

THEO ZWEERMAN

Wondbaar en vrijmoedig

*Verkenningen in het licht
van de spiritualiteit van
Franciscus van Assisi*

Uitgeverij  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.

ISBN 90 5625 112 0

Copyright © 2001 by uitgeverij Valkhof Pers, Nijmegen

Omslagontwerp en boekverzorging: Brigitte Slangen, Nijmegen

Opmaak: Peter Tychon, Wijchen

Omslagillustratie: Giovanni Bellini, *Allegorie*, ca. 1490

Research: Centrum Kunsthistorische Documentatie/KU Nijmegen

Verspreiding voor 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

1. Als een schelpdier. Gedachten over kwetsbaarheid en weerbaarheid 11
2. Vreemde vruchtbaarheid. Kwetsbaarheid als kans 43
3. In de eeuw van de wolven. Een vooronderzoek voor 'Het gesprek in de spiritualiteit' in het spoor van Franciscus en Levinas 77
4. Oriëntatie en zin. Aanzet voor een benadering van 'spiritualiteit' vanuit het denken van Levinas 100
5. Van huis uit bedelaars. Notities bij het Godsverlangen in de huidige tijd 123
6. Schroom en schaamte. Een overweging bij de verborgenheid van God 152
7. 'Kun je het hebben om niet te hebben?'. Een bericht voor torenbouwers en krijgsheren in Lucas 14, 25-33 176
8. Zo vrij om te dienen. Aanzet voor een christelijke spiritualiteit 196
9. Franciscus van Assisi en Johannes van het Kruis: christelijke ironie in duplo 224

Personalia 254

Bronvermelding 255

Voorwoord

‘Kwetsbaarheid’ en ‘broosheid’ zijn begrippen die de laatste tijd dikwijls te horen zijn, wanneer mensen zich onmachtig moeten bekennen. Zo vaak worden ze gebruikt, dat ze bijna tot cliché zijn geworden. Of dit laatste alleen maar jammer is, waag ik te betwijfelen. Gemeenplaatsen laten soms ook wel zien, waar de aandacht van velen naar uitgaat. De toenemende achtzaamheid voor het tere en wondbare van de ‘condition humaine’ – ook nu menigeen in het westelijk halfrond zo bemiddeld en schijnbaar machtig is – is veelzeggend. Kennelijk komt in die bezorgde aandacht de wil tot uiting, om zich te weer te stellen tegen een eenzijdig op de economie georiënteerd levenspatroon dat met veel branie om zich heen grijpt. Door de verzakelijking en verharding die zich in dat dominerende patroon groot maken, voelen mensen zich klem gezet en beschadigd; en weten zij zich lotgenoot van de ons omringende natuur. Deze trends dagen dan ook uit tot belichting en bevordering van andere aspecten van het leven die van onschatbare waarde zijn, en desondanks onherstelbaar gefnuikt dreigen te worden. De even koortsachtige als stompzinnige dans rond de afgod Mammon schreeuwt om bezinning en verandering van leven, omwille van de gerechtigheid.

De wereld waarin Franciscus en Clara van Assisi leefden, was in vele opzichten zeer verschillend van de huidige. Men hoeft die verschillen niet te verdoezelen om vast te kunnen stellen, dat er ook treffende overeenkomsten zijn. Ook toen waren er grote maatschappelijke verschuivingen die de volgelingen van Jezus Christus uitdaagden tot een positiekeuze. Deze twee ‘kleine armen’ waren begenadig-

de lezers zowel van de tekenen van hun tijd, als van de boodschap die zij uit de heilige Schrift en uit de eredienst vernamen. Het schrijnend contrast tussen de verpaupering die zij voor hun ogen zagen gebeuren, en wat zij in Gods openbaring beluisterden, heeft hen diep geraakt. Zozeer, dat zij zich door Gods Geest geïnspireerd en geroepen wisten tot een moedige en radicale keuze voor een leven volgens het Evangelie. Mede omdat zij er met zo aanstekelijke vrijmoedigheid en vreugde uitvoering aan hebben gegeven, is die keuze overtuigend gebleken voor tallozen, tot op de dag van vandaag.

De bezieling van Clara en Franciscus klinkt nog steeds door in de bloemrijke verhalen over hen die hun tijdgenoten hebben nagelaten. Toch zijn het bovenal hun eigen geschriften – die luttele gebeden, brieven en leefregels – die de beste mogelijkheden bieden om de matrijzen van hun spiritualiteit na te speuren. De gezamenlijke meditatie van die geschriften sinds het midden van de jaren tachtig heeft de claris Edith van den Goorbergh en mij gestimuleerd onze bevindingen weer te geven in twee studies, een over de spiritualiteit van Clara en een over die van Franciscus. Daarin wordt onder meer duidelijk, hoe zij, in hun navolging van Christus, God konden zoeken – door het volle pond te geven aan de dankbare erkenning van hun wondbaarheid, afhankelijkheid en broosheid.

In diezelfde periode zijn de teksten ontstaan die in deze bundel zijn samengebracht. Vanuit de omgang met het leven en werk van die ‘mindere broeder en zuster’ uit de dertiende eeuw, heb ik daarin getracht hun levenskunst van *‘danken, dienen en dragen’* te betrekken op vragen van onze tijd. Ik vertrouw erop, dat deze verkenningen voor zichzelf spreken en iets te bieden hebben aan wie geïnteresseerd is in een spiritualiteit van christelijke signatuur. In een dergelijke spiritualiteit leeft immers het besef, dat vertrouwen – die primaire levensuiting – aanzet tot hoop. En blijft het niet in iedere periode van ons leven waar, dat

hoop doet leven – ook en juist wanneer dat leven erkent en aanvaardt broos en kwetsbaar te zijn?

Het eerste hoofdstuk, ‘Als een schelpdier’, is de enige van de hier samengebrachte teksten die al eerder gebundeld werd (in het boek *Om de eer van de mens*). De voornaamste reden voor de heropneming is, dat deze tekst kiemkrachtig is gebleken voor ettelijke opstellen die in deze bundel hun plaats hebben gekregen. In vrijwel alle teksten heb ik overigens kleine veranderingen aangebracht.

Rest mij, mijn grote dank te betuigen aan het Thijmgenootschap voor de gelegenheid deze verkenningen in zijn Annalen te publiceren. De uitgeverijen die mij hun toestemming gaven deze teksten opnieuw te publiceren, ben ik eveneens dank verschuldigd; in de Bronvermelding staan zij genoemd. Mijn bijzondere dank geldt hen, die mij hun kritische opmerkingen hebben gegeven bij vroegere versies van de teksten.

Theo Zweerman
Megen, Pinksteren 2001

I. Als een schelpdier. Gedachten over kwetsbaarheid en weerbaarheid

Toen Michel van der Plas in oktober 1990 zijn indrukwekkende biografie van Guido Gezelle aan de pers presenteerde, werd hem de vraag gesteld, welk gedicht van Gezelle hem het dierbaarst is. Het antwoord kwam prompt: 'De Slekke'.¹ 'De Slekke' is het gedicht over een slak die uit de kelder is gekomen en uit zijn huisje gekropen om een kijkje te gaan nemen in de wijde wereld. Wat hij daar te zien krijgt, is van dien aard dat hij zich zo gauw als maar enigszins kan weer terugtrekt in zijn schuilplaats.

Het zou mij niet verbazen, als de keuze van Van der Plas verbazing zou wekken. Als hij nu het magistrale 'Ego flos' had genoemd; of het schitterende 'Ichthus eis aiei.' Maar nee, hij koos dit veel minder bekende gedicht over een slak. Wat kan bij Van der Plas hebben voorgezeten? Voor ik dit tracht te peilen laat ik enkele strofen van 'de Slekke' volgen. Wat krijgt de slak te zien, wanneer hij de wereld is ingetrokken?

'Daar zoeken ze al elkaar te lichten,
de ene hier, de andere daar,
't zij donker, of 't zij zonneklaar,
de voet al uit de baan, de hals al in het zand;
en, zonder eer of iets te zwichten,
daar vechten ze al met al, en strijden t'allen kant.

Ze slaan, ze kappen en ze kerven;
en iedereen, gebekt, gespoord,
of anderszins gewapend, boort

1 Dagblad *Trouw*, 18-10-1990, p. 2.

en bijt, te hoopwaart in, standvastig, klein en groot,
om dood te doen of zelf te sterven:
elke andere hond benijdt elk andere hond zijn brood.

En ik! Ik kan noch tanden togen,
noch hand, noch hiel, noch huid, noch haar,
noch voet, noch vuist, noch hoeven zwaar;
ik weet van stralen, noch mijn hoofd draagt hoornen, 't
doet;
maar, op mijn hoornen staan mijn ogen!
Wat zal een arme slak, waar alles vechten moet?'²

In zijn boek noteert Van der Plas: 'Dit gedicht heeft trekken van een zelfportret van de 51-jarige priester-dichter. Na alle conflicten is hij tot het besef gekomen hoe kwetsbaar hij is, en hoe weerloos, in een wereld waarin de mens een wolf is voor zijn medemens. Daar is het oorlog onderling; daar is ieder gewapend; daar is de nijd.'³

De dichter Van der Plas heeft in het beeld van het weekdier, uiterst kwetsbaar en behoeftig aan beschutting, ongetwijfeld de kwetsbaarheid herkend, die alle dichters, ja alle creatieve mensen eigen is. Biedt het schaaldier echter niet ook een treffend beeld van de algemene 'condition humaine': zijn wij niet allen weekdieren, die blootgesteld als wij zijn, maar al te vaak ons pantseren, harnassen en wapenen – om vervolgens elkaar te lijf te gaan? 'Elk andere hond benijdt elk andere hond zijn brood'.

De Gezelle die in 1881 het drastische beeld opriep van wat mensen elkaar aandoen, had nog geen idee van wat de volgende eeuw aan oorlogen en schennis te zien zou geven. Wij die wel weet hebben van tot het uiterste geperfectio-

2 Guido Gezelle, *Volledige Dichtwerken* (Antwerpen/Utrecht 1971), p. 645-646.

3 M. van der Plas, *Mijnheer Gezelle. Biografie van een priester-dichter* (1830-1899) (Tielt/Baarn 1990), p. 350

neerde vernietigingskracht, wij beseffen maar al te goed hoe achter dit alles één gegeven zich nooit of te nimmer blijvend laat ontkennen of verhullen: onze teerheid, onze schendbare bloetheid, onze kwetsbaarheid. Over die kwetsbaarheid leg ik enkele overwegingen voor.

HARD OF ZACHT

Ik geef mij er rekenschap van, dat het gebruik van het woord 'kwetsbaarheid' bij sommigen wellicht weerstand zal oproepen. Een eerste moeilijkheid is inderdaad, dat dit woord zo versleten is en soms zweemt naar halfzachtheid.

Het is zowat een cliché geworden. Het wordt er niet beter op, wanneer het, zoals nogal eens gebeurt, figureert in de uitdrukking 'zich kwetsbaar opstellen.' 'Opstellen'? Moeten wij ons soms soldatesk opstellen in rijen van vier? Bij echt ondervonden kwetsbaarheid valt er niet veel meer op te stellen.

Ik denk dat het niet moeilijk is, de werkelijkheid die achter dit cliché-achtige spraakgebruik schuil gaat uit die sleuf van de gedachteloosheid te halen. Onze taal kent talloze synoniemen, waarmee wij onze wezenlijke verstoorbaarheid kunnen aanduiden. Verwondbaar en krenkbaar zijn wij, kneusbaar en griefbaar, folterbaar en kreukbaar, presbaar en afpersbaar, beproefbaar en bedroefbaar. Zo ergens, dan is hier de toevoeging op zijn plaats, die wij wel op koninklijke titels laten volgen: 'enzovoort, enzovoort, enzovoort.' Nog afgezien van allerlei andere wederwaardigheden, hoeven wij ons maar voor de geest te halen, wat mensen mensen kunnen aandoen – en in feite aandoen; en wat zij aan elkaar kunnen afdoen – en in feite afdoen. In het midden is er steeds dat primaire en primitieve: dat een mens blootstaat, blootgesteld wordt. En juist daar waar de menselijkheid van de mens zich het sterkste en dus het teerste toont – in de tere huid van het gelaat, in de onbedekte ogen – daar is een mens ook het meest onbeschermd,

vatbaar voor belediging. ‘Profeteer, Messias, wie heeft je geslagen?’ (Mt 26,68). Levinas, u herkende hem, spreekt in een van de treffendste teksten die over de Tweede Wereldoorlog geschreven zijn, over een ‘ijzige wind’, die toen deed rillen en kleumen, over de alles wegvagende storm die, in het bijzonder voor de Joden, alle culturele schuilplaatsen ontmantelde.⁴ Het beeld van de kou – dat wij ‘door kou bevangen’ dreigen te worden – is dat niet veel meer dan een beeld? Is het niet de werkelijkheid van ons naakte bestaan? En – ergernis der ergernissen – is het niet ook de werkelijkheid van de kille onverschilligheid die – zoals Adorno en Pasternak ontsteld vaststelden – in onze eeuw zowel Auschwitz als de Goelag Archipel mogelijk maakte?⁵

Bij het onder ogen zien van het krenkbare van ons leven dient zich een ernstiger moeilijkheid aan. Wij moeten het dan niet alleen opnemen tegen taalverslijting, maar ook tegen de overal heersende contrastering van de woorden ‘hard’ en ‘zacht.’ Kwetsbaarheid hoort bij het ‘zachte’, dat is wel duidelijk. Maar zie eens wat een proliferatie van harde woorden daartegenover staat: harde feiten, harde valuta, harde criminaliteit, ‘hardware’, ‘harddrugs’, harde journalistiek, harde acties, kortom de omgangstaal lijkt ons voortdurend te willen inhameren dat niets standhoudt, wat niet volgens deze harde lijn van hard tegen hard hardgemaakt kan worden. Daarbij komt, dat die domine-

4 E. Levinas, ‘Eer zonder vlagvertoon.’ In: *Het menselijk gelaat* (Utrecht 1969), p. 69-73. In zijn boek *Noms propres* (Toulouse 1969), p. 177-182, gaf Levinas een nieuwe titel aan deze tekst: ‘Sans Nom’.

5 In Auschwitz zei een bewaker tegen een jongen, die wist dat hij de gaskamer in zou gaan: ‘Was zitterst du? Du frierst? Sei ruhig, du kommst in den Ofen, da ist es warm.’ Vgl. J. Presser, *Ondergang. De vervolging en verdelging van het Nederlandse jodendom, 1940-1945*. Tweede Deel (’s-Gravenhage 1965), p. 439.

rende tegenstelling van ‘hard’ en ‘soft’ veelal ook nog is opgenomen in dat andere contrast dat het voor het zeggen heeft, namelijk van ‘actief’ en ‘passief.’ ‘Hard’ hoort bij de partij van ‘actief’, en ‘zacht’ of ‘soft’ bij de partij van ‘passief’, – een partij die er van meet af treurig bijstaat. Op de achtergrond van deze tweekamp zien wij aan de kant van ‘hard’, ‘no nonsense’ staan en ‘zakelijke aanpak.’ En aan de kant van ‘soft’ duiken woorden op als ‘geduld’ en ‘wachten.’ En wie goed kijkt, ziet daar ook ‘spiritualiteit’ staan.

Waarom doet de huidige omgangstaal dit zo grif? Ik laat die vraag nog even liggen en merk op, dat wanneer u het gevoel hebt door dit soort polarisaties opgenomen te zijn in de enge wereld van een inferieur soort jongensboeken (of – het verschil is niet zo groot – van een soort mannen-taal van laag allooi) ik dit gevoel ten volle deel. Het stompzinnige van dit heersend hardheidsjargon ligt wel in de botte ongevoeligheid voor datgene, wat alleen dank zij de onderdrukte zachtheid gekend en erkend, gedaan en gegeven kan worden. Alsof gevoeligheid en buigzaamheid hetzelfde is als ‘soft’, ‘week’, ‘slap’ en ‘zonder ruggegraat.’ Alsof niet een goede zachtheid zowel als een goede hardheid in een en dezelfde menselijke gedaante aan de dag treden. Alsof het enige alternatief voor de verheerlijking van de ingrijpende daad een soort van lethargische passiviteit zou zijn.

Hoe vinden wij een weg uit dit beklemmende wereldje en uit dit allerminst onschuldig taalspel, waarin het harde activisme voortdurend victorie kraait? Er is geen andere uitweg dan de weg die naar binnen leidt: naar datgene wat *in* de menselijke verwondbaarheid en verstoorbaarheid ten diepste te kennen wordt gegeven. Het gaat daar over niets minder dan een ‘locus philosophicus’ en ‘locus theologicus’ van de eerste orde. Om die weg naar binnen – in zekere zin die ‘inkeer’ – goed te kunnen maken, is echter tevens een *omweg* nodig, via de geschiedenis van de westerse cultuur. Die omweg heeft het voordeel de nodige afstand te bieden om überhaupt te kunnen zien wat zich thans voor-

doet. Maar hij vergt ook geduld. Dit geduld en die volharding vormen overigens precies datgene waarheen mijn verkenning tendeert. Terwijl u probeert geduld te beoefenen bij het lezen, zult u dus reeds gaandeweg uw zegeningen kunnen tellen. Mijn omweg verloopt als volgt:

Stilstaand bij een van de klassieke synoniemen van 'kwetsbaarheid', namelijk 'breekbaarheid', of 'broosheid' [fragilitas], zal ik proberen recht te doen aan twee aspecten van 'fragilitas': enerzijds de dreiging van val en verval; en anderzijds de lichamelijke en geestelijke verwondbaarheid. Met andere woorden: aan het wankele en aan het blote van ons mens-zijn. Tezamen vormen deze twee momenten een gedurige herinnering aan onze sterfelijkheid en tegelijkertijd één grote uitdaging om zich te weer te stellen en om zich derhalve te beveiligen en staande te houden. Dit alles is natuurlijk iets van alle tijden. In de moderne tijd evenwel is het in de westerse cultuurkring gekomen tot een enorme opvoering van zelfhandhaving en zelfveiligstelling. De opvoering van produktie en van levenstempo reikt hoger dan ooit.

In deze situatie is een hernieuwde bezinning op onze wijze van omgaan met het hachelijke van ons bestaan meer dan ooit onontbeerlijk. Is er een wijsheid die terzijde van machtsvertoon en macho-achtige simplificaties, weet van volharding zonder verharding?

