren dertig, met zijn bewondering voor Mussolini, duwde hem nog eens verder in die richting.<sup>14</sup> Hij was zo naïef te denken dat het Europese fascisme de strijd zou aanbinden met de cultuur van het geld, het consumentisme en de commercialisering van het leven. Hij beschreef het als een conflict tussen het geld en het zwaard. De voormalige aartsbisschop van Canterbury, Rowan Williams, noemde dit recentelijk in een interview ‘sentimentele onzin’ en zei het te betreuren dat Jones hier niet immuun voor was geweest.

Het was niet ongewoon in die tijd – iets wat na de oorlog onvoorstelbaar leek – dat het fascisme een zekere aantrekkingskracht had op een bepaald segment van de cul-

tuurelite. Men dacht dat het fascisme iets te bieden had tegen de geïndustrialiseerde wereld en daar zelfs een humaan alternatief voor was. Daar kwam bovendien bij dat men in die tijd dacht dat het communisme het werkelijk grote gevaar vormde, en dat men daarom maar beter kon kiezen voor het fascisme dat een conservatieve koers leek te volgen, dan voor het atheïstische communisme. Jones zou nooit politiek actief worden en verder dan een paar uitspraken in zijn correspondentie zou hij niet gaan. Hij zou nog wel schrijven over kunst en democratisering en over het belang van de mythologische oorsprong van de westerse cultuur, maar meer dan een uitdrukking van de nostalgische verbeelding – hoe gevaarlijk ook in de handen van anderen – werd het bij hem niet.

*In de afzondering dringt de wereld zich op*

Gill speelde met de gedachte om Ditchling te verlaten. De kunstenaarsgemeenschap trok steeds meer bezoekers en de rust was er soms ver te zoeken. Daarnaast waren er financiële en persoonlijke problemen. In 1924 bezocht hij een benedictijns klooster op Caldey Island, vlak voor de kust bij Wales. De afzondering en het contemplatieve karakter van het leven daar trokken hem bijzonder aan en hij overwoog om de hele gemeenschap te verplaatsen naar het afgelegen Galway in het westen van Ierland. De benedictijnen wezen hem echter op een groep verlaten monastieke gebouwen in Capel-y-ffin in Wales, vlakbij Hay-on-Wye. Ondanks protesten van sommige kunstenaars, maar ook van de dominicaan McNabb, die inmiddels nauw betrokken was geraakt bij de Ditchling-gemeenschap en die de nabijheid van de stad Londen van groot belang achtte voor de kunstenaars, besloot Gill naar de landelijke omgeving van Wales te verhuizen. Voor Jones was het een gelegenheid om zijn Welse achtergrond verder te onderzoeken. Hij behoorde tot de kleine groep kunstenaars die Gill en zijn familie volgde.

Jones begon in Capel-y-ffin de streek rondom het dorp te schilderen. Het landschap van Wales leek voor hem iets mythisch te hebben, vooral omdat hier naar zijn gevoel zijn culturele achtergrond verborgen lag. In de oorlog had hij de dorpjes van Noord-Frankrijk getekend, maar die tekeningen waren pastoraal en impressionistisch van karakter. In de schilderijen van Capel-y-ffin dringt het landschap zich aan de toeschouwer op en de setting krijgt iets benauwends. De heuvels in het landschap komen dichtbij, alsof de voorgrond erdoor wordt ingesloten. Jones schildert in dat landschap uiteindelijk de kruisiging van Christus, in een schilderij met de titel *Sanctus Christus de Capel-y-ffin*. Toen hij begin jaren twintig christelijke iconografie begon te gebruiken, werd hij nog sterk beïnvloed door Gill, die de christelijke verhaalelementen isoleerde uit hun omgeving en ze in een sterk gestileerde vorm goot. Maar bij deze kruisiging die Jones enige jaren later maakte, ligt dat totaal anders: hier wordt de christelijke iconografie in de concrete context van de eigen leefomgeving geplaatst, alsof Christus dichterbij komt en in het leven van Jones aanwezig komt.<sup>15</sup>

Hij ging in die tijd vaak terug naar zijn ouders in Brockley. Daar schilderde hij regelmatig voorstellingen van de tuin, waarin hij steeds meer hekken zag die op het laatst de hele tuin leken te vullen. Jones leek de buitenwereld te beschouwen als een omgeving die steeds benauwder werd en die hem insloot, en die claustrofobisch en bedreigend was. Hij schilderde het interieur van zijn ouderlijk huis en oefende er de wereld door het vitrage heen te schilderen, wisselend tussen wazig en scherp. Jones raakte zeer bedreven in het vastleggen van de manier waarop het vitrage het zicht op de voorwerpen buiten beïnvloedt. Ondanks zijn keuze voor waterverf en ondanks het feit dat Jones de buitenwereld schilderde zoals gezien door het vitrage, treden de details van de geschilderde voorwerpen juist scherper naar voren. Door de versluiering van het vitrage en de afstand

die zo ontstaat, lijkt de waarneming geïntensiveerd te worden.<sup>16</sup>

De schilderijen uit die periode laten zien dat interieur en tuin, binnen en buiten, bij elkaar horen. Hierin vond Jones een zekere troost. Niet door het binnen en buiten tegenover elkaar te plaatsen, of door de bedreigende tuin met haar hekken te ontvluchten in de veiligheid van het interieur van het ouderlijk huis, maar in het zichtbaar worden van wat binnen- en buitenwereld bij elkaar houdt: het licht van buiten dat door het gordijn wordt doorgelaten, en tegelijkertijd alles daarbuiten anders maakt. In het schilderij *Flora and calix-light* plaatste Jones een kelk voor het vitrage die de wereld daarbuiten lijkt op te vangen. Het is zijn weergave van de Heilige Geest: God die alle dingen bij elkaar brengt en de hele schepping bijeenhoudt.

### *Het leven tussen haakjes*

Terwijl Jones zijn schildervaardigheid oefende in Brockley, kreeg hij bezoek van Gill. Tijdens een discussie over het verschil tussen de Franse en de Engelse schilderkunst vroeg Gill Jones om naar Frankrijk te komen waar hij en zijn familie inmiddels een woning hadden gevonden in het voormalige kuuroord Salies-de-Béarn. Jones bezocht hen daar in 1926. Dit was de eerste keer na de oorlog dat David terugkeerde naar Frankrijk. Het verwoeste Franse landschap werd eind jaren twintig weer geschikt gemaakt voor de landbouw, en ook al was er nog maar weinig te zien van de oorlog die ooit woedde in de dorpen en bossen van Noord-Frankrijk, de beelden van die tijd lieten hem niet los. Hij beleefde er een goede tijd in een katholieke omgeving waar de mensen volgens hem een heilig leven leidden, weg van de industriële ontwikkelingen in de stad, maar toch drongen de beelden van de oorlog zich steeds weer aan hem op.

Eenmaal terug in Engeland maakte hij weer tekeningen van oorlogstaferelen, vaak voorzien van opschriften. De precaire balans die hij had gevonden in zijn schilderijen

uit de periode in Brockley is weer verstoord. De tuin, de bloemen, het gordijn en het interieur maken plaats voor loopgraven en benauwende bossen met op de achtergrond de verschrikkingen van het slagveld. Jones voegde steeds meer opschriften toe, verwijzingen naar oude mythische teksten en korte poëtische en metaforische toevoegingen. De opschriften begonnen uiteindelijk het werk te domineren en de beelden verdwenen naar de achtergrond. Jones werd geplaagd door slapeloosheid. De teksten openden een deur die hij niet meer dicht kreeg. Het bezoek aan Frankrijk was het begin van zijn werk aan *In Parenthesis*, een lang gedicht over de Eerste Wereldoorlog.

In 1932 was Jones inmiddels een relatief bekende schilder. Tegen het einde van dat jaar kreeg hij een zenuwinzinking omdat hij de beelden van de oorlog niet meer van zich kon afzetten. Bij het schrijven van *In Parenthesis* moest hij zich veel beelden van de oorlog weer voor de geest halen. Hij maakte in dezelfde tijd illustraties voor een uitgave van *Gulliver's Travels*, waaronder een gruwelijke afbeelding van een chirurg die meedogenloos in een opengemaakt brein tekeergaat. De illustraties voor *Gulliver's Travels* zijn politiek van aard en genadeloos kritisch, een goed voorbeeld van de naoorlogse tijdgeest. Zelfs de anderszins toch zo introverte Jones moest veertien jaar na de oorlog onderkennen dat de naschok hem nu te veel werd.

De zenuwinzinking die hierop volgde, ging gepaard met slapeloosheid, en de vermoeidheid die het gevolg daarvan was, maakte het onmogelijk om nog te schilderen of te schrijven. Zijn verloving met Petra, de dochter van Gill, doofde uit – dat is de beste omschrijving, want David besteedde nauwelijks aandacht aan haar – en het maakte hem bewuster van de eenzaamheid van zijn kunstenaarschap. De terugkerende beelden van de oorlog en het idee dat hij er nu alleen voor stond, kon hij niet langer verdragen. Hij vertrok voor een lange reis naar Caïro en ontmoette Gill in Jeruzalem. Na deze reis herstelde Jones langzaam. Hij schreef veel, maar schilderde wei-

nig. Daar kwam enige verandering in toen de katholieke Helen Christian Sutherland (1881-1965) zich over hem ontfermde en zijn beschermvrouw en mecenas werd. Jones verbleef soms in haar huis en begon weer met schilderen, ondanks het doktersadvies om dat na zijn zenuwinzinking voorlopig te laten. De beelden zijn losser en chaotischer dan voorheen. De strakke stilering, die zijn werk sterk aan dat van Gill deed denken, was voorgoed verdwenen.

In 1937 verscheen *In Parenthesis*, een bijna tweehonderd pagina's tellend episch gedicht, waarvan de stijl doet denken aan die van T.S. Eliots *The Waste Land*, het hoogtepunt van de modernistische poëzie. Net zoals Eliot gebruikte van beelden, symbolen en stukken tekst uit de geschiedenis van de literatuur – Homerus, Ovidius, Vergilius, Chaucer, Dante, Shakespeare, enzovoort – en uit teksten van verschillende religieuze tradities – de Bijbel, de Upanishads, de Belijdenissen van Augustinus, de *Book of Common Prayer*, enzovoort – verwees Jones behalve naar Shakespeare verder nog naar S.T. Coleridges *Rime of the Ancient Mariner*, naar Lewis Carrolls *Alice in Wonderland*, en naar de Welse poëzie en verhalen die hij uit zijn jeugd kende, de *Gododdin*, en de *Mabinogion*. Al deze tekstpassages zijn verweven met het verhaal van een bataljon dat zich voorbereidt op de strijd. In een inleiding bij een latere editie van *In Parenthesis* vergelijkt Eliot het werk van Jones niet alleen met zijn eigen werk, maar ook met dat van Ezra Pound en James Joyce, en hij voegt eraan toe dat 'al onze levens veranderd zijn door die Oorlog, maar David Jones is de enige die er ook in heeft gevochten'.<sup>17</sup>

Later in zijn leven zou Jones schrijven dat hij *In Parenthesis* een goed voorbeeld vindt van wat het kunstwerk te weeg kan brengen. Het kunstwerk was volgens hem een betekenisvolle vorm waarin meer aan de dag treedt dan wat oorspronkelijk is waargenomen. Om dat te kunnen meemaken, vraagt *In Parenthesis* van de lezer dat die zich in de loopgraven waant om te begrijpen en te horen wat er



allemaal gaande is en wat er door de tekst wordt verwoord. Net als veel andere poëzie kan de tekst het best hardop worden voorgelezen. Pas dan komt het spel met beelden, geluiden en omgevingsfactoren goed tot zijn recht. In het voorwoord van de eerste editie beschreef Jones zijn eigen benadering:

Elke persoon en elke gebeurtenis is een vrije weergave van mensen en zaken die ik me herinnerde, of die ik me voorstelde op basis van mij vertrouwd aandoende mogelijkheden. Ik heb enkel geprobeerd iets vorm te geven in woorden, door gebruik te maken van een samenstelling van beelden, geluiden, angsten, hoop, onrust, geuren, uiterlijke en innerlijke zaken, het landschap en de attributen van die uitzonderlijke tijd en die mannen in het bijzonder. Ik heb geprobeerd een aantal zaken op hun waarde te schatten, die het zwakke vlees te midden van het leed niet kon waarderen. Er zijn passages die ik had willen weglaten, omdat ze niet de vorm hebben die ik verlang, maar ze lijken me noodzakelijk voor een begrip van het geheel.<sup>18</sup>

Jones' poging om herinneringen en sfeerbeelden zo goed mogelijk in elkaar te laten overlopen en de dichtvorm daaraan ondergeschikt te maken, laat zich goed illustreren door de volgende passage:

Mother of Christ under the tree  
reduce our dimensional vulnerability to the minimum—  
cover the spine of us  
let us creep back dark-bellied where he can't see  
don't let it.  
There, there, it can't, won't hurt—nothing  
shall harm my beautiful.  
But on its screaming passage  
their numbers writ  
and stout canvas tatters drop as if they'd salvoed grape  
to the mizzen-sheets and the shape ash grip rocket-sticks

out of the evening sky right back by Bright Trench  
and clots and a twisted clout  
on the bowed back of the F.O.O. bent to his instrument.

... theirs ... H.E. ... fairly, fifty yards to my front  
... he's bumping the Quadrangle ... 2025 hours? —  
thanks—nicely ... X 2 9 b 2 5 ... 10.5 cm. Gun ...  
35 degrees left ... he's definitely livening.

and then the next packet—and Major Knacksbull  
blames the unresponsive wire.

And linesmen go out from this presence to seek, and  
make whole with adhesive tape, tweezer the copper with  
deft hands: there's a bad break on the Bright Trench line—  
buzz us when you're through.<sup>19</sup>

### *Christus in de oorlog*

De titelplaat die voorin de eerste uitgave van *In Parenthesis* stond en die ook voorop dit boek staat, toont een naakte soldaat die een legerjas uittrekt. Op de achtergrond zijn de dagelijkse beelden van de Eerste Wereldoorlog zichtbaar: het prikkeldraad, de angst, de geweren en de soldaten die door de bossen trekken, op weg naar de volgende veldslag. De tekening is chaotisch en roept verwarring op, zoals veel van Jones' werk in de jaren dertig. Het lijkt de verbeelding te zijn van iemand die alles tegelijkertijd wil zeggen en elk gevoel voor orde en stijl lijkt te zijn verloren. Jones had voor het schrijven van zijn epische gedicht grondig onderzoek gedaan naar antieke en middeleeuwse teksten. Het ligt daarom voor de hand dat de verschillende elementen van de titelplaat van *In Parenthesis* stuk voor stuk bewust zijn gekozen en een symbolische betekenis hebben. Het onbereden paard op de achtergrond links verwijst naar een militaire begrafenis. Het prikkeldraad op de voorgrond verbeeldt de menselijke gevangenschap en onderdrukking.

Centraal staat overduidelijk de uitvergroete soldatenfiguur in het midden van de tekening. Maar welke figuur

wordt hier symbolisch uitgebeeld, afgezien van de gekwetste soldaat uit de Eerste Wereldoorlog die een metamorfose lijkt door te maken? De halve naaktheid die onder de soldatenkleren tevoorschijn komt, lijkt een soort Adam te verbeelden. De ene blote voet kan een symbool zijn voor de solidariteit met gevangenen, verwijzend naar de profeet Jesaja uit het Oude Testament, wiens ongeschoeide staat een uitdrukking was van zijn bekommernis met de erbarmelijke leefomstandigheden van gevangenen. Maar die ene blote voet van de soldaat kan ook duiden op een initiatie: de overgang naar een andere, heilige identiteit die gepaard gaat met het bewustzijn op heilige grond te staan. Dat zou passen bij de soldatenkleren die afgeworpen worden, waardoor de kwetsbare, naakte figuur tevoorschijn treedt die met zijn naaktheid sterk afsteekt tegen de achtergrond van de oorlog en er zo een oordeel over lijkt uit te spreken.

De figuur in het midden is kruisvormig. Zijn ledematen lijken uit de kom te zijn en er zijn wonden zichtbaar. Het zou hier om een verbeelding van Christus kunnen gaan, die de kwetsbare menselijke natuur laat zien. Een soldaat die wel en niet Christus is, of die wel en niet een Arthurachtige of homerische held is. Tijdens de oorlog werden de soldaten in de propaganda afgebeeld als soldaten van Christus. Vlak na de oorlog schilderde Jones de soldaten juist als diegenen die Christus bespotten en kruisigden. Nu is het de soldaat zelf die gelijk is aan Christus, zonder dat er sprake is van heroïek. Integendeel, de bescherming van de soldatenjas wordt afgelegd en de kwetsbaarheid die zo ontstaat, plaatst de omgeving in een nog donkerder licht. Anders dan bij de Christus van Capel-y-ffin, waar het landschap zich zo lijkt te sluiten om de gekruisigde Christus heen dat alle aandacht naar de kruisiging zelf gaat, is hier op de achtergrond de oorlog in volle gang. Zo is het zowel een beeld van wat het betekende om soldaat te zijn in de Grote Oorlog, als van het goddelijke offer te midden van een risicovolle en gewelddadige wereld.

De titelplaat van *In Parenthesis* maakt zichtbaar dat de geschiedenis van de oorlog tevens een religieuze geschiedenis is. Christus kwam aanwezig aan de Somme, bij Passendale en in Verdun. Dat was overigens een al bekende gedachte in de oorlog zelf, zoals blijkt uit het beroemde gedicht 'Christ in Flanders', van Lucy Foster Whitmell:

Now we remember; over here in Flanders —  
(It isn't strange to think of You in Flanders) —  
This hideous warfare seems to make things clear.  
We never thought about You much in England —  
But now that we are far away from England,  
We have no doubts, we know that You are here.<sup>20</sup>

Bij Jones is Christus' rol ontdaan van alle romantiek of nostalgie. Hij functioneert niet als propagandasymbool van het martelaarschap van de soldaten, noch als symbool van de beloofde overwinning. De kruisiging wordt hier niet als dramatisch of therapeutisch instrument ingezet, om de verschrikkingen van de oorlog uit te vergroten of juist teniet te doen. De soldaat verschijnt als slachtoffer en gewonde Christus, en laat zo de waarheid van de oorlog zien: het lijden heeft de wereld zo veranderd dat in haar midden nu de stille, kwetsbare en naakte Christus is verschenen die de hele werkelijkheid in een ander, heilig licht heeft geplaatst, waardoor de soldaat, hoewel nog altijd achter prikkeldraad, zich van zijn uniform kan bevrijden.

#### *Teken van God: het sacramentele kunstwerk*

Wat is het belang van het leven van David Jones, de Britse soldaat en tekenaar die na de oorlog schilder en dichter werd, in het licht van de grote historische ontwikkelingen aan het begin van de twintigste eeuw? Het korte en simpele antwoord op die vraag luidt: het feit dat hij de veranderende werkelijkheid schilderde en verwoordde en ons zo deelgenoot heeft gemaakt van de geschiedenis. Hij

begreep dat de geschiedenis ingrijpend was veranderd, want die was in en met hem veranderd. Het ging hem dan ook niet louter om verslaglegging of beschrijving van de oorlog, maar om het zichtbaar maken van een geheiligde werkelijkheid die paradoxaal genoeg op het slagveld naar voren was getreden, al werd hem dat twintig jaar later pas echt duidelijk. Het maakt hem tot een voorloper van een nieuwe katholieke cultuur, waarvan de kern gevormd wordt door een sacramentele wereldvisie. Twintig jaar na *In Parenthesis*, dus inmiddels bijna veertig jaar na de Eerste Wereldoorlog, zou hij die sacramentele wereldvisie beschrijven in een lang essay.

De jonge David had op de *Westminster School of Art* kennisgemaakt met het postimpressionisme. Het kunstwerk is volgens die stroming geen impressie van iets anders, maar een voorwerp dat op zichzelf staat, met een eigen samenhang en een eigen verhouding tot het goede of het schone. Kunst is volgens Jones geen pure uitdrukking van de menselijke wil. In essentie is het kunstwerk naar zijn opvatting geen representatie of expressie, maar een vorm van communicatie. In zijn essay 'Art and Sacrament' uit 1955 schrijft hij over de relatie tussen kunst en prudentie, een van de kardinale deugden.<sup>21</sup> Prudentie – de wijze, vooruitziende blik – heeft te maken met oordelen en het maken van afwegingen, en met de manier waarop mensen in het leven staan. De kunst valt niet samen met de prudentie, maar vormt volgens Jones een belangrijke aanvulling op prudente oordelen. Ze geeft namelijk gestalte aan een moment in onze afwegingen dat niet herleidbaar is tot iets anders, ook niet tot onze vrijheid om een oordeel te vormen. In het kunstwerk treedt het gratuite van het leven zelf naar voren en daarmee het gegeven dat niet alles kan worden gereduceerd tot wat functioneel, nuttig of verstandig is.

Door op indirecte wijze het gratuite zichtbaar te maken, belichaamt het kunstwerk volgens Jones het sacrale.

Kunst maakt het werkelijke zichtbaar als het goede, en stelt het goede voor als het werkelijke bij uitstek. Daarmee drukt de kunstenaar een bepaalde gebondenheid aan de afgebeelde werkelijkheid uit en geeft zo gehoor aan wat men een 'plicht' zou kunnen noemen. De kunstenaar beaamt op deze manier dat het werkelijke goed is en het goede werkelijk. Prudentie is dan het inzicht dat daarop volgt, namelijk dat men niet overgeleverd is aan het eigen oordeel, maar dat het oordeel gebonden is aan de werkelijkheid die met het kunstwerk beaamd wordt.

Tegenwoordig is men eerder geneigd religie te beschouwen als een vorm van prudentie: als wijsheid of als anticipatie op een werkelijkheid zoals die eigenlijk zou moeten zijn. Jones houdt ons echter de omgekeerde gedachte voor: religie is geen zelf geformuleerd standpunt of eigen visie, maar datgene wat ons hier gebracht heeft en wat vanuit ons standpunt verschijnt als datgene wat niet tot dat standpunt herleidbaar is, maar ons wel in staat stelt om een standpunt in te nemen. Volgens de sacramentele opvatting is religie eerder een beaming van de werkelijkheid dan een poging om een betekenis aan die werkelijkheid te geven. Net als de kunstenaar weet de religieuze mens dat de werkelijkheid niet te 'betekenen' is, maar dat religieuze symboliek een manier is om 'zichzelf onder de tekenen te plaatsen'. Het sacrament verwijst niet naar iets anders, maar is zelf een zichtbaar teken van de werkelijkheid die met het sacrament wordt beaamd. Jones haalt de jezuïet Maurice de la Taille aan, die ooit schreef dat Christus zich tijdens het Laatste Avondmaal 'in de orde van de tekens heeft geplaatst', een uitspraak die Jones gebruikt als opdracht voor zijn verzameling van essays, *Epoch and Artist*.<sup>22</sup>

Het gehoor geven aan de roep om zichzelf in een zekere orde te plaatsen, is volgens Jones de kern van het sacramentele. Het sacramentele is, zo schrijft hij, de onontkoombaarheid van de symbolische omgang met de werkelijkheid. Het gaat er daarbij niet om de wereld betekenis te geven, maar te communiceren met een wereld die

op zichzelf betekenisvol is. Betekenis is een vorm van communicatie, maar dan niet de communicatie die de betekenis oplegt aan een anders zo dode en betekenisloze natuur, en het is al evenmin de creatieve communicatie waarmee de kunstenaar naar vormen van zelfexpressie zoekt in een omgeving die zonder deze zelfexpressie iets essentieels zou missen, waardoor het zelf zich er niet toe zou kunnen verhouden.

Het sacramentele kunstwerk maakt juist de eenheid van beeld en werkelijkheid zichtbaar: het is de symbolische uitdrukking van het bewustzijn dat elke vorm van communicatie natuurlijke – lichamelijke, werkelijke – consequenties heeft en daarom vraagt om een waarachtige omgang met deze natuur, die wij zelf altijd al zijn. Er is voor Jones daarom geen scherp onderscheid tussen woorden en beelden enerzijds en de dingen die worden verwoord en verbeeld anderzijds, tussen betekenis en werkelijkheid, of tussen teken en het betekende. De samenhang van symbool en werkelijkheid is volgens hem wat mensen tot mensen maakt. Die menselijkheid is nu precies wat de kunstenaar ons laat zien. Hij doet dat niet noodzakelijk door de mens te schilderen of te verwoorden, maar door in het schilderen en verwoorden het meest menselijke manifest te maken.

Het verband tussen kunstwerk en sacrament ontleende Jones aan het werk van de filosoof Jacques Maritain. Van hem leerde hij dat het kunstwerk een sacramentele act is waarin het om het gemaakte werk zelf gaat en niet om wat de maker ermee voor ogen had, of om iets anders waarvan het gemaakte slechts een representatie of interpretatie is. Net zoals de eucharistie niet verwijst naar een werkelijkheid achter de handelingen die door de liturgische context of de voorgangers op een reproducerende wijze gerepresenteerd wordt, maar een op zich staande werkelijkheid vormt, zo is ook het kunstwerk werkelijk en 'objectief', volgens Jones. In het voorwoord van zijn andere epische gedicht, *The Anathemata*, beschrijft hij de uitdagingen van de dichter als een objectief probleem:

De problemen waar de dichter als dichter voor gesteld wordt, in alle fases van de cultuur of een beschaving, zijn onafhankelijk van zijn subjectieve houding ten opzichte van deze problemen, en zelfs als ze de geldigheid van een enkel woord betreffen, zo objectief als de ontwikkeling van een vliegmachine, het feit dat mijn oom heeft gediend in de Krimoorlog, dat de boom voor het raam een acacia is, dat archeologie de Bijbelwetenschap heeft veranderd, dat een uitbreiding van de rol van de overheid kenmerkend is voor de tijd waarin we leven, of dat dezelfde effecten dezelfde oorzaken hebben. De dichter is geboren in een gegeven, historische situatie en daaruit volgt dat zijn problemen, zijn problemen als dichter, altijd gesitueerde problemen zijn. (...) Het gesitueerde probleem waarover ik hier spreek, is van een objectieve aard.<sup>23</sup>

Het kunstwerk is volgens Jones een verlengstuk van de natuur, maar dan een dat tegelijkertijd beeld is van die natuur, en als beeld de betekenis van de natuur zichtbaar maakt. Door tegelijkertijd beeld van de natuur te zijn, verandert het de natuur. Kunst is dus enerzijds gebonden aan de natuur, maar anderzijds put de natuur de mogelijkheden van de beeldende vorm niet uit. Integendeel, het kunstwerk geeft steeds weer een nieuwe gestalte aan de overvloed aan vormen die in de natuur besloten liggen. Zo is het lichaam van Christus werkelijk als natuur, maar ook als het sacrament, dat precies de zichtbare uitdrukking vormt van datgene wat in de natuur al aanwezig is.