B R E E K B A A R

'Breekbaar'/'fragile' – het staat vaak op de verpakking van kostbare apparatuur. 'Fragilitas humana': van oudsher is dit – als ik het zo vreemd mag zeggen – een standaarduitdrukking van het besef, dat ons bestaan als zodanig precair is. In dat begrip 'breekbaarheid' klinkt wel voorname-lijk het 'brosse' door van onze bestaanswijze: er is wel een zekere hardheid – maar wij zijn niet hard genoeg, niet bestand tegen neerhalende krachten. (Soms komt een

extra hard heerschap er dan ook toe zich ‘Stalin’ te laten noemen.) Waarschijnlijk valt in het woord ‘breekbaarheid’ ook het besef te beluisteren, dat wij mensen aardewerk zijn: zwaar, gemakkelijk te vellen en dus vermorzelbaar. Iedereen hoort dat wij ons hier op bijbelse bodem bevinden – of, zo u wil, uit bijbelse klei getrokken zijn. Wij denken aan het woord van Paulus over de ‘broze vaten’, waarin het God belooft zijn intrek te nemen (2 Kor 4,7). Het thema van het breekbaar-zijn blijkt echter ook wonderwel te passen op de wijze waarop mensen van de Lage Landen, als zeevarenden en neringdoenden, op hun tellen passen. Noemen wij niet het ergste wat ons kan overkomen ‘schipbreuk’? Als de bank failliet gaat, noemen wij dat ‘bankbreuk’ (dit laatste werd verbasterd tot ‘bankroet’). En aan opperste verbazing geven wij uiting met ‘Nou breekt mijn klomp.’ Maar waar ter wereld mensen zich ook bevinden: het laatste wat hen overkomt, is dat ‘de ogen breken.’

Breekbaarheid en gebrokenheid: van oudsher zijn dit beelden, waarin het besef van *tragiek* aan het woord is gekomen. Het *tragische* is immers datgene, wat ons verhindert rond te komen (de financiële bijklank is veelzeggend): er zijn breuken en barsten, scheuringen en conflicten die onontkoombaar zijn. Waar een oud Kerstlied zegt: ‘daar sloten noch vensters noch deuren’ beseffen wij maar al te goed, dat het niet alleen gaat over de stal in Bethlehem, maar dat ons bestaan tout court bedoeld is.⁶

Er is momenteel een opmerkelijke ervaring gaande van de belangstelling voor het tragische levensbesef dat met name in de Griekse oudheid zo markant zijn uitdrukking gekregen heeft. Een studie over de invloed van dat tragische realisme op de ethiek van Aristoteles, kreeg van zijn auteur Martha Nussbaum de titel mee: *The Fragility of Goodness*.⁷ De intentie van dit werk is onder meer, te sta-

6 ‘Maria die zoude naar Bethlehem gaan.’

7 M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge 1986.

ven dat de ethiek van Aristoteles – juist omdat hij in de leer is gegaan bij de Tragici – veel lijfelijker, veel meer ‘down to earth’ is dan de ethiek van zijn grote leermeester Plato.

Men zou kunnen opwerpen dat ‘breekbaarheid’ niet hetzelfde is als ‘gebrokenheid.’ Het geknakte riet is immers nog niet het gebroken riet. Dat is waar, bijna gebroken is nog niet gebroken. Maar moeten wij bij nader inzien niet zeggen, dat in dit geval de *mogelijkheid* die zich aandient in het breekbaar zijn, reeds onafwendbaar de *werkelijkheid* in zich bevat? Want wij gaan er aan, de breuk *zal* zich voltrekken. Wij zijn in zekere zin zwanger van de eigen dood, die wij in ons meedragen. Wanneer die definitieve gebrokenheid zich in haar onontkoombaarheid laat voorvoelen, wekt zij maar al te vaak vrees en onzekerheid. Waar de tragiek als gebrokenheid dreigt, meldt die gebrokenheid zich vaak in de vorm van angst. Wij leven in het angstig besefte onvermogen ons uiteindelijk staande te houden.

Als wij er zo voorstaan, zal onze broosheid dan alleen maar tot een morbide gestemdheid leiden? Dat is de vraag. Juist aan die zwakheid en ongaafheid kan immers ook een wonderlijke vruchtbaarheid en gaafheid ontbloeien. Hoe dat echter zij, zeker is, dat het streven om in onze bestaansvoering *rond te komen*, zijn *failliet* onder ogen moet zien.

Bij dit woord ‘failliet’ wil ik even stilstaan. Het gaat terug op het franse werkwoord ‘faillir’ dat onder meer de betekenis heeft van: ‘het scheelt niet veel of’ – daar hoort men precies het balanceren tussen ongebrokenheid en gebrokenheid. Dat woord ‘faillir’ kan ons bovendien verwijzen naar zijn herkomst van het Latijnse ‘fallere’: doen vallen of vellen.⁸ Eenmaal daarop geattendeerd, dient zich een rijk scala van woorden in de moderne talen aan (en waarom zouden wij onze eigen taal daar niet toe rekenen?) die teruggaan op dat Latijnse woord: het engelse ‘fallacy’ en ‘failure’, het franse ‘faillibilité’, ‘faute’ en ‘défaut’, het

8 Vgl. A. Dauzat, J. Dubois, H. Mitterand, *Nouveau Dictionnaire étymologique et historique*, Paris 1964.

Nederlandse ‘falen’, ‘feilbaar’, ‘fout’, ‘vals’ en ‘faliekant.’ Op de achtergrond is er steeds het beeld van de mens die staat – maar dreigt te struikelen en neer te tuimelen. Het angstwekkende zit echter vooral in het ‘valse’ en bedrieglijke: valkuilen, valstrikken, ‘pitfalls’, – dat is het wat wij te duchten hebben. Voor wij het weten, worden wij op het verkeerde been gezet en neer gesmaakt. Het woord faalangst blijkt zogezien veelal op een bijzondere wijze pleonastisch te zijn – want angst is dikwijls angst voor het afgrondelijke, voor het duizelingwekkende. Dat zicht heeft Kierkegaard voor velen geopend. En opnieuw moeten wij zeggen: dit is niet uitsluitend iets van de orde van de somberheid. Er zit ook een geweldige uitdaging in: het is ook spannend. Juist omdat er tenslotte geen ‘stabilitas loci’ is, kan de ‘fragilitas loci’, ons onbestendig bestaan, als een groot waagstuk ervaren worden. Toen Lenin op het hoogtepunt van de Russische revolutie bemerkte dat hij de macht in handen had, zei hij tot Trotski in het Duits: ‘es schwindelt einem’.⁹ Hij duizelde – en, neem ik aan, hij genoot daarvan.

Angst is er ten overstaan van het duizelingwekkende – maar ook ten overstaan van het huiveringwekkende. Angst is er niet alleen voor de val in het afgrondelijke. Er is ook de angst voor inbreuken op onze integriteit. Blootgesteld aan het vreemde, dat ons bedreigt, gebeurt het wel dat wij letterlijk rillen van angst. Wie het ooit ervaren heeft, zal dit beven, juist alsof je koude koorts hebt, niet meer vergeten. Het angstwekkende doet ‘ijzen.’ In het duizelen en huiveren doen zich de ware dimensies van de werkelijkheid voelbaar voor ons open: de hoogte, breedte en diepte van wat ons ver te buiten gaat en wat precies daar wordt ervaren, waar onze begrensdheid concreet wordt, dus in en aan onze huid.

‘Broosheid’ [fragilitas], geeft, bij reflectie op deze oerervaringen die grenservaringen zijn, te kennen dat ons

9 Vgl. H. Weber, *Lenin* (Hamburg 1970), p. 122.

bestaan zowel wankel en onbestendig is, als blootgesteld en verwondbaar. Of, positief gezegd: vanwege een tere huid, zijn wij een en al vraag om bescherming, geborgenheid, koestering; en tegelijkertijd een en al vraag om steun en bestendiging.¹⁰

INGELEGDE EER

De Bijbel, vol zelfervaring van vele generaties, wemelt van reminiscenties aan die dubbele trek van ons mens-zijn: ons wankelbaar- en ons naakt-zijn. Talloos zijn de voorbeelden; ik doe slechts een greep. Het begrip 'ergernis' [skandalon] betreft het aanstootgevende dat een mens ten val kan brengen. De tempel wordt voor ogen gevoerd als de beschermende plaats die boven op de berg ligt. Het imposante slot van de Bergrede wijst eveneens op een stabiele geborgenheid bovenop de rots. Wie meent door zijn bezit een bestaansbeveiliging in de vorm van een toren of bolwerk te kunnen bouwen – denk aan Jezus' waarschuwing – moet nog maar eens goed nadenken. De koning die een verbijsterende tijding verneemt, scheurt zijn kleren en zet zich op de grond, 'in zak en as'.¹¹

Dat de psalmen deze twee aspecten van ons mens-zijn voortdurend ter sprake brengen, blijkt al bij een vluchtige beschouwing. Een zeer sprekend voorbeeld biedt psalm 91, de psalm over het leven in de hoede van God. Voor ik daaruit enkele verzen citeer, breng ik in herinnering, dat de twee aspecten die wij hier op het oog hebben, namelijk onze wankelbaarheid, met de beduchtheid voor val en vernedering; en onze naaktheid, met de beduchtheid voor de schending van onze integriteit, ook in andere dan de bijbelse culturen herkenbaar zijn. De Romeinen lieten over-

10 Vgl. A. Koolhaas, *Vanwege een tere huid*, Amsterdam z.j.

11 Vgl. Jes 2,3; Mt 7,24 v.v.; Lc 14,25 v.v.; Jona 3,6.

wonnen vijanden zonder bovenkleed onder een juk, uit drie lansen gevormd, doorkruipen. En was het, zeker tot voor kort, niet een gewoon eerbetoon in onze wereld zich voor de ander te buigen en de hoed af te nemen, dit is, het hoofd te ontbloten?

Psalm 91. Ik citeer enkele verzen in de vertaling van Gerhardt en Van der Zeyden:

‘U aangaande gebiedt Hij zijn engelen
om U, waar gij ook gaat, te bewaren.
Zij zullen op de handen U dragen,
dat gij niet Uw voet aan een steen stoot.

(...)

Bij Mij bergt hij zich, Ik stel hem veilig,
hoog hef Ik hem: hij kent mijn naam.

(...)

Ik bevrijd hem, herstel hem in ere’.¹²

Van Godswege worden hier zowel geborgenheid als verheffing toegezegd aan wie zozeer zijn ongeborgenheid en onstandvastigheid ervaart. Dat dit als *eerbetoon* van Godswege wordt aangezegd, is belangwekkend. Enkele van de geciteerde verzen van psalm 91 nemen namelijk een bijzondere plaats in in het verhaal over de drie bekeringen of verzoeken van Jezus, zoals dit opgetekend staat bij Mattheus en Lucas. Nadat, in de weergave van Lucas, de verzoeken tot bezit en tot macht weerstaan zijn, citeert de Boze psalm 91 (Lc 4,9). Dit om de uitnodiging te staven, om zich de eer en waardigheid die mensen als onverschuldigde gave van God mogen ontvangen, als een *recht* toe te eigenen. Op dat verzoekingsaspect kan ik hier niet verder ingaan. Wel wijs ik op twee belangrijke gegevens die in het weerstaan aan die verleiding om zich van de tinnen der tempel omlaag te werpen, worden aangetroffen.

Het eerste is, dat de waardigheid of eer van een mens

12 Willibrordvertaling (Boxtel 1975), p. 823 (de verzen 11 v.v.).

zich precies daar laat onderkennen, waar zijn behoefte als wankelbaar en krenkbaar wezen ter sprake komt. 'Zij zullen op de handen u dragen, dat gij niet uw voet aan een steen stoot.' Anders gezegd: juist waar zijn breekbaarheid en dus zijn sterfelijkheid in het geding is, rijst de vraag over *de eer* van de mens. Weliswaar schuilt in die verbinding van eer en sterfelijkheid ook de mogelijkheid van de verzoeking tot het eigenmachtig aantrekken van die eer. Maar wie zich in herinnering brengt dat van oudsher over zonde en schuld is gesproken en getwist in termen van 'val' en van 'verwonding', kan hier toch leren dat dit duistere gebeuren van het bezwijken voor deze bekoring de miserebele keerzijde is van iets grandioos, namelijk van de grandeur of eerbiedwaardigheid die het God belijft precies aan door en door broze mensen te schenken.

Een tweede gegeven, dat vervat ligt in het eerste, betreft de verschijningsvormen, die eerbetoon en waardigheid in het samenleven van mensen krijgen. Paul Ricoeur heeft de poging gewaagd, de relatieve zelfstandigheid van de *culturele* dimensie, ten opzichte van de economische en politieke dimensies van ons bestaan, te verhelderen met behulp van Kants antropologische onderscheid tussen hebzucht, heerszucht en eerzucht.¹³ De toelichting van Ricoeur was, de culturele dimensie van de samenleving in heel haar rijke verscheidenheid als het ware samen te ballen rond de vraag om eer, waardering, erkenning en achting: de vraag die wij mensen *zijn*.¹⁴ Bedenken wij nu dat in het bijbels perspec-

13 P. Ricoeur, *Finitude et cupabilité*. t. 1: *l'Homme faillible* (Paris 1960), p.122-141; 136 v.v.; idem, *Politiek en Geloof* (Utrecht 1968), p. 183 v.v.

14 Over het thema van 'erkenning' verscheen in ons taalgebied: A. Burms en H. De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen. Kri-tiek en deconstructie*. Leuven/ Assen/Maastricht 1986; idem, 'Verlangen naar erkenning en fierheid', in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 78(1986), p. 157-162; C. Bremmers, 'Verlangen naar erkenning en zin'. In: P. Sars en P.

tief – maar niet alleen daar – het thema van de eerbetuigingen ten nauwste verbonden is met het onderkennen van de hachelijkheid en dus sterfelijkheid van de mens, dan schemert in de poging van Ricoeur om het culturele moment van ons leven te interpreteren vanuit het besef van gelding, waardering en eer, een zeer belangrijke perspectief door. Dan blijken namelijk de begrippen ‘cultuur’, ‘eer’ en ‘sterfelijkheid’ hecht verstrengeld te zijn. En dan krijgen allerhande eerbetuigingen en vormen van erkenning – ja breder nog: velerlei cultuurscheppingen – precies dáár gestalte, waar mensen op een menswaardige wijze proberen om te gaan met het wankele en blote van hun mens-zijn.

In dit licht bezien, is het goed ons nogmaals te realiseren, hoe eerbetuigingen gestalte krijgen in allerlei vormen van hoogachting, dit is in buigen, dragen, laten tronen, verheffen, kortom in erkenning van hoogheid en hoogwaardigheid bij alle *wankelheid*. Maar ook, dat eer niet minder gestalte krijgt, waar mensen op behoedzame wijze met de *kwetsbaarheid* van de ander omgaan: in velerlei vormen van kleding, inkleding en investituur; in eretekenen, ambtsgewaden voor hoogwaardigheidsbekleders enzovoort. Eer brengen wordt dus uitgedrukt in hooghouden èn in bekleeden.

Het vermoeden dringt zich in deze samenhang op, dat wellicht *alle* cultuur *ingelegde* eer is, – namelijk de eer die mensen, juist omdat hun bestaan zo vluchtig en kwetsbaar is, inleggen, vastleggen en veiligstellen in maatschappelijke instituties, in een stabiele rechtsorde, in ritens, in wetenschap, in gedachtestelsels en in kunstwerken, waarin de lof der schoonheid wordt betuigd – een lof, die echter altijd ook een *lof der verlegenheid* blijft.

Wie er weet van heeft dat hij ten val kan komen en kwetsbaar is, poogt gedurig te zorgen voor houvast en beschutting. Ons menselijk samenleven, onze omgang

van Tongeren (red.) *Zin en religie. Wijsgerige en theologische reflecties rond de zinvraag* (Baarn 1990), p. 58-77.

met de natuur, onze cultuur, is die eindeloos zich vertak-
kende zorg. Bouwend, vormend, opvoedend, drukken wij
uit en geven wij door, dat wij schuilplaatsen nodig hebben
om ons te bergen en houvast om ons staande te houden.

SCHOENEN EN HARDE MUNT

Keren wij terug tot de vraag, waarom er momenteel een
veelverbreide appreciatie is van hardheid; en zo'n gering-
schatting van het zachte, dat als 'soft' wordt afgedaan.

Een eerste, zeer gedeeltelijk, antwoord is – ik heb het
gevoel een gesloten deur dicht te doen –, dat voor broze
mensen het harde de waarde kan hebben van datgene, wat
bescherming en steun biedt. Maar daarmee is natuurlijk
niet verklaard, waarom er juist in onze tijd slechts geringe
waardering is voor het zachte. De hooggewaardeerde ste-
vigheid zou bij wijze van spreken ook als de 'schedel' of de
'ribbenkast' beschouwd kunnen worden, waarmee het
edele en zachte behoed wordt. Dat gebeurt echter al te zel-
den.

Om dit feit te verhelderen, is het goed ons te verdiepen
in datgene wat het rijke Westen thans te zien geeft: een
geweldige opvoering van de strijd tegen de lastige en belas-
tende levensmomenten. Een opvoering echter die vaak ten
koste gaat van minder fortuinlijke medemensen en van het
natuurlijk milieu. Terwijl deze alomtegenwoordige opvoe-
ring nogal eens de vorm aanneemt van activiteit om de
activiteit, zijn tegelijkertijd opgaven als *dulden* van tegen-
slag en *dragen* van elkaanders lasten (opgaven die tot de
grote traditie van Jeruzalem zowel als van Athene beho-
ren) niet zelden in diskrediet geraakt.¹⁵

15 Vgl. Th. Zweerman, 'On «Bearing». Some Notes from the
Point of View of the Philosophy of Man and Culture.' In:
Greyfriars Review 8(1994), p. 303–318. Aangeduid wordt dat,
waar in de antieke filosofie het thema van 'dragen' in sterk

Terecht zou men bij deze veranderde opvattingen de vraag kunnen stellen, of dragen en dulden dan niet ook tot de krachtige activiteiten kunnen behoren. De werkelijkheid laat zien dat dit ongetwijfeld mogelijk is, maar dat in de dominerende zienswijze het begrip 'activiteit' vanzelfsprekend wordt ingeëngd tot 'maken.' En dat de woekering van dit 'maken' heeft gemaakt, dat wij in het Westen en Noorden op zeer grote voet zijn gaan leven.

Deze uitdrukking 'op grote voet leven' verdient de aandacht. Zij is om twee redenen hoogst interessant bij een bezinning op de menselijke kwetsbaarheid:

1. om de symboliek van de voet en van het schoeisel, die erin doorklinkt.

2. om de financieel-economische positie die op die wijze wordt omschreven.