Het gevaar van een vergelijking van het kunstwerk met het sacrament zou erin kunnen bestaan dat het sacrament enkel nog in symbolische zin verstaan wordt, als een handeling waarmee de gelovigen op creatieve wijze betekenis geven aan een objectieve natuur, bijvoorbeeld die van het menselijk bestaan. Dat is echter niet wat Jones bedoelde. Kunst is geen toegevoegde waarde, zoals het geloof ook geen toegevoegde waarde is aan een anderszins betekenisloze natuur. In het kunstwerk wordt het hele object



waar het tegelijkertijd een beeld van vormt, gerepresenteerd door de kunstenaar, in plaats van dat het kunstwerk slechts de reproductie is van enkele karakteristieke aspecten van dat object, waardoor het er overeenkomsten mee vertoont en er zo naar verwijst. Wat voor het alledaagse bewustzijn een ambigue ervaring kan zijn, namelijk dat wereld en verbeelding van elkaar gescheiden moeten zijn om in een creatieve spanning te kunnen staan, is voor de kunstenaar één enkele gebeurtenis: enerzijds in de aandacht voor datgene wat om ons heen is en anderzijds door de natuur van dit gegeven dusdanig in het beeld te relativeren dat het gegeven er in een nieuwe, gratuite vorm uit naar voren kan treden.

Rowan Williams schrijft dat Jones zich bewust was van wat hij de ‘archeologische’ aspecten van de menselijke ervaring noemt.<sup>24</sup> Betekenis zichtbaar maken, is volgens hem alleen mogelijk via tekens die een geschiedenis hebben doorgemaakt, een geschiedenis die zich voortzet in elke nieuwe vormgeving van die tekens. De kunstenaar die symbolen en metaforen gebruikt om betekenis tot uitdrukking te brengen, moet zich bewust zijn van de reikwijdte van de menselijke archeologie. Jones’ betrokkenheid bij het rooms-katholicisme hangt hier volgens Williams nauw mee samen: het is een ‘spoor getrokken door de geschiedenis’. Als je niet weet waar je bent en waar je vandaan komt, kun je geen teken maken. ‘Een teken van wat?’ is dan immers de vraag, en waartoe? Een antwoord op deze vragen kan dan enkel gebaseerd zijn op willekeur. Zonder de menselijke geschiedenis van de verbeelding had er geen priester aan het altaar kunnen staan die op een of andere wijze de verlossende kracht van God representeert.

Het was precies deze menselijke geschiedenis, de concrete en de verbeelde, die op het slagveld ‘tussen haakjes werd geplaatst’. Op datzelfde slagveld verandert Jones’ soldaat in een naakte Christusfiguur. Uit de verschrikkingen van de oorlog komt het kunstwerk voort dat het waar-

achtig menselijke openbaart als wond en slachtofferschap. Zo wordt zichtbaar – en misschien wel juist onder die omstandigheden – dat het menselijk leven op eminente wijze betekenisvol is en tot teken kan worden. Hier laat de sacramentele verbeelding de ware *religio* zien: niet in de verbondenheid die wij creëren door dialoog, betekenisgeving of gemeenschapsvorming, maar in de vormgeving van een innerlijke gemeenschappelijkheid. Dat is een gemeenschappelijkheid die in de verbeelding, in het symbolische maken van de kunst naar voren treedt als de eindigheid die in het licht van Gods liefde staat. Het kunstwerk volgt zo de sacramentele grondstructuur van elke menselijke bekering: Ik zoek niet, ik vind en maak mezelf tot teken: teken van wat het sacrament, het gevonden worden en het zoeken mogelijk maakt.





### HOOFDSTUK 3

## Bestemd tot een teken dat weersproken wordt Dorothy Day en het sacrament van de armen

‘De hemel is een feestmaal en het leven is dat ook – zelfs met enkel een korst brood – zolang er vriendschap is. We hebben allen de langdurige eenzaamheid gekend en geleerd dat liefde de enige oplossing is, en dat uit de liefde gemeenschap voortkomt.’  
Dorothy Day, *The Long Loneliness*<sup>1</sup>

*Geloven is teken van God worden.* Dat is de korte definitie van geloven, die in de afgelopen eeuw tot sommigen begon door te dringen. Het woord ‘worden’ in deze definitie duidt op de onafheid van elk geloofsinzicht en elke geloofsdaad. Geloven is geen idealisme dat zich verzet tegen alles wat gebroken en onaf is, ook al kan het geloof een stimulans zijn voor idealen. De gelovige ziet juist in de gebrokenheid de waarheid tevoorschijn treden; niet als het perfecte tegenover het gebrokene – zijn diepere betekenis, het tegenbeeld van wat het eigenlijk had moeten zijn, de verbeelding van een betere wereld – maar als de reden waarom het als kwetsbaarheid om bescherming vraagt: het is teken van God. Wat dat zou kunnen zijn, dat teken van God, zal hopelijk in dit hoofdstuk duidelijk worden.

Twintig jaar na de Eerste Wereldoorlog verbeeldde David Jones dat Christus op het slagveld tevoorschijn trad; niet als triomfator – de overwinnaar van het kwaad – maar als geschonden menselijkheid, waarvan de soldaten in de oorlog de concrete belichaming waren. In Jones’ tekening zijn die soldaten geen overwinnaars of verliezers, maar geschonden mensen. De Christusfiguur laat zien waarom

die geschondenheid daadwerkelijk een schending is waartegen geen verweer bestaat. De soldaat legt zijn kleren af en neemt de gedaante van Christus aan. Christus wordt op het slagveld teken van de menselijke kwetsbaarheid. Wie dat ziet, kan de kwetsbare mens ook als teken van Christus zien, en ziet in ieder mens de kwetsbaarheid. Dan zou de definitie van wat geloven is zich zo uitbreiden: *Geloven is teken van God worden en Christus in ieder mens te zien.*

De Amerikaanse journaliste en activiste Dorothy Day (1897-1990) bekeerde zich na een roerig leven als jonge vrouw rond haar dertigste tot het katholieke geloof. Daarna richtte zij de *Catholic Worker* op, een vrijwilligersorganisatie die een krant uitgaf en in de loop der jaren een nationaal en zelfs internationaal netwerk vormde van opvanghuizen, leefgemeenschappen, soepkeukens, protestbewegingen en boerderijen. Haar belangrijkste drijfveer was dat ze Christus zag in de armen. Ze was van jongs af aan sociaal bewogen en de figuur van Christus speelde daarbij steeds een centrale rol, maar gaandeweg werd haar duidelijker wat dit beeld van de arme als Christus betekende. Haar biografie laat zien hoe dat geloof de drijvende kracht kan zijn in iemands leven, en hoe zo iemand tot teken van God kan worden.

In haar autobiografie schrijft Dorothy Day dat ze haar hele leven is gezocht, ja zelfs opgejaagd (*haunted*) door God. Van jongs af aan 'leed' zij aan een koortsachtige vroomheid en voelde ze zich onweerstaanbaar tot Christus aangetrokken. In 1928 bekeerde ze zich tot het katholieke geloof, vlak na de doop van haar dochter, die ze katholiek wilde opvoeden. Tot die tijd was ze weliswaar vroom en op haar eigen manier christelijk gelovig geweest – 'zoekend' zouden sociologen tegenwoordig zeggen – maar een bekering lag niet onmiddellijk voor de hand. Die gebeurde uiteindelijk bijna argeloos in een verder nogal roerig leven.

Haar geloof uitte zich niet alleen in een intensief gebedsleven, maar ook in het sociale werk dat ze bijna vijftig

jaar lang zou doen voor de *Catholic Worker*. Volgens Day waren haar geloof – het gebed, de zondagsmis, de gehoorzaamheid aan de kerk – en de zorg voor de armen niet van elkaar te scheiden. De Bergrede was voor haar een leidraad bij haar werk; niet als een lijst van ethische voorschriften, maar eerder als een goede beschrijving van wat het zou kunnen betekenen dat de kerk het Lichaam van Christus is. Zij zag dit Lichaam nergens anders zo sterk aanwezig komen als in de sloppenwijken en de fabrieken, waar volgens haar Christus elke dag opnieuw werd gekruisigd. Na haar bekering stelde zij haar leven en werk ten dienste van die ervaren aanwezigheid. Niet omdat zij dacht dat de kerk daar is waar mensen voor de armen zorgen, maar omdat zij geloofde dat de kerk zichtbaar is in de armen en dat Christus woont waar de armen wonen.

Ik vertel het levensverhaal van Dorothy Day niet om anderen van de waarde van het katholieke geloof te overtuigen, omdat zij vanuit haar geloof zulk goed werk heeft gedaan of omdat haar inzet en toewijding laten zien dat er ‘toch ook goede katholieken’ zijn. Voor mensen van nu roept haar levensverhaal eerder de vraag op hoe het mogelijk is dat een geloofsovertuiging – Christus zien in ieder mens – een heel mensenleven kan bepalen. Hoe werkt dat gelovige engagement en waar komt het vandaan? Haar levensverhaal laat zien hoe sommige mensen het uithouden onder moeilijke en zelfs inhumane omstandigheden. Zij zag in dergelijke situaties niet zozeer het tegendeel van waar zij in geloofde, maar ontwaarde juist tekens van de gegeven mogelijkheid om ertegen in opstand te komen en hulp te bieden.

### *Vroom en dwars: de jonge Dorothy Day*

Dorothy Day werd op 8 november 1897 geboren in Brooklyn, New York, als middelste van vijf kinderen. Haar ouders waren beide van protestantse huize, maar gingen na hun huwelijk eigenlijk niet meer naar de kerk. Haar vader

kwam uit Tennessee en was journalist en zelfverklaard atheïst, ondanks het feit dat hij altijd een Bijbel bij zich droeg waar hij bovendien veelvuldig uit citeerde. In haar autobiografie beschrijft Dorothy haar vader als een conservatieve en moeilijke man die een afkeer had van buitenlanders, zwarten, joden en katholieken, en het niet naliet daar blijk van te geven.<sup>2</sup> Hij had er grote moeite mee dat Dorothy een andere richting uit ging met haar geloof en haar politieke overtuiging. Aan haar moeder had Dorothy warmere herinneringen. De verhalen die haar moeder vertelde over haar jeugd gaven Dorothy naar eigen zeggen een gevoel van traditie en continuïteit.

Het is niet onmiddellijk evident hoe deze vrouw uit dit tamelijk conventionele gezin aan haar revolutionaire en vrome overtuigingen kwam. Wie haar memoires leest, ziet dat haar politieke opvattingen en haar geloof gedurende haar hele leven een zekere coherentie vertonen, ondanks haar bekering, die eigenlijk geen echte breuk vormde in haar engagement en geloofsovertuiging. Al van jongs af aan waren er sterke aanwijzingen dat zij een gelovig en sociaal bewogen leven zou gaan leiden. Op zevenjarige leeftijd verhuisde Dorothy met het gezin naar Oakland, in de buurt van San Francisco. Daar ontdekte ze op zolder een oude Bijbel waar ze urenlang in bleef lezen. 'Ik herinner me niets van wat ik heb gelezen, maar ik herinner me wel het gevoel van heiligheid bij het vasthouden van het boek'.<sup>3</sup> Ze had direct het gevoel dat het om een nieuwe kennis-making ging, en ze wist dat dit God moest zijn.<sup>4</sup> Van hun burens in Oakland, methodisten, leerde Dorothy hymnen zingen, wat ze met veel plezier deed. Ze werd naar eigen zeggen 'walgelijk aanmatigend vroom' en een regelmatig kerkbezoeker.

Het aangewakkerde geloof ging gepaard met angstige dromen over het einde der tijden, die even bewaarheid leken te worden tijdens de grote aardbeving van San Francisco in 1906, waarbij ruim drieduizend doden vielen. In plaats van de angst uit haar dromen, bestond haar sterkste



herinnering aan die gebeurtenis echter uit de liefde en de zorg die mensen voor elkaar toonden: de saamhorigheid en de solidariteit die de aardbeving had losgemaakt. Haar vader verloor zijn baan, omdat het kantoor van de krant na de aardbeving was afgebrand. Op zoek naar nieuwe mogelijkheden, vertrok het gezin naar Chicago. Het leven daar was zwaarder dan verwacht. Ze waren nog niet eerder zo arm geweest en Dorothy werd niet alleen in haar eigen leven, maar ook in haar naaste omgeving met echte armoede geconfronteerd. Haar fascinatie voor geloof en spiritualiteit werd ondertussen steeds sterker. Ze reageerde enthousiast op het geloof van anderen, had een sterke behoefte alles te onderzoeken wat te maken had met geloven en wilde het zelf ook in praktijk brengen.

Op een dag was ze op zoek naar een vriendinnetje en liep ze per ongeluk binnen bij een buurvrouw die op haar knieën aan haar bed zat te bidden. De vrouw liet zich door Dorothy kort onderbreken, zonder enig teken van schaamte, en vertelde haar vriendelijk waar ze haar dochter kon vinden. Daarna zette ze haar gebed onverstoord weer voort. Het was Dorothy's eerste ontmoeting met iemand die katholiek was. Voortaan zou ze bidden voor het slapengaan, wat een zeer ongebruikelijke manier van doen was in huize Day. Ze las de psalmen en leerde gebeden zoals het *Benedictus* en hymnen zoals het *Te Deum* uit haar hoofd. Het is opmerkelijk dat zij op jonge leeftijd het sterke gevoel en de overtuiging had dat het goed was om God te loven en te danken voor de schepping en het leven van anderen, zonder dat haar dit door haar ouders was geleerd. Ze kopieerde het gelovige gedrag van anderen. Waarom haar dat zo gelukkig maakte en waarom het veel meer was dan een spel dat na verloop van tijd weer was uitgespeeld, dat zijn de mysteries van Dorothy's prille, zelf aangeleerde geloof.

### *Tussen fictie en realisme: een lezende jeugd*

Op jonge leeftijd was Dorothy een fervent lezer. Al op haar tiende had ze werken gelezen van Thomas De Quincey, Victor Hugo, Charles Dickens, Robert Louis Stevenson en Edgar Allan Poe, en *De navolging van Christus* van Thomas a Kempis, een boek dat ze haar hele leven zou blijven herlezen.<sup>5</sup> Een paar jaar later zou het lezen bijdragen aan een groeiend politiek bewustzijn en haar interesse wekken voor het socialisme. Jack London, de auteur van de beroemde novelle *Call of the Wild*, publiceerde essays over de klassenstrijd. In die essays vond ze verwijzingen naar literatuur over het marxisme en over de slechte werkomstandigheden van de arbeidersklasse. In *Call of the Wild* had London Darwins idee van de *survival of the fittest* aan de kaak gesteld en laten zien dat mensen ondanks hun dierlijke instincten aan vertrouwensrelaties kunnen bouwen die net zo krachtig, of zelfs krachtiger kunnen zijn als relaties gebaseerd op strijd en vergelding. In zijn essays over de klassenstrijd hield London een pleidooi voor het altruïsme. Hij inspireerde Dorothy om de boeken van Peter Kropotkin te lezen, de Russische anarchist die een evolutionaire visie had op solidariteit. In Chicago zag zij de leefomstandigheden van de armen die vaak uitzichtloos leken, maar Kropotkin bood volgens haar een uitweg die gebaseerd was op gemeenschap en eerlijk delen.

In een roman van Upton Sinclair, *The Jungle*, herkende ze iets van haar eigen betrokkenheid bij de arbeiders en de armen. In *The Jungle* beschrijft Sinclair gedetailleerd de leefsituatie van immigranten die in de slachthuizen en de vleesverwerkende industrie werkten. De roman was gebaseerd op onderzoek dat hij als journalist had gedaan voor een socialistische krant. Net als De Quincey en London, combineerde Sinclair zijn werk als journalist met zijn werk als romanschrijver. Het was deze combinatie van journalistiek en sociale bewogenheid die een grote aantrekkingskracht uitoefende op Day en ze ondernam zelf

ook enkele pogingen om sociaal-realistische romans te schrijven, maar zonder bevredigend resultaat. Overigens was het niet enkel het type van de journalist-schrijver dat haar aansprak en dat zij probeerde na te leven. De gevoelde verwantschap met deze generatie schrijvers kwam voort uit de gedeelde neiging om schoonheid in de troosteloosheid te zien, en menselijkheid in de onmenselijkste situaties. Sinclairs roman inspireerde haar om lange wandelingen te maken door de sloppenwijken van Chicago, waar ze in de kleine tuinen, de geuren van de Duitse bakkerijen en de geroosterde koffie de verborgen schoonheid zou ervaren waardoor zij zich thuis voelde en een grote verbondenheid ervoer met de armen en de arbeiders. Het zou bepaald niet bij deze, nog als adolescente romantiek te beschouwen bevrogenheid blijven. Nadat ze eenmaal het ouderlijk huis had verlaten, zou Day de roeping die ze in de sloppenwijken had ervaren, omzetten in concrete daden.

Terwijl in Europa de Eerste Wereldoorlog was uitgebroken, ging Dorothy studeren aan de universiteit van Illinois. Als studente was zij vaak alleen en las veel. Ze had een paar bijbaantjes om haar boeken te kunnen betalen. Ze ging niet meer naar de kerk en maakte een periode door waarin ze de meeste gelovigen maar hypocriet vond. Ze had last van slapeloosheid en als gevolg daarvan leed ze aan depressies, waardoor ze het niet kon opbrengen om in de 'lelijke wereld' om haar heen ook maar iets goeds te zien.

Religie, zoals die werd gepraktiseerd door de mensen die ik ontmoette (en de meerderheid was onverschillig), had geen vitaliteit. Het had niets van doen met het alledaagse leven; het bestond uit niet veel meer dan bidden op zondag. Christus liep niet langer in de straten van deze wereld. Hij was al tweeduizend jaar dood, en nieuwe profeten waren in zijn plaats opgestaan.<sup>6</sup>

Ze las in die dagen de grote schrijvers van de Russische literatuur, vooral Dostojevski en Tolstoj, die enerzijds haar geloof in God sterkten, maar anderzijds haar gevoel van eenzaamheid vergrootten, omdat het geloof dat door deze schrijvers werd beschreven niets gemeen leek te hebben met dat van de christenen om haar heen. Haar interesse in het communisme leek even de plaats in te nemen van haar engagement met het christelijk geloof. Toch bracht de klassenstrijd haar weer dichterbij dat geloof. Ze schrijft:

Ik was verliefd op het gewone volk. Ik herinner me niet dat ik het ooit zo tot uitdrukking heb gebracht of erover heb nagedacht, maar het warmde en vervulde mijn hart. Zij waren het, die onder de armen en onderdrukten waren, die zouden opstaan; zij waren gezamenlijk de nieuwe Messias en zij zouden de gevangenen bevrijden. Zij waren al vervolgd en gezeseld, ze waren in de gevangenis gegooid en ter dood veroordeeld, niet alleen over de hele wereld, maar ook hier om me heen, in de Verenigde Staten.<sup>7</sup>

Day schreef dit over een periode waarin ze zich nadrukkelijk van de kerk had afgekeerd, voornamelijk geïnspireerd door de boeken van Tolstoj, die een christendom zonder kerk en priesters voorstond. In die tijd dacht ze nog dat haar eigen politieke en morele opvattingen niet samenvielen met die van het christelijk geloof. Daarin werd zij nog eens gesterkt door ervaringen met gelovigen die de boodschap van het evangelie wel met de mond beleden, maar niet naleefden. Het was een frustratie die zou afnemen naarmate haar geloof weer sterker werd. Voordat daar echter weer sprake van zou zijn, raakte Day meer betrokken bij het socialisme. Ze staakte haar studie en vertrok naar New York om daar te gaan werken voor *The Call*, een socialistische krant, waar ook anarchisten werkten en syndicalisten van de *Industrial Workers of the World*, een grote vakbond. En daar werd ze ook politiek actief.

*In de stilte krijgt het kwaad een gezicht: gevangenschap*

Het geloof keerde in Day's leven terug na een indringende en pijnlijke ervaring. In Washington waren grote groepen suffragettes gevangen gezet vanwege hun protesten bij het Witte Huis. Ze werden zeer slecht behandeld en net als gewone gevangenen gedwongen om zwaar lichamelijk werk te doen. Ze eisten daarop dat ze als politieke gevangenen werden beschouwd, want dat zou minstens tot gevolg hebben dat de gevangenisleiding zich aan de internationale afspraken omtrent politieke gevangenen zou moeten houden, met de consequentie dat de vrouwen niet gedwongen zouden worden om zware arbeid te verrichten. Day nam deel aan een grote protestmars om haar steun aan deze eis te betuigen. Aan de mars deden grote aantallen vrouwen uit allerlei lagen van de bevolking mee. Op weg naar het Witte Huis haalden mariniers hardhandig hun protestborden en spandoeken neer. De vrouwen werden vervolgens gearresteerd maar kwamen op borgtocht weer vrij. De dag erop gebeurde hetzelfde, maar dit keer weigerden de vrouwen borgtocht te betalen, waarna ze werden veroordeeld tot dertig dagen detentie. Bij binnenkomst in de gevangenis werden ze ruw behandeld en moesten ze cellen bedoeld voor één persoon en met een enkel bed delen met meerdere personen. Day verzette zich bij binnenkomst tegen de fysieke ruwheid van de gevangenisbewaarders en werd vervolgens voor enige tijd in de handboeien geslagen.

Vlak na aankomst gingen alle vrouwen in hongerstaking, naar het voorbeeld van de suffragettes voor wie ze in de protestmars hadden gelopen. Day vond dit protestmiddel nogal zwaar, maar deed uit solidariteit met de anderen toch mee. Op de tweede dag kregen ze gevangenskleren en werden ze allemaal in eenzame afzondering geplaatst. Behalve de vogels buiten en de voetstappen van de bewakers op de gangen heerste er absolute stilte. Tijdens het wassen werd er geen woord gewisseld. Dorothy vroeg om de Bijbel, want ze wist dat dit het enige boek was dat ze in

haar cel mocht hebben. Na twee dagen kreeg ze een exemplaar, waaruit ze elk uur de psalmen las. Aanvankelijk viel de hongerstaking haar niet te zwaar. Er was voldoende water en alleen de leiders van de groep werden gedwongen te eten. Maar ondanks het feit dat het even draaglijk leek, kwam de wanhoop voor Day al heel snel, op de derde dag. Het idee dat ze zo nog dertig dagen alleen zou moeten zijn, overviel haar. Ze dacht aan al die andere vrouwen in gevangnissen over de hele wereld waarover ze gelezen had en voelde zich sterker dan ooit met hen verbonden. Ze verloor elke motivatie en zag er de zin niet meer van in om protest aan te tekenen tegen de overheid of zich in te zetten voor de revolutie. Het enige wat ze nog voelde was ‘duisternis en verlatenheid’.

Ik verloor elk gevoel van mijn eigen identiteit. Ik dacht na over de troosteloosheid van armoede en gebrek, en van ziekte en zondigheid. Dat ik vrij zou komen na dertig dagen betekende niks voor mij. Ik zou nooit meer vrij zijn, nooit meer vrij, omdat ik wist dat overal ter wereld vrouwen en mannen, jonge meisjes en jongens achter de tralies zaten die beperkt werden in hun bewegingsvrijheid, en straf, afzondering en ontberingen moesten ondergaan voor misdaden waaraan wij allen schuldig zijn. De moeder die haar kind had vermoord, de drugsverslaafde – wie was er gek en wie was normaal? (...)

Daar lag ik, volkomen verward en ellendig. Toen ik eerder over deze ervaringen schreef, identificeerde ik me nog meer met de mensen om me heen. Ik was die moeder wier kind was verkracht en vermoord. Ik was de moeder die het monster had gebaard dat dit had gedaan. Ik was dat monster zelf en voelde in mijn eigen lijf elke weerzinwekkendheid. Er zijn er niet zoveel onder ons die zes dagen en nachten in het duister hebben gelegen, koud en hongerig, peinzend over de wereld en onze rol daarin. Wie in grote steden leeft, wie continu te maken heeft met zonde en lijden, wie niets anders dan Griekse tragedies leest in de

kranten, wie aan alle kanten mensen ziet zoeken naar een vlucht uit de kleurloze saaiheid van hun werk of gezin, in seks en alcohol, die wordt ongevoelig voor het dagelijks kwaad, en het is maar zelden dat het besef van de afschuwelijkheid van zonde en menselijke haat tot je doordringt.<sup>8</sup>

Op de achtste dag hield ze de hongerstaking niet vol en at wat brood, gedoopt in melk. Uiteindelijk zou de hongerstaking tien dagen duren, terwijl de protesten in het land uit solidariteit met deze vrouwen almaar luider klonken. Dat leidde ertoe dat de vrouwen na tien dagen hun eigen kleren en boeken terugkregen. Daarna werden ze overgeplaatst naar de stadsgevangenis van Washington, een betere gevangenis met meer vrijheid. De cellen waren de hele dag open en werden gedeeld met één andere persoon die een eigen bed had. Zo zouden ze nog twintig dagen gevangen blijven, waarna ze vrijkwamen dankzij een generaal pardon van president Woodrow Wilson.