1. In de symboliek van de voet ligt veel samengebond van hetgeen wij tot hiertoe hebben overwogen. Het is bijvoorbeeld niet toevallig, dat in de eerder aangehaalde psalm over Gods bescherming gezegd wordt 'zijn engelen zullen op handen u dragen, dat gij niet uw voet aan een steen stoot.' De voet is immers het lichaamsdeel waar de twee genoemde aspecten van onze broosheid samenvallen, namelijk het wankel en het kwetsbaar blote. Precies dáár ervaren mensen het meest onmiddellijk hun aardseheid en verwondbaarheid. Veelzeggend is dan ook in dit verband dat op iconen Christus niet zelden zijn blote voet toont: teken dat Hij werkelijk een van ons is.¹⁶

De symboliek van het *schoeisel* vormt natuurlijk één geheel met de symboolwaarde van de blote voeten. Een stoet van barrevoeters en sandalenlopers van velerlei snit

mannelijke trekken is getekend, in delen van de christelijke traditie (met name bij Franciscus van Assisi) dit begrip de inhoud krijgt van een moederlijke activiteit.

16 Bij de omwenteling in Congo lieten opstandelingen de geïnterneerde blanken op blote voeten lopen, ter vernedering.

trekt, samen met pantoffelhelden en ‘helden op sokken’, door de geschiedenis heen. Dat in de antieke tragedies laarzen werden gedragen, in de comedies daarentegen sandalen – het zal geen verwondering wekken. En wie Primo Levi’s *Het Respijt* gelezen heeft, ziet weer zijn gewiekste kameraad voor zich, die na Auschwitz overleefd te hebben, als harde levenswijsheid verkondigt, dat wie zich in leven wil houden door op voedsel uit te gaan, vóór alles moet zorgen een paar schoenen te bemachtigen.¹⁷

U zult wel voetstoots van mij willen aannemen dat met het oog op ons thema nog veel wetenswaardigs en denkwaardigs te zeggen zou zijn over voeten en schoenen. Bijvoorbeeld over de betekenis van de dans: een vorm van voetenwerk, die zowel een van de hoogste religieuze uitingsvormen kan zijn, als uiting van verzet. Wanneer de menigte in Zuid-Afrika dansend protesteert, is dit een en al uiting van verzettelijke onverzettelijkheid. Ik moet hier volstaan met te verwijzen naar de boeiende dissertatie van Cornelis Verhoeven over de symboliek van de voet.¹⁸

2. Wie op voeten door het leven moet, loopt het gevaar te struikelen – en moet soms dus naar houvast zoeken. Wie gezorgd heeft op grote voet te leven, meent kennelijk dat felbegeerde houvast gevonden te hebben in wat wij tegenwoordig de financieel-economische sector noemen. Zo oud als de mensheid is dit: want mensen zoeken naarstig naar *zekerheid*, (dit woord stamt van ‘securitas’; dat wil zeggen ‘sine-cura-esse’: ‘onbezorgdheid’). Bezit lijkt die zekerheid te verschaffen. Geen wonder dat wanneer bezit de vorm krijgt van geld, die harde munt bijvoorbeeld de naam krijgt van ‘Mammon’ (dat woord, zo leer ik van exegeten, betekent ‘Houvast’); of dat wordt gesproken van ‘kapitaal’ – zeg maar ‘hoofdzaak.’ In de late keizertijd werd een nieuwe, waardeverloste munt gecreëerd, die heel ken-

17 P. Levi, *Het Respijt* (Amsterdam 1988), p. 50.

18 C.W.M. Verhoeven, *Symboliek van de voet*, Assen 1956.

merkend 'solidus', 'stevigheid' of 'vastheid' heette. Het franse woord 'sou', onze woorden 'soldij', 'soldaat', 'bezoldigen' en 'saldo' gaan er rechtstreeks op terug. Het is natuurlijk evenmin toevallig, dat wij in de handelswereld woorden gebruiken als 'firma', 'fondsen', 'fundaties' – telkens weer aanwijzingen voor het feit dat die wereld draait om het zoeken van funderend 'houvast' en 'kredietwaardigheid.' (De taal van de handel is rijk aan geloofstermen). Als er één categorie mensen op onschokbare fundering uit is en het verdient 'fundamentalistisch' te heten, dan zijn het wel de gelovigen van de liberale markteconomie. Het gaat dan ook niet aan, het 'fundamentalisme' van bepaalde religieuze groeperingen te brandmerken, en daarbij te vergeten dat die laatsten slechts één van de vele groeperingen van 'fundamentalisten' vormen. Naar gelang de situatie is de vraag gewettigd, over *welk* 'fundamentalisme' wij het hebben. Zijn bepaalde filosofieën in hun bezwerend zoeken van een onschokbaar fundament van alle denken, minder fundamentalistisch dan de liberale economen en zijn die weer minder fundamentalistisch dan de godsdienstige mensen, die, levend onder de heerschappij van de angst, zich vastklampen aan de letter?

Alvorens op te stijgen naar het moderne van de moderne tijd, nog één opmerking: de symboliek van de voet en de symboliek van het geld komen welgevormd samen in het begrip 'rentevoet': de standaard waarmee het percentage van de rente wordt aangegeven!

OPVOERINGSYNDROOM EN VERZEKERING- SYNDROOM

Waarom heet de moderne tijd 'modern', de 'Neuzeit' 'nieuw'? Een van de antwoorden op die vraag is, dat dank zij een nieuw verworven meesterschap over de natuur, zich een nieuw zelfbesef kon oprichten. En wel één, dat zeer daadkrachtig zijn eigen toekomst wilde gaan *maken*.

De balans van activiteit en passiviteit, van ‘activa’ en ‘passiva’, sloeg allengs door naar de activa. (De industriële revolutie en de erop volgende technologische revoluties maakten in zekere zin dit ‘doorslaan’ uit).

In een bundel, gewijd aan centrale ideeën van Otto Duintjer, hebben enkele filosofen geprobeerd samen met hem te doordenken, hoe in de huidige opvoering van economische productiviteit de idee gestalte heeft gekregen, dat de maatschappelijke werkelijkheid goeddeels *maakbaar* is. De titel van de bundel is dan ook ‘Maken en Breken’.¹⁹ Het besef van breekbaarheid heeft zich meer en meer verplaatst van de breekbare mens naar het breken van weerstanden die tot voor kort de mens belemmerd hadden – en dus naar het aanbreken van een tijdperk van Bevrijding en Verlichting.

Men zou zich opnieuw kunnen afvragen, of dit alles wel zo nieuw is. Komt in heel dit gebeuren van de moderne productiviteitsopvoering niet uitvergroot te voorschijn, wat wij reeds voor oeroude tijden signaleerden? Ging het niet steeds om de rechtmatige poging zichzelf staande te houden en te beschutten? Ik denk dat het antwoord bevestigend kan zijn, maar ook, dat hier geldt, wat zich wel vaker voordoet, namelijk dat een kwantitatieve vermeerdering kwalitatieve veranderingen teweegbrengt. Dit laatste wordt al manifest in de omvang en de doorwerking van het *verzekeringswezen* in de hedendaagse westerse samenleving. Wat in de zeventiende eeuw opnieuw begonnen was als de bijna verbeterde toelag op *zekere kennis*, is intussen uitgegroeid tot een stelsel van verzekeringen, dat de trekken heeft van een *syndroom* dat heel het moderne leven omvat en doortrekt – van de wieg tot het graf: *het verzekeringsyndroom*.

Maar er is meer. Er is meer, precies omdat zich een jacht op ‘meer’ heeft baangebroken. En die jacht op ‘meer’, op

19 O. Duintjer, C. Verhoeven e.a., *Maken en Breken. Over productie en spiritualiteit* (Red.: B. Nagel), Kampen 1988.

‘groter’, ‘sneller’, ‘heviger’, – die gigantische *opvoering* – is bepaald niet slechts op het gebied van economische productiviteit losgebroken. Wat ik het moderne ‘opvoeringssyndroom’ noem, omvat een opschroefing en opdrijving op alle mogelijke levensgebieden. Ik doe hier een vrij willekeurige greep:

- de maximale snelheid in het verkeer – dat moest gewoon – werd op een gegeven moment toch weer opgevoerd tot 120 km per uur;
- brommers worden veelvuldig opgevoerd;
- theologische hogescholen zijn opgevoerd tot universaliteit;
- op het ingepakte brood staat soms te lezen dat een ‘broodversterker’ is toegevoegd. (Maar waar wordt niet door de toegevoegde smaak- en kleurstoffen het prikkelend effect op onze zintuigen opgevoerd?);
- in disco’s worden de decibellen geluid opgevoerd (en het opnamevermogen van de trommelvliezen neemt bepaald niet toe);
- in het sociale verkeer is de kusfrequentie opgevoerd: er worden kussen noch moeiten gespaard. En wat zich recentelijk in het ‘social kissing’ via een drieslag was gaan voltrekken, zal volgens een bekend humoristisch duo eens tot vier kussen worden opgevoerd.

Dit was maar een mondvol uit de talloze vermeerderingen en escalaties. Overall opvoering van tempo, koortsachtigheid, en niet zelden kouwe drukte. Records worden gebroken, om ze te breken. In academische taal uitgedrukt: alles is goed, wat er toe leidt dat wij ‘grensverleggend’ bezig zijn. ‘Productie’! Nu nog ééns in de vier jaar een boek. Maar op naar het moment dat wij eens in de drie jaar een boek aan de lijst van onze publicaties zullen toevoegen.

Welke onzichtbare meester drijft ons op tot deze ‘danse macabre’? Welke zweeps slag doet een hele samenleving met een opgevoerd toerental draaien, op het gevaar af dol te draaien? Het beeld van de gehelmde motorrijder die op

de kermis in een zogenaamde 'steile wand' zijn machine versnelt en almaar hoger opvoert, dringt zich op.²⁰ Is dit niet ook het zinnebeeld van de strijd tegen de zwaarte-kracht en van de verdringing van de sterfelijkheid?²¹

Dit beeld is ook daarom ter zake, omdat het ons er verder bewust van kan maken, dat 'opvoering' als 'omhoogvoeren' en als collectieve opwinding, ook vaak zijn pendant heeft in 'opvoering' als vertoon, opvallen, laten-zien-wat-je-kan, publiciteit. Wat als 'out-put' moet worden gepresteerd, heeft ook vaak de betekenis van 'show', 'uitstalling', 'expositie' – om zo op de 'kermis der ijdelheid' het armzalige van onze blootheid te verhullen. Het najagen van 'meer' en 'sneller' speelt zich dan ook niet zelden af in een sfeer van *na-ijver*. Vóór René Girard is dit opdrijven door onderlinge vergelijking al door Kierke-

20 Herkenbaar is zeker, wat Rilke reeds in november 1915 noteerde (die datum is niet toevallig): 'Nadat de dood en God 'uitgewezen' en 'naar buiten verdrongen' waren en geworden tot 'iets van latere orde' en tot 'het andere', 'versnelde zich meer en meer de kleinere kringloop van hetgeen zich slechts hier afspeelt; de zogenaamde vooruitgang werd tot het gebeuren van een in zichzelf bevangen wereld, die vergat, dat zij, hoe ze zich ook aanstelde, van meet af en uiteindelijk door de dood en door God overtroffen werd.' R.M. Rilke, *Über Dichtung und Kunst* (Frankfurt 1974), p. 68.

21 Vgl. E. Becker, *De ontkenning van de dood. De ingeboren vrees voor de dood als drijfveer voor het menselijk handelen*. Baarn 1976; Tolstoj's *De dood van Ivan Ijitsj*, dat deze ontkenning even ironisch als navrant weergeeft, draagt als datum 1886. Vgl. L.N. Tolstoj, *6 Beroemde Verhalen* (Utrecht/Antwerpen 1982), p. 241-304. Enkele notities over dit thema in verband met de ecologische problematiek werden gemaakt in: Th. Zweerman, 'Een bericht voor sterfelijke heersers. Overwegingen bij een brief van Franciscus van Assisi, met het oog op de huidige ecologische problematiek.' In: idem, *Om de eer van de mens. Verkenningen op het grensvlak van filosofie en spiritualiteit* (Delft 1991), p. 145-158.

gaard en door Nietzsche beschreven. En zo zwengelen beide vormen van 'opvoering' (in de zin van 'vertoon' en in de zin van 'opdrijven' en 'opbieden') elkaar gedurig aan.

ALS DE REDDING HET HOOGST IS

Wie een stap naar achteren doet, kan in de nadagen van de twintigste eeuw en bij het aanbreken van het nieuw millennium een merkwaardige coïncidentie vaststellen. Enerzijds lijkt het bereiken van een absoluut toppunt van bestaansbeveiliging en bestaansbevestiging zeer nabij. Het Ruimteschild, dat in het 'Starwarprogramma' op stapel staat, zou de meest afdoende verschansing voor kwetsbare mensen moeten worden: het hoogst denkbare weer tegen belaging met ondergang.²² De zelfbescherming en zelfhandhaving van de machtigste natie zullen, op die wijze bezien, weldra ten top gevoerd zijn. Wat zien wij echter tegelijkertijd gebeuren? Nu in de westerse wereld door middel van het schild aller schilden de schijnbare *redding* het hoogste is, is de werkelijke *nood* ook pijnlijk dicht nabij gekomen: de nood aan zin, de nood aan levensvulling, aan echte vruchtbaarheid, aan geborgenheid en waarachtige opgetogenheid. Met andere woorden: overal breekt het besef door, dat met name waar het de betekenis en zin van allerlei opschroefing betreft, een enorme *inflatie* een feit is. Het is alsof het opvoeringsyndroom in combinatie met het verzekeringsyndroom een 'opblazing' bewerkt, die juist in moreel en godsdienstig opzicht uitholling en ontreddering oplevert. Wellicht kan dit ook niet anders, nu in het Westen en Noorden zoveel zelfbescherming en zelfhandhaving geurgeerd wordt, voor de prijs van de breuk met de kwetsbare Derde en Tweede Wereld,

22 Vgl. de tegenstelling tussen dit Ruimteschild en de wijze waarop Franciscus wenste te sterven: naakt op de aarde liggend, heette hij Zuster Dood zingend welkom.

en voor de prijs van inbreuken op het natuurlijke milieu, die ons meer en meer gaan opbreken.

Waar de *nietigheid* van het bestaan zich extra sterk laat voelen omdat mensen ervaren of menen, dat traditionele waarden geen duurzame steun en bescherming meer bieden, daar kan het besef, door en door nietig te zijn, doorslaan in *nihilisme*. En waar dan een samenleving tegelijkertijd zoveel maskering van die nietigheid opvoert, daar is de verleiding tot *cynisme* zeer groot. Dan kan het overduidelijk aardgebundene en blote van ons bestaan een alibi worden voor de smalend lachende loochening van alles, wat zich niettemin aan echte schroom en trouw en goedheid schuil houdt in de gedaanten van onze kwetsbaarheid.

Maar ook wie niet in nihilisme of cynisme vervallen, zullen moeite hebben niet gefrusteerd te raken bij alle verkillen en bij de verglijding van waarden. Noodgedwongen moet de achterdocht tegen levensbeschouwelijke boodschappen wel toenemen. Wat is eigenlijk niet wrak, vermolmd en 'ijdel', in de zin van Prediker? Zijn er wel absolute grootheden en hoogheden, die het niet allang hebben moeten afleggen tegen de dood, die niet alleen maar, naar het woord van Celan, 'ein Meister aus Deutschland' is?

VRIJMOEDIG EN DEEMOEDIG

Als cultuur 'ingelegde eer' is en vorm krijgt in de omgang met onze broosheid – en dus met onze sterfelijkheid –, beleven wij dan in dit tijdperk van het verzekeringsyndroom en van het opvoeringsyndroom wellicht een culturele hoogbloei van de eerste orde? Onze maatschappij geeft immers één kolossale opvoering van leven te zien; en alles draait toch om de meest geperfectioneerde bestrijding van de doodsdreigingen? Bevinden wij ons misschien onbewust midden in een gouden eeuw?

Ook indien wij de moderne technische verworvenhe-

den hoog schatten en weldadig vinden, dan zullen toch slechts weinigen deze vragen bevestigend beantwoorden. Waarom? Het antwoord zal cirkelen rond een wedervraag: welke wijze van omgaan met broosheid en sterfelijkheid is thans gangbaar? Ligt het uiterst kwetsbare van onze cultuur niet, opmerkelijk genoeg, juist daarin, dat kwetsbaarheid veelal slechts wordt beschouwd en bestreden als voorbode van de dood?

Waarop komt deze wedervraag neer? Op de overtuiging, dat waarachtige groot-menselijkheid zich altijd zal laten kennen door de verbinding van vindingrijkheid en aanvaarding van begrensdheid; van vrijmoedigheid en deemoedigheid; van uitgroei en bescheidenheid.²³ En in het bijzonder op de overtuiging, dat die vrijmoedige bescheidenheid zich in concreto zal uiten in de erkenning van het *positieve*, dat in onze kwetsbaarheid is gelegen: met name in de mogelijkheid geraakt te worden door, en gevoelig te zijn voor, de ander in haar of zijn vraag om erkenning als broze vrijheid.

Wie van mening is, dat bij het woeden van het *opvoering- en verzekeringsyndroom* 'alle hens aan dek' geboden is, wil daarmee uiteraard niet beweren, dat erger slechts voorkomen kan worden door nog verdere opvoering van planning en bereddering. Het nuchter analyseren van werkelijke ervaringen is met een veel kortere golflengte gebaat. Worden die peilingen verricht in een open en continu gesprek met tijdgenoten en 'vorigen', dan zal dit gesprek precies één van de voornaamste wijzen kunnen vormen, waarop daadwerkelijk erkend wordt wat samenleven in kwetsbaarheid positief inhoudt. De vraag is gewettigd, of de thans onontkoombaar geworden communicatie tussen godsdiensten en levensbeschouwingen niet uitsluitend op basis van een zodanige erkenning levensvatbaar en vruchtbaar kan zijn. De vraag is ook, of waarheid dan nog als *bezit* kan worden beschouwd.

23 Ik vat hier gedachtengoed samen van Plato, Kant en Ricoeur.

Wat leveren die peilingen op dit moment reeds op? Ik waag mij hier niet aan een theologische verkenning. Evenmin valt hier aan een cultuurfilosofisch overzicht te denken. Ik stip slechts een paar gegevens aan, die in dit verband wellicht verdere aandacht waard zijn.

Toen in de negentiende eeuw bij enkele scherpzienden – ik denk aan Dostojewski, Nietzsche, Péguy – de gestalte van het kind als symbool een ereplaats kreeg, sprak daaruit niet alleen wantrouwen tegen overtroevende en overkoepelende gedachtenstelsels, maar ongetwijfeld ook de wil om de zeggingskracht van het zeer aardse en zeer kwetsbare van ons leven in het licht te stellen. In de eeuw die sindsdien gevolgd is, heeft langs een gelijkaardig spoor bij de besten een toewending plaats gehad naar de navorsing van taal, van historiciteit en van lichamelijkheid: een en al ‘bodemonderzoek’ om beddingen en bindingen van ons weten en beschouwen bloot te leggen. Met beide voeten op de grond, wordt door menig filosoof – en niet de slechtsten – een ‘strategie van de vertraging’ gepleegd (S. IJsseling). ‘Slow down’, lijkt het heilzame parool te zijn. Elk ‘lied der dwaze bijen’ is onder verdenking komen te staan.

Wat zich aldus momenteel als ‘eindigheidsdenken’ aandient, bevat – theologisch gesproken – wenken naar het incarnatorische, die, zo komt mij voor, verplichte materie vormen voor ieder die de christelijke godgeleerdheid levend wil houden. Betekent de benadrukking van de menselijke eindigheid echter ook, dat de situatie van de hedendaagse filosoof onontkoombaar die is van de vlieg, opgesloten in het vliegenglas (L. Wittgenstein)?

Deze vraag kan pas beantwoord worden, wanneer het debat (weer) is aangegaan met die denkers, die, wars van iedere vorm van anthropocentrisme, geprobeerd hebben in en door hun bouwsels een verwijzing te geven naar het onzegbare van het bestaansmysterie. Wat de moderne tijd betreft, denk ik hier aan de kosmische religiositeit van Spinoza, of van zijn geestverwant in dat opzicht, Einstein. Zullen er in die blikrichting, door de ontmoeting van her-

meneutiek, ontologie en recente natuurwetenschap, kansen liggen op een hernieuwde natuurfilosofie, die tevens milieu­filosofie zal kunnen zijn? De vraag is dan wel, of een dergelijke doordenking van onze inbedding in natuur en geschiedenis, zich zelfs maar als verzoenbaar laat denken met de intenties van eindigheidsfilosofiën. Mijn hoop is, dat er een bestaansbodem voor de hoop is, die precies in de verdere doorleving en doordenking van de specifiek menselijke grenzen ligt. Met name van het feit dat wij bloot­gestelden zijn, huidwezens, begiftigd met membranen die ons ontvankelijk en in zekere zin gastvrij kunnen laten zijn voor wat ons aandoet en aanspreekt: het onvatbaar en onbemeesterbaar andere dat zich als schuchtere en ‘vervolgde waarheid’ zal melden?²⁴ Of geldt uiteindelijk voor het ‘meisje hoop’ het keiharde woord van Gerrit Achterberg:

‘En de hoop is een krijt­wit kind, dat lacht tegen de rover, die het slacht.’²⁵

Vraagtekens, tekenen des tijds.

24 De idee van ‘vervolgde waarheid’ onderstreepte Levinas bij Kierkegaard. Vgl. *Noms Propres*, p. 144: ‘La perscution et, par là, l’humilité sont les modalités du vrai (...). La grandeur de la vérité transcendante, sa transcendance même, tiendrait à son humilité.’

25 G. Achterberg, het slot van ‘Spreekuur’ (dat als motto draagt: ‘voor doktoren en professoren in ziel en taal’). In: *Verzamelde Gedichten* (Amsterdam 1984), p. 987 v. Over ‘het kleine meisje hoop’: Ch. Péguy, *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu*, Paris 1929.

Bij wijze van open einde meld ik iets uit een andere hoek dan die van theologie en filosofie. Ik kies daarvoor een zeer tere en allerminst gewichtige stem, een die in zekere zin averechts is en van onderop klinkt. Het is het frêle getuigenis van iemand die lang geleden, nog in de premoderne tijd, leefde. Het is een getuigenis uit het gebied van de spiritualiteit, en wel van een vrouw; een vrouw bovendien, die geen 'scholar' was, die slechts enkele kleine geschriften heeft nagelaten en die spreekt vanuit een leven in stille verborgenheid, terzijde van de grote daden en wandaden der geschiedenis. Maar hoe frêle haar geluid ook is, het is niettemin fier. Ik heb hier het oog op Clara van Assisi, geestverwante van Franciscus. Een wonderlijke vrouw: zij is van adel – haar Latijn is onvergelijkelijk veel beter dan dat van Franciscus –, maar heel haar leven heeft zij obstinaat vastgehouden aan de bijzondere roeping van zichzelf en van haar medezusters, namelijk zowel individueel als gemeenschappelijk zonder bezit te leven.

Hoewel zij vaak met ziekte te kampen had (of juist daarom), was zij een milde en wijze vrouw. Maar wat betekent het dan, dat zij – tegen de Pauselijke Curie in – haar gehele leven hardnekkig is blijven vechten voor het voorrecht absoluut zonder bezit te leven? Wat is dit voor cirkelen rondom de leegte? Was dit geen fanatisme? Wilde zij koste wat kost een ascetische krachttoer uithalen?

Men zal nooit iets begrijpen van de taaie volharding, waarmee Clara gevochten heeft voor de vrijwillige bezitsloosheid, als men niet ziet dat zij, juist zoals Franciscus, zowel de wezenlijke broosheid van zichzelf en van anderen, als Gods bijstand en bescherming volstrekt serieus wilde nemen. En zij durfden dit, omdat de kern van hun geloofsovertuiging was, dat het God zelf belieft heeft en belieft, die menselijke kwetsbaarheid tot het uiterste toe serieus te nemen, – getuige het leven, het sterven en de opstanding van Jezus. 'Arm de arme Christus navolgen':

dat is haar variant van het toen reeds gangbare parool: 'naakt de naakte Christus volgen'.²⁶ Goed evangelisch gesproken ging het haar om het vasthouden van het loslaten. Zij beleeft dit echter niet op een zware en zwarte wijze, maar lichtvoetig en haar naam eer aandoende: Clara, de lichtende.²⁷

Hoe geeft Clara uiting aan haar geloof, dat precies in de menselijke kwetsbaarheid iets uiterst kostbaars, iets van goddelijke huize, gelegen is? In haar Derde Brief (gericht tot de koningsdochter Agnes van Praag, die een klooster gesticht had van Arme Vrouwen) probeert zij aan te geven, waar het hart klopt van de levensvorm, waartoe zij zich geroepen weet. In een uitvoerige verwijzing naar Christus – een verwijzing die culmineert in: 'bemin Hem geheel en al, die zich totaal omwille van uw liefde gegeven heeft' – voert zij onder meer aan, dat de schoonheid van de kosmos (voor haar gerepresenteerd door zon en maan) onderdoet voor de schoonheid van de 'Zoon van de Allerhoogste zelf.' Vervolgens evenwel richt zij de blik op de moeder van Christus, die Hem heeft gebaard, die 'de hemelen niet konden bevatten.' De constatering die Clara zodoende inbrengt, is duidelijk: hoe kwetsbaar, ja nietig, Maria ook was – bezien tegen de achtergrond van de kosmos –, niettemin heeft zij 'Hem in de kleine beslotenheid van haar heilige lichaam omvat en gedragen in haar maagdelijke schoot.'

26 Vgl. M. Bernards, 'Nudus nudum Christum sequi'. In: *Wissenschaft und Weisheit* 14(1951), p. 148-151.

27 Vgl. in de Tweede Brief van Clara aan Agnes van Praag: 'ga met snelle stap en lichte tred, zonder je voeten te stoten, zodat je stappen ook het stof niet opwervelen. Veilig, blij en opgewekt moet je waakzaam het pad van de gelukzaligheid gaan (...) Maar omhels de arme Christus, jij arme maagd' (vers 12-13 en 18). Vgl. in de Eerste Brief de verzen 27-29. E. van den Goorbergh en Th. Zweerman, *Clara van Assisi: Licht vanuit de Verborgenheid. Over haar brieven aan Agnes van Praag* (Assen 1994), 57 v. Clara van Assisi, *Geschriften, Leven, Documenten*. Tweede, bijgewerkte druk. Haarlem 1996.

De gedachtewending die Clara hier maakt, lijkt mede geïnspireerd door de gelijksoortige omslag, die Psalm 8 kenmerkt. Daar klinkt immers eveneens de tegenstelling tussen de grootsheid van het heelal en de nietigheid van de mens:

‘Als uw hemel ik zie – uwer vingeren werk,
maan en sterren die Gij daar stelde,
wat is dan de mens dat Gij acht op hem slaat,
het mensenkind dat Gij hem aanziet?’

En dan neemt ook daar de gedachte een opmerkelijke wending, waar de psalmdichter voortgaat:

‘En nochtans gaaft Ge hem een haast goddelijke staat;
met waardigheid hebt Gij, met schoonheid gekroond
die Gij heerser maakt over het werk uwer handen.’

Juist zoals de psalmist, plaatst Clara haar ‘en toch’ [et tamen] tegenover de sterke verleiding om de mens te beschouwen als in het niet vallend, vergeleken met de kosmische grootheid. Maar vervolgens legt zij in alle vrijmoedigheid een ander accent. Zij richt haar aandacht niet op het optreden van de mens als heerser over de dieren, maar op het feit dat Gods Zoon één met ons is geworden in de broze menselijkheid van Maria. Onomvatbare verhevenheid en pure kwetsbaarheid zijn in dat gebeuren verenigd. En sindsdien, zo gaat Clara verder, mag, waar de hemelen de Schepper niet kunnen bevatten, de ziel van de gelovige [fidelis anima] niettemin op geestelijke wijze [spiritualiter] Zijn woning en zetel zijn. Zij haalt dan van Jezus het woord aan, dat alle mystici zo diep raakt:

‘Wie Mij liefheeft, zal door Mijn Vader bemind worden; ook Ik zal hem beminnen en Wij zullen tot hem komen en verblijf bij hem nemen’ (Joh 14,23).

Haar gehele brief, ja alles wat zij heeft geschreven, laat er geen twijfel over bestaan, dat Clara zeer wel beseftte, dat dit woord van Jezus zich richt tot mensen, die bij leven niet zullen ophouden te zijn, wat zij zijn: ‘broos en aan alle lichamelijke zwakheid onderhevig’.²⁸

Ik ben mij ervan bewust dat het woord ‘mystici’ misverstanden en achterdocht kan wekken. Verwijst het niet naar dadenloze, zweverige passiviteit – en dus naar al datgene, waardoor spiritualiteit voor menigeen onder verdenking staat ‘soft’ en ‘slap’ te zijn?

Mijn antwoord op deze vraag beperkt zich ertoe, te verwijzen naar een andere tekst van Clara: een waarin ze keer op keer laat merken hoe belangrijk zij het acht de kwetsbaarheid van haar bestaan daadwerkelijk serieus te nemen. Neemt men namelijk kennis van haar Testament – dat is: haar laatste woord over het beste wat zij had door te geven – dan valt op, hoe vaak en hoe nadrukkelijk zij dat andere woord van Jezus tot het hare maakt: ‘Wie ten einde toe volhardt, hij zal gered worden.’ Het slot van haar laatste woord zegt het nog één keer. Ze bidt ‘dat de Heer zelf die het goede begin gegeven heeft, de groei zal geven en dat Hij ook de uiteindelijke volharding zal geven’.²⁹

‘Semper perseverare’ [altijd volharden]; ‘non declinare’ [niet wijken]. Want in de slijtageslag van de tijd, in dat proces van verwering, en bij het besef ‘fragilis’ te zijn – Clara gebruikt dat woord – is *volharding* onontbeerlijk. Volharding waarin? Haar antwoord is: in een leven voor God en voor haar medemensen met alleen het hoognodige, en dus zonder toe-eigening, zonder bezit, ongepantserd, zonder zich in te dekken. Zulk een leven komt neer op standvastigheid, dag in, dag uit, in de moeizame doorleving van het hachelijke en verwondbare van ons bestaan – maar ook op

28 Derde Brief van Clara aan Agnes van Praag, vers 39 (zie ook vers 38: ‘Maar ons vlees is niet van ijzer en onze kracht is niet als de kracht van steen’).

29 Clara’s Testament, vers 78.

de beleving van de goede raakbaarheid, de goede verschilligheid, die mensen mogen opbrengen.

‘Volharden’: zij gebruikt hier het evangelische woord voor ‘dulden’ of ‘dragen.’ Maar ongetwijfeld heeft zij in de Latijnse vertaling [perseverare] ook de nuance gehoord: ‘doorzetten’, door de kou en de nacht heen. Overnachten, overwinteren, zich harden in een leven zonder schermen, in het welbewuste waagstuk elkanders teerheid hoog te houden. Klaarblijkelijk volgde op het ‘*en toch*’, ingegeven door Gods nabijheid, het ‘*dan ook*’ van haar inzet. Zo was zij blootgesteld – en niettemin weerbaar; en weerbaar zich hardend – zonder manhaftige krachtpatserij. Zo liet zij haar verlangen verlengen, in evangelische lankmoedigheid.

Er is een getuigenis uit het recente verleden, waarin ik een zelfde houding meen te herkennen. In haar dagboek tekende Etty Hillesum aan: ‘Gehard: goed te onderscheiden van verhard.’ (...) ‘Er is een verschil tussen gehard en verhard. Het wordt veel verwisseld tegenwoordig. Ik geloof dat ik iedere dag geharder word (...) maar verhard zal ik nooit worden’.³⁰ Wel minder gevoelig, zo versta ik haar, voor eigen verdriet of pijn, maar niet minder gevoelig voor wat zij in anderen gewaar wordt.

BROOS EN GOED

Zoals er de ‘broosheid van de goedheid’ is, zo is er ook de broosheid van de schoonheid, van de heiligheid en van de waarheid. Ik hoop evenwel dat in mijn overwegingen ook iets kon doorschemeren van hetgeen soms in staat stelt te spreken over de goedheid van de broosheid, over de

³⁰ *Het verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943* (Haarlem 1981), p. 147-148. Deze notitie is door haar geschreven in de periode dat zij reeds enkele weken bij de Joodse Raad werkte.

schoonheid van de broosheid, over de heiligheid en de waarheid van de broosheid. Want is het vreemde van ons bestaan niet, dat zelfs in datgene, wat reëel gebrek is, wat tekort is, gemis en ‘open plek’, – zich ook de mogelijkheid opent voor ontvankelijkheid, gevoeligheid en openheid naar de ander toe? Het is waar: soms doen de ondraaglijke zwaarte van het bestaan, en de onherbergzame openheid van het bestaan dat wezenlijke huiverend en verbijsterd wegschuilen. En toch blijkt telkens weer dat in die open plekken de ‘gelegenheid’ is, om vruchtbaar te worden als mens, om zusterschap en broederschap te ontvangen en te beleven. Want veel wijst erop – ik spreek nu even naar goed katholiek gebruik in het Latijn – dat er een geheimzinnige solidariteit bestaat tussen ‘fragilitas’ [broosheid], ‘fertilitas’ [vruchtbaarheid] en ‘fraternitas’ [broederschap en zusterschap]. Hoe die solidariteit precies gestalte krijgt, is een ander verhaal. Dat verhaal zal echter, juist zoals alle echt belangrijke verhalen, over de vraag gaan, hoe *in* het begrensde het onbegrensde zich aanmeldt, hoe *in* het eindige het oneindige doorkomt. En dit niet zo verstaan, dat het eindige op zulk een wijze zou verwijzen naar het oneindige, dat het eindige vervolgens als minderwaardig afgedaan zou kunnen worden. Nee: precies de eindige gevoeligheid, de eindige openheid, de eindige hachelijkheid, zijn als een icoon van een gevoeligheid, een openheid, een hachelijkheid, die van een andere orde is, – van elders.

Ik ben begonnen met een groot dichter. Het laatste woord zij gegeven aan een groot dichteres: Ida Gerhardt. Ook zij heeft, juist als Gezelle, een kwetsbaar schelpdier voor ogen gevoerd, als beeld van het mens-zijn. Aan de dimensie van kwetsbaarheid voegt de dichteres evenwel de ruimte van ontvankelijke creativiteit toe. Haar gedicht heet dan ook:

Ik zet mijn verzen als een schelpdier aan
in diepten waar geen sterveling mij kent,
ik adem in en uit, en zij ontstaan
uit stille kernen, in het element
dat was van den beginne. Altijd blijft
het grote stromen in mij overgaan.
Ik ben alleen. Een maatgang schrijft en schrijft:
ademende zet ik de mantelen aan.³¹

31 *Verzamelde gedichten* (Amsterdam 1980), p. 430. Vgl. het sublieme gedicht, waarin Gezelle de moeder van Jezus als ‘Perelmoeder’ aanspreekt. G. Gezelle, *Volledige Dichtwerken*, p. 1044.

2. Vreemde vruchtbaarheid. Kwetsbaarheid als kans

Een van de schokkendste ervaringen die mensen kunnen overkomen, is dat zij werkelijk niet meer weten waar zij zijn en waar zij aan toe zijn. Alsof een aardverschuiving al het vertrouwde onbereikbaar heeft gemaakt. Omdat zo'n volslagen desoriëntatie ondraaglijk is, moet de getroffene wel op zoek gaan naar een nieuwe oriëntatie. In de hoop opnieuw een zekere vastigheid, of zelfs geborgenheid, te zullen vinden. Dat in bepaalde kringen de roep om 'spiritualiteit' de laatste tijd veelvuldig klinkt, gaat wel terug op zoiets als een 'aardverschuiving' in het geestelijk landschap van onze tijd. Waarschijnlijk is die vraag naar 'spiritualiteit' inderdaad de uiting van de bij velen gegroeide behoefte aan levensoriëntatie. Door het verdwijnen of het verval van tot voor kort bestaande religieuze behuizingen voelen velen die het oude kerkelijke bestel nog in volle glorie gekend hebben, zich ontheemd en in de kou, gedompeld in verlegenheid en rouw. Anderen ervaren juist een ongeken-de vrijheid. Hoe dit echter ook uitvalt: de onmiskenbare afbrokkeling van gevestigde christelijke levensvormen en denkvormen vormt een schril contrast met de talloze technische wonderbaarlijkheden en met de diversiteit van consumptiegoederen die in het rijke Westen voor het grijpen liggen.

Waar zich zo veelvuldig breuklijnen en afbraak vertonen en een welbekende logica van afronden en rondkomen faalt, mag van *traagiek* gesproken worden. Een allesomvattende levensvisie lijkt uiteengevallen te zijn. Maakt in deze verzakelijkte wereld, die onder het oogpunt van betrokkenheid op het Transcendente veel van een woestijn heeft, de heropbouw van één stelsel van christelijke levensvor-

men enige kans (nog daar gelaten of dit wenselijk zou zijn)?

Voor zover nog nodig zal dit failliet van een eenheidsbeleving-op-vaste-grond zo helder mogelijk beschreven moeten worden. Als een overgangssituatie, ongetwijfeld. Maar naar wat? En in hoeverre zijn wij daar dan zelf bij? Ik ben er niet zeker van, dat de huidige woestijnsituatie geduid kan worden als de plaats van een rechtstreekse doortocht naar een land van belofte. Eerder ben ik geneigd te denken aan Jozef in Dothan die, beroofd van zijn kleed en in de put geworpen, naar Egypte toe moest. Eerst de leegte in van een wereld die door vreemde goden beheerst wordt.