Eenmaal terug in New York vond ze een baan bij het linkse tijdschrift *The Liberator* en raakte ze bevriend met Eugene O'Neill, de schrijver van het beroemde toneelstuk *Long Day's Journey into Night*. Met O'Neill had Day veel gemeen, hoewel hij negen jaar ouder was. Beiden waren schrijver en journalist voor communistische kranten en tijdschriften, en beiden voelden zich 'opgejaagd door God'.<sup>9</sup> Zij luisterde graag naar zijn voordracht van het gedicht van Francis Thompson, *The Hound of Heaven*, over Gods niet aflatende zoektocht naar elke individuele ziel:

Is my gloom, after all,  
Shade of His hand, outstretched caressingly?  
Ah, fondest, blindest, weakest,  
I am He Whom thou seekest!  
Thou dravest love from thee, who dravest Me.<sup>10</sup>

O'Neill was op dat moment nog koortsachtiger dan Day gefascineerd door het katholieke geloof. Hijzelf kwam uit een Ierse katholieke familie, maar had op jonge leeftijd de kerk verlaten en was atheïst geworden. Hij zou echter vaak in zijn leven zijn ongenoegen met het atheïsme uiten, terwijl zijn toneelstukken volzaten met katholieke verwijzingen. In het toneelstuk *Days Without End* keert de hoofdpersoon terug naar zijn oude geloof, na geconfronteerd te zijn met de onbevredigende moderne wereld. Toen men O'Neill vroeg of dit betekende dat hij zelf was teruggekeerd naar zijn katholieke geloof, verklaarde hij dat dit niet het geval was, maar dat hem dit wel regelmatig speet. Het centrale thema in zijn hele oeuvre is zonde en vergeving, en naar eigen zeggen was dit het gevolg van zijn zoektocht, op weg terug naar het katholieke geloof.

Voor Day was O'Neills gekweldheid en koortsachtige zoeken naar het geloof uiterst herkenbaar. Het gaf haar tegelijkertijd de kans om haar eigen zoektocht wat te relativeren, omdat hij er soms aan onderdoor leek te gaan. O'Neill was echter de enige onder haar communistische en bohemienvrienden die haar religieuze belangstelling begreep. Samen bezochten ze kerken, waaronder *Saint Joseph's Church* aan Sixth Avenue, waar ze in de ochtend, veelal na laat cafébezoek, naar de vroege mis gingen. Day had geen idee wat er rond het altaar allemaal gebeurde, maar vond rust in het licht en de stilte, en bij de knielende mensen.

Net als de jonge soldaat David Jones werd Day in de kerk getroffen door de vanzelfsprekende manier waarop gelovigen zich knielend overgaven aan het katholieke ritueel. Jones overkwam het in de Franse hoeve vlak achter het front tijdens de Eerste Wereldoorlog. Day beschrijft tot tweemaal toe een soortgelijke ervaring. Eerst in de slaapkamer van haar buurvrouw, en nu in de kerk in het hart van New York. Noch Jones, noch Day was op dat moment katholiek, maar beiden werden geraakt toen zij werden



geconfronteerd met biddende mensen, Jones in de oorlog en Day in de stad. Het kaarslicht en de geknielde gelovigen boden geen tegengif voor een wereld vol misstanden, laat staan de praktische en politieke antwoorden waar ze beiden naar op zoek waren. Voor hen bood het religieuze geen antwoord op moeilijke vragen. Ze werden geraakt door iets anders. De sfeer van de aanbidding was weliswaar een onderbreking van de dagelijkse beslommeringen, maar zonder dat hij ermee in tegenspraak was. De ruwe, vuilgebekte soldaten die knielden, de buurvrouw die na antwoord te hebben gegeven, gewoon weer doorging met haar gebed, de New Yorkers die vroeg in de ochtend, voordat de dag begon, naar de mis gingen: het leek voor hen eigenlijk allemaal zo vanzelfsprekend, maar voor Jones en Day was het dat nog niet. Het was eerder als de kennismaking met een vreemdeling, die uiteindelijk zou leiden tot een ommekeer in hun eigen leven... en tot het inzicht dat die ommekeer eigenlijk al veel eerder begonnen was.

### *Liefde en verlies*

Voordat het tot Day's bekering zou komen, maakte zij wellicht de donkerste periode in haar leven door. Dat was overigens niet de reden van haar bekering geweest, zo zou ze in haar memories benadrukken. Haar bekering was geen gevolg van een innerlijke crisis die door haar geloof verzacht of weggenomen kon worden, maar eerder van een groot geluk dat haar steeds meer vervulde.

Na een opleiding als verpleegster ging Day werken in het *King's Country Hospital* in Brooklyn. Daar ontmoette zij een collega, de veel oudere Lionel Calhoun Moise, met wie zij een kortstondige relatie had. Hij was beroofd en berooid onder een brug in Brooklyn gevonden en naar het ziekenhuis gebracht, waarna hij er was blijven werken om zijn doktersrekeningen te kunnen betalen. Moise maakte van meet af aan duidelijk dat hij nooit een vaste

relatie met Day zou willen vanwege hun leeftijdsverschil. Zij was echter smoorverliefd op deze ruwe bolster, wiens avontuurlijke leven volgens Day's biograaf Jim Forest zo uit een roman van Jack London had kunnen komen. Moise dacht er echter niet over om te trouwen, maar was tegelijkertijd zo jaloeers dat hij al gauw vertrok toen hij de indruk had dat Day interesse had voor andere mannen. Het dreef haar tot wanhoop, zelfs zo erg dat ze probeerde zelfmoord te plegen. Tot overmaat van ramp bleek Day vervolgens zwanger van hem te zijn. Ze vertelde hem dit pas toen hij op het punt stond naar Caracas te vertrekken vanwege een nieuwe baan. Hij verontschuldigde zich, adviseerde haar een abortus te laten plegen en vertrok. Ze was inmiddels vier maanden zwanger.

Een paar maanden na die abortus trouwde ze met Berkeley Tobey, de oprichter van boekenclub de *Literary Guild*. Met hem zou ze acht maanden door Europa reizen. In die tijd begon ze te schrijven aan een autobiografische roman, *The Eleventh Virgin*. Het huwelijk zou niet veel langer dan een jaar duren en later zei ze zich te schamen omdat ze Tobey had gebruikt om haar verdriet om Moise te verwerken. Ze zou in haar autobiografie nauwelijks een woord besteden aan deze twee mannen en schrijft dat in de Europese steden niet zozeer Tobey, als wel de grote schrijvers haar gezelschap hielden: in Londen De Quincey en Dickens, en in Parijs De Balzac, Hugo en De Maupassant.<sup>11</sup> Zowel in *From Union Square to Rome* als in *The Long Loneliness* benadrukt ze, als het over die periode gaat, dat het niet haar intentie is een volledige autobiografie te schrijven, maar dat het haar gaat om te verhalen over wat haar tot God heeft gebracht. Volgens haar zijn het dus niet haar negatieve ervaringen gedurende deze moeilijke tijd die daarbij een rol hebben gespeeld.

Day zou na haar scheiding van Tobey niet opnieuw voor de wet trouwen, maar wel gaan samenwonen met Forster Batterham, een bioloog van Engelse afkomst en een zelfverklaard anarchist. Zij was na haar Europese reis gaan

wonen in een strandhuis op Staten Island en kort nadat zij elkaar hadden ontmoet, nodigde ze Forster uit om bij haar in te trekken. Forster ging zijn eigen gang en trok er vaak op uit terwijl Dorothy boeken las – waaronder William James' *Varieties of Religious Experience* – en schreef aan een tweede roman, die later onder de titel *Joan Barleycorn* in delen gepubliceerd zou worden in een krant. Het waren gelukkige jaren en Day was ver verwijderd van de problemen van de mensen in de straat waarmee ze zich eerder nog zo had geëngageerd. Ondanks het geluk ontstonden er echter problemen met Forster en het was met name haar sterker wordende geloof dat tussen hen in kwam te staan. Hij ergerde zich aan haar vroomheid en vond bijvoorbeeld haar enthousiasme over het geluid van de kerkklokken veel te sentimenteel. Zij begreep op haar beurt niet dat hij de hand van de schepper niet kon zien in de schoonheid van de natuur waar hij zoveel van hield.

In een hoofdstuk over de waarde van heiligheid uit het boek van William James vond Day een passage over het eenvoudige leven als religieuze roeping. Ze verwachtte en hoopte dat die Forster zou aanspreken:

Het leven in armoede is werkelijk zwaar – zonder fanfares, uniformen, het hysterische applaus van de massa, of de leugens en het ontwijkende gepraat. Gezien de manier waarop het streven naar rijkdom als ideaal lijkt te zijn doorgedrongen tot in het merg van onze generatie, is het de vraag of een heropleving van het idee dat armoede een waardige religieuze roeping is, niet een metamorfose zou kunnen zijn van militaire moed, en precies die spirituele hervorming waar onze tijd zo veel behoefte aan heeft. (...) Wij zijn letterlijk bang geworden om arm te zijn. We kijken neer op iedereen die het verkiest arm te zijn om zijn innerlijke leven te vereenvoudigen en te beschermen. Wie niet meedoet aan het algemeen gedrang, vinden wij slap en ambitieeloos. We zijn zelfs niet meer in staat ons voor te stellen wat het oude ideaal van de armoede betekend zou

kunnen hebben: de bevrijding van materiële bezittingen, een niet-gecorrumpeerde ziel, de manhaftige onverschilligheid, gewaardeerd worden om wie men is in plaats van om wat men bezit, het recht om op elk moment het leven op onverantwoordelijke wijze weg te gooien – kortom een atletische conditie, klaar voor de strijd.<sup>12</sup>

Voor Day kwam in dit citaat goed tot uitdrukking dat armoede en geloof nauw met elkaar zijn verweven. Kon ze Forster er maar van overtuigen dat de door hen gekozen levensstijl iets met religie te maken had, al was het maar dat hij meer begrip kreeg voor haar geloofsovertuigingen. De vergelijking die James maakte tussen het militaire – Forster was militair geweest en dat had zijn karakter sterk gevormd – en het ascetische, leek haar geschikt om hem te doen inzien wat haar bewoog. Forster bleef echter ongevoelig voor Day's pogingen en ze zouden gaandeweg steeds vaker ruzie hebben over dit thema. Het waren deels deze ruzies waardoor zij sterker overtuigd raakte van haar religieuze roeping. Ondanks hun stormachtige relatie werd haar liefde voor Forster alleen maar groter, en het was volgens haar juist dankzij deze liefdeservaring dat zij God beter leerde kennen. Maar door hun felle discussies werd haar ook duidelijker dat haar hang naar het katholieke geloof onontkoombaar was.

In 1925 was ze opnieuw zwanger en na de negatieve ervaring van haar eerste zwangerschap was ze vastbesloten alles in haar vermogen te doen om het dit keer tot een goed einde te brengen. Forster was minder enthousiast en zag op tegen de verantwoordelijkheden van het ouderschap. Bovendien had hij het gevoel dat een kind, net als God en Dorothy's gebeden, tussen hen in zou komen te staan.<sup>13</sup> Inmiddels ging Dorothy zeer tegen Forsters zin elke zondagochtend naar de mis. Ze bad steeds vaker, naar eigen zeggen omdat ze zo gelukkig was en niet omdat ze ongelukkig was of om troost of om iets anders wilde vragen. Knielen tijdens het bidden deed ze niet, omdat haar dan

een enorme twijfel overviel, maar verder ontwikkelde ze een vroomheid die haar zelf ook vaak verbaasde. Ze zei het *Te Deum* als ze aan het strand stond. Ze hield stil voor een Mariabeeld tijdens haar huishoudelijk werk. Als ze op straat liep, hield ze in haar zak de rozenkrans vast en liep ze vaak onbewust te bidden zonder de precieze woorden van het rozenkransgebed te kennen. Tegelijkertijd was ze zich met elk gebed bewust van de vragen en de kritiek van haar vrienden, die haar gedrag maar vreemd vonden en er zich soms laatdunkend over uitlieten. Terwijl ze bad, moest ze telkens aan die zin van Marx denken: 'Religie is opium van het volk'. Ze vroeg zich af of haar geluk inderdaad geen illusie was. Dat weerhield haar er niet van haar geloof verder te onderzoeken. Het was een eenzaam onderzoek en in plaats van bij haar vrienden zocht ze steun bij Teresa van Avila. Day's dochter werd geboren in maart 1926 en ze noemde haar Tamar Teresa.

### *Een opdringerige, maar weerbarstige bekering*

Day wist heel weinig over de sacramenten, maar ze wist wel dat Tamar Teresa zonder het sacrament van de doop niet katholiek zou kunnen worden. Toen ze net bevallen was, kreeg ze in het ziekenhuis van een zaalgenote een penning van Theresia van Lisieux, de Franse heilige die op tienjarige leeftijd genas van een ernstige ziekte nadat een Mariabeeld naar haar had gelachen. Day zei dat ze niet in dat soort dingen geloofde, maar haar zaalgenote antwoordde dat het goed was om iets bij de hand te hebben als je wilt denken aan iemand die je liefhebt. Day schaamde zich. De vrouw had het goed met haar voor gehad en onbedoeld de naam Teresa verward met Theresia van Lisieux, die net heiligverklaard was door paus Pius XI. Bovendien had ze haar willen helpen met de zorg en liefde voor een ander. Hoe arrogant was het niet geweest om dat af te wijzen? Ondanks haar vroomheid was Day nog relatief onbekend met de katholieke geschiedenis en gebruiken.

Enkele weken na Tamars geboorte raakte Day er langzaam van overtuigd dat ze haar wilde laten dopen in de katholieke kerk. Ze beseftte dat het tot een breuk met haar vrienden zou kunnen leiden en verdere problemen kon opleveren in haar relatie met Forster. Haar vrienden vroegen haar waarom ze per se een kerk nodig had om haar God te aanbidden. Ze kon haar dankbaarheid toch ook op een andere manier dan in de kerk tonen? Maar Day was het daar niet mee eens. Juist als radicaal activiste lag het in haar natuur zich te engageren met anderen en het sociale karakter van het geloof te waarderen boven het individuele. Zonder precies de dogma's van de kerk te kennen, voelde ze zich verbonden met al diegenen die door de eeuwen heen naar de kerk waren gegaan en daar hun zonden hadden beleden. Dat anderen in het verleden de kerkelijke wet hadden gehoorzaamd door naar de mis te gaan, al was dat volgens sommigen slechts een halfhartige en onkritische poging om maar vooral geen doodzonde te begaan, was voor haar voldoende reden om uit vrije wil te kiezen voor de kerk.<sup>14</sup>

Ze kende persoonlijk geen katholieken, behalve een handjevol winkeliers met wie ze liever niet over haar geloof wilde praten. Op straat klampte ze uiteindelijk een non aan en vroeg haar hoe ze haar kind kon laten dopen. Zuster Aloysia gaf haar een catechismus en een tijdschrift, *Messenger of the Sacred Heart*, waarin de kerkelijke leerstellingen werden uitgelegd. Day zette zich onder intensieve leiding van deze zuster gehoorzaam aan de studie van het katholieke geloof en las Thomas a Kempis, Augustinus en het Nieuwe Testament. In die tijd las ze ook de boeken van de Franse schrijver Joris-Karl Huysmans, die ervoor had gezorgd dat ze zich thuis voelde in de kerk. Zuster Aloysia bereidde met haar de doop van Tamar voor, maar bleef erop hameren dat ze eigenlijk zelf ook katholiek zou moeten worden. Tamar werd gedoopt in juli, toen ze drie maanden oud was. Forster zorgde voor de lunch na de doopplechtigheid, maar was daar zelf niet bij en was ook

niet in de kerk geweest. Hij bleef vervolgens dagenlang weg, uit protest tegen wat Dorothy had gedaan, en zou dat in de volgende maanden nog vaker doen. Day had inmiddels besloten katholiek te worden, maar er hing een donkere wolk boven die beslissing. Niet alleen voelde het als een verraad aan Forster, maar ook aan 'de klasse waartoe ik behoorde, de arbeiders, de armen van de wereld, waar Christus zijn leven mee doorbracht'.<sup>15</sup>

In diezelfde periode werden twee arbeiders en anarchisten, Nicola Sacco en Bartolomeo Vanzetti, ter dood veroordeeld, vanwege een geldroof waarbij twee bewakers waren gedood. Forster was er kapot van en kon er dagenlang niet van eten. Day was onder de indruk van de grote solidariteit die er groeide onder de arbeiders nadat deze mannen waren geëxecuteerd. De hele natie was in rouw en zij 'begreep gaandeweg iets van de leer van het Mystieke Lichaam van Christus, waarbij we allen ledematen zijn van het Lichaam, aangewezen op elkaar', daarbij nadrukkelijk verwijzend naar de Romeinenbrief van Paulus (Rom. 12,5). De liefde tussen Forster en Dorothy bleef even sterk als hun ruzies fel waren. De intensiteit van hun relatie komt goed tot uitdrukking in de brieven die zij hem schreef. Die zijn liefdevol, maar ook eerlijk en vaak hartverscheurend.<sup>16</sup> Het was haar manier om met hem te communiceren, want als zij over haar geloof wilde praten, viel hij helemaal stil. Zij wilde er juist over praten omdat een bekering consequenties zou kunnen hebben voor hun eventuele huwelijk. Voor hem kon daar echter geen sprake van zijn. Hij was anarchist en atheïst en elke overgave aan kerk of staat zou naar zijn overtuiging een leugenaar en een hypocriet van hem maken. Zij op haar beurt wilde hem niet verlaten, maar dat zou kort daarna toch gebeuren, toen Dorothy ziek werd en enige tijd van huis was om te genezen. In die periode werd zij 'voorwaardelijk gedoopt' in de katholieke kerk.<sup>17</sup>

In *The Long Loneliness* beschrijft ze de eenzaamheid van haar bekering. Haar deelname aan de sacramenten – doop,

biecht, eucharistie – bood haar aanvankelijk geen enkele troost. Ze kende de rituelen niet en voelde zich beschaamd. Ze bleef haar bekering zien als een verraad aan haar politieke overtuigingen en vroeg zich meerdere malen af of zij wel oprecht was als zij voor het altaar knielde. Met elke knieval die ze maakte, werd haar eigen kritiek op de kerk, die zich volgens haar maar al te vaak schandalig misdroeg, ook sterker. Maar tegelijkertijd wilde zij arm, kuis en gehoorzaam zijn, haar oude zelf afleggen (Ef. 4,22) en zich ‘bekleden met de nieuwe mens, die naar Gods beeld is geschapen in ware gerechtigheid en heiligheid’ (Ef. 4,24), en ze zag geen andere mogelijkheid om dat te doen dan in de kerk.<sup>18</sup>

Haar trage bekering was op een punt gekomen waarop er geen weg terug meer was. Ze twijfelde geen moment over de weg die ze was ingeslagen en zou niet lang na haar voorwaardelijke doop het vormsel ontvangen. Aanvankelijk leek haar geloof in tegenspraak te zijn met haar politieke overtuigingen. Toen een priester haar vroeg een artikel te schrijven over hoe haar sociaal activisme haar naar de kerk had geleid, moest ze na enkele pogingen erkennen dat het zo helemaal niet gegaan was. Bovendien was het juist de kerk waarop haar kritiek zich na haar bekering richtte:

Het schandaal van zakelijk ingestelde priesters, van hun collectieve rijkdom, het ontbreken van enig verantwoordelijkheidsgevoel ten opzichte van de armen, arbeiders, zwarten, Mexicanen, Filippino's en hun instemming met de onderdrukking van deze mensen door onze industrieel-kapitalistische orde – dat deed me vaak denken dat priesters eerder als Kaïn waren dan als Abel. ‘Ben ik mijn broeders hoeder?’ leken ze te zeggen als het aankwam op de sociale orde. Liefdadigheid was er genoeg, maar aan gerechtigheid ontbrak het nogal eens. En tegelijk waren de priesters wel de toedieners van de sacramenten die Christus bij alle mensen brengen, die ons in staat stelden Christus te aanvaarden en ons in de wereld een sterker



gevoel van vrede en eenheid moesten geven. 'De vijanden van de mensen zijn hun eigen huisgenoten', had Christus ons al gewaarschuwd.<sup>19</sup>

### *Day's levensproject: The Catholic Worker*

Op 1 mei 1933 startte Day een nieuwe krant: *The Catholic Worker*.<sup>20</sup> Het was tijdens het dieptepunt van de Grote Depressie, de economische crisis die al sinds 1929 heel de Verenigde Staten in haar ban hield. Veel mensen waren werkloos en hadden geen hoop op verbetering van hun situatie. De *Catholic Worker* was een nieuwe kritische en hoopvolle stem te midden van de uitzichtloosheid en het cynisme. Het doel van de krant was om het sociale programma van de kerk onder de aandacht te brengen en de lezers bekend te maken met de inhoud van de encyclieken op basis waarvan het katholiek sociaal denken zich had ontwikkeld. De krant werd een enorm succes en groeide van een aanvankelijke oplage van 2500 naar 150.000 in 1936. De prijs, *a penny a copy*, is tot op de dag van vandaag hetzelfde gebleven. Het zou echter niet bij een krant alleen blijven en er kwam een beweging op gang die zich zou verspreiden tot over de grenzen van Amerika.<sup>21</sup>

Day maakte de krant samen met Peter Maurin (1877-1949), een Franse boerenzoon en onderwijzer die zich op jonge leeftijd had aangesloten bij een kleine katholieke lekenbeweging. Hij ontvluchtte Frankrijk om niet in het leger te hoeven dienen en kwam na een periode in Canada in New York terecht. Daar raakte hij onder de indruk van de artikelen die Day publiceerde in *Commonweal*, Amerika's eerste onafhankelijke tijdschrift voor katholieke leken, waar zij sinds haar bekering voor werkte.<sup>22</sup> Hij zag haar als een moderne Catharina van Siena (1347-1380), de laatmiddeleeuwse dominicanes en mystica die tijdens haar korte leven een grote spirituele en politieke invloed had gehad en de samenleving had beschouwd als een gemeenschap van afhankelijkheid. Maurin dacht dat Dorothy, net als

Catharina, veel teweeg zou kunnen brengen en op een dag bezocht hij haar en vertelde haar over zijn plannen. Maurin was geïnspireerd door Franciscus van Assisi en dacht dat het tijd was voor een 'groene revolutie', een terugkeer naar het land en het eenvoudige boerenleven, een ideaal dat hij ontleende aan het werk van Henry David Thoreau en Eric Gill. Day was niet onmiddellijk gecharmeerd van deze ideeën, omdat haar hart lag bij de fabrieksarbeiders en de armen in de stad. Maar ze was wel geïnteresseerd in Maurins voornemen een krant op te richten en de arbeiders goed te informeren over het sociale gezicht van de kerk. Daarnaast sprak het haar aan dat hij 'huizen van gastvrijheid' wilde openen waar arbeiders en armen voor elkaar konden zorgen, zodat ze niet hun hand hoefden op te houden bij de gemeente, maar in een gemeenschap van vrienden konden worden opgenomen.

In die tijd waren er duizenden daklozen in elke Amerikaanse stad als gevolg van het grote aantal werklozen, in totaal dertien miljoen in de Verenigde Staten als geheel. Gezinnen sliepen op straat en in de parken. Er waren wel opvanghuizen waar sommige mensen voor een klein bedrag werden geholpen, maar de huizen van gastvrijheid van de *Catholic Worker* waren helemaal gratis. De middelen werden gevonden door mensen met geld bij de projecten te betrekken, en winkeliers en kleine handelaren ervan te overtuigen om zo nu en dan wat te geven. Het was altijd onzeker of een huis de volgende maand nog open zou zijn. Dag in dag uit moest er gezocht worden naar eten, dekens en alles wat maar nodig was om de steeds grotere aantallen bezoekers te voeden en onderdak te bieden. Het was een onzeker leven, maar Day was ervan overtuigd dat dit de verantwoordelijkheid was van de katholieke leken van die tijd. In het ideale geval zou een christelijke natie deze verantwoordelijkheid op zich nemen, maar aangezien volgens haar de Verenigde Staten slechts in naam 'christelijk' waren, was het van het grootste belang dat de leken zich inzetten voor de werken van barmhartigheid.<sup>23</sup> Day deed

in *Commonweal* een oproep aan alle katholieke leken en waarschuwde dat als bisschoppen, priesters en leken zich niet gezamenlijk zouden inzetten om de armen te helpen, grote aantallen arbeiders en werklozen na verloop van tijd bereid zouden zijn elke marxistische of fascistische leider te volgen die zich aandiende.<sup>24</sup> Drie jaar na de start van de *Catholic Worker* in 1933 waren er, verspreid over de Verenigde Staten, 150 huizen van gastvrijheid. Tot op de dag van vandaag zijn veel van deze huizen nog altijd actief.

Maurin en Day verschilden regelmatig van mening over de missie van de *Catholic Worker*. Maurin vond het belangrijk dat er op grond van hun filosofie gemeenschappen werden gesticht en naar zijn mening kon dat het beste in de vorm van boerderijen. Hij hoopte dat de *Catholic Worker* uiteindelijk een professionele organisatie zou worden, met eigen personeel, conferenties en een concreet politiek programma. Zijn ideeën over een postindustriële samenleving waren anarchistisch en utopisch en sloten niet altijd aan bij die van de mensen die in de huizen woonden. Day was meer begaan met de arbeiders en de armen in de stad en vond dat de werken van barmhartigheid voorop moesten staan. Daar hoorde volgens haar ook een vorm van vrijwillige armoede bij die zij maar moeilijk te verenigen vond met de structuur van een professionele organisatie. Zij had eerder aandacht voor onmiddellijke, praktische noden. Dat wil echter niet zeggen dat Maurin ambitieuzer was en meer interesse had in theorievorming, terwijl zij meer oog zou hebben voor de praktijk. Beiden waren zeer ambitieus en verantwoordden hun religieuze en politieke idealen op een intellectuele manier. Day's journalistieke werk gaf haar een uitlaatklep om van haar sociale werk een vorm van maatschappijkritiek te maken. Bovendien bood het schrijverschap haar de gelegenheid om haar geloof beter tot uitdrukking te brengen. De *Catholic Worker* was feitelijk grotendeels haar project, ook al beweerde zij zelf dat Maurin de inspirator van de beweging was.

Day's artikelen voor de *Catholic Worker* en *Common-*

*weal* waren vaak biografisch en haar medebewoners in de huizen van gastvrijheid figureerden er regelmatig in. In deze persoonlijke verhalen verwerkte ze verwijzingen naar de boeken die belangrijk voor haar waren. Ze verwees naar de boeken die ze in haar jeugd had gelezen, met name naar Dostojevski en Kropotkin. De *Catholic Worker* werd hierdoor intellectueel serieus genomen en onderscheidde zich van de communistische kranten van die tijd door te verwijzen naar literatuur, theologie en uiteenlopende filosofische denktradities. Haar contacten met schrijvers en filosofen leidden er soms toe dat publieke figuren zich aansloten bij de *Catholic Worker*, op het gevaar af beschuldigd te worden van communisme. Day schreef in de begintijd bijvoorbeeld over Jacques Maritain, wiens *Freedom in the World* net in een Engelse vertaling was verschenen. Maritain bezocht in 1935 het huis aan de East 15th Street en vanaf die tijd zou hij regelmatig artikelen schrijven voor de *Catholic Worker*. Van Maritain namen Day en Maurin het begrip ‘pure middelen’ over. Met ‘pure middelen’ bedoelde Maritain wegen en instrumenten die een doel bereiken zonder een zonde te begaan, het tegenovergestelde dus van ‘het doel heiligt de middelen’. Maritain zou deze gedachte in zijn artikelen toepassen op de omstandigheden in fabrieken, waar weliswaar het einddoel van de arbeid goed was – zelfs als het ging om de goedkope productie van goederen – maar de weg ernaartoe onaanvaardbaar. Maritain zou toen hij in de jaren vijftig Frans ambassadeur bij de Heilige Stoel was een collectie van zijn artikelen voor de *Catholic Worker* bundelen en aanbieden aan paus Pius XII.

Later zou Thomas Merton (1915-1968), de bekende trappistenmonnik, dichter en theoloog, voor de *Catholic Worker* gaan schrijven, nadat Day een briefwisseling over de huizen van gastvrijheid met hem was begonnen toen zij hoorde dat hij de mis met kerstmis voor haar had opgedragen. Hij zou verschillende huizen van gastvrijheid meerdere malen bezoeken en zijn boeken meebrengen om

ze met de gemeenschappen te bespreken. Day en Merton correspondeerden over politieke onderwerpen zoals oorlog en nucleaire wapens, en wisselden gedachten uit over het vinden van een goede balans tussen actie en contemplatie. Hij had op jonge leeftijd New York verlaten om een contemplatief leven te gaan leiden, terwijl zij juist in het hart van de stad haar werk deed. Zij vroeg hem in talloze brieven om te bidden voor een of meerdere bewoners van het huis, voor Merton volslagen onbekenden, over wie zij dan kort verslag deed. Ze nam hem in vertrouwen als ze het allemaal bijna niet meer volhield en vroeg hem hoe hij volhardde in zijn geloof en in het contemplatieve leven. Hij antwoordde: ‘Het lijkt erop dat ik altijd hier zal blijven, al is het eerder om de slechtste beweegredenen dan om beste. Als mensen moeilijk doen over waar ik ben, en vinden dat ik elders zou moeten zijn, dan is dat hun probleem. Ik ben hier en behalve als de Heer me bij de haren hieruit trekt (en zoveel haar heb ik niet meer), zal ik waarschijnlijk hier blijven, denk ik. Ik heb geen andere plannen.’<sup>25</sup> En over haar volharding: ‘We zouden ons eigenlijk zorgen moeten maken over onze volharding, omdat er een groot gat in ons is, een afgrond, en we moeten erin vallen, in die leegheid, maar de Heer zal ons opvangen. Je bent de spiritueel rijkste vrouw in Amerika. Je kunt niet falen, zelfs niet als je het probeert.’<sup>26</sup>

### *Katholiek sociaal denken en de rol van de leek*

Op het moment dat de *Catholic Worker* van start ging, had paus Pius XI net de encycliek *Quadragesimo anno* (1931) geschreven, waarin hij de kerkelijke visie op sociale vraagstukken had verwoord. Deze encycliek verscheen precies veertig jaar na Leo XIII’s encycliek *Rerum novarum* (1891), de tekst die het begin markeert van het katholiek sociaal denken.<sup>27</sup> Beide encyclieken gaan over de gevaren van het kapitalisme en het socialisme, en over de sociale orde die volgens deze teksten gebaseerd zou moeten zijn op soli-

dariteit en subsidiariteit. Hoewel de encyclieken dezelfde thema's behandelen, is er een accentverschil. Terwijl Leo XIII nadrukkelijk oog had voor de werkomstandigheden van arbeiders, besteedde Pius XI in zijn tekst meer aandacht aan de relatie tussen werkgevers en werknemers en aan de verhouding tussen individueel eigendom en het gemeenschappelijk goed.

De encycliek *Rerum novarum* was het eerste kerkelijke document van deze orde waarin het moderne leven in de fabrieken en de stad werd beschreven en bekritiseerd. Leo XIII stelde erin aan de kaak dat arbeiders aan het eind van de negentiende eeuw werden uitgebuit en dat mensenlevens werden ingezet als kapitaal. Hij riep op de werkomstandigheden te verbeteren en een minimumloon en een vrije dag in de week in te stellen. Ook betuigde hij zich een voorstander van vakbonden en hield hij een pleidooi voor de eigen taak en verantwoordelijkheid van katholieke organisaties in de samenleving. De overheid zou dergelijke organisaties de vrije hand moeten geven en het bestaansrecht ervan moeten waarborgen. *Rerum novarum* was de eerste encycliek in een hele reeks van kerkelijke documenten in de twintigste eeuw waarin de kerk zich uitsprak over sociale vraagstukken.<sup>28</sup> Er zouden er nog veel volgen, waaronder de al eerder genoemde *Quadragesimo anno* (1931), *Mater et magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963), *Populorum progressio* (1967), *Evangelii nuntiandi* (1975), *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991) en recentelijk nog de exhortatie *Evangelii gaudium* (2013).<sup>29</sup>

Het document bracht een enorme verandering teweeg in de katholieke kerk en inspireerde velen om zich in te zetten voor de verbetering van de sociale omstandigheden van arbeiders en armen. In het vorige hoofdstuk figureerde reeds de dominicaan Vincent McNabb, die elke week bij *Speaker's Corner* in Hyde Park in Londen stond te prediken over de sociale leer van de kerk. McNabb had een grote invloed op Maritain en op Eric Gill en zijn kunste-

naarsgemeenschap uit het vorige hoofdstuk. Ook Maurin en Day lazen de geschriften van McNabb, in het bijzonder zijn *Nazareth or Social Chaos*, een boek over productie en consumptie.<sup>30</sup> Het was vooral McNabb die hen bekendmaakte met de katholieke sociale leer, *Rerum novarum* in het bijzonder, waarin een gedachtegoed werd verwoord dat voor Day de brug vormde tussen haar journalistieke werk voor communistische kranten en tijdschriften en haar katholieke geloof.

McNabb publiceerde, net als Maritain, boeken en artikelen over de middeleeuwse denker Thomas van Aquino, wiens gedachtegoed tijdens het eerste Vaticaans concilie (1869-1870) werd aangewezen als officiële filosofie van de kerk en die als zodanig veel invloed had gehad op Leo XIII toen die zijn encycliek schreef. Dat is goed te merken aan de antropologie die aan die encycliek ten grondslag ligt. Gods natuurwet wordt volgens Thomas niet van bovenaf aan de mensen opgelegd, maar is *in* het menselijke welzijn en geluk aanwezig. Door te herkennen wat goed is voor de mens, kan men ook herkennen waar Gods liefde aan het werk is. Op grond hiervan beschouwde Leo XIII solidariteit en broederlijke liefde als uitdrukkingen van Gods liefde. Deze opvatting van de natuurwet lag ook aan de basis van zijn kritiek op het individualisme van het liberalisme en het collectivisme van het socialisme. Zijn alternatief daarvoor is een relationele visie, waarin privébezit bijvoorbeeld niet wordt afgewezen, maar moet worden ingezet voor het welzijn van allen, met oog voor de noden van de armen in uitzonderlijke situaties.

Een belangrijke consequentie van deze sociale koers was dat de kerk vanaf *Rerum novarum* de banden zou aanhalen met de arbeidersklasse en de armen. De tekst sprak bijvoorbeeld voor het eerst over een voorkeur voor de armen: 'tot de misdeelden schijnt bij voorkeur Gods liefde zich te richten; Jezus Christus immers prijst de armen zalig; vol liefde nodigt Hij degenen uit, die in druk en droefenis verkeren, om ze te troosten; de kleinen en verdrukten

omvat Hij met een bijzondere liefde'.<sup>31</sup> Hiermee sprak de kerk niet alleen een voorkeur voor een bepaalde groep uit, maar gaf ze bovendien aan dat zij een rol had te vervullen in de samenleving en dat het geloof niet alleen met eeuwige zaken te maken had, maar met het heil voor de wereld van vandaag en het concrete leven van een ieder. Dit moest natuurlijk ook politieke consequenties hebben en de encycliek maakte duidelijk dat de kerk niet kon zwijgen over sociale misstanden.<sup>32</sup> Sinds *Rerum novarum* heeft katholiek zijn voor alle gelovigen ook sociale en politieke consequenties.

De sociale visie van de kerk reikte zelfs verder dan de leefwereld van de gelovigen. De thomistische opvatting van de natuurwet maakte het mogelijk dat Leo XIII zijn boodschap kon richten aan alle mensen in de wereld, ook de niet-christenen, omdat volgens die natuurwet God de wereld had geschapen voor de behoeften van allen.<sup>33</sup> Die gerichtheid op allen en niet alleen op een afgebakende groep gelovigen zou het uitgangspunt vormen van een nieuwe visie op de actieve rol van de kerk in de wereld. Dit had onder andere tot gevolg dat de kerk in het begin van de eeuw startte met het mobiliseren van de leek voor diaconaal en maatschappelijk werk, wat het begin was van een nieuw fenomeen: de katholieke lekenbeweging.<sup>34</sup> Aard en missie van deze bewegingen zijn door de jaren heen veranderd en de discussie erover is binnen de kerk soms hoog opgelopen. In dezelfde periode dat Day de *Catholic Worker* oprichtte, riep paus Pius XI onder de noemer van de *Katholieke Actie* katholieke professionals op om maatschappelijke sleutelposities in te nemen en kritiek te leveren op de volgens hem zorgelijke uitwassen van de moderniteit. Pius' sociale kritiek en zijn theologische uitgangspunten waren niet heel anders dan die van Day, maar hun politieke agenda was totaal verschillend. De *Catholic Worker* zag haar taak middenin de cultuur en onderscheidde zich door haar radicale keuze voor de werken van barmhartigheid in de marge van de samenleving, terwijl de *Katholieke Actie*



gericht was op de totstandkoming van een tegencultuur om zo het verlies aan maatschappelijke invloed van katholieken tegen te gaan.

Tijdens het tweede Vaticaans concilie dertig jaar later was de rol van de leken in kerk en wereld expliciet onderwerp van discussie; meerdere kardinalen en bisschoppen vonden de aanpak van de *Katholieke Actie* te eenzijdig. Het lekenapostolaat zou niet alleen gericht moeten zijn op de versterking van de katholieke identiteit of de ondersteuning van de clerus, maar ook de eigen roeping in de wereld moeten kunnen volgen. De concilievaders besteedden in hun document over de Kerk, *Lumen gentium*, en in de pastorale constitutie over kerk en wereld, *Gaudium et spes*, nadrukkelijk aandacht aan de rol van de leek. Het concilie vaardigde daarnaast nog een apart decreet uit over het lekenapostolaat, waarin de leken worden opgeroepen om 'de orde van het tijdelijke te bezielen en te vervolmaken met de geest van het Evangelie'.<sup>35</sup> De plaats van de leek is volgens het concilie dus midden in de wereld, met een eigen rol naast die van de clerus. En dat heeft het beeld veranderd van wie en waar de kerk is.

Met het beeld van de kerk als het Volk Gods, waartoe nadrukkelijk de leken werden gerekend, leverde het concilie een theologisch fundament voor nog op te richten en al bestaande bewegingen, zoals de *Catholic Worker*. Het roept wel nieuwe vragen op over de rol van de kerk in de wereld, ook omdat in de twintigste eeuw de scheiding van kerk en staat in veel landen inmiddels een feit is geworden. Zijn de kerkelijke lekenbewegingen een gevolg van het feit dat in grote delen van de wereld de politieke macht van de kerk is gebroken? Is de kerk een maatschappelijke organisatie geworden die haar plaats moet veroveren tussen andere, soortgelijke organisaties? Of zijn de lekenbewegingen juist het gevolg van het verzet tegen de tanende politieke invloed van de kerk en proberen ze als sociale bewegingen die invloed weer terug te winnen? Hoe het ook zij, met de veranderingen in de wereld mee of juist erte-

genin, de maatschappelijke rol van de kerk is in de afgelopen eeuw radicaal veranderd. Deels ongewild vanwege de secularisering, en deels uit vrije keuze, omdat kerkelijke organisaties en gemeenschappen in geïndustrialiseerde en geürbaniseerde samenlevingen een nieuwe opdracht zagen.<sup>36</sup> Die nieuwe opdracht komt voort uit het geloof van iemand als Dorothy Day die in de verslechterende sociale omstandigheden van de armen in de stad het lijden van Christus zag.

### *Arm met de armen*

De rode draad in Day's leven is haar werk voor de armen. Zowel voor als na haar bekering was de zorg voor de armen haar belangrijkste drijfveer. Op dat vlak maakte haar bekering niet veel verschil. Het waren de armen die haar warm deden lopen voor het communisme, het anarchisme en het katholicisme. En het waren diezelfde armen die haar er op bepaalde momenten van weerhielden om voluit communist, anarchist of katholiek te zijn. Volgens haar beschouwden het socialisme en de kerk de armen niet altijd als prioriteit en hielden ze zich te veel bezig met discussies over macht en politiek. Door haar aandacht voor de armen, die primair en allesbepalend was, zou men kunnen concluderen dat Day vooral praktisch ingesteld was en dat haar engagement voortkwam uit een ethische inspiratie. Dat is echter maar ten dele waar. Haar sociale werk werd gedragen door een krachtige theologische visie, waaraan ze nooit twijfelde. Al in haar puberteit, toen ze door de sloppenwijken van Chicago slenterde, schreef ze over de gekruisigde Christus die ze elke dag in de fabrieken zag werken onder erbarmelijke omstandigheden. Pas later leerde ze dat Jezus' boodschap gericht was aan de armen en onderdrukten en dat de armen teken zijn van allen die God zal bevrijden uit de situatie waarin zij gevangen en gemarginaliseerd zijn.<sup>37</sup>

'Armoede' was niet noodzakelijk een negatief begrip

voor Day. Ze schreef: 'Laten we ons verheugen in armoede, want Christus was arm. Laten we liefdevol leven met de armen, want Christus heeft hen in het bijzonder liefgehad. Zelfs in de laagste van de laagsten en meest verdorvene moeten we Christus zien en we moeten hen liefhebben, hoe dwaas het ook is. Als we smerig zijn, geen privacy hebben, het te warm of te koud hebben, slecht voedsel moeten eten, laten we ons verheugen.'<sup>38</sup> Ze maakte een onderscheid tussen armoede (*poverty*) en gebrek (*destitution*), wat moeilijk naar het Nederlands te vertalen is. De armen hebben hoop en slagen erin, al dan niet vrijwillig, om in armoede te leven. De gebrekkigen zijn ziek en eenzaam en hebben hulp nodig om te kunnen overleven.<sup>39</sup> Overigens waren hulpbehoevendheid of afhankelijkheid volgens Day niet noodzakelijk omstandigheden waarvoor iemand zich moest schamen of die moesten worden vermeden. Integendeel, vanwege de afhankelijkheid van sommigen konden anderen hun broederlijke liefde (Day sprak altijd over *brotherly love*) tonen.

Armoede was voor haar zelf een vrijwillige keuze, om beter in staat te zijn anderen te helpen. Dat was geen keuze tegen welvaart of eigen bezit, maar ze was er wel van overtuigd dat als allen ernaar zouden streven om minder te hebben dan de ander, alleen dan mensen de mogelijkheid zouden hebben anderen te helpen. In het omgekeerde geval zou men zich namelijk met zelfverrijking moeten bezighouden. Maar afgezien van deze economische overwegingen, had haar keuze voor vrijwillige armoede een gelovige basis:

We moeten blijven praten over vrijwillige armoede, en heilige armoede, want alleen als we ermee instemmen naakt te worden, kunnen we ons met Christus bekleden. Alleen als we de armoede liefhebben, hebben we de middelen om anderen te helpen. Als we de armoede liefhebben, zijn we vrij om een baan op te geven of te spreken als we aanvoelen dat het verkeerd is om te zwijgen. We kunnen alleen maar spreken over vrijwillige armoede, omdat we

geloven dat christenen dwazen voor Christus moeten zijn. We kunnen vrijwillige armoede alleen maar omarmen in het licht van het geloof.<sup>40</sup>

De liefde en zorg voor anderen had volgens haar noodzakelijk de keuze voor vrijwillige armoede tot gevolg. Het betekende afzien van elke luxe waarvoor anderen werden uitgebuit. Als de arbeiders lijdten, moet ik uit compassie hetzelfde lijdens ondergaan en me niet van het comfort voorzien waarvoor zij moeten lijdens, zo was ze van mening. Dat laatste zou immers betekenen dat ze de blik zou afwenden van het lijdens van Christus, die ze in elke arbeider herkende. Voor de *Catholic Worker* en de huizen van gastvrijheid hield dit in dat er moest worden gestreefd naar 'precariteit', een veelal negatief geladen principe. Maurin en Day konden het hier niet over eens worden. 'Precariteit' betekent dat mensen onzeker zijn over hun toekomst, bijvoorbeeld in het geval van werkloosheid. De term wordt in het huidige Europa weer vaak gebezigd, nu er een hoge werkloosheid onder jongeren heerst. Voor die jongeren is een dergelijke fundamentele onzekerheid ontregelend, en de precariteit van een hele generatie of klasse – ook wel het 'precariaat' genoemd – kan de toekomst van een samenleving in gevaar brengen. Voor Day was precariteit echter een grondprincipe van caritas. Een hulporganisatie als de *Catholic Worker* zou volgens haar niet moeten willen groeien, of zekerheid bieden door te investeren in middelen, bijvoorbeeld door gebouwen te kopen of op te knappen, laat staan beleggingen te doen. Precariteit betekende voor haar dat de eerste noden – brood, bed en bad – op de eerste plaats kwamen. Zolang er nog mensen in de rij stonden voor brood, kon van andere investeringen geen sprake zijn. Daarom betaalde ze ook niemand een salaris en werden de rekeningen terzijde gelegd als het geld op was.<sup>41</sup> 'God will take care of it.'

### *Teken van God: het sacrament van de armen*

Armoede was voor Day een teken van God, en precies daarom was het volgens haar het geëigende middel om de armen te helpen. Het ging er haar niet om de goede eigenschappen te benadrukken van arme mensen die door hun situatie niet meer in staat zijn deze eigenschappen zelf te tonen. Het was juist haar drijfveer om Christus na te volgen in zijn voorkeur voor de armen en bij de armen te zijn, omdat Christus bij hen is. Day's identificatie van Christus met de armen is voor seculiere mensen van vandaag – ook de gelovige – moeilijk voorstelbaar. Voor haar was het echter van jongs af aan evident en gebaseerd op een ervaring van nabijheid. Toen haar in een televisie-interview werd gevraagd waarom ze haar soepkeukens was begonnen, antwoordde ze dat Christus zich had gegeven als voedsel, als brood en wijn. Ze verwees naar het Emmaüs-verhaal en vertelde dat Jezus' leerlingen hem herkenden in het breken van het brood, en dat precies die herkenning haar dagelijks overkwam in de huizen van gastvrijheid: 'Het is een stuk makkelijker om Christus in de arme te zien als je met je broeder aan tafel zit en soep met hem eet. Je ziet niet langer de gebrekkige, de dronkenlap, de verwarde of de onwaardige arme.'<sup>42</sup> Ze was er heilig van overtuigd dat het mysterie van de armoede erin bestond dat door arm met de armen te zijn en arm te worden door te geven, het geloof in Gods liefde groeide, en dat de armen zo meer gaven dan zij hen ooit kon geven.

In de jaren voor haar bekering had zij zich door middel van haar journalistieke werk en sociaal activisme sterk gemaakt voor de verbetering van de omstandigheden waarin arbeiders en armen verkeerden. Na haar bekering kreeg het doen van de werken van barmhartigheid echter een andere, sacramentele lading. Caritas was voortaan direct verbonden met het sacrament van de eucharistie, omdat de eucharistie volgens haar een teken van caritas was. Om dat sacrament te kunnen ontvangen, moet men met

lege handen staan. In de eucharistie, waarin Christus zich geeft, leert men tegelijkertijd de eigen armoede kennen. Waar Christus aanwezig komt, wordt de armoede zichtbaar. Voor Day betekende dit ook het omgekeerde: dat in de armoede Christus zichtbaar wordt. Voor haar was dat de kern van het sacrament: het ontvangen van zowel de rijkdom van de gave van Christus als de armoede van diegenen die deze als eerste ontvingen.

Het 'resultaat' van de eucharistie is niet zozeer dat de armoede wordt overwonnen, als wel dat de armoede het teken wordt van een gemeenschap die leeft omwille van iets anders dan zichzelf. Volgens Day is de kerk net als Christus bij de armen en moet ze niet daar willen zijn waar geen armoede meer is. De kerk moet zich volgens die gedachte niet willen zuiveren van de armoede of beweren dat haar boodschap er louter op is gericht de armoede te bestrijden. De kerk onderscheidt zich niet van andere gemeenschappen en organisaties, omdat ze met het sacrament van de eucharistie het unieke instrument in handen zou hebben om de verdorvenheid van de wereld te ontmaskeren. Het sacrament laat juist zien dat de kerk een gemeenschap is die in het delen van voedsel de eigen fouten onder ogen kan zien en berouw kan tonen, en dat steeds opnieuw kan doen in het licht van de eucharistie, waarin Christus zich geeft in armoede en waarin gelovigen die armoede met lege handen ontvangen. Zo is de kerk arm met de armen en kan alleen Lichaam van Christus worden als ze Christus in de scheefgroei, in het lijden en sterven van anderen kan blijven zien, en daarbij aanwezig is en doet wat gedaan moet worden.

Wat Day zag in de armen was niet het gevolg van een andere manier van kijken of van een moreel plichtsgevoel. Het geloof dat haar in staat stelde Christus in de armen te zien, was een gevolg van wat christenen 'genade' noemen, van wat zij verstaan als een gegeven teken van Gods liefde. Dat die genade verschijnt in de armen, is volgens Day het mysterie van Christus, die zichzelf als voedsel gaf en

daarmee kwetsbaar werd tot in de dood. Zo is het geven van voedsel voor haar niet alleen het stillen van de honger – ook al was het voeden van de hongerige voor haar een vanzelfsprekendheid – maar ook teken van het geloof dat Christus verschijnt in de armen. Dat geloof is niet alleen een herhaling van de Bergrede, een van die laatste Bijbelteksten waar mensen in een postchristelijke tijd nog door geraakt kunnen worden. Christus in de armen zien is voor Day, na haar bekering, een lezing van het Laatste Avondmaal en het Emmaüsverhaal in het licht van de eigen ervaringen in de sloppenwijken.

Day's huizen van gastvrijheid zijn vormen van sacramenteel handelen, omdat aan de keukentafel zichtbaar wordt gemaakt dat allen leven van het Lichaam van Christus. Wie het ook waren die de arme binnenhaalden en aan tafel hadden gezet, zij werden in het samen eten gewaar dat het ook de arme was die *hen* uitnodigde aan tafel en bij wie *zij* te gast waren. De arme wordt aan tafel teken van de God die zijn liefde in de kwetsbaarheid heeft getoond, en precies daarom ook steeds weer betwist en verstoten kan worden (Lc. 2,34). Die kwetsbaarheid maakt de armen tot teken van God. Dat zien en daarnaar handelen, plaatst iemand onder de tekens van God.

Het tweede deel van Dorothy Day's leven is minstens zo interessant als het eerste, waarover dit hoofdstuk ging. Ze zou nog tot haar dood actief blijven voor de *Catholic Worker*. Peter Maurin stierf in 1949 en vanaf dat moment was zij het boegbeeld van de beweging. Ze werd nog enkele keren gevangen gezet toen ze protesteerde tegen de verschillende oorlogen die de Verenigde Staten vochten in de twintigste eeuw. Ze ontwikkelde een radicaal pacifisme waarover ze ook veel heeft geschreven. Door haar bekendheid kreeg ze meer politieke invloed en politici en kerkleiders vroegen soms om haar mening. De encycliciek over de vrede van paus Johannes XXIII, *Pacem in terris* (1963), was voor haar een hoogtepunt in de wijze waarop de ka-

tholieke kerk zich meer en meer was gaan uitspreken over de situatie van de wereld. Ze werd na de Tweede Wereldoorlog door de kerk ook met enige regelmaat in Rome uitgenodigd om mee te praten over de rol van de leek in kerk en samenleving. Ze stierf op 29 november 1980.

Al snel na haar overlijden gingen er stemmen op dat zij de patroonheilige van de daklozen moest worden. In 2000 gaf paus Johannes Paulus II toestemming om het proces te beginnen voor haar zaligverklaring, en in 2012 werd het belang hiervan nog eens onderstreept door de Amerikaanse bisschoppenconferentie. Onder de huidige paus Franciscus lijkt dat proces versneld te worden nu de bisschop van New York in maart 2015 publiekelijk vroeg om getuigenissen over haar leven. Ze las zelf met plezier de levens van de heiligen en schreef dat de kerk meer heiligen nodig had. Toen ze echter geconfronteerd werd met complimenten die haar bij leven al heilig leken te verklaren, reageerde ze: 'Don't call me a saint, I don't want to be dismissed so easily'.