Of die doorgang ook een belofte inhoudt, hangt ten dele van deze generatie af. Onontbeerlijk is daartoe, dat *de grenzen van het menselijke en menswaardige* opnieuw te binnen gebracht worden. In de hoop – niets meer en niets minder – dat zodoende beluisterd kan worden wat ons daar met een onvoorwaardelijke kracht van elders aangezegd en toegezegd wordt. De hoop dat een ‘oriënt’, vast punt en lichtpunt tevens, in zicht zal komen.

Twee grensgegevens – zo men wil: oergegevens – zijn thans bijzondere aandacht waard:

- 1) *de kwetsbaarheid van het mens-zijn*. Weggemoffeld als deze niet zelden is achter de grootse bouwsels van onze cultuur, is het zaak haar ten volle te erkennen, en in haar *positieve* hoedanigheid als *gevoeligheid* te aanvaarden. En zelfs, waar iemand in feite blootgesteld is aan wat pijnlijk en kwetsend is, te aanvaarden en te erkennen dat er ook een zwakte – of misschien zelfs ziekte-ten-leven is.
- 2) *het wankel en breekbare van het mens-zijn*. Wankelbaarheid en broosheid, die *positief* gezien ook de mogelijkheid bieden zichzelf te verplaatsen. Ook hier geldt wellicht, dat waar een bestaan in verval is geraakt en men geen staat meer kan maken op vaststaande behuizingen,

dit een kans kan zijn om als ontheemden in de *leegte* en in de *laagte* opnieuw aan de gang te gaan op het kompas van het geweten.

In 'Als een schelpdier. Gedachten over kwetsbaarheid en weerbaarheid' heb ik een poging gedaan sommige wijzen van omgaan met kwetsbaarheid te schetsen, en in onze huidige westerse cultuur te situeren. En tevens aanzetten te geven voor een doordenking ervan met het oog op kansen voor een levensvatbare spiritualiteit. Die aanzetten tracht ik hier iets nader uit te werken. Voordat ik dit doe, stip ik enkele richtingen aan, die vermoedelijk mogen gelden als met mijn pogingen verwante kansen voor spiritualiteit.

VERWANTE PERSPECTIEVEN

Ilse Bulhof heeft een spiritualiteit van de *leegte*, of van de openheid bepleit.¹ In aansluiting daarop zou ik willen herinneren aan een spiritualiteit van het *vieren* als ingevoerd worden in een ruimte die de heersende verbanden van berekening en nut te buiten gaat. Misschien is daarbij ook een *pastorale* spiritualiteit te noemen. Herderschap eveneens begrepen als invoering in een levensruimte. De herder is dan vooral de leerling die zelf ingevoerd wordt, leerling van de Leerling bij uitstek. Voorts is dan te denken aan de spiritualiteit van het verruimende *pelgrimschap*: 'transeamus usque ad Betlehem', 'Journey of the Magi'. Doortocht en overschrijding die trouwens van oudsher de daad van 'geloven' kenmerken.

Niet in de laatste plaats zou bij deze nieuwe openlegging van levenswijzen ook een spiritualiteit van de *laagte* te

1 Vgl. Ilse N. Bulhof, *Naar een 'postmoderne' spiritualiteit?* Inaugurale rede R.U. Leiden, 1992. Opgenomen in: idem, *Van inhoud naar houding. Een nieuwe visie op filosoferen in een pluralistische cultuur* (Kampen 1995), p. 73-97.

noemen zijn. In aansluiting bij de bekende bewoordingen van Augustinus ('*interior intimo meo*' en '*superior supremo meo*') zou men misschien mogen zeggen, dat het Transcendente zich ook '*inferior infimo meo*' laat zoeken: 'onder mijn diepste wezen'. Te denken is hier aan het *zuchten* beneden de spraakgrens: het zuchten van de schepping, van de mens en van de Geest, – zoals Paulus het zegt in het achtste hoofdstuk van zijn Brief aan de Romeinen (v.22-26). Wij hebben dan te maken met de tegenhanger van het thans alom nagestreefde *overzicht*. In zekere zin met een 'onderzicht', van onderen op. Het zicht van hen die 'in het diepe gegooid' zijn, in het onheuglijke en onvoorspelbare. En die erop vertrouwen, in vrede en zelfs in de waarheid verder geleid te worden.

Een bijzondere vorm van zo'n spiritualiteit van de *laagte* is die van de nog ongevormde krachten, van het *woeste*. Vóór alle cultivering en bebouwing, temidden van velerlei 'deconstructies', zich bewust worden van wat zich diep in ons roert als goede verwantschap met het dier. En de vraag serieus nemen, hoe wij dit laten opkomen. Een mooi boek over Franciscus opent met een hem typerend citaat uit het boek Tobit: 'Het kind vertrok met de engel. En de hond kwam er achteraan'. (Verderop in Tobit loopt de hond echter vrolijk vooruit).²

HET MENSELIJK TEKORT

Toen André Malraux in 1933 zijn grote roman de titel '*La condition humaine*' gaf, gebruikte hij een uitdrukking die al lang voordien ingeburgerd was, en die ook na hem nog vaak is blijven klinken.³ Eddy du Perron gaf zijn vertaling

2 Chr. Bobin, *Le Très-Bas*. Paris 1992. Vertaald: *Franciscus van Assisi. Een zwerver in nederigheid*, Zoetermeer 1996.

3 Met name bij filosofen, vgl. H. Arendt; H. Plessner. Vgl. ook het tijdschrift *Concilium* 26 (1990) 5, dat als titel draagt: 'Het

van dat boek de titel mee: *'Het menselijk tekort'*. Een treffende vertaling, want het accent van beperktheid en gebrektheid klinkt inderdaad veelal mee, waar mensen hun wezenlijke bestaanssituatie ter sprake brengen. Hun levenservaring herinnert hen eraan, dat zij eindig zijn en door en door tijdelijk.

Toch kan hierbij de vraag opkomen, waarom die zo klaarblijkelijke eindigheid als een *tekort* wordt aangeduid. Met dat woord wordt immers aangeduid, dat er aan de menselijke bestaanssituatie eigenlijk iets wezenlijks ontbreekt. Er klinkt een negatief accent in door. Is een louter negatieve karakteristiek van onze eindigheid echter onontkoombaar?⁴ Gesteld dat men die vraag serieus wil nemen, hoe zou men dan tot een positievere beleving en belichting van onze begrensdheid kunnen geraken?

WONDBAAR EN WANKELBAAR

Concreet dient de begrensdheid van ons bestaan zich wellicht het sterkst aan in die twee oergegevens die ik eerder noemde: in onze kwetsbaarheid en broosheid. Ieders 'grens' is lijfelijk voelbaar in de huid en in al die membranen die onze zintuiglijkheid belichamen: netvlies, trommelvlies enzovoort. En manifesteert de gedurige zorg om ons staande te houden niet, hoe wezenlijk wankel ons bestaan is?

Dat kwetsbaarheid en broosheid, hoe verwant ook, overigens niet twee benamingen voor een en dezelfde gesteldheid zijn, is een ervaring die in allerlei taaluitingen een neerslag heeft gekregen. Die ervaringstaal valt bijvoorbeeld te beluisteren, waar in de bijbel gesproken wordt

menselijk tekort. Als mens en christen leren omgaan met mislukkingen'.

4 Vgl. L. Heyde, *Het gewicht van de eindigheid. Over de filosofische vraag naar God* (Amsterdam / Meppel 1995), p. 175.

over 'een vermorzeld en vernederd hart'. Het eerste adjectief duidt daar op de zelfgewilde aantasting van een in zichzelf opgesloten persoonskern. Het tweede op het teniet doen van een niet te handhaven zelfverheffing. De twee aldus onderscheiden dimensies, – die van de bescherming van kwetsbaarheid, en die van het bevestigen van een bepaalde status -, komen ook tot uitdrukking in tal van schriftuurlijke beelden van een huis, of burcht, of tempel, die op een rots of op een moeilijk bereikbare hoogte staan. En die dan ook zowel beschutting bieden als beveiliging tegen hen die het bouwwerk willen neerhalen.

Zo duidt de 'zachtheid' van zijn juk, waarover Jezus spreekt, eveneens een aspect aan dat verschilt van de 'lichtheid' van zijn last. Het eerste woord doelt op het menselijk tere en wondbare, en daarmee op wat in het taalveld van de woorden 'hard' en 'zacht' ter sprake komt. Het tweede woord maakt duidelijk dat men zich staande zal kunnen houden en niet beducht hoeft te zijn voor wat terneerdrukt. Evenzo doorleefde de rouwmoedige die 'in zak en as' op de grond was gezeten, op symbolisch sprekende wijze zowel zijn povere aardgebondenheid ('in as') als zijn krenkbare bloetheid, die slechts door dat minimale bedekt werd ('in zak').

Dezelfde twee aspecten treft men ook aan in een van de psalmen die Franciscus van Assisi in zijn Officie van het Lijden opnam. (Een grote collage van losse psalmverzen uit het Boek der Psalmen en van andere teksten uit de Bijbel). Hij duidt daar het dieptepunt van Jezus' lijden aan door de samenvoeging van twee psalmverzen: 'En zij hebben mij neergehaald in het stof van de dood' en 'zij hebben de pijn van mijn wonden vergroot'. De twee omschrijvingen betreffen een en dezelfde werkelijkheid, waarvan zij niettemin de twee genoemde aspecten of dimensies aanduiden. In dit geval de definitieve kwetsing en ondergang.

Ook in de huidige omgangstaal ontbreken die twee bestaansdimensies niet, ook al zijn wij ons daarvan niet altijd bewust. Hoewel wij de twee uitdrukkingen 'iemand

in de kou laten staan' en 'iemand laten vallen' als vrijwel gelijkwaardig (want even mensonwaardig) ervaren, toch valt het niet moeilijk in de eerste de onverschilligheid voor de wondbare gevoeligheid en in de tweede het misbruik van andermans wankelbaarheid te beluisteren.

INGELEGDE EER

In deze 'primitieve' gegevens hebben wij te stellen met wat ook in ons leven als *cultuurscheppenden* primair is. Midden in het hachelijke en vluchtige van ons bestaan meldt zich soms verrassenderwijs een besef van het verhevene en onaantastbare. Ook dit zal, waar het zich wil uiten, zich echter dienen te betuigen in tijdelijke vormen van bekleeding en behuizing, van organiseren, stabilisering en verfraaiing. Misschien mag men de zorg om die vormen vast te leggen en veilig te stellen wel weergeven met de vaststelling, dat alle cultuur '*ingelegde eer*' is, die op haar beurt ook weer zorgvuldige behoeding vraagt.

Hoe dit ook zij, wat geldt voor cultuur, geldt ook voor een bezinning op '*spiritualiteit*' en voor pogingen om die metterdaad gestalte te geven: wij bevinden ons daar in een aangrenzend domein. Ook daar zijn de grondvesten onontkoombaar broos en kwetsbaar. Ook daar is, abstracter gezegd, onze eindigheid en sterfelijkheid voortdurend in het geding.

Onder 'spiritualiteit' versta ik dan voorshands en zeer algemeen, de levensmotivatie en de levensoriëntatie van mensen. Als het goed is, krijgt deze dynamiek gestalte binnen onze tijdgebonden situatie – in zekere zin 'landt' zij daar. De eveneens algemene omschrijving van spiritualiteit als '*levenskunst*' sluit hierbij aan. Het gaat dan over de kunst om de beperkte mogelijkheden van onszelf en van onze omgeving creatief aan te wenden bij de poging om te worden wie wij zijn.

Zo gezien, kan mijn vraag over een meer positieve

belichting en beleving van onze concrete begrensdheid ook als volgt worden geformuleerd: is er een positieve waardering mogelijk van het wondbare en wankelbare van ons bestaan? Zou men in dat perspectief misschien van zoiets als een *'protospiritualiteit'* kunnen spreken, op basis waarvan dan verdere levensvoeringen te wagen zouden zijn? (Ik denk hier aan de kenschets van *'proto-ethiek'*, die men wel aan de funderende ethiek van Levinas gegeven heeft).

ZELFBESCHERMING EN ZELFBEVESTIGING

Vragen rond een positieve benadering van kwetsbaarheid en broosheid zijn – zo speculatief als ze mogen schijnen – op hun plaats in de huidige situatie van wereld en kerk, met name in wat globaal de westerse cultuur uitmaakt.

1) In de moderne westerse *wereld* heersen thans twee syndromen, die ik eerder als het *'verzekeringsyndroom'* en het *'opvoeringsyndroom'* heb aangeduid. De pogingen, zo oud als de mensheid, om onze kwetsbaarheid af te scherpen, en om de overhand te verkrijgen op de krachten en machten die ons benauwen en met ondergang bedreigen, hebben in de moderne tijd in de westerse cultuur tot een kwalitatief en kwantitatief ongehoorde bestaansuitbouw geleid. Uitzonderlijk bemiddeld geworden door de ver doorgevoerde technische ontwikkelingen, zijn wij ons een *cultuur van de zekerheid* en een *bouwwoede* gaan veroorloven, waar twee generaties geleden nog vrijwel niemand een voorstelling van had. Op het einde van de moderne tijd gekomen, vormt dit alles het product van een grootse, in zekere zin Prometheusachtige aanzwengeling van zelfbesef: van zelf-denken en zelf-doen, van zelfbescherming en zelf-bevestiging. Eén grote onafhankelijkheidsverklaring van individuen en volkeren, van zielshuishoudingen en staatshuishoudingen.

2) En het *kerkelijke* leven? Uitentreuren wordt het –

nu eens triomfantelijk, dan weer verslagen – ons aangezegd: in onze gewesten vertoont dit in hoog tempo tekenen van ontmanteling en afbrokkeling, van leegloop en uit-huizigheid. Soms vinden ‘van-huis-uit’ christenen het in hun pas verworven vrijheden zo wel best. Soms sluiten zij zich aan bij de zoekers, die zich ‘nieuwetijds’ proberen te heroriënteren. Weer anderen leggen hun oor te luisteren bij wat generatie na generatie ‘ingelegd’ is in de rijke cultuur van het zoekende hart, dat ‘surprised by joy’ weet heeft van de onontkoombare spanning van letter en geest, van institutionalisering en waarachtige bewegingheid.⁵

JANUS BIFRONS

De vaststelling dat de moderne technocratische cultuur een Janusgezicht vertoont, is op het einde van deze eeuw nagenoeg een cliché geworden. Alle praat, wijs en onwijs, over ‘postmodernisme’ gaat van die ambiguïteit uit. De vraag stellen, of het *maakbare* zich wel zover uitstrekt als het moderne vooruitgangsoptimisme waar wilde hebben, is haar beantwoorden. Wij hebben inderdaad wat af gemaakt en gebroken. En de onvermijdelijk volgende vraag was: ‘is dat het nu?’. Het gemak van vele maaksels is de mens meer en meer gaan dienen – faciliteiten te over – maar die bemiddelde mens, wat dient die eigenlijk? Al dat ‘facile’, dat vlotte, vluchtige en handige (en dat vingertoppunt van handigheid, de digitale verrichtingen) maken bovendien niet ongedaan, dat lang niet alles naar onze hand gezet kan worden. Ook dat bijzondere ‘maken’ van de vermaaksindustrie dient veeleer als een overvloedig toegediend troostmiddel. En die ‘verstrooiing’ hangt vaak boven dezelfde afgrond van de verveling, die reeds Pascal feilloos bij de beter gesitueerden van zijn tijd aanwees.

5 Vgl. C. S. Lewis, *Surprised by Joy. The Shape of My Early Life*, New York / London 1955.

Wat echt de moeite *waard* is, blijft ook voor de moderne grensverlegger de *moeite* waard. Met die tautologie hebben wij nog steeds te maken. Het is de tautologie die moeiteloos afrekent met de hedendaagse vormen van lichtgelovigheid en lichtzinnigheid en met het ‘*fast food*’ dat met radde tong op de spirituele markten wordt aangeboden.

Mensen blijken nog steeds verwickeld te zijn in velerlei tradities, en ieder van hen in dat onverwisselbare heelal, dat in de eigen biografie vorm gekregen heeft. Om nog niet te spreken van die extra verstrikking die gemakshalve met het veelomvattend woord ‘het kwaad’ wordt aangeduid. Levend in de tijd en altijd reeds opgenomen in samenlevingsverbanden, worden wij, die ons leven zo goed en zo kwaad als het gaat, leiden, tegelijkertijd geleid en verleid. In al die bindingen die ook in de moderne tijd een mensenleven bleken te bepalen, hebben wij dat maar te verduren. Want zwaartekracht is niet slechts een gegeven in de laboratoria. De moderne mens is net als zijn voorouders in zekere zin ‘aardewerk’, even fragiel als zwaar. Aan wie dit nog niet beseftte, hebben de loopgraven van de twintigste eeuw het wel duidelijk gemaakt.

De motorrijder in de ‘steile wand’ van de kermis der moderniteit mag zich dan ook bij het almaar opvoeren van het toerental bewust worden dat hij onverbiddelijk weer ‘down to earth’ zal moeten. In die ronkende kringloop waren, zoals Rilke al in 1915 noteerde, vragen over God en over de dood keurig buitengesloten.⁶ Maar zal deze razende Roeland dit kunnen blijven doen? En als hij er toe komt omlaag te komen, zal hij dan prompt in een negatieve, of zelfs morbide, stemming moeten vervallen? Dat dit gevaar opdoemt, is duidelijk. Maar schuilt in dit gevaar wellicht ook een kans op nieuw leven?

De *sterfelijkheid* van ons bestaan mag langzamerhand weer uit de positie van het verdrongene en ‘het ontbrokene’ te

6 Vgl. R.M. Rilke, *Über Dichtung und Kunst*, p. 68.

voorschijn komen.⁷ En het aloude ‘menselijk tekort’ zal dan inderdaad weer aan de orde komen, en wel vooral daar, waar het fanatieke streven naar algehele bescherming en naar algehele overwinning van de zwaartekracht tot dan toe als een verdovend middel had gewerkt.

Wijzgerige vragen over het oneindige dat onze eindigheid te boven gaat, duiken, als ik mij niet vergis, recentelijk weer vaker op.⁸ Dit klassieke wijzgerige thema komt in onze tijd misschien wel vooral omhoog uit het besef van het oneindige verschil tussen de totale onverschilligheid (als de gladde tronie van het kwaad), en de onomwonden verschilligheid die het waarachtige menszijn-voor-elkander kenmerkt. Jezus’ sterk ironische voorbeelden van torenbouwers en veroveraars, die zichzelf niet kunnen redden, hield een wijze van wakkerschudden in, die nog altijd zijn volle gelding heeft.⁹ De vraag die er immers in doorklinkt, is hoe een mens, bij alle zucht naar onbeperkte macht, omgaat met de feitelijke beperktheid van zijn macht.