## HOOFDSTUK 4

### De tekenen van de tijd laten spreken Edward Schillebeeckx en het sacrament van de wereld

Het 'onderbreken' van het historisch verhaal van engagement en verzet is een onderbreking van dit profane, historische verhaal, door een ander, even menselijk en evenzeer in onze profane geschiedenis zich voltrekkend drama, met name het wereldlijke gebeuren van de levensweg van Jezus van Nazareth.  
Edward Schillebeeckx, *Theologisch testament*<sup>1</sup>

David Jones en Dorothy Day zagen Christus in de wereld en de mensen om zich heen. Niet als een wonderlijke verschijning die hen ervan overtuigde dat God bestond, maar als een zichtbaar teken van het meest menselijke: zij zagen Christus in de gewonde soldaat en in de hongerige dakloze. Wat gebeurt er eigenlijk als mensen zo geloven? Is geloven een andere manier van kijken, een levensbeschouwing, een interpretatie van de werkelijkheid die er vanuit elk ander perspectief anders uitziet? Zo wordt het vaak wel beschouwd en dat is ten dele ook terecht. Geloven heeft inderdaad met verstaan en verbeelding te maken, anders zou het louter andersheid of vreemdheid zijn. Wat gelovigen zeggen en doen, is mede een gevolg van hun verbeelding en hun interpretaties. De levensverhalen van Jones en Day laten echter ook zien dat hun geloof in de eerste plaats een respons is op wat volgens hen in de werkelijkheid aan de dag treedt. Jones besloot niet op een bepaald moment om de soldaat op het slagveld als Christus te verbeelden omdat dat hem wel een interessante literaire interpretatie van de oorlogssituatie leek. Day liep niet de sloppenwijken in

om vervolgens te kunnen concluderen dat het zinnig was om de arbeider als Christus te zien, zodat er in deze schrijvende situatie nog enige hoop was. Jones zag Christus op het slagveld, terwijl hij de werkelijkheid van de oorlog schilderde, en omdat hij Christus zag, kwam heel de oorlog in een nieuw licht te staan. Day zag Christus aan de keukentafel, terwijl zij samen at met de dakloze en werkloze, en omdat zij Christus zag, keek zij verder dan de verlogenheid van de situatie en het gebrek van deze hongerige.

### *Het zien van God in de wereld*

Het zien van God vraagt om interpretatie en verbeelding, maar behoort niet tot dezelfde categorieën als interpretatie en verbeelding. Zo is het ook met de wetenschap: ook die gaat gepaard met interpretatie en verbeelding, maar kan daar niet volledig toe worden gereduceerd. God in de ander zien vraagt om medemenselijkheid, maar is meer dan die medemenselijkheid, net zoals liefde gepaard gaat met compassie, maar meer is dan compassie. De voorbeelden van David Jones en Dorothy Day tonen aan dat een al te snelle identificatie van geloof met verbeelding of ethiek onvoldoende recht doet aan wat geloven is. Geloven is een ervaring die voortkomt uit een confrontatie met iets dat in de wereld naar voren treedt en waartoe men zich persoonlijk verhoudt.

Hedendaagse pogingen om geloof te definiëren als religieuze betekenis- of zingeving volstaan dus niet, ook al gaat geloven wel gepaard met het maken van tekens en met interpretaties. Het geloof dat manifest werd in de levens van Jones en Day vraagt om een andere visie. In hun leven was geloven een geleidelijk zich 'onder de tekenen van God' plaatsen: God zien in de wereld en God navolgen. In hun leven ging het erom teken te worden, in plaats van naar betekenis te zoeken. In het voorafgaande is dit 'sacramenteel' genoemd: steeds opnieuw zichtbaar maken en belichamen wat als teken van God wordt gezien. Voor

veel katholieke denkers uit de afgelopen eeuw vormde deze sacramentele opvatting van geloof een uitgangspunt van hun theologie.<sup>2</sup> In de kerk en bij individuele gelovigen groeide het bewustzijn dat God in de concrete geschiedenis aanwezig komt en dat de kerk en haar gelovigen daar niet als toeschouwers bij staan, maar volop bij die gebeurtenis worden betrokken. 'Heilsgeschiedenis' heette dat in de theologie, en daarin was een actieve rol weggelegd voor de gelovigen. Contemplatie, liturgie en het actieve geloofsleven werden voortaan gezien als het verlengde van de beleefde aanwezigheid van God in de wereld. Geloof werd daarmee meer dan een vorm van aanbidding. Men beschouwde het ook als participatie aan de voltooiing van de heilsgeschiedenis.

In 2015 klinkt dit voor velen alweer als een hopeloos verouderde manier van denken. De taal van toen wordt zo niet meer gebezigd, ook niet in de theologie. De vraag is nu of er een nieuwe taal voor in de plaats is gekomen, of dat met het verdwijnen van deze theologische manier van spreken ook die specifieke, sacramentele visie is verdwenen. Aan mensen van vandaag is het in ieder geval moeilijk om uit te leggen wat dat aspect van het katholieke geloof precies behelsde. Het is in onze tijd steeds moeilijker voorstelbaar hoe sommigen tekenen van God zien en daarnaar leven. Daarvan zien we steeds minder voorbeelden. Dat zou kunnen verklaren waarom het kloosterleven een zekere populariteit geniet, omdat daar die toewijding aan God nog belichaamd wordt. Ascese, een strak levensritme, toewijding, 'anders leven': dat zijn praktijken die nog tot de verbeelding spreken. Het is echter moeilijker te begrijpen op wie dat andere leven is gericht.<sup>3</sup> Laat staan dat het voor mensen van nu voorstelbaar is dat in dat leven God op een of andere wijze aanwezig is. In de herkenbaar sacrale ruimte van het klooster is dat na verloop van tijd makkelijker dan daarbuiten, waar het leven hectisch en chaotisch is, en waar men makkelijk afgeleid raakt. Toch was het precies daar, midden in de moderne wereld, dat de

kerk ontdekte dat God zich verbindt met de hele geschiedenis, dus ook met het leven in de stad, in het bijzonder met de mensen die om welke reden dan ook in de marge zijn terechtgekomen. Die ontdekking is een belangrijk onderdeel van de recente kerkelijke verkondiging geworden, maar er zijn concrete voorbeelden en verhalen nodig om dit weer voorstelbaar maken.

Om aan die behoefte tegemoet te komen, koos ik in dit essay drie mensen die in hun leven en werk laten zien dat het katholieke godsgeloof in de twintigste eeuw niet louter de navolging was van een abstract idee of het gevolg van een sociaal-culturele beweging – zoals het Rijke Roomse Leven in Nederland – die snel weer is weggeëbd. Voor Jones en Day groeide dat geloof midden in het concrete leven, zelfs op de puinhopen van een oorlog en in de goot van de samenleving. Dat geldt op een bepaalde manier ook voor het geloof van Edward Schillebeeckx (1914-2009), de Vlaamse theoloog en dominicaan die het grootste deel van zijn leven in Nederland werkte. Dit hoofdstuk gaat over hem. Schillebeeckx' verhaal is vanzelfsprekend anders dan dat van Jones en Day, omdat hij een groot deel van zijn leven doorbracht in de studeerkamer, de bibliotheek, de kerk en de collegezaal. Dat zijn bepaald niet de plaatsen die men zou beschrijven als 'midden in het leven'. Schillebeeckx heeft ook niet het soort intensieve ervaringen gehad als Jones in de Eerste Wereldoorlog of als Day in de sloppenwijken, hoewel hij beide wereldoorlogen meemaakte, de eerste minder bewust – vooral de naweeten ervan – dan de andere. Toch drong ook in zijn leven hetzelfde bewustzijn door als in dat van Jones en Day: in de gebroken geschiedenis, in het kwetsbaar menselijke, wordt Christus zichtbaar. Als geen ander in de moderne theologie heeft hij dat bewustzijn in verband gebracht met de sacramenten en met een nieuwe visie op de rol van de kerk in de wereld.

### *Uit een katholieke nest*

Edward Schillebeeckx werd op 12 november 1914 in Antwerpen geboren, vlak na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog.<sup>4</sup> Naar eigen zeggen werd hij geboren tijdens een hevig bombardement op Antwerpen, maar de geschiedenisboeken vertellen iets anders en zijn eigen vader zou zelfs meerdere malen ontkennen dat er op dat moment een bombardement gaande was.<sup>5</sup> Het omgekeerde was eerder het geval: op 12 november viel de eerste sneeuw van die winter en dat had juist een adempauze aan het front tot gevolg. Edward was het zesde kind van wat er uiteindelijk veertien zouden worden. Nadat de oorlog was uitbroken, probeerde het gezin te vluchten. Eerst naar de Antwerpse Kempen, in de veronderstelling dat de bezetters daar niet zouden komen, en later naar Nederland om van daaruit met de boot naar Engeland te vluchten. Die boot kon vanwege het gevaar echter niet meer vertrekken en het gezin vond enkele maanden onderdak bij een arts in Antwerpen, waar Edward ter wereld kwam. Antwerpen was op dat moment echter niet de veiligste plaats voor een gezin met kinderen, dus ze zouden uiteindelijk weer terugkeren naar het eigen huis in Kortenberg, ergens halfweg tussen Leuven en Brussel. Edwards vader, Constant Schillebeeckx, was registeraccountant in Brussel en zijn moeder, Johanna Calis, deed het werk thuis.

Het katholieke geloof was een vanzelfsprekendheid in huize Schillebeeckx en de grootte van het gezin was een bewijs van het feit dat men dat geloof op bepaalde fronten ook ernstig nam. Edwards oudste broer Louis zou jezuïet worden en naar India vertrekken. Op zesjarige leeftijd werd hij zelf misdienaar. Het zou hem inspireren om priester te worden:

Misdienen was toch iets anders dan het gewone leven.

Er was iets sacraals in, dat er in het gewone leven niet was en dat toch eigenlijk aan dat gewone zin gaf. Ach, 'sacraal',

dat zeg ik nu, het is geen kinderwoord natuurlijk. Maar ik weet geen beter woord om mijn ervaring van toen aan te duiden.<sup>6</sup>

In een televisie-interview zou hij later zeggen dat katholiek zijn vroeger voor hem heel gewoon was, maar dat ze thuis tegelijkertijd geen benul hadden van de wereldkerk, of van paus en bisschoppen. Het enige wat ze kenden, was de lokale kerk en de katholieke symbolen en gebruiken in het ouderlijk huis. Het gezin was in die zin weliswaar zeer kerkelijk en katholiek, maar ook antiklerikaal.<sup>7</sup> Dat was volgens Schillebeeckx' biograaf Erik Borgman een uitvloeisel van het verzet van de Vlaamse bevolking tegen de Franstalige, heersende klasse, die geïdentificeerd werd met het klerikalisme.<sup>8</sup> In huize Schillebeeckx werd louter Nederlands gesproken en dat zou Edward opbreken toen hij op elfjarige leeftijd naar het internaat van het jezuïeten-college in Turnhout werd gestuurd, waar al het onderwijs in het Frans werd gegeven.

Voor zijn verdere studie koos hij de opleiding van de dominicanen, naar zijn zeggen 'een orde van genade en redelijkheid', waarbij hij later ook zou intreden. Opgroeien in een dergelijke religieuze context betekende overigens niet dat de ontwikkelingen in de wereld aan hem voorbijgingen. Integendeel, de katholieke kerk uitte zich in die tijd zeer kritisch over de moderne maatschappij en dat drong ook door tot de studenten. Schillebeeckx was van jongs af aan geïnteresseerd in wat er in de wereld gaande was, want ook thuis werd al volop gediscussieerd over het nieuws en de politiek. Hij was ervan overtuigd dat de kerk midden in de wereld moest staan en dit zou een rol spelen bij zijn keuze voor de orde der dominicanen. Nadat hij zich verdiept had in de levens van de stichters van enkele religieuze orden – Benedictus van Nursia, Ignatius van Loyola, Franciscus van Assisi en Dominicus – koos hij voor een religieuze orde die haar rol niet zozeer tegenover de wereld zag, maar juist volop in en voor de wereld haar taken wil-



de uitvoeren: 'Ik werd getroffen door het evenwichtige van deze heilige, door zijn serene blijdschap, zijn openstaan voor de wereld, zijn accent op theologische studie, die op prediking was gericht. Mijn besluit stond vast: *ik word dominicaan.*'<sup>9</sup>

Schillebeeckx studeerde in Gent filosofie en theologie, wat voor priesterstudenten een gebruikelijke studiec combinatie was en nog altijd is. Zijn filosofische leermeester was pater Domien De Petter, die enkele jaren later het *Tijdschrift voor Filosofie* zou oprichten. De Petter publiceerde in het eerste nummer van dat tijdschrift het artikel 'Impliciete intuïtie', waarin hij de – toen nog officieel kerkelijke – neothomistische filosofie confronteerde met de moderne filosofie van Descartes en Kant. Van De Petter leerde Schillebeeckx de klassieke metafysica en kenleer van Thomas van Aquino, maar dan bij de tijd gebracht door het verband te leggen met de moderne kenleer en de fenomenologie van Edmund Husserl en de existentiefilosofen. In het denken van De Petter namen sociologie en psychologie een voorname plaats in. Schillebeeckx was gefascineerd door De Petters centrale vraag, namelijk hoe je vanuit het menselijke ervaren en denken tot God kunt komen:

Intuïtie is de geestelijke verbondenheid met de concrete dingen om ons heen. Een rechtstreeks ervaren van de dingen en daarin het ervaren van de zin van dat alles. Maar – en daarop legt De Petter grote nadruk – dat intuïtieve element is impliciet. Die verbondenheid, dat rechtstreeks ervaren van de totaliteit van alles, moet nog begrepen worden en geëxpliciteerd worden. Maar dát dat kan, vindt zijn oorsprong in dat intuïtieve, schouwende element.<sup>10</sup>

De filosofie maakte grote indruk op Schillebeeckx en hij zou er zich in zijn vroege werk intensief mee bezighouden, vooral door te publiceren over de filosofie van Thomas van Aquino. Behalve dat Thomas ook tot de dominicaanse

traditie behoorde, was onder invloed van denkers als De Petter de behoefte ontstaan zijn gedachtegoed bij de tijd te brengen en te zuiveren van de neothomistische misinterpretaties. Schillebeeckx heeft hierbij een belangrijke rol gespeeld door onderzoek te doen naar Thomas' filosofie over God, de kennis en de taal en daarbij volgens goed dominicaanse gewoonte vooral de teksten van Thomas zelf te gebruiken in plaats van hem te lezen door de bril van latere interpreten. Zo was het werk van de jonge Schillebeeckx een exponent van die tijd, waarin de filosofie en de theologie zich zowel begonnen te herbronnen als te vernieuwen.

### *Cultuurtheologie: Gods genade in de natuur zien*

'Tijdgeest is onweerstaanbaar.' Deze uitspraak deed Schillebeeckx tijdens de Tweede Wereldoorlog in een reeks artikelen met de titel 'De Christelijke situatie'.<sup>11</sup> Door het moment waarop hij dit schreef, is het nogal een dubbelzinnige uitspraak, maar hij vormt desalniettemin een belangrijk uitgangspunt van Schillebeeckx' theologie. In nogal bevolgen en soms barokke taal constateerde hij dat er onder katholieken een nieuw levensgevoel aan het ontstaan was dat zich meer richtte op de eigentijdse cultuur en afrekende met het oude, negentiende-eeuwse theïstische godsgeloof: die 'griezelige godsdienstigheid naar de hemel te staren en daarbij de aarde te vergeten', waarbij gelovigen de 'bovennatuur beschouwden zo niet als een indringster dan toch als een volstrekt onverwachte als bij mirakel verschenen gast die geen welkom tehuis aantreft of ten hoogste een onverschillige mensennatuur ontmoet'. Langzamerhand begon men volgens Schillebeeckx afscheid te nemen van het oude godsbeeld dat een scherpe scheidslijn trok tussen een bovennatuur en een benedennatuur, een eigen domein voor het goddelijke en een eigen domein voor de mens. Dat had ook gevolgen voor de visie op de kerk, die zich volgens hem soms had gedragen alsof zij de geprivilegieerde representante was van die vermeende bovenna-

tuur. Schillebeeckx beschrijft 'dat binnen de muren van de kerk, waar het toch heet dat de genade de mens voltooit, vele verschrompelde, verkleumde, onridderslike mensentypen worden aangetroffen, levensbange en bloedloze wezens'. Ook de kerk zou baat kunnen hebben bij het nieuwe levensgevoel van de jonge katholieke, vond hij: 'De wereld ontvluchten is immers zeer onchristelijk.'

Dit alles schreef hij tijdens de Tweede Wereldoorlog en hij was zich bewust van de gevaarlijke pogingen om de vigerende wereldbeschouwingen te verzoenen met de christelijke en daarbij - in zijn woorden - 'de natuur op te lossen in de bovennatuur of andersom'. Sommigen hadden zelfs de kerk verlaten, 'broeders en zusters, die in verbittering wellicht of meegesleurd door het levensgetij, een stap te ver hadden gewaagd en uit het traditionele levenskader waren uitgetreden om de menselijke natuur te rehabiliteren los van de genade...' Dat had volgens Schillebeeckx geleid tot een 'zelfverheerlijkende menselijke natuur', een 'godsdienstloos humanisme', en een 'binnennatuurlijke volksverbondenheid' die, zo merkte hij op, uiteindelijk 'destructief zijn gebleken en door de eigen levensbeamen- de idealen weer in puin zijn gelegd'. Hij formuleerde zo in 'Christelijke situatie' een stevige theologische kritiek op de oorlog, die volgens hem deels was voortgekomen uit de ideologisch gegroeide onmacht om God en wereld in een spanningsvolle samenhang te zien, waardoor men de eigen idealen verheerlijkte of God met die idealen identificeerde.

Zijn eigen visie omschreef hij als een christelijk en nederig humanisme, waarbij hij de menselijke *cultuur* zag als de gegeven mogelijkheid van de menselijke *natuur*, die op haar beurt verstaan moest worden als een gerichtheid op de vervulling van gegeven menselijke mogelijkheden. Deze 'antropologisering' van de theologie zou hem gedurende zijn hele verdere leven verweten worden als een te eenzijdige nadruk op de mens, zonder daarbij de transcendente rol van God te respecteren. Maar Schillebeeckx zag

die goddelijke rol juist midden in de wereld, als enerzijds de kracht en de genade waarvan het menselijke leven afhankelijk is en anderzijds de soevereiniteit en onafhankelijkheid die God voor mensen ongrijpbaar en uitiem onkenbaar maakt. De menselijke gerichtheid op de wereld en de mogelijkheden die precies daar aan de mens zijn gegeven, zouden volgens hem juist de blik op God moeten richten. Het woord dat hij in zijn vroege werk voor deze binnenwereldse godsbeleving gebruikt, is ‘begenadiging’. Dat woord staat voor wat hij de ‘volstrekt nieuwe situatie’ van de nieuwe tijd noemt. God wordt hierdoor niet langer als een abstractie beschouwd, als het beeld van de absolute perfectie of als eerste oorzaak, maar als een God die zichzelf geeft als heil en liefde voor alle mensen. Deze door God gegeven liefde zou de blik van de mens, die van nature op de wereld en de cultuur gericht is, steeds weer op God moeten richten, waardoor een al te grote aandacht voor de wereld gerelativeerd wordt:

Aldus rukt God om zoo te zeggen het binnenwereldsch complex uit elkaar; een wel mooie, maar o zoo brooze zeepbel spat uiteen waar Gods genade komt en hemelswijde vergezichten opent. Het natuurlijke verbleekt bij dat nieuwe; te meer daar uit zichzelf de hoogste cultuurprestaties van den mensch zoo min als welke natuurlijke activiteit ook, als zodanig, ons maar een voet dichter brengen bij deze nieuwe heilsbestemming, die nu heel de zin wordt van ons leven.<sup>12</sup>

Het begrip ‘begenadiging’ – een van de kernbegrippen van Schillebeeckx’ cultuurtheologie – zouden we tegenwoordig niet meer zo snel op dezelfde manier gebruiken, hoewel het woord ‘genade’ nog volop in het dagelijks taalgebruik voorkomt. Voor hem was het echter een term waarmee hij zowel de menselijke natuur als de cultuur in het licht van God kon beschouwen. Daarmee formuleerde hij tegelijkertijd de kritiek op zijn tijd, op de ideologische uitwassen

van het nihilisme en het materialisme, en op het nazisme.

De theoloog Erik Borgman leest in deze artikelen de grondbeginselen van een cultuurtheologie die volgens hem de kern is van Schillebeeckx' theologisch programma. De antropologie die Schillebeeckx in 'Christelijke situatie' verwoordde, was het resultaat van zijn visie op de mens die zozeer door God gedragen wordt, dat de cultuur beschouwd kan worden als de gestalte van de menselijke zoektocht naar God en dat in en met behulp van culturele gestalten God ook als mogelijkheid en vervulling kan worden ervaren.<sup>13</sup> God en mens zijn partners in de vervulling van Gods belofte aan de mensen. In deze tijd is dat voor veel gelovigen wellicht een vanzelfsprekende gedachte, maar in die tijd was het een enorme theologische kentering. In plaats van God te beschouwen als het sluitstuk van de menselijke logica, werd de menselijke cultuur de dynamische plaats waar God genade en opdracht was. Cultuurtheologie was zo enerzijds een nieuwe manier van theologiseren over God door de cultuur voortaan te beschouwen als vindplaats van het geloof. Anderzijds had men nu ook de kritische opdracht om de cultuur vervolgens niet te vereenzelvigen met God: 'De cultuur heeft voor de katholieke een ambivalente waarde. De katholieke leek vat moedig zijn aardse cultuurtaak aan: echter niet formeel uit zelfverwezenlijking, maar uitsluitend omdat en in zover de Heiland, aan wie hij zich volkomen toewijdt, dit van hem verlangt.' Voor Schillebeeckx ging het zien van God in de menselijke natuur gepaard met het inzicht dat die natuur gericht was op God. Dit te negeren was volgens hem het gevolg van de erfzonde, de christelijke visie op het verbreken van het vertrouwen van de mens in God, de ontkenning van de begenadiging van de menselijke natuur. Cultuur zou volgens hem de omgeving en de gestalte moeten zijn waarin dat oorspronkelijke vertrouwen van de mens in God tot uitdrukking wordt gebracht. Met zijn cultuurtheologie beoogde Schillebeeckx dus een beschrijving van de menselijke mogelijkheid om God in de wereld

te zien. Tegelijkertijd verwoordde hij zo de kritische relativering van elke veronderstelde zelfgenoegzaamheid van de menselijke natuur én iedere identificatie van de menselijke cultuur met God.

Tegenwoordig houden veel theologen zich bezig met de hedendaagse cultuur, maar deze huidige vormen van 'cultuurtheologie' zien af van een theologisch gefundeerde antropologie, waarin God als dragende, aanwezig komende kracht in de wereld wordt gezien.<sup>14</sup> Bovendien zijn nieuwe uitingen van op de cultuur gerichte theologie eerder cultuurbeaamd dan cultuurkritisch. Ze houden zich vooral bezig met vormen van zingeving waarbij wordt gebruikgemaakt van religieuze taal of sprake is van religieuze handelingen.<sup>15</sup> Dat is echter iets heel anders dan wat Schillebeeckx beoogde met zijn cultuurtheologie. Het verschil is dat het hem helemaal niet ging om religieuze uitingen in de cultuur. Hij wilde juist benadrukken dat de cultuur zelf een plaats van God kan worden. De God die aanwezig is in de wereld en haar geschiedenis kan een vervolg en een voltooiing krijgen in de cultuur:

De Christen weet dat zijn levensvertrouwen waarmee hij het risico aandurft in de grond geen zelfvertrouwen is, maar deemoedig en onvoorwaardelijk Godsvertrouwen. Dat is het grootste waagstuk, de heldendeugd waarmee het katholicisme het tragisch bestaan doet omslaan in een blij, moedig en vrij betrouwen op God.

### *Een nieuwe theologische stijl*

Na de oorlog is niet alleen de wereld voorgoed veranderd, maar ook Schillebeeckx' religieuze omgeving. In Frankrijk was een beweging op gang gekomen die kerk en theologie ingrijpend zou beïnvloeden. Een van de voorgangers van deze beweging was de jezuïet Henri de Lubac, die een boek publiceerde over het sociale en politieke karakter van de kerk.<sup>16</sup> Om zijn theologie te onderbouwen, greep De

Lubac terug op de vroegchristelijke theologie van de kerkvaders, maar hij kwam tot verrassende nieuwe conclusies. Hij verbond de opdracht van de kerk met de geschiedenis van de mensheid. De Lubac benadrukte dat de missie van de kerk niet voltooid kan worden als de sociale en politieke orde geen deel uitmaken van deze voltooiing. Het katholicisme van de kerk bestaat volgens hem niet in het feit dat zij over de hele wereld is verspreid, maar in de gezamenlijke opdracht die in de pinksterervaring aan allen duidelijk is geworden. De Lubac zou samen met andere theologen de beweging vormen die bekend is geworden onder de geuzennaam *nouvelle théologie*.<sup>17</sup>

Schillebeeckx was te jong om direct in verband gebracht worden met de *nouvelle théologie*, maar zijn stijl van theologiseren deed erg aan deze beweging denken. Herbronning en vernieuwing vormden de inzet van zijn dissertatie over de sacramentenleer van Thomas van Aquino, en daarmee deed zijn theologie denken aan de *nouvelle théologie*. De ondertitel van dit soms zeer ingewikkelde, academische werk is 'Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek', en dat verraadt de inzet van zijn latere theologie: het begrijpen van de godsontmoeting in de sacramenten in de huidige tijd.<sup>18</sup> Reeds in zijn dissertatie is Schillebeeckx' theologische talent zichtbaar, omdat hij goed in staat blijkt na historische en Bijbelse analyses van het sacramentsbegrip, de theologie van de sacramenten te doordenken en opnieuw vruchtbaar te maken voor de door velen gewenste hervorming van de liturgische praktijk van zijn eigen tijd. Hij zou de resultaten van zijn reflecties over de sacramenten publiceren in een boek over het huwelijk en een boek over Christus en de kerk als oersacramenten.<sup>19</sup> Die boeken doen volgens sommigen nog wat denken aan de neothomistische handboeken waardoor Schillebeeckx zelf theologisch was gevormd, maar ze zijn geschreven in een vloeiende en debatterende stijl, wat voor die tijd toch relatief nieuw was.

De theologische vernieuwing die Schillebeeckx in de Lage Landen introduceerde, bleef niet onopgemerkt. In 1958 werd hij hoogleraar dogmatiek en geschiedenis van het christendom aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen. Het was een tijd waarin de katholieke kerk in Vlaanderen en Nederland een bloei beleefde. De theologische vragen werden vanzelfsprekend gevoed door de in de publieke ruimte zeer zichtbare katholieke cultuur. Deze katholieke cultuur zou in de jaren zestig echter verkrumelen en weer enkele decennia later marginaal en zelfs grotendeels onzichtbaar zijn geworden. Dat afbraakproces begon opvallend genoeg op hetzelfde moment waarop de kerk aankondigde zich te gaan bezinnen op de uitdagingen van de moderne tijd, door middel van een grote kerkvergadering: het tweede Vaticaans concilie (1962-1965).

De hoop die men op het concilie gevestigd had, vertaalde zich in een theologisch enthousiasme dat onder andere zou leiden tot de oprichting door Schillebeeckx van een nieuw Vlaams-Nederlands tijdschrift: *Tijdschrift voor Theologie*. In het voorwoord van het eerste nummer van dit tijdschrift schreef hij: 'Er wordt tegenwoordig veel gesproken over het nieuwe in de katholieke theologie. Dit nieuwe mag ons niet verbijsteren of achterdochtig maken. Het gaat niet om een andere theologie, maar om de oude kerkelijke theologie zelf, die inniger bezit heeft genomen van de geloofswerkelijkheid.' In dat eerste nummer van zijn tijdschrift is ook een document te lezen van de bisschoppen van Nederland over de uitdagingen van het concilie, waarin 'een innerlijke vernieuwing en hervorming van het katholieke leven verwacht' werd.<sup>20</sup> Aan het eind van dat document wordt 'professor dr. E. Schillebeeckx' bedankt en zijn bijdrage aan de tekst is inderdaad onmiskenbaar. Hij speelde vervolgens tijdens het concilie een actieve rol als adviseur van de Nederlandse bisschoppen.



### *Schillebeeckx en het concilie*

Wanneer Edward Schillebeeckx in zijn latere leven wordt gevraagd naar zijn oordeel over het tweede Vaticaans concilie, bekent hij dat hij zich in zijn beschouwingen en evaluaties van destijds heeft moeten inhouden. Volgens hem was het concilie een 'compromisconcilie' met veel tekortkomingen die te wijten waren aan de machtsverhoudingen en het pluralisme in het toentertijd aanwezige wereldepiscopaat.<sup>21</sup> Het was volgens hem ook een 'liberaal concilie', dat wil zeggen een concilie dat de kenmerken droeg van het westerse liberalisme, de verworvenheden van de Verlichting en de Franse Revolutie. De kerk maakte volgens Schillebeeckx tijdens het concilie hooguit een inhaalslag naar de moderniteit en was in die zin bepaald niet progressief. Het concilie liep enigszins achter de feiten aan en bracht naar Schillebeeckx' opvatting ook in theologische zin niet zozeer iets nieuws, maar bevestigde vooral datgene wat zijn eigen generatie theologen al eerder had beweerd.<sup>22</sup> Het negatieve effect van het concilie was een verdergaande polarisatie, die tijdens het concilie al onder de bisschoppen te zien was geweest, maar die nadien ook zijn weerslag zou hebben op de gelovigen, met verliezers in beide kampen.

Deze zuinige analyse van later sluit aan op Schillebeeckx' evaluatie vlak na het concilie. Toen al waarschuwde hij voor een 'postvaticaans katholicisme', zoals de kerk na het Concilie van Trente (1545-1563) ook verstarde in een 'posttridentijns Rooms-Katholicisme'.<sup>23</sup> Volgens hem dreigde het gevaar van wat 'integralisme' werd genoemd: een sterke reactie tegen de modernisering die het concilie had omarmd. Maar hij voegde daar snel aan toe dat een dergelijke integralistische reactie ook het resultaat kon zijn van de houding van de 'progressieven', die naar zijn inschatting 'het element van gebondenheid, juist als vorm van trouwe zelfgave, zouden verwaarlozen'.<sup>24</sup> Een ander gevaar school volgens hem in de term 'pastoraal concilie',

die zou kunnen leiden tot een afzwakking van de dogmatische consequenties van de inzichten van het concilie. Volgens Schillebeeckx moest men het concilie ook op zijn doctrinaire merites beoordelen en mochten zijn vernieuwingen op geen enkele manier leerstellig worden gerelativeerd. Deze tegen elke vorm van zelfgenoegzaamheid waarschuwendende toon van na het concilie staat in schril contrast met het enthousiasme waarmee Schillebeeckx zich had ingezet voor een degelijke inhoudelijke bijdrage aan de vooravond van het concilie, of het grote geloof dat hij vlak na de eerste sessie had gehad in de goede afloop ervan.

Schillebeeckx zou als adviseur van de bisschoppen tijdens de vier sessies van het concilie meereizen naar Rome. Voor zijn eigen theologie waren dat belangrijke gebeurtenissen, omdat hij in Rome in contact kwam met de vertegenwoordigers van de nieuwe theologie, met wie hij in 1963 het internationale theologische tijdschrift *Concilium* zou oprichten.<sup>25</sup> Het is alom bekend dat hij nooit officieel *peritus* van het concilie werd, waarschijnlijk omdat hij de auteur was van de in Rome als te progressief beschouwde brief van de Nederlandse bisschoppen.<sup>26</sup> Toch werd hij op het concilie in de woorden van zijn assistent Ted Schoof erkend als 'een van de groten', mede dankzij zijn enorme werkkraft waarmee hij bijvoorbeeld al voor de eerste stemming meerdere lezingen had gehouden voor bisschoppen en andere belangstellenden over wat later in de dogmatische constitutie over de openbaring *Dei Verbum* zou worden vastgelegd.<sup>27</sup> In Rome zou Schillebeeckx veel vergaderen met *periti*, lezingen voor de bisschoppen schrijven, eigen lezingen houden en vooral heel veel teksten en commentaren schrijven, die soms in grote oplagen en verschillende talen werden verspreid.

Schillebeeckx waarschuwde nog voordat het concilie was begonnen tegen een al te grote rol van de tijdgeest. Ook al te persoonlijke opvattingen mochten de agenda van het concilie volgens hem niet gaan bepalen, maar de

tijdgeest moest ‘beluisterd worden in het licht van Gods Woord, om daarin de “vox Dei” te onderkennen en te schiften van wat de stem van de historische zwakheid van de mens kan zijn’.<sup>28</sup> Dat is overigens een oproep aan zowel het conservatieve als het progressieve kamp, en het concilie zou volgens Schillebeeckx al geslaagd zijn als de kerk zich zou manifesteren als een naar alle stemmen luisterende kerk. Zijn artikel ‘Hoop en bezorgdheid’ eindigde met een opdracht aan de – met name katholieke – journalisten om toch vooral oog te hebben voor het haalbare en niet onmiddellijk alle aandacht te richten op de teleurstellingen die naar hij dacht ook zouden volgen. Hij maakte zich zorgen dat de gewone gelovigen in Nederland misschien teleurgesteld zouden raken in het concilie, omdat ze wellicht niet altijd even goed de complexiteit en uitdagingen van een wereldwijde kerk konden overzien, laat staan de ingewikkelde machtspolitiek konden begrijpen waarmee de wereldkerk werd bestuurd.

### *Progressieven en conservatieven*

Dat Schillebeeckx met zijn theologie van de wereld iets anders op het oog had dan een theologie die zich bij de tijdgeest aansluit, wordt duidelijk in zijn zorgen over de ‘strijd der geesten’ op het concilie. In het najaar van 1962 zou tijdens de eerste sessie al blijken dat zijn zorgen niet ongegrond waren. Hij schreef weliswaar enthousiast over een ‘morele eensgezindheid’ onder de bisschoppen, maar vervolgens besteedde hij in twee artikelen uitgebreid aandacht aan ‘de strijd der geesten’ en de ‘misverstanden op het concilie’. Schillebeeckx schreef dat hij het moeilijk vond om aan te geven wat het wereldepiscopaat zo sterk verdeelde en stelde met verbijstering vast dat hij soms ‘meer verwantschappen vertoont met de denkwijze van de christelijke niet-katholieke “observers” dan met de eigen geloofsgenoten aan gene zijde van de scheidingslijn’.<sup>29</sup> De uitgangspunten van de verschillende kampen

waren volgens hem 'essentialistisch' en 'existentialistisch'. De essentialisten streefden naar zijn idee naar zo precies mogelijke formuleringen van abstracte begrippen van het geloof en het menselijk leven. Schillebeeckx haastte zich te zeggen dat hij zelf ook wars was van vaagheid en een voorkeur had voor een zorgvuldige, soms ook abstracte formulering van het geloof, maar dan een die rekening houdt met de historiciteit in plaats van deze te ontkennen en de essentie boven de complexiteit en veranderlijkheid van de wereld te stellen.

Tijdens de eerste sessie van het concilie was de discussie over de Heilige Schrift en de openbaring aan de orde. De bisschoppen van het essentialistische kamp delfden het onderspit toen paus Johannes XXIII tegen de gebruikelijke stemmingsprocedures in het voorbereide *Theologisch Schema* op 21 november 1962 liet afvoeren.<sup>30</sup> Schillebeeckx vond dit een morele overwinning, maar wees ook op het gevaar van de gedachte dat alles nu geoorloofd was en waarschuwde tegen de hoogmoed van de progressieven: 'Als er iemand het concilie nog kan doen mislukken, zijn het voor mijn part de "existentiëlen" zelf, voor zoverre zij op het thuisfront doorslaan en nu zouden denken dat al hun wilde ideeën vrije baan hebben gekregen.' De 'modernen', zoals hij ze elders noemde, zouden hun aanklachten vanaf nu wellicht van de daken willen schreeuwen, maar Schillebeeckx maande tot kalmte en gaf ter overweging dat hetzelfde geweten dat dwong tot luide kritiek, het wellicht ook zou kunnen opbrengen om stilte in acht te nemen, zodat het wereldepiscopaat zijn werk kon doen.<sup>31</sup>

In een volgend artikel dat twee weken na 'Strijd der geesten' in *De Bazuin* verscheen, ging Schillebeeckx dieper in op de misverstanden tijdens het concilie. Opnieuw is de strijd tussen 'de open vleugel' en 'de gesloten vleugel' het uitgangspunt en hoewel de open vleugel volgens hem terecht een overwinning had behaald, dreigde het gevaar dat de conservatieven een volgende slag zouden kunnen slaan vanwege hun nadrukkelijke gerichtheid op de waarheid,

die door de progressieven juist veronachtzaamd werd. Dit kwam aan het licht in de discussies over de oecumene, waarin de open vleugel volgens Schillebeeckx soms aanleiding gaf om te denken dat oecumene een vorm van 'irenisme' was: het verzwijgen van de katholieke waarheden, opdat gelovigen van andere denominaties niet voor het hoofd gestoten zouden worden. De heftige reactie van conservatieve concilievaarders tegen een dergelijke opvatting van oecumene was volgens hem dan ook gerechtvaardigd.

### *De waarheid en de gelovigen*

Van meet af aan insisterde Schillebeeckx op een goed begrip van de term 'pastoraal' in de aanduiding 'pastoraal concilie', zeker nu de conservatieve vleugel bij monde van de Nederlandse jezuiet Sebastiaan Tromp had beweerd dat het benadrukken van de waarheid de pastorale plicht bij uitstek was. De discussies in Rome waren blijkbaar zo gelopen dat de conservatieven het woord 'waarheid' hadden geclaimd en daarbij met name de zuiverheid ervan hadden benadrukt, terwijl de progressieven zich lieten voorstaan op een pastorale en existentiële aanpak. In een voor het lezerspubliek van *De Bazuin* wellicht wat technische uiteenzetting pleitte Schillebeeckx voor een waarheidsbegrip dat gekenmerkt wordt door de geschiedenis en daarom niet in een boventijdelijke taal is vast te leggen. Dat was feitelijk een kritiek op zowel de essentialistische, statische waarheidsopvatting als op een te ver doorgeschoten existentiële benadering waarin de inzichten van de eigen tijd verheven worden tot waarheid. Noch de taal uit het verleden, noch die uit het heden bemiddelt de waarheid op definitieve wijze: 'de eigen taal van de Kerk is de steeds wisselende taal der mensen, *maar* als *genormeerd* door de Openbaring en bovendien, minstens steeds als negatieve norm, *genormeerd* door de taal van de Bijbel'.<sup>32</sup>

Zo huldigde Schillebeeckx enerzijds een traditionele opvatting van de geloofswaarheid als een waarheid die

zich blijvend laat normeren door Schrift en openbaring. Anderzijds waarschuwde hij echter ook voor een herhaling van het tridentijns traditionalisme: weliswaar vond hij de uitspraken van vroegere concilies normerend, maar tegelijkertijd beweerde hij dat door iets wat toentertijd ofwel verzwegen ofwel niet aan bod gekomen was, de waarheid voller aan het licht zou komen als dit impliciet gebleven aspect van de waarheid alsnog tot uitdrukking zou worden gebracht. Een open traditiebegrip was dus volgens hem nodig om te voorkomen dat zich in de kerk iets voordeed dat veel weg had van wat men oorspronkelijk onder heresie verstaat: het blijven herhalen van een deelwaarheid buiten de context waarin deze tot uitdrukking is gebracht. Het ging Schillebeeckx niet om 'het handhaven van wat eens dogmatisch werd bepaald, maar wel [om] de steeds meer genuanceerde integratie van een precies-bepaalde geloofswaarheid in de uitgebalanceerdheid van de totaliteit van het geloof'.<sup>33</sup>

In al zijn overwegingen dacht Schillebeeckx ook steeds aan de consequenties van de uitkomsten van het concilie voor de hele kerk, en in het bijzonder voor de gewone gelovigen. Elk onopgehelderd misverstand tussen de verschillende kampen en elke vorm van verdeeldheid onder de bisschoppen zou zich volgens hem na het concilie verder verspreiden onder het hele kerkvolk en dat zou negatieve gevolgen kunnen hebben. Hij besteedde er een apart artikel aan in *De Bazuin*, naar aanleiding van een stuk van de Britse schrijver en katholieke bekeerling Evelyn Waugh in *The Spectator*.<sup>34</sup> Hierin stelde Waugh dat nu de concilievaarders hadden beloofd beter te zullen luisteren naar de leken, hij vreesde dat een kleine, maar krachtige minderheid hen tot beslissingen zou dwingen die weinig te maken hadden met de wensen van de gelovige meerderheid. Democratische vernieuwingen, zoals minder hiërarchie of liturgie in de volkstaal, zouden volgens Waugh helemaal niet aan de wensen van het gewone kerkvolk tegemoet komen. Schillebeeckx reageerde daarop in zijn artikel 'De stem van El-

ckerlyc over het concilie' waarin hij Waugh's kritiek zeer serieus nam. Hij erkende dat veel gelovigen de liturgische vernieuwingen niet konden meemaken en vond dat de kerk ook ruimte moest blijven geven aan gelovigen die volgens de oude kaders leefden. Daar was volgens hem een pastorale, barmhartige aanpak voor nodig: 'Soms heb ik de indruk dat wij de ontroerende eerbied voor het tere mysterie van nieuw ontdekte waarheidsaspecten, die ons vrijer doen ademen, hebben omgeruild voor het knallend effect van spattende voetzoekers dat de mensen doet schrikken.'<sup>35</sup> Schillebeeckx zag wel in dat de nieuwe theologie gevaarlijk was als zij geen oog had voor de gewone gelovigen, maar waarschuwde tegen conservatieve, intellectuele pleitbezorgers zoals Waugh, die volgens hem geenszins tot het gewone kerkvolk behoorde, maar de middelmatigheid van anderen misbruikte om de vernieuwingen in de kerk tegen te houden.

### *Sacramentum mundi: de eenheid van Kerk en wereld*

Kerkelijke eenheid is meer dan het voorlopige succes van een compromis. Als het concilie in de woorden van Schillebeeckx een 'compromisconcilie' was, dan werd daarmee de eenheid van de kerk nog niet gewaarborgd. Integendeel, volgens hem was het compromiskarakter juist een teken van de interne verdeeldheid in de kerk en tussen de kerken. Die verdeeldheid is volgens hem immers in tegenspraak met wat de kerk idealiter zou moeten zijn: het zichtbare sacrament van het goddelijk heil in de wereld.

In verschillende documenten van het concilie wordt de kerk een 'sacrament' genoemd: teken en instrument van Gods heil.<sup>36</sup> Voor een goed begrip wat de concilievaders onder 'sacrament' verstonden, verwees Schillebeeckx tijdens een lezing op een internationaal theologencongres te Rome in 1966 naar een zin uit het *Decreet over de missieactiviteit*: 'De missie-activiteit is niets anders en niets minder dan de openbaring of epifanie en de voltooiing van Gods

heilsbestel in de wereld en in haar geschiedenis, waarin God door de missie de geschiedenis van het heil zichtbaar voltooit.<sup>37</sup> De kerk, concludeerde Schillebeeckx, is de openbaring en voltooiing van het heil in de wereld. Weliswaar komt het woord 'sacrament' in dat missiedecreet helemaal niet voor, maar hij herformuleerde het idee over missie als beeld voor de kerk met behulp van een citaat uit *Gaudium et spes*: 'In Christus is de kerk het universele heils-sacrament, dat het mysterie van Gods liefde voor de mens manifesterend realiseert.'<sup>38</sup> De kerk kan dus beschouwd worden als het zichtbare instrument van de verlossing en Schillebeeckx voegde daaraan toe: 'maar niet zonder schaduwen'. Die toevoeging is in de Schillebeeckx-receptie onderbelicht gebleven. Meestal wordt zijn interpretatie van *sacramentum mundi* door anderen in verband gebracht met de universaliteit van de kerk of met de wereld als plaats van Gods aanwezigheid, maar niet met de oproep aan de kerk om zich telkens weer te bekeren tot haar ware opdracht: teken en instrument van God te worden.

Het was volgens Schillebeeckx met name aan Johannes XXIII te danken dat het thema 'kerk en wereld' hoog op de agenda van het concilie kwam te staan. Maar ook de eigen dynamiek van het concilie en de reacties daarop van buiten de kerken vormden aanleiding om behalve aan binnen- en interkerkelijke aangelegenheden ook aandacht te besteden aan de verhouding van de kerk tot de wereld.<sup>39</sup> Schillebeeckx' eigen interesse in die verhouding was opnieuw aangewakkerd door het zeer populaire boek van de anglicaanse bisschop John A.T. Robinson, *Honest to God*, dat hij kritisch had besproken in *Tijdschrift voor Theologie*.<sup>40</sup> Daarin hield hij een betoog tegen Robinsons identificatie van godsgeloof met medemenselijkheid, waarin Christus en de kerk nog slechts als functionele invullingen van die medemenselijkheid fungeren. De kerk was volgens hem geen uitdrukking van de in de wereld beleefde en nageleefde naastenliefde, maar een voorwaarde voor het godsgeloof dat plaatsvindt in gemeenschap. In



deze opvatting wordt Gods genade niet geactiveerd door of gevonden in de naastenliefde, maar wordt de naaste ervaren als sacramenteel teken van Gods liefde. De naastenliefde zal volgens Schillebeeckx de kerk weliswaar goed doen, maar ze vormt de kerk niet. Christus is de voorwaarde voor de naastenliefde, in plaats van dat de naastenliefde uit zichzelf de kerk zou constitueren. Dat was de kern van zijn kritiek op Robinson. Hij had wel begrip voor de zogenaamde ‘Robinson-tendentie’ – de tendens om God te zoeken in horizontale, binnenwereldlijke verhoudingen – in zoverre het een kritiek is op de neiging van anderen om de kerk te vereenzelvigen met de zeven sacramenten, de leer of het bestuur. Maar hij bekritiseerde de verzelfstandiging van de naastenliefde als iets wat de kern van het geloof uitmaakt. Naastenliefde is niet datgene wat mensen tot gelovigen maakt, maar in de naastenliefde wordt zichtbaar dat mensen zich door Christus laten aanspreken.

Naast een kritiek op een al te existentiële en non-incarnatorische opvatting van de naastenliefde, was Schillebeeckx’ visie op de verhouding van kerk en wereld ook een kritiek op een eschatologisch dualisme, waarin de kerk slechts verantwoordelijk zou zijn voor een na-historische toekomst. De kerk neemt immers juist volop deel aan de wereld en heeft daarin ook een eigen taak en functie. Om die taak en functie goed te kunnen begrijpen, is een goed begrip van de wereld nodig. ‘Wereld’ was in Schillebeeckx’ zienswijze een theologisch concept dat weliswaar refereert aan een seculiere werkelijkheid met zijn eigen, autonome structuur en wetten, maar enkel voor zover Gods Geest in Christus zich erin openbaart en het een ‘objectieve uitdrukking van genadeleven’ is.<sup>41</sup> De incarnatie is de openbaring van Gods liefde waarin volgens Schillebeeckx de hele geschiedenis van mensen geborgen ligt. Volgens hem is die geborgenheid al aanwezig nog voordat mensen geconfronteerd worden met de kerk, maar de kerk is er wel het zichtbare teken en de vervulling van. In zijn

kerkleer bevestigde hij dus enerzijds het gegeven dat in de kerk van Christus Gods heil manifest is geworden en als opdracht wordt nageleefd. Anderzijds maakte hij zo ook duidelijk dat wat in de kerk geopenbaard wordt, altijd al in de menselijke werkelijkheid als aanbod aanwezig komt: de genadevolle werkelijkheid die God is. Een andere term die Schillebeeckx bezigde voor deze genadevolle werkelijkheid is ‘impliciet Christendom’: ‘een eigen, niet-sacrale maar geheiligde uitdrukking van de levensgemeenschap van de mens met de levende God, terwijl de Kerk als heilsinstituut met haar gemeenschappelijke geloofsbelijdenis, haar cultus en sacramenten, daarvan de apart gezette, sacrale expressie is’.<sup>42</sup>

Dit concept van een impliciet christendom zou volgens Schillebeeckx moeten leiden tot de erkenning dat de kerkelijke hiërarchie geen exclusieve bevoegdheid heeft binnen de seculiere werkelijkheid. Het incarnatorische fundament van het heil in de wereld en de ervaringen die mensen tot op de dag van vandaag hebben van Christus en zijn boodschap, zijn volgens Schillebeeckx tekenen van zijn aanwezigheid in het heden. Daarom is het ook niet zozeer de primaire taak van de kerk om het evangelie aan de wereld te verkondigen, maar moet de kerkelijke verkondiging eerder beschouwd worden als het gevolg van de belichaming van Christus’ aanwezigheid in de wereld.<sup>43</sup> Zoals hij het later zou formuleren: de orthopraxis is primair ten opzichte van de orthodoxie. De kerk kan ‘sacrament van de wereld’ genoemd worden, omdat zij de werkzaamheid van Christus als sacrament in de wereld waarneemt en belichaamt. Het theologale leven van alle mensen – het leven in Gods wereld die als genadeaanbod aan allen is gegeven – is uiteindelijk de grond van de eenheid van kerk en wereld. Pas op basis hiervan kan Schillebeeckx zeggen dat het hart van *Gaudium et spes* de mens is ‘met zijn transcendentie, absolute bestemming, niettemin levend in een aardse geschiedenis die haar eigen toekomstprojecten heeft’.<sup>44</sup> Zo maakt hij duidelijk dat de autonomie van de wereld

niet in tegenspraak is met de aanwezigheid van God in de wereld.

Met een verwijzing naar Lucas 12,32 – ‘Vreest niet, kleine kudde, want jullie Vader heeft jullie het koninkrijk willen schenken’ – sluit Schillebeeckx zijn commentaren op het tweede Vaticaanse concilie af. Hij spreekt de hoop uit dat de kerk in de toekomst haar innerlijke verdeeldheid achter zich kan laten. Hiermee bedoelt hij niet de polarisatie tussen de conservatieve en progressieve vleugel, die na het concilie alleen maar is geïntensiveerd. Hij heeft er eerder de kloof tussen kerkleiding en gelovigen mee op het oog, en die tussen kerk en wereld. Het concilie heeft weliswaar het heil in de wereld ontdekt, en de kerk als het licht van de volkeren, maar het heeft ook ‘een diepe geestelijke communicatiestoornis tussen het centrum en de periferie van de katholieke kerk blootgelegd’. Hij beschouwde het weliswaar als een eerste stap in de goede richting om de verstoorde relaties te herstellen, maar het echte werk moest volgens hem nog beginnen. Volgens hem was het concilie een startpunt en moest het zeker niet als nieuwe status quo begrepen worden. Voor zijn eigen theologie had het vergaande gevolgen. De theologische hermeneutiek die hij kort daarna zou ontwikkelen, wordt gekenmerkt door een steeds weer nieuwe lezing van de gezaghebbende teksten van de traditie door de geloofsgemeenschap, in het licht van de tekenen van de tijd en vice versa. Zijn theologie van de ervaring, de door hem verder ontwikkelde historisch-kritische methode en zijn ecclesiologie van de orthopraxis herinneren stuk voor stuk aan de opdracht die het concilie zichzelf en de wereld gesteld had, namelijk om als volk van God ‘teken en voorloper van Gods barmhartigheid voor allen’ te worden.<sup>45</sup>

Vlak na het concilie stond de volgende culturele revolutie, die van 1968, alweer voor de deur. Schillebeeckx zag hierin een ferme kritiek op de moderne cultuur. Voor de kerk kwam die kritiek echter te vroeg. Het zogenoemde conservatieve deel van de kerk sloot zich af voor de nieuwe ontwikkelingen en had de handen al vol aan de gevolgen van de nieuwe inzichten van het concilie. Ondertussen zette het andere, zogenaamd progressieve deel de inhaalslag voort die volgens Schillebeeckx eigenlijk al in de jaren zestig achterhaald was geweest.<sup>46</sup> Dit alles heeft de kerk in Nederland geen goed gedaan. Haar interne verdeeldheid versterkte het proces van ontkerkelijking, een proces dat om verschillende redenen waarschijnlijk toch niet te stuiten was geweest. Het was bovendien een ontwikkeling die niet alleen de rooms-katholieke kerk trof, maar bijna alle denominaties in Nederland; weliswaar niet allemaal op hetzelfde moment en elk ook met een eigen geschiedenis en met eigen hoofdrolspelers, maar toch: weinig kerken zijn aan deze dans om de moderniteit ontsprongen.

Schillebeeckx bleef de adviseur van de Nederlandse bisschoppen, ook tijdens het Pastoraal Concilie (1966-1970) in Noordwijkerhout. Met dat concilie wilden de bisschoppen de inzichten van het tweede Vaticaans concilie en hun implicaties voor de Nederlandse kerkprovincie verder doordenken. Dit Nederlandse concilie werd in binnen- en buitenland bekend vanwege de discussie over het priestercelebaat, zeker toen men tijdens een van de laatste sessies koos voor de afschaffing ervan. Deze gebeurtenis was in Nederland het startpunt van een diepgaande polarisatie tussen progressieve en conservatieve katholieken. Schillebeeckx werd steeds vaker beschouwd als een exponent van het progressieve kamp, hoewel hij tijdens het Pastoraal Concilie tot terughoudendheid maande en ook steeds het goede recht van meer traditionele opvattingen in het oog hield. Door de kerkelijke en maatschappelijke

discussies van die tijd werd politiek een belangrijk thema in zijn theologie. Dit theopolitieke thema ontwikkelde hij verder onder invloed van de kritische maatschappijtheorie van Jürgen Habermas en de politieke theologie van Johann Baptist Metz.