DRAGEN EN VOLHARDEN

Onaantastbaar behoud en handhaafbare overmacht zijn niet van deze wereld. Het indrukwekkende van de stoïsche levenshouding ligt in de nuchtere erkenning van dit feit, gevoegd bij het besef van de taak om het onvermijdelijke lot manmoedig te *dragen*. Tot diep in de zeventiende eeuw heeft de stoere kracht die de Stoa van oudsher uitstraalde, mensen geboeid. Ook toen sindsdien die uitstraling minderde, en de positie van ‘*maitre et possesseur*’ (Descartes) meer en meer in het bereik van de westerse mens leek te

7 Vgl. H. Favery, *Het Ontbrokene*, Amsterdam 1990.

8 Vgl. L. Heyde, *Het gewicht van de eindigheid*; A. J. Leyen, *Midden uit de oneindigheid*. Inaugurale Rede Amsterdam. Vught 1995.

9 Zie hoofdstuk 7.

zijn gekomen, waren er denkers die dat kernmoment van de Stoa bleven huldigen. Niet toevallig waren dat onder meer juist degenen die, losgekomen van hun joodse of christelijke geloofsachtergrond, vragen over macht en onmacht in het centrum van hun visie op de werkelijkheid plaatsten. Men denke slechts aan Spinoza, Marx, Nietzsche en Freud.

Men kan een zekere *grandeur* aan die levensvisie niet ontzeggen, – en niettemin proberen, als mensen die echt leven hebben ervaren in het christelijk geloofsgoed, de wezenlijke vragen over de reikwijdte en draagwijdte van onze macht in een ander licht te bezien. Interessant is trouwens, dat het werkwoord ‘dragen’ [*hypomenein*], dat in de Griekse filosofie – en in het bijzonder in de Stoa – zo’n hoog aanzien genoot, ook in de verkondiging van Jezus, en in zijn spoor bij Paulus, een bijzondere plaats heeft. Zou de accentuering van ‘dragen’ en ‘volharden’ die zij geven (maar zonder beklemtoning van manhaftigheid), niet een vingerwijzing inhouden voor wat ik eerder een *positieve* benadering van het wankelbare en wondbare van onze existentie noemde?

KWETSBAARHEID VAN ERKENNING, ERKENNING VAN KWETSBAARHEID

De wereldwijde probleemgebieden die men bij de formulering van de opgaven van het Conciliair Proces voor ogen heeft gehad, zouden kunnen doen vergeten, dat de daarin herkende miserie de keerzijde vormt van de *grandeur* van het technische kunnen dat onze westerse wereld zijn gezicht heeft gegeven. Door de uitvoering van dit grootse project is voor tallozen de strijd om de verwerving van een elementair bestaansniveau enorm verlicht. Samen met de recente verspreiding van het besef van het onaantastbare van de ‘mensenrechten’ heeft dit alles ertoe bijgedragen, dat de scheefgroeiingen op de gebieden van de gerechtig-

heid, de vrede en het sauveren van de schepping bewust konden worden.

Toch wil ik, op het gevaar af extra voer voor somberheid te verschaffen aan ‘denkers’ die doem in petto hebben, aandacht geven aan een hedendaagse variant van ‘het menselijk tekort’. Aan het feit namelijk, dat de centrale levensopgave, die in de ethische *erkenning van de ene mens door de andere* gelegen is, in het huidige arbeidsbestel zwaar onder druk is komen te staan. Misschien stuit de idee van de maakbaarheid en beheersbaarheid van het leven nergens zozeer op haar grenzen als hier. Misschien echter treffen we juist ook hier de bodem aan waaraan, in doorleefde kwetsbaarheid en broosheid, een andere vruchtbaarheid kan ontspruiten.

Is er zoiets als ‘het afdwingen van erkenning’? Strikt genomen moet het antwoord ontkennend luiden. Als de erkenning van een mens en zijn verrichtingen niet in vrijheid geschiedt, is er eenvoudigweg geen echte erkenning.¹⁰ Deze vaststelling houdt in, dat de jacht op bekendheid en prestige niet zelden slechts een spiegelspel is, een ‘vanity-fair’, waar slechts nep te koop is. Natuurlijk is hiermee niet gezegd, dat respect voor anderen en zelfrespect iets van een andere wereld is. Alleen: die bejegeningen behoren niet tot datgene wat mensen op eigen kracht voor zichzelf kunnen verwerven, bewerken of presteren. Het is ermee als met *geluk*: ook het najagen daarvan is tot vergeefsheid gedoemd, wanneer het gebeurt op de wijze van geplande acties.¹¹ Echt geluk is van de orde van wat een mens om niet toevalt.

De waardering en erkenning die mensen veelal kunnen

10 Vgl. A. Burms en H. De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen*; A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1994.

11 Vgl. J. Elster, *Sour Grapes. Studies in the subversion of rationality* (Cambridge 1985), p. 9; 43 v.v.

ontvangen op grond van wat zij aan het arbeids- of dienstverleningsproces bijdragen, blijkt momenteel in hoog tempo fragiel en aantastbaar geworden te zijn. Bedrijven noteren allerwegen forse toenames van winsten; tegelijkertijd laten zij mensen in grote getale werkeloos worden. Waar het *kapitaal*, '*facile princeps*', het voor het zeggen heeft, blijkt de groei daarvan inderdaad de hoofdzaak te zijn, en de '*human factor*' op de tweede plaats te komen. De mensen, die voor dit 'fundamentalisme' van de vrije markteconomie moeten wijken, voelen echter de grond waarop hun zelfrespect en het respect van anderen tot dan toe steunden, onder hun voeten wegzakken. Zij waren iemand door hun deelname aan het arbeidsproces. Maar wat, wanneer zij daarbuiten vallen? De werkeloze, die 's avonds in het donker zijn hond uitlaat, omdat hij in eigen ogen en – vreest hij – in de ogen van anderen een nietswaardige is geworden, is geen uitzondering.

Zo gezien dringt zich de levensbelangrijke vraag op, waarop onderlinge erkenning en waardering dan steunen, als deze niet meer gegeven kunnen worden op basis van een positie op de arbeidsmarkt. Deze vraag betreft natuurlijk niet alleen werklozen en WAO-ers, maar ook bejaarden en invaliden. Eigenlijk wist iedereen het al wel: oprechte achting en waardering overstijgen verre de koopkracht die door bezit, invloed of prestaties verschaft wordt. Dat besef dringt zich thans echter extra scherp op.

ERKENNING EN GELUK

Erkenning noch geluk zijn maakbaar. En toch is er het wezenlijke verlangen naar achting en voldoening. En is het wellicht de hoogste vorm van geluk zich erkend te weten, er te mogen zijn in de ogen van anderen, ongeacht de vraag, of men bezit, macht of aanzien in te brengen heeft. Het allesbehalve theoretische probleem dat in dit licht opduikt, heeft de volgende trekken.

Enerzijds *zijn* wij ten diepste verlangen naar erkenning, dat is naar bevestiging en geborgenheid in de achting van anderen. Met een variant op een beroemd woord van Berkeley zou men kunnen zeggen, dat voor ieder mens geldt '*cuius esse est respici*': haar of zijn bestaan bestaat in het gerespecteerd worden. Slechts op die wijze kan iemand, bij alle wondbaarheid en wankelheid, levensnoodzakelijke verbondenheid ervaren. Het is dan ook niet toevallig, dat het thans terecht hoog aangeschreven thema van de menselijke waardigheid of eer, concreet gestalte krijgt in de symboliek van (be)kleding en verheffing. En dat flagrante schennis van die waardigheid, zoals gezegd, aangeduid wordt met 'in de kou laten staan', of 'laten vallen'.

Anderzijds evenwel zijn wij precies op dit vlak géén '*maîtres et possesseurs*'; is daar hoegenaamd geen omkoopbaarheid en hebben wij geen greep op onbedrieglijke waardering. Kortom, juist daarin zijn wij – God zij dank – volledig afhankelijk van de door anderen vrij te geven waardering. Dit alles houdt natuurlijk geenszins in, dat het verlangen naar elementaire erkenning van onze waardigheid als mens, en als *deze* mens, een '*passion inutile*' is. En evenmin, dat wij veroordeeld zouden zijn tot een permanente en grondige frustratie. Het betekent echter wel, dat de vervulling van dit verlangen van de orde van het continue is. Iets wat men hooguit kan verhoppen, na naar eer en geweten gedaan te hebben wat men meende te moeten doen.

DRIE ORDES, DRIE WIJZEN VAN UITSTRALEN

De orde van de fysieke machtsuitoefening werd ooit door Pascal gepresenteerd in de symboolgestalte van Alexander de Grote. Daartegenover plaatst hij de orde van het geniale kennen en berekenen, eveneens gerepresenteerd in een prototype uit de oudheid: Archimedes. Elk van deze ordes

heeft een eigen grootheid ('*grandeur*') en uitstraling ('*éclat*'). Het feit nu, dat die twee 'ordes' aan elkaar gekoppeld zijn, – zo kunnen wij drie eeuwen later constateren, – maakt precies de bijzondere grootheid en uitstraling uit van de moderne tijd. Die samensmelting in de industriële en digitale revoluties kon Pascal grotendeels nog slechts vermoeden. Waarschijnlijk kon hij evenmin de omvang beramen van de impasses, waarin de samenvoeging van die machtsuitoefeningen de fragiel gebleven mens zo'n 340 jaar later zou brengen. Des te treffender is het, dat hij die twee 'ordes' (namelijk die van de geweldenaars en machthebbers en die van de superieure wetenschapsbeoefenaars) op zijn wijze contrasteerde met een derde 'orde': die van de 'wijsheid', die onzichtbaar is voor de eerstgenoemden, zolang zij zich beperken tot het eigen domein. Die derde levensdimensie, zo geeft Pascal aan, heeft zijn prototype in Jezus Christus. Diens 'orde' is die van de 'ware liefde', en hij is discontinu ten opzichte van de andere twee 'ordes'. Ik citeer een klein gedeelte van Pascals tekst:

'Jezus Christus, die niets bezat en naar het uiterlijk niets voor de wetenschap tot stand bracht, beweegt zich in zijn orde van heiligheid. Hij heeft geen uitvindingen gedaan, Hij heeft niet geregeerd; maar Hij was nederig, geduldig, heilig, heilig, heilig voor God, een verschrikking voor de boze geesten en zonder enige zonde. O, met welk een enorme luister en ongelooflijke heerlijkheid is Hij gekomen voor de ogen van het hart, die de wijsheid zien'.¹²

Pascal, de uitblinkende wis- en natuurkundige, ontdekte ter zijde van zijn wetenschappelijke activiteiten een onherleidbaar type van grootheid en uitstraling, dat onbereik-

12 *Pensée* 793 (Brunschvicg); 308 (Lafuma). Blaise Pascal, *Gedachten*. Vertaling en aantekeningen Frank de Graaf. (Amsterdam 1997), p. 139 v.

baar is voor de machtsmiddelen en instrumenten van machthebbers en geniale breinen.

Als het mogelijk is, onze kwetsbare broosheid als door en door goed te leren ervaren, zal die doorleving zich wel juist dáár voordoen, waar Jezus' levenshouding zich in haar eigen zeggingskracht laat kennen. Wat daarin zichtbaar wordt voor 'de ogen van het hart' zal overigens voor zoekers naar zin des te rijker aan betekenis kunnen blijken, als zij gewaar worden, dat Pascals inzicht in andere tijden op verwante wijzen verwoord is. Zo kan men in dit verband denken aan de mystiek-theologische leer over het 'oog der beschouwing', dat wel te onderscheiden is van het 'lichamelijke oog' en van het 'oog van de rede'.¹³ Of ook aan de mensentypen, vertegenwoordigd in de drie broers Karamazow. In het bijzonder aan Aljosja.¹⁴

AANSPANNINGEN

Wat Pascal in Jezus' optreden aanwees, draagt onmiskenbaar spanningen in zich:

1) Kennelijk betekent zijn levensvoering een sprong naar *méér dan het gewone* (het 'gewone' namelijk van de eerste twee 'ordes' of levenshoudingen). Tegelijkertijd echter is zijn uitstraling die van iemand, die staat in de grote

13 Hugo van St. Victor; Bonaventura, *Breviloquium. De Theologia in kort bestek*. Vertaald en toegelicht door J.C.M. van Winden OFM. Band I. *Het scheppend beginsel*. Ingeleid door A.H. Smits OFM cap: Bonaventura en zijn brevilouquium. (Assen 2000), Deel II, 12.5, p. 216 v.

14 Waarbij Smerdiakow overigens niet te vergeten is. Vgl. voorts de wijze, waarop Levinas de 'onredelijke' wil onderscheidt van de onpersoonlijke rede en van gewelddadigheid. Zie het meesterlijke opstel 'Vrijheid en gebod', in: *Het menselijk gelaat* (Utrecht 1969), p. 96-107, vooral p. 99 v.

joodse traditie, welke echte menselijkheid boven alles als 'nederig en geduldig' tekent.

- 2) De breuk die zijn 'wijsheid' markeert ten opzichte van de eerste twee bestaansniveaus heeft zijn herkomst in Gods onafdwingbare en onberekenbare genade. Niettemin zal die wijsheid van de liefde als het maar enigszins kan de andere dimensies als een gist doortrekken.
- 3) De *uitstraling* van Jezus is van de orde van het onverwachte, onafdwingbare en verrassende. God is inderdaad 'the God of Surprises'.¹⁵ En toch is het geen onzin, te zeggen dat een mens dat onverwachte mag verwachten. Als het moet, met '*hoop tegen alle hoop in*'. Wakend uitzierend naar onverschuldigd licht van elders.

REDENEN VOOR HOOP?

Welke grond is er voor dit waken en hopen?

- 1) Voorboden zijn er in onze menselijkheid. De teerheid van onze huid is tevens de plaats van de tederheid. En onze wankelbaarheid maakt het mogelijk te naderen tot de ander om haar tot steun te zijn, of juist om haar steun te ontvangen. Alleen: 'eer is teer' (Miskotte). De teerheid kan ook de plaats zijn van ontoring en kwetsing. Zoals onze wankelbare bestaanssituatie het ook mogelijk maakt om onder de voet gelopen te worden. Ook waar die dreiging weerstaan kan worden, zal blijken dat, van mij uit gezien, echte tederheid en werkelijke plaatsvervanging niet af te dwingen zijn bij wie dan ook.
- 2) Een vastere grond bieden de bijbelse toezeggingen. Het eerste woord van Jezus volgens de evangelist Johannes luidt: 'Wat verlangen jullie?'. En bij zijn eerste verkondiging klinkt volgens Marcus: 'De tijd is vervuld en de heerschappij van God is nabijgekomen' (Joh 1,37 en Mc1, 15). Bijeen genomen: èn peiling van de affectieve

15 G. W. Hughes, *God of Surprises*, London 1985.

bodem van ons leven èn uitnodigende toezegging die dat diepste vermogen om te antwoorden raakt. En toch, zelfs op deze grond staat, buiten ons om, niets op voorhand vast. Want juist in Gods toezegging van toenadering en trouw ligt voor de mens die het aangaat óók de mogelijkheid ‘de almacht spectaculair te chanteren’.¹⁶ Misschien is *de* verzoeking waaraan de mens bloot staat wel die bekoring, die in het evangelie volgens Lucas als derde en laatste verzoeking opdoemt (Lc 4,9-12). Het gaat dan over de mens, die de waarheid van psalm 91 – dat hij, fragiel en blootgesteld als hij is, niet uit Gods hand zal vallen – wil gaan *gebruiken*, door God ‘in te schakelen’ in zijn zelfdienst. Perversie van godsdienst, die vrije genegenheid tracht binnen te halen in het domein van het claimbare. Men kan psalm 91 en het relaas van Lucas over de bekoringen van Jezus dan ook niet goed verstaan zonder er het verhaal over de ‘onnuttige knechten’ bij te betrekken (Lc 17,7-10.).

De erkenning van Godswege die, hoe nietig wij ook zijn, onze waardigheid grondt, is – Pascal zette het voorbeeldig uiteen – niet alleen niet van de orde van het afdwingbare, maar ook niet van de orde van wat uitvindbaar, planbaar of afleesbaar is. Zij is, onderkend door ons, veeleer van de orde van de *wil* die, eenmaal geraakt, bereid is om in eerbied ja te zeggen. Een reële, in zekere zin machtige wil is dit, om bij alle gebrekkigheid toch vrijelijk te kunnen instemmen; meegevend met wat hem overkomt. Een paradoxale, bijna ridicule macht, gezien zoveel in het oog springende beperktheid.

16 W. Barnard, *Stille Omgang* (Brasschaat 1992), p. 87.

Van fundamenteel belang in deze samenhang is de vaststelling dat er inderdaad een *ironie van de macht* is, die aan de mens gegeven is om zijn klaarblijkelijke begrenzingsgrenzen goed 'op te vatten'. Dat wil zeggen, dat die grenzen niet als de scherpe randen zijn van wat er had moeten zijn. Maar als de afbakeningen van die leegte in het bestaan die de mens, door ze te aanvaarden, vrucht kan laten dragen.

Zoals er een ironie is – die van Socrates –, van het *weten*, dat zo vrij is de pretenties en schijn van 'weten' door te prikken, in het besef van het niet-weten dat al ons weten doortrekt en omgeeft, zo is er ook de ironie van het '*bezitten van de armoede*'.¹⁷ Deze uitdrukking, die Franciscus en Clara gebruiken, houdt in, dat de vrijwillige afstand van bezitterspretenties een *bezit* oplevert, dat vrijwaart voor de ketening aan 'bezit'. En evenzo is er voor sommigen de vreugdevolle vaststelling ('surprised bij joy'), dat mensen de *macht* kunnen uitoefenen om de grenzen van hun 'macht' van harte te aanvaarden. En zich zodoende te vrijwaren voor het streven waar het eind van zoek is, namelijk naar almaar meer macht. Een bepaalde glans of uitstraling (van 'weten', 'bezitten', 'kunnen') moet, gerelativeerd, van zijn verblindend karakter worden ontdaan, om die andere glans – van de weergevende en weerhoudende liefde – te kunnen opvangen. De voorrang van het gretige streven om in beslag of in bezit te 'nemen', zal het moeten begeven, wanneer dat andere *nemen* (aanvaardend in ontvangst nemen) zich beloftevol heeft laten kennen. Hier geldt:

Streven en sterven,
beide zijden
van een blad,
dat vallen zal.

derven en geven,
kiemende zin
van de Afstand waarin
wij leven

¹⁷ Zie over deze ironie hoofdstuk 9.

Wie zich deze samenhangen bewust wordt, kan zich wellicht laten aanspreken door de weerbarstige taal van de christelijke traditie. De taal bijvoorbeeld van de hymne op Christus, die Paulus aanhaalt: vreemde taal van ontleding, zelfvernedering en gehoor geven ten uiterste (Fil 2,5v.). In die traditie is sprake van ‘naakt de naakte Christus volgen’; en van ‘deemoed’ en ‘geduld’, – doorslaggevend voor Augustinus bij zijn aanneming van het geloof.¹⁸ Of er is de taal van Clara van Assisi, die net als Franciscus welbewust de afstap maakte van ‘nobilitas’ naar ‘vilitas’. Hij had de glans en het gewicht van pantseringen aan den lijve ervaren. Omhoog vallend, had hij ooit de veroveraar willen uithangen. Doch ten diepste geraakt door een melaatse wiens gelaat één schreeuw om mededogen was, verkoos hij voorgoed *blootstelling* aan wat het leven hem zou aanreiken en *hoogachting* voor de andersdenkende ander.¹⁹

Is dit hopeloos uitgewerkte taal? Statistisch bezien zal dit thans in brede kringen wel het geval zijn. Is wat erin doorklinkt echter wel ooit gemeengoed geweest? En moet dit soort metingen en inschattingen niet wijken voor het gegeven, dat in ieder ‘hier en nu’ ieders geweten een vraag (en soms een schreeuw) te horen kan krijgen? Door het feit zelf dat zij leven, zijn mensen immers gemoeid in de gave en opgave tevens, zelf te mogen, te moeten, kiezen. Ja of nee te zeggen. En dit op grond van eigen ondervinding, inzicht en geweten. Niemand ontsnapt eraan, zelf dit geding te voeren. Geschonken lastgeving en waardigheid in-

18 Vgl. T. J. van Bavel, ‘Van rationalisme naar geloof: de bekeering van Augustinus’, in: *Tijdschrift voor Theologie*, 25 (1985), p. 125-139.

19 Vgl. hoofdstuk xvi uit zijn Regel van 1221: over de omgang met de Islam. Vgl. J. Hoeberichts, *Franciscus en de Islam*, Assen 1994.

een. 'Zacht juk'. Want opnieuw: wat bemachtigbaar, manipuleerbaar, of objectief afleesbaar of berekenbaar is, is van een totaal andere orde. De van alles 'thuisbrengende' hermeneut (lees: lezer van de geschiedenis) dient te beseffen dat het 'thuis', waarin hij zo graag 'veelervaren' wil terugkeren, zelf in het geding is. Dat 'thuis' is niet meer dan de tent van zijn hachelijke geborgenheid, de hut die allesbehalve vast staat.

EEN VOLLEDIGER VOLWASSENHEID

Een van de succesrijkste ideeën van de moderne mens is de idee van 'ontwikkeling' gebleken. 'Ontwikkelen', 'evolueren': het is in de laatste twee eeuwen in enorme mate gebeurd. De moderne mens heeft doelbewust ook zichzelf als voorwerp van ontwikkeling genomen. Ontwikkeld tot een ware 'projectontwikkelaar', ontwikkelt hij alles wat zijn bouwlust voor de voeten komt.

Zo hypermodern de vormen ook mogen zijn waarin zich 'ontwikkeling' thans vertoont, toch heeft deze idee eigenlijk oude en spirituele papieren. Toen Ruusbroec noteerde, dat God 'van binnen uitweert' werkt, had hij het over dat 'vervullen' of 'vervolmaken', waarover de Schrift en de oude hymnen het hebben als zij de werking van de Heilige Geest ter sprake brengen.²⁰ 'Volvaken' is dan niet zozeer te verstaan naar analogie van de wijze waarop wij een vat of kan van buitenaf vol gieten, als wel van de wijze waarop een levend organisme tot volwassenheid komt. Van binnenuit gevoed, wordt het wat het is, ontwikkelt het zich, door zich te ontplooiën en tot zijn eigen volle maat uit te groeien.

Dit oerbeeld, dat méér is dan een beeld, omdat het onze eigenste werkelijkheid als levende wezens aanduidt, zit in

20 *De Verhevenheid van de Geestelijke Bruiloft, of De innige ontmoeting met Christus*, (Amsterdam-Tielt 1977), p. 152-154.

onze dagen ook voor, waar ten overstaan van de ecologische crisis de oude volkswijsheid in herinnering wordt gebracht, dat ‘bomen niet tot in de hemel groeien’. Wat daarmee gezegd wil worden is duidelijk: de ontwikkelingsdrang die ons westerlingen in zijn greep heeft, – dat verbeteren streven naar steeds groter, sneller en zo voort en zo voort – zal moeten erkennen, dat de opvoering van het levensniveau niet mateloos kan zijn. En dat daarenboven de erkenning van de medemens de ware ‘maat’ verschaft.

Lijfelijk groeien wij zolang wij de lichamelijke volwassenheid nog niet bereikt hebben. Daarna houdt het op: op een gegeven moment is bij iedereen de schoenenmaat definitief. Wie er dan toch naar blijft streven om op een steeds grotere voet te leven, zal ondervinden dat hij naast zijn schoenen is gaan lopen. En dat het dan blijkbaar niet tot het programma der engelen behoort ook megalomanen op handen te dragen.

De natuur leert ons ook, dat de erkenning van welbepaalde groeigrenzen niet de ondergang van een levend organisme hoeft te betekenen, onder het motto ‘stilstand is achteruitgang’. Ook als de maat der volwassenheid bereikt is, is verdere groei mogelijk, en feitelijk ook veelal het geval. Die groei zal zich dan evenwel in een andere vorm voordoen, namelijk als *vrucht dragen*. Leven openbaart zich immers in een bepaald stadium van de ontwikkeling van een organisme als leven-doorgeven, op de wijze van vrucht dragen.

PRODUCEREN EN VRUCHT DRAGEN

Zo overduidelijk is dit alles, dat de vermelding ervan volmaakt overbodig zou zijn, als er niet in de moderne cultuur een dergelijk overwicht werd toegekend aan *productie volgens plan*. Andere wijzen van voortbrengen – en dan vooral de eigen wijze van vruchtbaar zijn die tot het geestelijk volwassen worden hoort – lijken daardoor vergeten te zijn.

De hegemonie van het imponerende productieproces is zo groot, en de heerschappij van de maakbaarheidsideologie is zo wijd verspreid, dat een elementair begrip van de waarde van *vruchtbaarheid* als spirituele ontwikkeling –zo men wil: omvorming – verduisterd lijkt te zijn.

Hoe hier evenwel een levensgevaarlijke mateloosheid van produceren af te leren, zonder de uitgroei naar een vollediger volwassenheid in een menswaardige samenleving te verspelen? Zeker is wel, dat die verhoopte vruchtbaarheid zijn loop niet zal krijgen, zonder datgene wat in de grote spirituele traditie ‘sterven’ of ‘versterven’ heet. Dit ook weer naar analogie van wat een bevrucht organisme in de natuur te zien geeft: prijsgeving van een bloeiwijze, om plaats in te ruimen voor een nieuwe levensvorm die een eigen leven kan gaan leiden: de vrucht.

Gaat die spirituele traditie echter niet uit van een natuurlijke wetmatigheid, waarnaar ook het menselijk leven en streven zich maar te schikken zouden hebben? Is dat voor ons nog acceptabel? Zou dit niet een onaanvaardbare regressie naar een voorbij denkpatroon moeten heten? Ik denk, dat de mens als broos huidwezen wel degelijk kan leren van het beeld dat onze medeschepselen ons voorhouden. Om dan vervolgens *in vrijheid* een vorm en bestemming te zoeken voor zijn ingeschapen wezensverlangen: niet vergeefs, niet vruchteloos te leven. Bij dit zoeken is een houding van *ontvankelijkheid* onontbeerlijk. Drukken wij met dat woord echter wel iets anders uit dan de gevoelige openheid voor het vreemde, die als het ware de keerzijde is van het kwetsbaar zijn? En is er wel een authentieke en levensvatbare spiritualiteit denkbaar zonder een dergelijke houding van wagende openheid?

EEN GOEDE REGRESSIE

Over dat *vrucht-dragen-in-vrijheid* ten bate van velen spreekt voor christenen bij uitstek Jezus Christus. Zijn

leven en zijn verkondiging gaan daar goeddeels over. Maar om die vreemd geworden taal ook in onze tijd te kunnen opvangen, is het raadzaam de portee van een 'bon mot' van Marcel Pagnol in onze overwegingen te betrekken. Dat woord verdient het trouwens ook tot volkswijsheid te worden verheven. Het luidt: 'De mens leert eerst lopen en spreken. Later leert hij stilzitten en zwijgen'. In zijn stelligheid is deze uitspraak natuurlijk wel wat naïef ('was het maar waar!'). Niettemin biedt zij een niet-onaardige aanzet voor de 'postpaedeuse' van de vruchtbaarheid, waar de postmoderne mens aan toe is. Wat moeten wij ons erbij voorstellen?

Leren lopen houdt natuurlijk óók in: leren zijn weg te vinden in de maatschappij, en zodoende steeds behendiger zelf zijn eigen weg te gaan. Prototype is de 'automobilist' (oftewel zelfbeweger). *Leren spreken* betekent óók: meester worden van de professionele taal die de onze zal zijn. En vooral ook van de wereldwijze taal van gezichten en gebaren. De taal van het vanzelfsprekende (en recentelijk die van de automatisering) krijgt daarbij gewoonlijk een bevoorrechte functie.

Deze algemene gegevens hebben in de moderne tijd specifiek moderne trekken gekregen. Misschien komt hier wel één van de betekenissen te voorschijn van wat onder *secularisatie* wordt verstaan. Toen Aalders indertijd 'secularisatie' typeerde als toewending tot de wereld, en het mondig worden van de mens, klonk daarin wel een echo door van Burckhardt's befaamde bepaling van de Renaissance: 'Die Entdeckung der Welt und des Menschen'.²¹ In die opvatting van secularisatie laat zich het resultaat herkennen van het 'leren lopen' en 'leren spreken' van de sindsdien voluit modern geworden mens. Met al diens 'museale' bereisdheid, belezenheid en spraakvaardigheid is deze zeer bemiddeld, beholpen en beweeglijk geworden

21 C. Aalders, *Spiritualiteit. Over geestelijk leven vroeger en nu.* ('s Gravenhage, 1980) p. 156 v.v.

bij het innemen van posities, die hem nuttig lijken voor zijn projecten.

Zou die mens, – zouden wij – nu aan *regressie* moeten gaan doen, en ons doelbewust onthand en onbemiddeld moeten gaan maken? Zouden wij stommetje moeten gaan spelen en het lethargische muurbloempje moeten gaan uit-hangen? En dit alles ook nog eens door domweg te gaan plannen om niet meer zo plannend te werk te gaan? In wat voor tegenspraken moeten wij ons wel niet gaan verstriken, als wij dit soort ‘levenswijsheden’ zouden moeten gaan involgen?

Het antwoord, dat de ‘regressie’, die hier in het geding is, sowieso het deel wordt van de ouder wordende mens is natuurlijk juist, maar het verdient aanvulling. De voorstander van de goede ‘regressie’ die Pagnol symbolisch aanduidde, kan zich beroepen op tegenvragen, die in onze tijd ook zijn gaan klinken. Met het oog op wat zijn wij zo bemiddeld geworden? Welk oog-in-oog is die geleverde moeite waard? Of wordt misschien het oog-in-oog met de onbemiddelde mens juist vermeden? Hoe overleven wij de vrijheid, die zich zoveel veroorlooft (ten koste van anderen)?²² En dat ‘zwijgen’, zou dat niet vooral betekenen: oor te krijgen voor wat onnoembaar is en ons niettemin, in de stilte, soms aanspreekt? En dat ‘stil zitten’ gebeurt dat niet ook om een kans te geven aan die twee elementaire bewustwordingsvragen, waarmee een mens uit een narcose of verdoving ontwaakt (en die hij niet kan nalaten te vragen): ‘waar ben ik (aan toe)?’ en ‘hoe laat is het (in mijn leven)?’

Die goede ‘regressie’ kan ons op het spoor brengen van wat men wel een ‘*tweede naïviteit*’, of een ‘*tweede heteronomie*’ heeft genoemd, – wel te onderscheiden van een terugval in infantiele kritiekloosheid en mensonwaardige horigheid.²³ Om te beginnen komt een mens dichter bij het

22 Vgl. H. De Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystiek lichaam*, Kapellen / Kampen 1993.

eigen voorbij geholde en onbeluisterde lichaam. Bij het lichaam, dat dan pas ten volle in zijn gevoeligheid gekend zal kunnen gaan worden. Dichter ook bij de aarde, zodat we de goede gebondenheid aan de humuslaag van ons bestaan weer ernstig gaan nemen. En meer open kunnen worden voor wat de spirituele ervaringswijsheid te zeggen heeft over het vallen-en-opstaan, dat ook de weg van de goede 'regressie' – omkeer en inkeer – zal markeren.

En dan, wanneer afschermingen en coulissen weggenomen zijn, en wij ons uit het zadel hebben laten wippen, is dan die fase van die volwassener vruchtbaarheid aangebroken? Als het goed is wel. Maar niets is hier van de orde van het automatische of automatiseerbare. En niets zal hier geboren worden zonder dat wij geleerd hebben in te stemmen met het *wachten* en het *hopen*, dat in de ontvangen verstillingsmilieu heeft.

EEN TYPE VAN LEERLINGSCHAP

De verleiding is groot om die in het zicht komende 'levenskunst' toch weer zó op te vatten, dat wij architecten, opzieners en bouwers van dat 'omgekeerde' bestaan kunnen zijn. Daarom is het zaak ons te binnen te brengen dat in dit stadium *leerlingschap* en volgzzaamheid geboden zijn. Te leren, wat het specifieke 'leren' is, dat in het wachten en hopen beoefend wordt. En wie de Leraar is, die ons dit leren goed kan leren, – omdat Hijzelf bij uitstek de wachtende leerling geweest is, op dood en leven. Voor de nauwe poort, waarover Jezus eertijds gesproken had, heeft Hij zelf moeten wachten: ten uiterste blootgesteld en op de meest drastische wijze afhankelijk. De wet van de liefde kon in zijn uiterste consequenties blijkbaar slechts in dat volhardend wachten geleerd worden.

23 Vgl. H. Nouwen, *Met de dood voor ogen* (Tielt 1994), p. 25 v. over 'terugkeer naar het kind-zijn'.

De vrucht van dat barre wachten was zijn eigen leven, dat Hij, terwijl het Hem ontnomen werd, vrijwillig afgaf en doorgaf. 'Ontvang de Heilige Geest': ontvang de macht om op jouw beurt te ontvangen, en om te leren met heel je hachelijkheid vollediger mens te worden. Vruchtdragend voor anderen (Joh 20, 22).

Dit type van 'leren' is het, waarover in de Brief aan de Hebreëen gezegd wordt, dat Jezus, 'hoewel Gods Zoon, door zijn lijden gehoorzaamheid geleerd heeft' (v. 5,8). Die uitspraak is in de Griekse grondtekst des te opmerkelijker is, omdat daarin het ongerijmde tot rijmen wordt gebracht (*Emathen aph hoon epathen*). Hamann, die als groot ironicus in zekere zin de sleutelfiguur is tussen Pascal en Kierkegaard, heeft, midden in de Verlichtingstijd, het beeld van Christus in zijn knechtsgestalte (als 'wachter') scherp geëit. Op het eind van zijn leven schreef hij, aansluitend bij de Hebreënbrief: '*Pathemata vera mathematica*' (het ware leergoed ligt in wat de mens doorvoelt en doorlijdt).²⁴ Hij geeft daarmee aan, dat de wijze van leren die wij de *mathematica* noemen, zijn pendant heeft in een andere wijze van leren: zoiets als een *pathemata*. Die eerste wijze van leren heeft door het *zekerheidsgehalte* dat hij verschaft ('wiskunde') en door de mogelijkheid *construerend* de inzichten aaneen te ketenen ('stelkonst' zei het zeventiende-eeuwse Nederlands), een prestige verworven, dat in belangrijke mate de prestigieuze projectontwikkeling van de moderne tijd mogelijk heeft gemaakt. Zal de tweede wijze van leren, die 'pathemata' van Jezus, opnieuw aandacht krijgen, nu de manifesten van de moderne tijd aan het vergelen zijn?

24 Vgl. H. Veldhuis, *Een verzegeld boek. Het natuurbegrip in de theologie van J.G. Hamann (1730-1788)*. Sliedrecht 1990; O. Bayer und Chr. Knudsen, *Kreuz und Kritik. Johann Georg Hamanns Letztes Blatt, Text und Interpretation*, Tübingen 1983. De geciteerde woorden komen voor in die laatste aantekeningen, die als Hamanns 'Mémorial' gelden.

Laat Jezus' voorbeeld van leren en van uithoudend wachten zich toepassen op ons, die slechts proberen ons te heroriënteren rond 'het menselijk tekort'? Laten wij ons dan niet in het slop dringen van een op de spits gedreven lijdensmystiek, of zelfs van dolorisme? Wij kunnen daaraan ontkomen, op voorwaarde, dat wij niets proberen af te dingen van de opgave tot wachten en waken, waartoe wij bij alle bedrijvigheid thans gehouden zijn. Veelbetekenend is wel, dat dit thema ('Dat Israël wachte de Heer') zowel in psalm 130 ('de profundis') klinkt – soms rest een mens inderdaad niets anders dan vanuit de diepten te roepen –, als in de 'lieflije' psalm 131, die er pal naast staat.

'ANIMAM PONERE'

De vraag die dit essay leidde, luidt: is er een *positieve* belichting van dat kwetsbare en broze bestaan, waarmee wij behept zijn, – nee, waarmee wij begiftigd zijn – om in ons hart geraakt te kunnen worden, en te kunnen leren leven met en voor anderen op de wijze van Jezus Christus?

Dat woord 'positief' heeft zijn herkomst in het gebied dat door het werkwoord 'ponere' (stellen) bestreken wordt. En inderdaad, stellend en stellig, bouwend en veroverend, maken mensen zich sterk. En *zijn* zij het ook – tot op zekere hoogte. Tegelijkertijd echter hebben wij, geraakt, ja soms ontsteld in onze concrete gevoeligheid, de ervaring dat wij in een geheel andere zin 'te stellen' hebben, met anderen en met onszelf. Die tweede betekenis van 'stellen' klonk door, waar Franciscus sprak van 'zich blootstellen' [se expone-re]. En Levinas van 's'exposer'. De kern van die bijzondere wijze van 'stellen' komt wel het beknoptst ter sprake, waar het evangelie volgens Johannes tot uitdrukking brengt dat Jezus ertoe gekomen is zijn leven '*in te zetten*'. (In de Latijnse vertaling '*animam ponere*', Joh 10,15 v.). 'Zijn leven gevend', 'zichzelf gevend', 'meedelend van zichzelf' – *op hoop van zegen*. In de hoop inderdaad, dat Hij, als een

broos 'huidwezen', als een van ons, precies zó naar zijn Vader aarden zou. Dat Hij aldus vrucht zou dragen voor de mensheid.