Vlak na het concilie veranderde de aard van Schillebeeckx' theologie ingrijpend. De reden hiervoor is naar zijn eigen zeggen het feit dat de hermeneutiek haar intrede in de theologie deed. De hermeneutiek is volgens Schillebeeckx een methode om de christelijke boodschap in het algemeen en de Bijbelse teksten in het bijzonder te kunnen verstaan binnen het denkkader van de moderne tijd en daarbij trouw te blijven aan Gods woord. Bovendien is de hermeneutiek een instrument om de christelijke interpretatie van de werkelijkheid te verantwoorden en uit te leggen aan mensen die er een andere interpretatie of geloof op na houden.<sup>47</sup> Eigenlijk was de hermeneutiek de explicitering van Schillebeeckx' theologische inzet, die gericht was op een goed verstaan van de traditie enerzijds, en op het belang voor mensen in de actuele situatie anderzijds. Dat die inzet theologisch gemotiveerd was, kon nu met behulp van de hermeneutische reflectie duidelijk worden gemaakt. Die maakte het voor Schillebeeckx immers mogelijk om te wijzen op een nieuw theologisch fundament, namelijk dat ook de menselijke ervaring en interpretatie toegangen kunnen zijn waarmee en waarin God zich openbaart in de geschiedenis.

Schillebeeckx' hermeneutiek is niet enkel een actualiserende interpretatie van teksten uit de Bijbel of van de traditie. Zij is voor hem ook een inzicht in de wijze waarop die teksten en hun boodschap in de huidige tijd doorwerken. Context en interpretatie zijn naar zijn idee sacramenteel, ze zijn instanties waarin Gods aanwezigheid kan worden ervaren en waaraan mensen op hun eigen wijze deelnemen. Hiermee werden interpretaties van de actuele, historische situatie een primaire bron van zijn theologiseren, omdat hij die interpretaties beschouwde als 'verhalen'

– een favoriete term van de latere Schillebeeckx – die zelf deel uitmaken van het heilsgebeuren. De ontdekking van de geschiedenis, ervaring en interpretatie als theologische bronnen had een grote impact op zijn denken. Naar zijn eigen zeggen markeerde dit de overgang van een abstracte theologie naar een theologie die oog had voor de concreetheid van het menselijke leven. Hij nam in de jaren zeventig meerdere keren expliciet afstand van het neothomisme, de metafysica van De Petter, en daarmee ook van de benadering en ideologische achtergrond van zijn eigen publicaties van vóór het concilie. Het was zelfs de aanleiding om de boekserie met zijn artikelen, ‘Theologische peilingen’, na deel v (*Geloofsverstaan: Interpretatie en kritiek*) te staken (oorspronkelijk waren er tien delen gepland), omdat er naar zijn eigen zeggen te veel hermeneutiek nodig zou zijn om deze teksten geschikt te maken voor de huidige tijd.

### *Waar is Jezus? Vragen van de kerk*

Na het concilie hield Schillebeeckx zich weer intensiever dan daarvoor bezig met de colleges in Nijmegen, die over hermeneutiek en christologie gingen.<sup>48</sup> Ondertussen was hij begonnen met de voorbereidingen voor een boek over christologie, wat uiteindelijk deel 1 van een trilogie zou moeten worden. Voor het eerste deel, *Jezus, het verhaal van een levende*, nam hij veel nieuwe exegetische literatuur tot zich.<sup>49</sup> Dit leidde tot een intensieve studie van de evangelieverhalen over de geschiedenis van Jezus van Nazareth tot en met de vastlegging van Jezus’ leven op schrift. Met deze exegetisch-historische studie gaf Schillebeeckx gevolg aan het inzicht van het concilie dat de Schrift een integraal deel zou moeten uitmaken van het kerkelijke leven en de theologie. Het resultaat was een systematische theologie die stevig verankerd was in de exegese. Het tweede deel van de trilogie, *Gerechtigheid en liefde*, wordt samen met het eerste deel tot zijn belangrijkste werk gerekend.<sup>50</sup> In dit deel bespreekt hij met name de andere nieuwtesta-

mentische boeken dan de evangeliën, en komen thema's als genade en verlossing aan de orde. Ook werkt hij in dit boek zijn politieke theologie verder uit in discussie met Johann Baptist Metz. Het is veruit Schillebeeckx' moeilijkste boek en gezien de omvang, de stijl en de multidisciplinariteit (exegese, dogmatiek, ethiek, antropologie, politieke theorie) is de receptie ervan nog maar nauwelijks begonnen.

In dezelfde tijd waarin hij een nieuwe theologische weg was ingeslagen en ook in het buitenland steeds meer bekendheid kreeg, deed de kerk onderzoek naar de orthodoxie van zijn theologie. In 1968 waren er al vragen gerezen omtrent zijn werk, maar onder druk van protesten werd dit onderzoek uiteindelijk geseponeerd.<sup>51</sup> Rondom het eerste Jezusboek werd echter wel een onderzoek gestart, waarna de Congregatie voor de Geloofsleer Schillebeeckx in 1976 een aantal vragen over dat werk voorlegde.<sup>52</sup> Die vragen betroffen met name de historische methode, het vermeende primaat van de *menselijke* Jezus, het profetschap van Jezus als ontkenning van zijn messiaanse kwaliteiten, de drie-eenheid en de onbevleete ontvangenis. Kortom, het ging om een grondig theologisch-inhoudelijk onderzoek, waarna bij de Congregatie twijfels waren gerezen of de *goddelijkheid* van Christus in zijn werk wel voldoende gewaarborgd was. Schillebeeckx zou, behalve in zijn antwoorden direct gericht aan de Congregatie, ook uitvoerig reageren met een intermezzo op schrift na het tweede deel van de trilogie: *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*.<sup>53</sup> Het zou na het laatste gesprek in Rome nog tot 1979, ruim een jaar, duren voordat dit onderzoek werd afgesloten.<sup>54</sup> In een brief van 20 november 1980 wordt Schillebeeckx gevraagd zijn antwoorden publiek te maken en ten aanzien van enkele aanhoudende twijfels aan de kant van de Congregatie, met name over de verhouding van openbaring en ervaring, het leergezag te volgen.

Een volgende publicatie over het kerkelijk ambt gaf opnieuw aanleiding tot problemen met het leergezag. De

Congregatie voor de Geloofsleer vroeg Schillebeeckx op 13 juni 1984 in een brief afstand te nemen van hetgeen hij daarin eind jaren zeventig geschreven had, goeddeels als reactie op wat hij, als vele anderen, had gezien als een kerkelijke noodsituatie.<sup>55</sup> Hij zou moeten instemmen met de leer van de kerk zoals verwoord in de brief van de Congregatie aan de bisschoppen van de katholieke kerk over enkele vragen met betrekking tot de bediening van de eucharistie, *Sacerdotium ministeriale* van 6 augustus 1983. Hij beloofde er in een nieuw boek uitgebreid op in te gaan. Dat boek, getiteld *Pleidooi voor mensen in de kerk*, eindigt met de verklaring dat 'een groter vertrouwen van de kerkelijke leiding op de Geest Gods die niet alleen in "de hiërarchie", maar ook in de kerkgemeenschap, zelfs daarbuiten in wereldlijke gebeurtenissen, een onnaspeurbare rol speelt, (...) onder blijvend maar terughoudend toezicht (episkôpè) van het pastorale ambt van het kerkelijk magisterium' de vitaliteit van de kerk ten goede zou komen. Hij beweerde daarom zijn nieuwe boek geschreven te hebben in de lijn van het oude boek over het ambt, 'zij het met niet onbelangrijke correcties'.<sup>56</sup> Hierop verklaarde Joseph Ratzinger als prefect van de Congregatie voor de Geloofsleer in een notificatie van 15 september 1986 dat Schillebeeckx vasthield aan een opvatting over het ambt die volgens de Congregatie in strijd is met de leer van de kerk.<sup>57</sup> Een nadrukkelijke veroordeling bleef echter uit.

### *Teken van God: het sacrament van de wereld*

In zijn afscheidsrede ontvouwde Schillebeeckx een toekomstvisie voor kerk en theologie.<sup>58</sup> De kerk, zo zei hij, is 'een zintraditie met transformatieve, vernieuwende en bevrijdende, ten slotte verlossende kracht'.<sup>59</sup> De situatie beschreef hij als 'de huidige context waarin een antwoord, of velerlei antwoorden, zijn gegeven op de vraag, hoe christenen juist als christenen concreet in deze algemeen moderne cultuur en samenleving staan en haar denk- en



ervaringscategorieën overnemen'.<sup>60</sup> De theologie heeft daarbij als taak het leggen van

een kritische en niettemin continue relatie tussen de voorbije christelijke traditie en onze eigentijdse sociaal-historische en existentiële situatie en de hedendaagse concrete praxis van christenen, – en wel zo, dat door die actualisering de identiteit van de bevrijdende zin- en waarheidsontsluiting van de evangelische traditie geen schade lijdt; anders gezegd: met behoud van de orthodoxie.<sup>61</sup>

Het gaat in de theologie, aldus Schillebeeckx, om het verband tussen traditie en situatie, waarbij recht gedaan moet worden aan twee aspecten van de christelijke traditie: de normativiteit van haar eigen verleden én die van haar geleefde vorm in het heden. Maar wat is precies het verband tussen traditie en situatie?

Na zijn boeken over de kerk en de ambtstheologie, en na de bundeling van zijn preken, verscheen het langverwachte derde deel van de christologische trilogie dat over de kerk zou moeten gaan, *Mensen als verhaal van God*. Het boek opent met de zin: *Extra mundum nulla salus* – buiten de wereld geen heil. Dit is een variatie op *extra ecclesiam nulla salus* – buiten de kerk geen heil. Ook in zijn latere publicaties, zo blijkt, is 'wereld' voor Schillebeeckx een centrale categorie. Hij benadrukte in zijn latere werken dat de kerk zich het heil niet exclusief kan toe-eigenen, ook al is zij een noodzakelijk middel om het heil in de wereld present te stellen. In de serie lezingen *Als politiek niet alles is...* *Jezus in de westerse cultuur* had hij aangekaart dat kerken en godsdiensten soms sektarisch, klerikaal en a-politiek zijn, precies omdat ze vergeten dat ze teken zijn van Gods heil in de wereld. In lijn met zijn oude werk over de sacramenten, herhaalt hij dat de kerk juist het sacrament van het heil is, teken van Gods aanwezigheid in de wereld. 'Sacrament' functioneert hier dus als teken van aanwezigheid en als teken van incompleetheid: het heil kan ook buiten de kerk aanwezig komen:

Godsdiensten, kerken, zijn de anamnese, d.i. de onder ons levende herinnering aan deze universele, ‘zwijgende’ maar werkzame, heilswil en absolute heilspresentie van God in onze wereldgeschiedenis. Godsdiensten: synagogen en pagoden, moskeeën en kerken, verhinderen, dankzij haar religieuze Woord, haar sacrament of ritueel en levenspraxis, dat die universele heilspresentie in de vergetelheid raakt. De toekomst van de kerken hangt daarom af van haar werkzaam aanwezig zijn bij de toekomst van de wereld vanuit een leven-met-God.<sup>62</sup>

Uit dit citaat blijkt duidelijk dat de betrokkenheid van de kerk bij de wereld in Schillebeeckx’ theologie geen ethische opdracht aan de kerk is. Met zijn formulering ‘vanuit een leven-met-God’ duidt hij op de prioriteit van een mystieke dimensie van de politieke en caritatieve betekenis van de kerk. Het geloof kan volgens hem niet afgeleid worden uit de ethische opdracht om voor een ander te zorgen. Niet de gevoelde compassie voor een ander maakt iemand tot gelovige, maar de gerechtigheid en de liefde die in de situatie van de ander naar voren treden en die zo tekenen zijn van iets of iemand die niet tot de hulpbehoevende ander herleid kan worden. Voorwaarde voor de rol van de kerk in de wereld is de reële aanwezigheid van God in de wereld. De politieke rol van de kerk is er een die gehoorzaamt aan die aanwezigheid, in plaats van dat de kerk op eigen kracht kan spreken of zich op een eigen wereldse macht kan beroepen.

In een brief aan de deelnemers van een conferentie over zijn theologie, schreef Schillebeeckx dat zijn ‘*extra mundum nulla salus*’ door velen werd misverstaan, alsof hij met het vervangen van het woord ‘*ecclesiam*’ door het woord ‘*mundum*’ de wereld en haar mensen te veel de hoofdrol had gegeven. Maar, zo schreef hij, die critici vergeten het woord ‘*salus*’, wat een godsnaam is. In feite is ‘heil’ het kernwoord van Schillebeeckxs theologie en in zijn werk zocht hij steeds opnieuw naar tekenen van het heil in de

wereld: 'Gods scheppend handelen in de geschiedenis in en door mensen tot heil van mensen'.

Het theologisch geloofsverstaan anno 2015 is behoorlijk veranderd ten opzichte van dat van 1983, het moment waarop Schillebeeckx zijn afscheidsrede uitsprak bij zijn vertrek van de Katholieke Universiteit Nijmegen. Tegenwoordig zouden gelovigen het woord 'heil' niet zo snel meer in de mond nemen, laat staan dat zij bepaalde aspecten van de wereld of het mens-zijn 'teken van heil' zouden noemen. Deze verlegenheid lijkt haaks te staan op de opdracht van de kerk aan haarzelf tijdens het concilie om 'de tekenen van de tijd te verstaan'. Zijn de mensen tegenwoordig van God vervreemd geraakt of kijken ze God recht in de ogen zonder te weten wat ze zien? 'De tekenen verstaan' is een opdracht die nog nooit zo actueel was als nu. De concilievaders formuleerden, in het bijzonder in de pastorale constitutie *Gaudium et spes*, een visie op de vrijheid en verantwoordelijkheid van de mens in een veranderende wereld, en op de rol en de plaats van de kerk in verbondenheid met die wereld. 'De tekenen van de tijd verstaan' werd hierdoor een opdracht voor kerk en wereld, en Schillebeeckx voegde daaraan toe dat de kerk die tekenen wel moest laten spreken. Hij heeft zijn theologische agenda erdoor laten bepalen. Dat deed hij niet door de geloofsinhoud bij de tijd te brengen of aan te passen, zoals velen van zijn en mijn theologische tijdgenoten deden en doen, maar door het heden als theologische bron te erkennen. In de geest van het concilie beschouwde hij de wereld als plaats waar Gods schepping zich continueert, waar schrift en traditie in nieuwe vormen en een nieuwe taal worden voortgezet, en waar de relatie van God en mens toekomst krijgt.

Edward Schillebeeckx stierf op 23 december 2009, op 95-jarige leeftijd. Zijn dood kreeg veel media-aandacht, ook ver buiten Nederland, in kranten, tijdschriften en op internet. Hij was getuige van zowat de hele twintigste

eeuw en legde getuigenis af van zijn geschiedenis, waarin hij eerst en vooral het levende teken van Gods toekomst zag, sacrament van de wereld.

## De onvoltooide eeuw

De afgelopen eeuw begon met de Grote Oorlog. De politieke consequenties waren enorm. De oorlog zou de verhoudingen in Europa blijvend bepalen. De humanitaire gevolgen waren nog ingrijpender. In het collectieve bewustzijn had geen oorlog ooit zoveel schade aangericht als deze. Op hetzelfde moment vond ook de Armeense genocide plaats, waarvan pas nu tot meer mensen begint door te dringen hoe ernstig die was. Het beeld van de afgelopen eeuw is dat van een aaneenschakeling van dergelijke breukmomenten: de Beurskrach van 1929, de Spaanse Burgeroorlog, de Kristallnacht, de Tweede Wereldoorlog, de atoombom op Hiroshima, de deling van Brits-Indië, de Vietnamoorlog, de Rwandese genocide, de val van Srebrenica, 9/11 en de Gujarat riots. Na elk van deze gebeurtenissen – en er zijn er nog meer – leek de wereld radicaal veranderd te zijn en concludeerde men dat het nooit meer zo zou worden als voorheen. De gebeurtenissen in de twintigste eeuw vormden zo ons culturele zelfbewustzijn. Het beeld van wie we zijn, wordt deels bepaald door hoe de samenleving eraan toe is na een ingrijpende gebeurtenis. Het recente verleden is een belangrijke rol gaan spelen in visies op cultuur, politiek en identiteit.

Zo kan de afgelopen eeuw gekenmerkt worden als de eeuw van de breuken met het verleden: deels door intense, vaak ook gewelddadige ervaringen die voorgoed de blik op het verleden veranderden, en deels door een cultuur die actief bij de tijd probeerde te zijn. Ondanks of misschien wel dankzij de breuken bleef het verleden mensen echter achtervolgen. Zo zijn recente oorlogen vaak het gevolg van een onverwerkte en pijnlijke geschiedenis. Ook is er

groeïende politieke en historische aandacht voor de consequenties van het kolonialisme en de slavernij. In de afgelopen eeuw ontstond voor het eerst een sterke herdenkingscultuur met veel aandacht voor de slachtoffers uit het verleden. De breuken met dat verleden vragen om monumenten of verzoeningsrituelen. Wie in het heden wil leven, kan blijkbaar niet zomaar om het verleden heen. De tijd heelt niet alle wonden.

Het dominant geworden heden moet vervolgens weer geschiedenis maken om er zich daarna weer van te kunnen ontdoen en zo heden te blijven. Dat uit zich in de wijze waarop de media bepaalde gebeurtenissen als 'historisch' bestempelen en daarmee, nog voordat in de loop van de tijd kan blijken of dat daadwerkelijk zo is, de actualiteit vrijwel onmiddellijk beschouwen als historisch significant. Het uit zich ook in de wijze waarop een nieuwe generatie de vanzelfsprekend geworden autoriteit van de vorige bevecht. Het resultaat is hetzelfde: de oudere geschiedenis raakt buiten beeld, omdat de recentere een betere spiegel lijkt te zijn van de huidige tijd.

Deze omgang met de geschiedenis heeft consequenties gehad voor het religieuze bewustzijn. Sommige ervaringen van de gebeurtenissen in de twintigste eeuw waren zo schokkend dat de banden met het religieuze verleden voorgoed verbroken leken te zijn. Andere ontwikkelingen werden juist als een bevrijding gezien, maar hadden hetzelfde effect: het godsdienstige verleden waarvan men zich had bevrijd, dacht men voorgoed te kunnen verbannen naar de geschiedenisboeken. Relatief veel gebeurtenissen in de afgelopen eeuw werden zo ervaren als een radicale breuk met de religie: ofwel door hun verschrikkingen, ofwel door hun emancipatoire karakter. Met de geschiedenis, die telkens opnieuw tot een einde leek te komen, leek ook de religie haar beste tijd gehad te hebben. Het was alsof het heden het definitief gewonnen had van de traditie. Religie, zo is inmiddels de gangbare opvatting, is de symbolische omgang met het heden, en dient ter bevestiging van wat

wij verstaan onder vrede of tolerantie. In de twintigste eeuw, zo denken we, is de mensheid volwassen geworden, ook in religieus opzicht.

In zijn toespraak bij zijn bezoek aan het Europese parlement op 25 november 2014 had paus Franciscus het over de eenzaamheid in onze tijd. Ouderen worden aan hun lot overgelaten, jongeren hebben hun gevoel voor richting verloren, constateerde hij. Dit is volgens hem het directe gevolg van de huidige economische orde waarin mensen zijn overgeleverd aan de machinerie van het geld, in plaats van dat ze worden aangesproken op hun 'transcendente waardigheid', hun fundamentele relationaliteit. Geweld vindt plaats waar deze waardigheid met voeten wordt getreden. Om het relationele karakter van de mens in ere te houden, is het volgens de paus van belang om zowel de humanistische als de christelijke erfenis van Europa in herinnering te brengen. Paus Franciscus noemt subsidiariteit en solidariteit als pijlers van de Europese samenlevingen, waarbij de te respecteren diversiteit van instituties en individuen bij elkaar wordt gehouden door een onachterhaalbare, niet te manipuleren en door geen aardse macht te beheersen goddelijke eenheid. Waar dit vergeten wordt, is de droom van Europa aan zijn einde gekomen, aldus Franciscus tot de Europarlementariërs.

In zijn recente encycliciek *Laudato si*, over de ecologie, is hij nog uitgesprokener en noemt hij de ecologische crisis het directe gevolg van het antropomorfe wereldbeeld van de moderne mens. Hiermee bedoelt hij de wijze waarop mensen zich door middel van technologie boven de natuur denken te kunnen plaatsen en daarbij de natuur behandelen als koude materie, waartoe ze zelf niet behoren. Het gevolg is dat de kwetsbaarheid van anderen secundair wordt ten opzichte van de bescherming van het eigen belang en de zelfheerschappij van de mens. In plaats daarvan zouden we meer oog moeten hebben voor het fundamentele sociale karakter van het menszijn, dat gegeven is *in* de natuur en ons zo met de natuur verbindt. Die andere kijk

op de menselijke natuur is volgens hem de enige manier om een einde te maken aan de huidige ecologische crisis, omdat we dan anders zouden omgaan met grondstoffen, water, arbeid en technologie. Het wordt tijd, schrijft Franciscus, 'de wereld als het sacrament van gemeenschap te zien, als de wijze waarop we delen met God en onze naasten op een mondiale schaal'.

Franciscus' kritiek op het huidige wereld- en mensbeeld, waarin volgens hem de fundamentele sociale en theologale – door God gegeven en op God betrokken – verbanden vergeten worden, met veelal onrechtvaardige of gewelddadige consequenties, komt voort uit een radicaal ander beeld van het heden. Waar de moderne mens van breuk naar breuk leeft en denkt zich van de geschiedenis te kunnen ontdoen, ziet Franciscus in elke breuk een moment waarop de godsrelatie met voeten wordt getreden, juist daar waar sociale relaties uit hun door God gegeven verband worden gerukt en bepaalde groepen het onderspit moeten delven. Religie in deze vorm is geen verbeelding van iets waar anders geen woorden voor zijn, of een instrumentalisering van de wensgedachte dat iets verschrikkelijks nooit meer zal voorkomen. Het katholieke geloof is geen symbolisering van onze goedbedoelde opvattingen of hoop, maar een tekenbewustzijn van de momenten en plaatsen in de wereld waar God zichtbaar wordt.

De theologie van Franciscus is daarmee het vervolg op de kerkelijke verkondiging in de encyclieken *Rerum novarum* en *Pacem in terris*. De kerk is haar theologie in de twintigste eeuw steeds vaker gaan verbinden met de ontwikkelingen in de moderne tijd. Ze is daarbij vaak kritisch geweest, omdat zij de inhumane gevolgen zag van een fundamentele godvergetenheid. Volgens de kerkelijke verkondiging zijn sociale ongelijkheid, geweld en de ecologische crisis in de kern gevolgen van een wereldbeeld waarin het eigenbelang, het economische belang of het staatsbelang in de plaats treden van het geloof in het Rijk Gods. De kri-



tiek van de kerk bestaat erin dat de 'religie' van het heden tegenwoordig de plaats inneemt van datgene wat in het heden verschijnt als belofte en toekomst. Voorafgaand aan de beroemd geworden zin uit *Gaudium et spes*, waarin de kerk haar opdracht verstaat als het onderzoeken van de tekenen van de tijd, staat dat 'Christus in deze wereld is gekomen om getuigenis af te leggen van de waarheid, om te redden en niet om te oordelen, om te dienen en niet om gediend te worden'. De tekenen van de tijd onderzoeken in het licht van het evangelie is het zien van precies deze aanwezigheid in de wereld.

De wijze waarop David Jones, Dorothy Day en Edward Schillebeeckx die aanwezigheid gestalte gaven, was een sacramentele. Net als Franciscus in *Laudato Si*, zagen zij in de liturgie, de contemplatie, de verbeelding en de zorg voor de armen wegen om God te ontmoeten. Franciscus schrijft dat 'de godsontmoeting geen vlucht uit de wereld betekent of dat men de natuur de rug toekent', en dat 'in de eucharistie God naar ons toekomt, zodat we hem kunnen vinden in onze wereld'. Deze sacramentele visie toont een heel andere manier om met breukmomenten om te gaan dan in de afgelopen eeuw vaak gebruikelijk was. In het sacrament wordt de breuk niet ontkend door de wereld te vermijden of af te wijzen. De geschiedenis wordt in het sacrament niet opgeheven en dient al evenmin als instrument om het moeilijke verleden 'een plaats te geven'. In het sacrament wordt juist opnieuw zichtbaar gemaakt dat in de gebrokenheid de gegeven mogelijkheid naar voren treedt om samen te delen. Christus geeft zich als teken van die mogelijkheid. De mens kan zich onder dat teken plaatsen door die mogelijkheid te belichamen.

In de verschrikkelijke en tegelijk zo geweldige twintigste eeuw groeide bij sommigen het geloof dat God ook aanwezig is in de wereld van vandaag. In de kerk kwam dat geloof steeds meer tot uitdrukking, net als overigens het besef van de schaduwkanten van haar eigen geschiedenis. Het zou zonde zijn om dat geloof nu te negeren en te den-

ken dat de geschiedenis een nieuwe weg moet inslaan om zo aan haar schaduwkanten te ontkomen. In de twintigste eeuw ontstond juist een katholieke cultuur die in de veranderende wereld, ondanks het vaak harde tegendeel, tekens van barmhartigheid en bevrijding zag. Over de voorlopers van die cultuur ging dit essay. Ik heb ze 'voorlopers' genoemd, omdat ze voor mij de weg naar de toekomst wijzen.

## Over de auteur

Stephan van Erp (Tilburg 1966) is professor fundamentele theologie aan de Faculteit Theologie en Religiewetenschappen van de KU Leuven. Hij studeerde theologie aan de Theologische Faculteit Tilburg en filosofie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Zijn dissertatie ging over theologische esthetica, getiteld *The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Theology* (Leuven 2004). Hij was *visiting fellow* aan de Universiteit van Oxford en King's College London. Voordat hij professor werd in Leuven doceerde hij systematische theologie, ethiek en godsdienstfilosofie aan de Universiteit van Tilburg, de Universiteit van Groningen en de Radboud Universiteit Nijmegen.

Zijn onderzoeksinteresse betreft de fundamentele theologie, in het bijzonder de politieke en publieke theologie, en de verhouding van filosofie en theologie. Hij heeft expertise aangaande de theologie van Hans Urs von Balthasar, Rowan Williams en Edward Schillebeeckx. Ook hield hij zich bezig met godsdienstfilosofie en filosofische theologie, vooral in het werk van Giordano Bruno, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling en Ernst Cassirer.

Hij is voorzitter van de wetenschappelijke raad van het Thijmgenootschap, editor-in-chief van *Brill Research Perspectives in Theology* (Brill Publishers), eindredacteur van *Tijdschrift voor Theologie*, en series editor van de *T&T Clark Studies in Edward Schillebeeckx* (Bloomsbury Press), en van *Studies in Philosophical Theology* (Peeters Publishers).

## Fotoverantwoording

David Jones (p. 27): David Jones Society

Dorothy Day (p. 62): CNS/Milwaukee Journal

Edward Schillebeeckx (p. 100): KDC Nijmegen

## Noten

### HOOFDSTUK I

#### Van God vervreemd

- 1 Tony Kushner, *Angels in America. Part One: Millennium Approaches*, Act Three, Scene 7, Royal National Theatre, Londen 1992.
- 2 Zie het onderzoek *God in Nederland* van het Sociaal en Cultureel Planbureau.
- 3 Zie: Stephan van Erp, 'Geloof buiten de perken. Nieuwe wegen voor de systematische theologie', in: Stephan van Erp/Vincent de Haas/Robert Jan Peeters (red.), *Vreemde in eigen huis. Theologen op zoek naar hun erfenis*, Uitgeverij Berne, Heeswijk 2007, pp. 61-84.
- 4 Geloof speelt in het huidige onderzoek naar religie nauwelijks een rol. In het recente rapport van de KNAW over de toekomst van de theologie en de religiewetenschappen in Nederland doet men een aanbeveling om te komen tot een gezamenlijk onderzoeksprogramma in Nederland. Dat onderzoek zou zich moeten richten op de geleefde religieuze praktijk en op de culturele en materiële verschijningsvormen van religie. De geloofsleer wordt als studieobject zelfs expliciet afgewezen. Zie: KNAW, *Klaar om te wenden. De academische bestudering van religie in Nederland: een verkenning*, KNAW, Amsterdam 2015.
- 5 Orhan Pamuk, *Istanbul. Herinneringen en de stad*, De Arbeiderspers, Amsterdam 2005, p. 208.
- 6 Zo luidt de titel van Frans Maas, *Er is meer God dan we denken. Essays over spiritualiteit*, Altiora Averbode/Kampen 1989.

- 7 Voor de verscheidenheid aan katholieke bekeringsverhalen, zie: Paul Luykx, *‘Daar is nog poëzie, nog kleur, nog warmte’*. *Katholieke bekeerlingen en moderniteit in Nederland, 1880-1960*, Uitgeverij Verloren, Hilversum 2007; Marjet Derks, *Heilig moeten. Radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig*, Uitgeverij Verloren, Hilversum 2007; Marjet Derks/Peter Nissen/Judith de Raat, *Het licht gezien. Bekeringsverhalen tot het Katholicisme in de twintigste eeuw*, Uitgeverij Verloren, Hilversum 2000.
- 8 Vgl. Frits Boterman, *Cultuur als macht. Cultuurgeschiedenis van Duitsland 1800-heden*, De Arbeiderspers, Utrecht 2013, pp. 165-257.
- 9 Voor een analyse van de verhouding katholiciteit en moderniteit, zie: Derks, *Heilig moeten*, pp. 9-38.
- 10 Vgl. Erik Borgman & Anton van Harskamp, *Tussen openheid en isolement. Het voorbeeld van de katholieke theologie in de negentiende eeuw*, Uitgeverij Kok, Kampen 1992, pp. 1-6.
- 11 *Apostolicam actuositatem* – *Over het lekenapostolaat*, par. 5.
- 12 Vgl. Flannery O’Connor, ‘Catholic Novelists and Their Readers’, in: Flannery O’Connor, *Mystery and Manners*, Faber and Faber, Londen 2014, oorspr. 1972, pp. 169-190.
- 13 Hans Boersma, *Nouvelle Théologie & Sacramental Ontology. A Return to Mystery*, Oxford University Press, Oxford 2009; Erik Borgman, *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis. Deel 1: Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*, Uitgeverij Nelissen, Baarn 1999; Gabriel Flynn & Paul Murray (eds), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth Century Catholic Theology*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- 14 Voor de geschiedenis van die polarisatie, zie: Maarten van den Bos, *Verlangen naar vernieuwing. Nederlands katholicisme 1953-2003*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 2012.

## HOOFDSTUK 2

### De oorlog als onuitwisbaar teken

- 1 David Jones, *In Parenthesis*, Faber and Faber, Londen 1937, p. xv.
- 2 Naast het boek van Luykx, 'Daar is nog poëzie, nog kleur, nog warmte', verschenen verder nog: Derks, *Heilig moeten* en Derks/Nissen/De Raat, *Het licht gezien*.
- 3 Zie: Luykx, 'Daar is nog poëzie, nog kleur, nog warmte'.
- 4 Vgl. Stephen Schloesser, *Jazz Age Catholicism. Mystic Modernism and Postwar Paris – 1919-1933*, University of Toronto Press, Toronto 2005.
- 5 Vgl. Gerard Brom, *Romantiek en katholicisme*, J.B. Wolters, Groningen 1926.
- 6 Over David Jones zijn drie biografische films gemaakt door regisseur Derek Shiel en producer Adam Alive: 1. *In Search of David Jones: Artist, Soldier, Poet* (2008); 2. *David Jones Between the Wars: The Years of Achievement* (2012); en 3. *David Jones: Innovation and Consolidation* (2014).
- 7 Thomas Dilworth, *David Jones in the Great War*, Enitharmon Press, Londen 2012.
- 8 Jones, *In Parenthesis*, 24. Omwille van het dichtertelijke spel met woord en geluid heb ik de tekst onvertaald gelaten.
- 9 Dilworth, *David Jones in the Great War*, pp. 151-152.
- 10 Fiona MacCarthy, *Eric Gill*, Faber and Faber, Londen 1989.
- 11 Leo XIII, *Rerum novarum*. *Over kapitaal en arbeid*, par. 3.
- 12 Eric Gill, *Beauty Looks After Herself* [Intr. by Catherine Pickstock], Sheed & Ward, New York 1933, pp. 50-64. Vgl. Eric Gill, *A Holy Tradition of Working. Passages from the Writings of Eric Gill*, Golgonooza Press, Ipswich 1983. Vgl. John Hughes, *The End of Work. Theological Critiques of Capitalism*, Wiley Blackwell, Oxford 2007.
- 13 Jacques Maritain, *Kunst en scholastiek* [Inleiding en vertaling van C.A. Terburg O.P.], Van Munster, Amsterdam 1924.
- 14 Vgl. Tom Villis, *British Catholics and Fascism. Religious Identity and Political Extremism Between the Wars*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2013.

- 15 Vgl. Rowan Williams, *Grace and Necessity. Reflections on Art and Love*, Continuum, Londen 2005.
- 16 Voor een uitvoerig overzicht van David Jones' werk, zie Jonathan Miles & Derek Shiel, *David Jones. The Maker Unmade*, Seren, Bridgend 1995.
- 17 T.S. Eliot, 'Introduction', in: Jones, *In Parenthesis* [De inleiding van Eliot is uit de editie van 1961], pp. vii-viii.
- 18 Jones, *In Parenthesis*, pp. ix-x.
- 19 Jones, *In Parenthesis*, part 7, p. 177.
- 20 Lucy Foster Whitmell, 'Christ in Flanders', in: George Herbert Clarke, *A Treasury of War Poetry. British and American Poems of the World War, 1914-1917*, Hodder and Stoughton, Londen 1917, p. 163.
- 21 David Jones, 'Art and Sacrament', in: David Jones, *Epoch and Artist*, Faber and Faber, Londen 2008, oorspr. 1959, pp. 143-179.
- 22 Zie Michon Matthiesen, *Sacrifice as Gift. Eucharist, Grace, and Contemplative Prayer in Maurice de la Taille*, Catholic University of America Press, Washington DC 2012.
- 23 David Jones, *The Anathemata. Fragments of an Attempted Writing*, Faber and Faber, Londen, 2010, oorspr. 1952, p. 23.
- 24 Williams, *Grace and Necessity*, pp. 43-90.

### HOOFDSTUK 3

Bestemd tot een teken dat weersproken wordt

- 1 Dorothy Day, *The Long Loneliness. The Autobiography of the Legendary Catholic Social Activist*, Harper Collins, New York 1997, oorspr. 1952, pp. 285-286.
- 2 Dorothy Day schreef twee autobiografische werken. In de eerste beschrijft ze haar bekering tot het katholicisme: *From Union Square to Rome*, Orbis Books, Maryknoll 2006, oorspr. 1938. Haar tweede, meer uitvoerige autobiografie bestrijkt ook de periode dat zij voor de *Catholic Worker* werkte: *The Long Loneliness*.
- 3 Jim Forest, *All is Grace. A Biography of Dorothy Day*, Orbis Books, Maryknoll 2011, p. 9. Deze biografie van Forest,



die Day nog persoonlijk heeft gekend, is op dit moment de beste secundaire bron over haar leven. Ondanks het respect dat Forest voor Day heeft, is zijn biografie niet hagiografisch van karakter.

- 4 Day, *From Union Square to Rome*, p. 20.
- 5 Forest, *All is Grace*, p. 16.
- 6 Day, *From Union Square to Rome*, p. 51.
- 7 Day, *From Union Square to Rome*, p. 51.
- 8 Day, *The Long Loneliness*, pp. 78-79.
- 9 Forest, *All is Grace*, 45. De uitdrukking 'haunted by God' werd ook gebruikt door de dominicaan Geoffrey B. Gneuchs in de grafrede die hij voor Day hield.
- 10 Francis Thompson, *The Hound of Heaven*, Dodd Mead & Company, New York 1926. 'Dravest' is een archaïsche verledentijdsvorm van het werkwoord 'to drive'.
- 11 Dorothy Day, *The Long Loneliness*, p. 94.
- 12 William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Collins, Londen 1960, p. 356.
- 13 Forest, *All is Grace*, p. 75.
- 14 Day, *The Long Loneliness*, pp. 138-139.
- 15 Day, *The Long Loneliness*, p. 145.
- 16 Dorothy Day, *All the Way to Heaven. The Selected Letters of Dorothy Day*, Image Books, New York 2010, pp. 1-63.
- 17 De voorwaardelijke doop is een ritueel waarbij men veronderstelt dat iemand al gedoopt zou kunnen zijn, maar niet zeker is over de geldigheid van die doop en voorkomt dat men iemand voor de tweede keer doopt, want dat is niet toegestaan in de katholieke kerk.
- 18 Day, *The Long Loneliness*, pp. 149-150.
- 19 Day, *The Long Loneliness*, p. 150.
- 20 Met 'worker' bedoelde Day niet alleen de mensen die op het land of in de fabrieken werkten (*laborers*), maar ook de daklozen en de zieken.
- 21 Anne Klejment, *Dorothy Day and the Catholic Worker. A Bibliography and Index*, Garland, New York 1986.
- 22 Dorothy Day, *Writings from Commonweal*, Commonweal, New York 2002.

- 23 Day, *Writings from Commonweal*, p. 59.
- 24 Dorothy Day, 'Houses of Hospitality', *Commonweal*, 15 april 1938, Vol. xxvii, pp. 683-684.
- 25 Dorothy Day, *All the Way to Heaven*, pp. 377-378. Merton reageerde in 1941 bij aankomst in de abdij van Gethsemani: 'Dit is de enige ware stad'. Hij zou echter in de jaren zestig zijn kloostergemeenschap verlaten, na allerlei problemen met zijn oversten, maar ook uit schuldgevoel dat hij in het klooster politiek te weinig kon betekenen. Zie: Thomas Merton, *The Secular Journal*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1977 (oorspr. 1959); Thomas Merton, *Turning Towards the World. The Pivotal Years (1960-1963)* [The Journals of Thomas Merton, vol. 4], Harper, San Francisco 1996.
- 26 Day, *All the Way to Heaven*, p. 341.
- 27 Marcel Becker (red.), *Christelijk sociaal denken. Traditie, actualiteit, kritiek*, Damon, Budel 2009.
- 28 Pius IX had zich eerder ook al eens uitgelaten over de politiek, in de encycliek *Quanta cura* (1864), maar daarin worden met name de moderne ideologieën – liberalisme, secularisme en socialisme – bekritiseerd, zonder dat er over concrete sociale problemen wordt gesproken.
- 29 Vgl. Charles Curran, *Catholic Social Teaching, 1891-present. A Historical, Theological and Ethical Analysis*, Georgetown University Press, Washington DC 2008.
- 30 Vincent McNabb, *Nazareth or Social Chaos*, Burns, Oates & Washbourne, Londen 1933.
- 31 *Rerum novarum*, par. 24.
- 32 Vgl. Gavan Duffy, *Labour and Justice. The Worker in Catholic Social Teaching*, Gracewing, Leominster 2008, pp. 99-115.
- 33 *Rerum novarum*, par. 8.
- 34 De twintigste eeuw kende een sterke opkomst van katholieke lekenbewegingen. Die laten zich veelal kenmerken door een sterk engagement met het evangelie en een actieve betrokkenheid op de samenleving door middel van diaconaal werk. Veel van deze bewegingen groeiden

snel. In de afgelopen decennia zijn bijvoorbeeld Opus Dei, de Focolarebeweging, Comunione e Liberazione, het Neocatechumenaat en de Gemeenschap Sant'Egidio actief geworden in tientallen landen over de hele wereld. Deze bewegingen hebben een sterke aantrekkingskracht, vaak in gesecculariseerde landen. Behalve waardering voor hun succes en inzet is er echter ook kritiek. De soms grote verschillen tussen deze gemeenschappen met hun vaak zeer uiteenlopende politieke overtuigingen lijken de kerk in groepen te verdelen en te polariseren. Zo zijn er traditionalistische bewegingen met een liturgisch-esthetische agenda en radicale vernieuwingsbewegingen met een nadrukkelijk sociaal programma. Maar de meeste lekenbewegingen van nu zijn een combinatie van liturgisch traditionalisme en sociaal engagement.

- 35 *Apostolicam actuositatem*, par. 5.
- 36 Vgl. Massimo Faggioli, *Sorting Out Catholicism. A Brief History of the New Ecclesial Movements*, Liturgical Press, Collegeville 2014, pp. 1-16.
- 37 Voor de exegetische gronden van een theologie voor de armen, zie: Gustavo Gutiérrez/Gerhard Ludwig Müller, *An der Seite der Armen. Theologie der Befreiung*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2004.
- 38 Dorothy Day, *On Pilgrimage*, Eerdmans, Grand Rapids 1999, p. 250.
- 39 Dorothy Day, 'Poverty and Destitution', *The Catholic Worker*, april 1966, pp. 5 & 8.
- 40 Dorothy Day, 'More About Holy Poverty. Which is Voluntary Poverty', *The Catholic Worker*, februari 1945, pp. 1-2.
- 41 Dorothy Day, 'Poverty and Precarity', *The Catholic Worker*, mei 1952, pp. 2 & 6.
- 42 Het interview is te zien op: <<https://www.youtube.com/watch?v=lZOOWZTaFNA>>. Geraadpleegd op 31 augustus 2015.

#### HOOFDSTUK 4

#### De tekenen van de tijd laten spreken

- 1 Edward Schillebeeckx, *Theologisch testament. Notarieel nog niet verleden*, Nelissen, Baarn 1994, p. 190.
- 2 Boersma, *Nouvelle Théologie & Sacramental Ontolog.*
- 3 Voor een verhandeling over geloof en de monastieke praktijk, zie: Thomas Quartier, *Anders leven. Hedendaagse monastieke spiritualiteit*, Berne, Heeswijk 2015.
- 4 Voor een korte biografie van Schillebeeckx, zie: Maarten van den Bos/Stephan van Erp, *Een gelukkige theoloog. Honderd jaar Edward Schillebeeckx*, Valkhof Pers, Nijmegen 2014; Stephan van Erp, 'Tussen traditie en situatie. Edward Schillebeeckx voor een volgende generatie', in: Stephan van Erp (red.), *Trouw aan Gods toekomst. De blijvende betekenis van Edward Schillebeeckx*, Uitgeverij Boom, Amsterdam 2010, pp. 6-26; John Bowden, *Edward Schillebeeckx. Portrait of a Theologian*, SCM Press, Londen 1983 (Ned. vert. *Edward Schillebeeckx: Portret van een theoloog*, Nelissen, Baarn 1984); Robert Schreiter, 'Edward Schillebeeckx: An Orientation to His Thought', in *The Schillebeeckx Reader*, ed. Robert Schreiter, Crossroad, New York 1984, pp. 1-24 (Ned. vert. *Tekst & toelichting*, Nelissen, Baarn 1984, pp. 15-34); Philip Kennedy, *Schillebeeckx [Outstanding Christian Thinkers]*, Liturgical Press, Londen 1993.
- 5 Schillebeeckx, *Theologisch testament*, p. 16. Zie ook: Borgman, *Edward Schillebeeckx*, p. 28.
- 6 Huub Oosterhuis & Piet Hoogeveen, *God is ieder ogenblik nieuw. Gesprekken met Edward Schillebeeckx*, Ambo, Baarn 1982, p. 13
- 7 G. Puchinger, *Toekomst van het christendom*, Meinema, Delft 1974, p. 130.
- 8 Borgman, *Edward Schillebeeckx*, p. 34.
- 9 Schillebeeckx, *Theologisch testament*, p. 21.
- 10 Oosterhuis & Hoogeveen, *God is ieder ogenblik nieuw*, p. 26.
- 11 Edward Schillebeeckx, 'Christelijke situatie', in: *Kultuur-leven* 12(1945), pp. 82-95, 229-242, 585-611.

- 12 Schillebeeckx, 'Christelijke situatie', pp. 233-234.
- 13 Borgman, *Edward Schillebeeckx*, pp. 108-109.
- 14 Vgl. Ruard Ganzevoort, *Spelen met heilig vuur. Waarom de theologie haar claim op de waarheid moet opgeven*, Ten Have, Utrecht 2013.
- 15 Vgl. Frank Bosman, *God is hier al! Over geloof, cultuur en theologie*, Uitgeverij Berne, Heeswijk 2012.
- 16 Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux de dogme*, Cerf, Parijs 1938.
- 17 Gabriel Flynn & Paul Murray (eds), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth Century Catholic Theology*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- 18 Edward Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek*, Nelissen, Bilthoven 1952.
- 19 Edward Schillebeeckx, *Christus: Sacrament van de godsontmoeting* [herziene editie van *De Christusontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting. Theologische begripelijkheid van het heilsfeit der sacramenten*, Antwerpen 1958], Nelissen, Bilthoven 1959; Edward Schillebeeckx, *Het huwelijk. Aardse werkelijkheid & heilsmysterie*, Nelissen, Bilthoven 1963.
- 20 'De Bisschoppen van Nederland over het concilie', *Tijdschrift voor Theologie* 1 (1961), pp. 71-90, hier: p. 72.
- 21 Schillebeeckx, *Theologisch testament*, p. 41.
- 22 Schillebeeckx, *Theologisch testament*, p. 42.
- 23 Edward Schillebeeckx, *Het Tweede Vaticaans Concilie* 11, Lannoo, Tielt/Den Haag 1966, pp. 79-87, hier: p. 79.
- 24 Schillebeeckx, *Het Tweede Vaticaans Concilie* 11, p. 82.
- 25 Het eerste nummer van *Concilium* verscheen in 1965, met daarin, naast een redactioneel van de bekende Duitse theoloog Karl Rahner en van Edward Schillebeeckx, artikelen van de later tot kardinaal gecreëerde Yves Congar, Joseph Ratzinger, de latere paus Benedictus xvi, en anderen.
- 26 Behalve als afzonderlijk herderlijk schrijven dus ook gepubliceerd in de eerste jaargang van zijn eigen tijdschrift:

- 'De Bisschoppen van Nederland over het Concilie', *Tijdschrift voor Theologie* 1(1961), pp. 71-90.
- 27 Vgl. Ted Schoof, '...een bijna koortsachtige aandrang: Schillebeeckx 25 jaar theoloog in Nijmegen', in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx* [bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen], red. Hermann Häring/Ted Schoof/Ad Willems, Nelissen, Baarn 1983, 11-39, 21; Borgman, *Edward Schillebeeckx*, pp. 386-391.
  - 28 Edward Schillebeeckx, 'Hoop en bezorgdheid. Op de vooravond van een concilie', *De Bazuin* 46 nr. 1 (6 okt. 1962), pp. 1-2.
  - 29 Edward Schillebeeckx, 'Indrukken over een strijd der geesten: Vaticanum II', *De Bazuin* 46 nr. 13 (5 jan. 1963), pp. 1, 4-5.
  - 30 Er was net geen tweederde meerderheid tegen het afvoeren van het schema over de openbaring, waardoor een minderheid van 37% even het pleit leek te beslechten. Door de pauselijke interventie echter werd dit toch voorkomen. Zie Edward Schillebeeckx, *The Council Notes of Edward Schillebeeckx 1962-1963* (Instrumenta Theologica, 34) Peeters Publishers, Leuven 2011, p. 60.
  - 31 Schillebeeckx, 'Indrukken over een strijd der geesten', p. 5.
  - 32 Edward Schillebeeckx, 'Misverstanden op het concilie', *De Bazuin* 46 nr. 15 (19 jan. 1963), pp. 1-5, hier: p. 3.
  - 33 Schillebeeckx, 'Misverstanden op het concilie', p. 5.
  - 34 Evelyn Waugh, 'The Same Again, Please', *The Spectator*, 23 november 1962, p. 11.
  - 35 Edward Schillebeeckx, 'De stem van Elckerlyc over het concilie', *De Bazuin* 46 nr. 23 (16 mrt. 1963), pp. 1-3, hier: p. 2.
  - 36 *Lumen gentium*, par. 1, par. 9, par. 48; *Gaudium et spes*, par. 45, *Sacrosanctum Concilium*, par. 5.
  - 37 *Decreet over de missieactiviteit*, par. 9. De lezing is opgenomen in E. Schillebeeckx, *Zending van de kerk* [Theologische peilingen IV], Nelissen, Bilthoven 1968, pp. 40-45, hier: p. 42.
  - 38 *Gaudium et Spes*, par. 45.

- 39 Edward Schillebeeckx, 'Paus Johannes en het tweede vaticanium', *De Bazuin* 46 nr. 37 (29 juni 1963), pp. 1-5, hier: p. 4.
- 40 Edward Schillebeeckx, 'Evangelische zuiverheid en menselijke waarachtigheid', *Tijdschrift voor Theologie* 3(1963), pp. 283-325; Edward Schillebeeckx, 'Herinterpretatie van het geloof in het licht van de seculariteit. Honest to Robin-son', *Tijdschrift voor Theologie* 4(1964), pp. 109-150.
- 41 Edward Schillebeeckx, 'Kerk en Wereld: de betekenis van "Schema 13"', *Tijdschrift voor Theologie* 4(1964), pp. 386-400, hier: p. 388.
- 42 Edward Schillebeeckx, 'Kerk en Wereld', p. 390.
- 43 Erik Borgman, 'Edward Schillebeeckx's Reflections on the Sacraments and the Future of Catholic Theology', *Concilium. International Journal of Theology* 2012/1 [Sacramentalizing Human History: In Honour of Edward Schillebeeckx], pp. 13-24, hier: pp. 20-22.
- 44 Schillebeeckx, *Het Tweede Vaticaanse Concilie II*, p. 69.
- 45 Schillebeeckx, *Het Tweede Vaticaanse Concilie II*, p. 84.
- 46 Van den Bos, *Verlangen naar vernieuwing*, pp. 189-220.
- 47 Edward Schillebeeckx, *Geloofsverstaan: Interpretatie en kritiek* [Theologische peilingen, deel v], Nelissen, Bloemendaal 1972, p. 9.
- 48 Voor Schillebeeckx' colleges en de ontwikkeling die daarin te vinden is, zie: Ted Schoof, '...een bijna koortsachtige aandrang: Schillebeeckx 25 jaar theoloog in Nijmegen', pp. 11-39.
- 49 Edward Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, Nelissen, Baarn 1974.
- 50 Edward Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding*, Nelissen, Baarn 1977.
- 51 Over dit eerste onderzoek, zie: R. Auwerda, *Dossier Schillebeeckx. Theoloog in de kerk der conflicten*, Nelissen, Baarn 1969.
- 52 *De zaak Schillebeeckx: Officiële stukken* [Uitgegeven onder auspiciën van het Tijdschrift voor Theologie], red. Ted Schoof, Bloemendaal 1980. Zie ook het themanummer

- van *Tijdschrift voor Theologie*: De zaak Schillebeeckx: reflecties en reacties, *Tijdschrift voor Theologie* 21(1981).
- 53 Edward Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Nelissen, Bloemendaal 1978.
- 54 De brief met daarin het eindoordeel van de Congregatie is opgenomen in de Engelse vertaling van *De zaak Schillebeeckx*, vgl. *The Schillebeeckx Case*, ed. T. Schoof, Wipf & Stock, New York 1981, pp. 141-144.
- 55 Edward Schillebeeckx, *Basis en ambt. Ambt in dienst van nieuwe gemeentevorming*, Nelissen, Bloemendaal 1979.
- 56 Edward Schillebeeckx, *Pleidooi voor mensen in de kerk. Christelijke identiteit en ambten in de kerk*, Nelissen, Baarn 1985, p. 262.
- 57 Zie <<http://www.rkddocumenten.nl/index.php?docid=189>>. Laatst geraadpleegd op 29 augustus 2015.
- 58 Zijn afscheidsrede was getiteld *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Ten Have, Baarn 1983.
- 59 Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan*, p. 6.
- 60 Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan*, p. 8.
- 61 Schillebeeckx, *Theologisch geloofsverstaan*, p. 12.
- 62 Edward Schillebeeckx, *Als politiek niet alles is... Jezus in de westerse cultuur*, Ten Have, Baarn 1986, p. 36.