Het heeft er alles van, dat *die hoop* in onze dagen misschien minder dan ooit voor het redelijk oog zichtbaar is. Men zou dit kunnen concluderen uit het feit, dat niet lang geleden drie filosofen van naam, onafhankelijk van elkaar, zeiden geen hoop meer te hebben ten overstaan van wat de huidige westerse cultuur te zien geeft.²⁵ Dus toch neergang die onontkoombaar is? Is zo'n inzet *op hoop van zegen* dan toch te mooi en te zacht voor onze harde wereld, waarin het al te dikwijls aankomt op brutale botsingen van krachten en keiharde machtsstrijd? Niet per se. De verwachting en hoop die ik bedoelde, zijn er niet zonder de weerbaarheid van hen die weten te onderscheiden tussen verharding die levensbedreigend is, en de gehardheid die de tucht is, nodig voor de lange tocht.

De oriëntatie die Christus aanbiedt aan hen die Hem proberen te volgen, ontslaat niemand van de opgave deze oriëntatie in onze veranderende wereld zelf gestalte te geven. Die oriëntatie reikt altijd verder dan wat aan overgeleverde vormen van spiritualiteit voorhanden is. En voor zover het gaat over nog levensvatbare vormen van spiritualiteit: ook die zullen maar opnieuw tot leven komen in de ruimte van de goede *utopie*. Dus van wat nog geen plaats heeft gevonden en toch zoekt naar een plaats.

25 Vgl. M. Serres: 'Ik heb geen hoop meer, maar ik behoeve de hoop', geciteerd door Chr. Duquoc in: *Concilium* (1994), p. 115; W. Müller-Lauter: 'Ik zie geen hoop meer voor de mens (...): ik zie niets waaruit ik hoop voor de toekomst kan putten', in: *Filosofie Magazine* 3 (1994), p. 20; H. G. Gadamer: 'Er is één grote meester die vandaag nog steeds regeert: angst. Angst is de enige hoop die wij hebben, de hoop dat de angst groot genoeg is om ons van een totale vernietiging van de wereld af te houden', in: *Filosofie Magazine* 4 (1995), p. 11.

Bij dat zoeken zijn richtinggevende metaforen gewenst om uit te beelden wat in onze maatschappij (met haar over- en onderbelichtingen) onzichtbaar en daardoor onwezenlijk dreigt te worden. De goede *regressie* die ik eerder noemde, is zo'n metafoor. Daarmee zeg ik, dat die 'regressie' dus geen recept is, geen handzame beschrijving van een gereedliggende vorm van spiritualiteit. Overdrachtelijk als die zegswijze is, kan hij echter wel helpen ons een nieuw doorzicht te verschaffen, waarin wij een concrete levensvorm kunnen gaan beproeven.

De *vruchtbaarheid* die gedijen kan op basis van aanvaarde kwetsbaarheid is – om te beginnen – eigenlijk ook een metafoor. Zij is eveneens van de orde van wat aanvankelijk niet meer dan een utopie kan heten. Natuurlijk is voor levende wezens 'vruchtbaarheid', algemeen gesproken, zo natuurlijk en zo feitelijk als het vruchten voortbrengen maar zijn kan. Die natuurlijkheid blijft echter, waar het mensen betreft, al te naïef, wanneer niet tegelijkertijd die andere vruchtbaarheid (die van de aanvaarde kwetsbaarheid) doorschemert. Als het ware in stippellijnen en nog vrijwel weerloos waar om harde feiten gevraagd wordt.

Deze vreemde wijze van vruchtbaar worden, kan met concretere metaforen naderbij gebracht worden. Ik noem er hier twee, die beide bijbels zijn, en beide ook aangetroffen worden bij de filosoof die voor velen de profeet van het postmodernistisch denken is, Friedrich Nietzsche. Beide metaforen voeren ons als het ware terzijde van het industriegebied waar de dingen in massaproductie gemaakt worden. En beide ook laten zien, dat waar er niets te maken valt, vaak wel veel te zorgen overblijft.

1) De metafoor van de *tuin* heeft een belangrijke plaats in de mensbeschouwing van Nietzsche. Zij is daar een beeldende uitdrukking voor de opgave tot sublimering van het krachtenpotentieel dat de mens is. Zeer verscheiden

krachten en driften spelen in ieders bestaan hun spel – een machtsspel dat grotendeels onbewust blijft. Wat een mens kan, en wat de uitdaging is waarmee hij het doen moet, is als een tuinier zorg te dragen voor de beteugeling en harmoniëring van die vaak tegenstrijdige gewassen.²⁶

Het Oude Testament, zowel als het Nieuwe voeren het beeld van de te bewerken tuin of gaarde exemplarisch voor ogen.²⁷ De mens is daarin niet de makende producent. En de wasdom die hij niet kan leveren, hoeft hij ook niet te leveren. Wel is hij de zorgdragende, opdat elk van de gewassen uiteindelijk tot zijn recht kan komen, vrucht kan dragen. Zou de woekering van het begrip ‘zorg’ in onze dagen niet ook in dit licht als positief begrepen kunnen worden? Dat de mens als beheerder en behoeder niet de producent is. Het streven naar steeds verder opgeschroefde efficiëntie om het ‘product’ gezondheidszorg optimaal te maken, vloekt daarentegen met wat de metafoor van de tuin aanzegt.²⁸

2) Dat vruchtbaarheid wezenlijk van een andere orde is dan productie, blijkt vooral waar de metafoor van de *zwangerschap* in haar diepgang verstaan wordt. Bij alle manhaftigheid en ‘grote-mannen-rethoriek’ die in het oeuvre van Nietzsche oververtegenwoordigd zijn, zijn er bij hem ook passages waarin hij de metafoor van de zwangerschap de volle aandacht en waardering geeft. *‘Wir haben zu allem*

26 Vgl. L. J. Dohmen, *Nietzsche over de menselijke natuur. Een uiteenzetting van zijn verborgen antropologie* (Kampen 1994), p. 478-489.

27 Vgl. bijvoorbeeld Jes 5,1-2; 58,11; 1 Kor 3,6 v.v.; Heb 6,7 v.

28 Naast het beeld van ‘de tuin’ is er in de Schriften ook vaak sprake van het beeld van de te bewerken ‘wijngaard’ en ‘akker’. De meerwaarde van die beelden is wel, dat daarin wordt uitgedrukt, dat de onontbeerlijke zorg voor vruchtbaarheid ook ten dienste komt van anderen: wijn en brood als voedsel.

wesentlichen Vollbringen kein anderes Verhältniss, als das der Schwangerschaft (...)'²⁹ De zwangere is de actief wachtende. Waar het kwetsbare van de menswording in het geding is, is de ingrijpende hand gevaarlijk.

Nietzsche kende en bewonderde de krachtige beedspraak van de Schrift. Men mag aannemen dat hij het bijbelse beeld van de zwangerschap gekend heeft. Het gaat er mij echter niet om die verbindingslijnen met de Schrift hier na te trekken. Ik maak slechts enkele notities bij wat in die oermetafoor van de overdracht van leven besloten ligt.

- a) De zorgzame zwangere heeft een dubbele zorg te beoefenen. Allereerst is er de zorg om een voorspoedige bevalling mogelijk te maken; deze zorg krijgt onder meer gestalte in de zwangerschapsgymnastiek. Misschien heeft *beoefening*, als vitaal onderdeel van het zich eigen maken van een spiritualiteit, daarvan wel veel weg. Wat bij de ouden '*meditari*' heette, was in ieder geval zo'n wijze van oefenen – om uiteindelijk beter in staat te zijn tot het vrucht dragen dat een mens niet zelf in de hand heeft.
- b) Haar tweede zorg geldt de voeding, om de eigen gezondheid op peil te houden, ook ten bate van de vrucht. Klinkt dit niet ook door in wat de middeleeuwen '*ruminare*' noemden: het 'herkauwen' en verteren van het gevonden geestelijk voedsel? Die dubbele zorg: het speciale 'werk' van het *oefenen*, tezamen met dat speciale '*voeden*' ten bate van het leven dat een mens in zich draagt – ligt bijeen in een woord van Jezus: 'Werkt niet voor het voedsel dat vergaat, maar voor het voedsel dat blijft ten eeuwig en dat de Mensenzoon u geven zal' (Joh 6, 27).
- c) Dit alles krijgt een bevestiging in wat Paulus in het genoemde 'Magna Charta' van de hoop zegt: hoop is

29 *Morgenröthe*, 5. Buch. Nr. 552. Vgl. A.J. Plaisier, *De mens in het geding. Een kritische vergelijking tussen Pascal en Nietzsche* (Zoetermeer 1996), p. 216 v.

van de orde van het zuchten, dat opkomt van onder de grens van het articuleerbare. In dat zuchten, merkt hij op, zijn de schepping, de mens en de Geest eenduidig en eenstemmig. En in die samenhang spreekt hij over *barensweeën van de schepping*, en over *standvastigheid* (Rom 8,22-25). Daarbij gebruikt hij hetzelfde woord [*hypomone; patientia*] dat de Stoa gebruikte als het ging over het manhaftig *dragen* van het lot. Bij Jezus, en in zijn voetspoor bij Paulus en Franciscus, heeft dit echter veeleer de moederlijke klank van het voldragen van een vrucht en van het bijdragen tot een geboorte. ‘Wachten’ krijgt in deze basale beleving van spiritualiteit de betekenis van ‘verwachten’, en zelfs van ‘in verwachting zijn’ (in het Duits: *in guter Hoffnung*). In zekere zin is dit een vreemde verlossing en een vreemde vruchtbaarheid. Daarom ook onaantrekkelijk?

3. In de eeuw van de wolven. Een vooronderzoek voor ‘Het gesprek in de spiritualiteit’ in het spoor van Franciscus en Levinas¹

‘these last strands of man in me’²

In het huidige wereldje van religieus geïnteresseerden klinkt sinds enige tijd de roep om spiritualiteit luider dan voorheen. Die toenemende vraag is echter allerm minst onproblematisch. Het begrip ‘spiritualiteit’ is zoiets als een gestadig uitvloeiende figuur geworden. Het is ermee als met de vlekken in een Rorschachtest: wat die te betekenen hebben, is grotendeels een kwestie van interpreteren. De interpretaties vloeien evenwel op hun beurt ook weer naar alle kanten uit.³ Die vaagheid van het begrip ‘spiritualiteit’, en het feit dat van alles en nog wat onder die rubriek wordt

- 1 Dit hoofdstuk heeft oorspronkelijk zijn plaats gehad in een bundel artikelen die stuk voor stuk handelden over de betekenis van het gesprek, of de dialoog, in verscheidene onderzoeksgebieden. (Met dank aan Edith van den Goorbergh voor haar kritische opmerkingen bij een eerdere versie van dit artikel.)
- 2 Uit het gedicht ‘Carrion Comfort’; vgl. *Poems and Prose of Gerard Manley Hopkins* (Penguin Books 1953), p. 60 v.
- 3 Hiermee wil ik niet beweren, dat alle interpretaties van ‘spiritualiteit’ één pot subjectief nat vormen. Met name in het Titus Brandsma Instituut van de Universiteit van Nijmegen wordt goed historisch en systematisch werk geleverd ter verheldering van dit vage begrip. ‘Dialogische spiritualiteit’ staat daarbij op het eerste plan. Een indrukwekkend blijk van het breed opgezet onderzoek dat aan dit Instituut verricht wordt, biedt K. Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, Grondslagen, Methoden*, Kampen/Gent 2000.

gepresenteerd, vinden wel goeddeels hun verklaring in het feit, dat onze westerse 'geseculariseerde' cultuur momenteel in het onzekere is over de vraag, waar zij aan toe is. De 'spiritualiteit' (lees levensoriëntatie) blijkt een omstreden onderwerp van gesprek te zijn. Om een zinnig gesprek te kunnen voeren over 'het gesprek in de spiritualiteit' is dan ook eerst een gesprek gewenst over de toegenomen behoefte aan 'spiritualiteit', en over de betekenis daarvan in onze veranderende wereld. Pas daarna zal het thema 'het gesprek in de spiritualiteit' goed kunnen worden afgebakend. Bij die omlijning zullen voor een bezinning op 'het gesprek' twee gegevens van bijzonder belang zijn.

TWEE OPMERKINGEN VOORAF

1. Het inzicht in de centrale betekenis van *de verantwoordelijkheid voor de ander* is in de twintigste eeuw op indrukwekkende wijze (weer) bewust gemaakt door de joodse ethicus Emmanuel Levinas. Dat inzicht is in grote mate de vrucht van diens doordenking van de morele onverschilligheid, die de verdelging van joden in de Shoah mogelijk maakte. Levinas stelt in wezen de borende vraag, waar wij mensen het recht vandaan halen. Zijn antwoord luidt, dat ieder mens altijd reeds opgenomen is in een relatie met een ander. En wel zo, dat de andere mens mij door zijn onaanastbare andersheid aanspreekt in mijn verantwoordelijkheid jegens haar of hem. Waar ik in de illusie leefde, volkomen eigenmachtig en vrijblijvend mijn bestaan te kunnen inrichten, daar is het de ander die mij uit die droom helpt. In het bijzonder wanneer die ander ontdaan en onmachtig is, is hij één en al vraag om gerechtigheid, om erkenning als mens. Als zodanig belichaamt hij het morele gezag en vordert hij mij op, mijn leven aan die oproep te laten beantwoorden. Zogezien gaat de verantwoordelijkheid voor de ander vooraf aan mijn vrijheid en mondigheid. Deze worden veeleer door die oproep tot gerechtigheid eerst goed

opgericht. Wat Levinas op het oog heeft is niets minder dan de bodem van de ethiek. Men heeft zijn werk dan ook wel als ‘*proto-ethisch*’ gekarakteriseerd. Daarmee wil men zeggen, dat het staan-in-verantwoordelijkheid zijn gelding heeft vóór alle feitelijke bemoeiingen rond de inrichting van het (samen)leven.

2. Deze grond van de ethiek kan echter ook een ander gezicht vertonen. De oninpalmbare andersheid en hoogte, waarop iemand bij de ontmoeting met een andere mens stuit, dienen zich ongetwijfeld aan in diens naakte gelaat. Tegelijkertijd echter manifesteert de andersheid van de ander zich soms ook via de merkwaardige *identiteit die van oudsher is vastgesteld tussen de arme mens en het dier*. Ook daar ‘springt’ als het ware de gewone redelijke hiërarchie van de samenleving open, – en dient zich een hoogte aan, die van een andere orde is, en haaks staat op dat heersende type van redelijkheid en spraakvaardigheid. Weliswaar is de mens, naar het woord van Pascal, ‘ni ange ni bête’. Dit betekent evenwel niet, dat hij zijn diepe, respectievelijk hoge, verwantschap met engel en dier ongestraft zou kunnen verloochenen. Precies om te kunnen worden die hij als mens is, en om dus met anderen in gesprek te kunnen treden, zal hij zowel de zogenaamde ‘lage’ of irrationele krachten, als de afstemming op het Transcendente, in zichzelf en in anderen moeten erkennen en aanvaarden.

Men zou kunnen proberen de twee bovenstaande opmerkingen samen te brengen. Waar Levinas’ denken over de grond van de ethiek veraf schijnt te staan van de hedendaagse bekommernis om de geminachte en geschonden natuur, daar bedriegt de schijn. Het aanschijn van de andere mens en ‘het aanschijn der aarde’ zijn ten nauwste op elkander betrokken en te betrekken, – zeker, als men bij ‘aarde’ denkt aan de onloochenbare aardse herkomst die mens en dier gemeen hebben. Beiden zijn, zo verschillend

als zij zijn, door die afkomst wezenlijk gekenmerkt en dus grondig met elkaar verwant. Die verwantschap nu, en dat verschil, drukken zich juist daar het sterkste uit, waar de vertrouwdheid met het dier de vreemdheid van dat andere wezen slechts accentueert: bij het huisdier.⁴ Zogezien is het minder bevreemdend, dat, zoals wij zullen zien, sinds onheugelijke tijden de mens die zijn armoede aan den lijve ervaart tezamen met de hond genoemd wordt. Dit dier representeert in zekere zin de ‘ondermens’. Het komt mij dan ook voor, dat reflecties over het spirituele gesprek niet aan dit laag-bij-de-grondse thema voorbij kunnen gaan. (Dit geldt wel in het bijzonder voor de pastores, die zichzelf als ‘Herdershond’ hebben leren beschouwen).

TWEE VORMEN VAN HET GESPREK IN DE SPIRITUALITEIT

Gegeven mijn vooropmerkingen ga ik ervan uit, dat spiritualiteit – hoe deze ook nader wordt bepaald – haar bestaansbodem en levensruimte dient te hebben in de verantwoordelijkheid voor de ander en in de genoemde verbondenheid met hemel en aarde. In ‘het gesprek in de spiritualiteit’ laten zich zo beschouwd in principe twee vormen onderscheiden:

1. Het gesprek met God, de Ander bij uitstek.
2. Het gesprek met de andere mens.

Deze twee vormen hebben telkens hun afbakening in een *bovengrens* (namelijk daar, waar het spreken noodzakelijkerwijs overgaat in zwijgen) en een *benedengrens* (waar het

4 Die vreemdheid en nabijheid treedt ook aan de dag in de ontmoeting van Jezus met de Kananeese vrouw (Mt 15,21-28). Het is tekenend, dat tijdens dat gesprek ‘de honden, die de kruimels onder de tafel eten’ een sleutelrol vervullen bij het op gang brengen van het gesprek.

vermogen tot spreken er nog niet is). Geen van beide grenzen is precies vast te stellen. In het woord ‘afbakening’ gaat hier dan ook een verlegenheid schuil: die, welke zich altijd voordoet, waar wij pogen de grenzen van het menselijke precies te bepalen.

In deze bijdrage, die niet meer dan een grensverkenning kan zijn, gaat mijn aandacht voornamelijk uit naar de onderste grens van het gesprek zowel met God als met de andere mens. In die zin lever ik hier slechts een vooronderzoek, of, zo men wil, een onderzoek van het ‘vooronder’ of het ‘voorgeborchte’ van het gesprek in de spiritualiteit. Recente veranderingen in de westerse cultuur maken dergelijke ‘vooronderzoeken’ dringend gewenst. Dat het hier niet slechts gaat over de academische diepgraverijen van een theoreticus, zal hopelijk blijken, waar ik een beroep doe op ervaringen van een nietacademische gids in het landschap van de spiritualiteit, namelijk van Franciscus van Assisi. De levenswijsheid van deze grensganger, die naar het woord van Helène Nolthenius omhoog gekomen is ‘uit het dal van Spoleto’, reikt diep.⁵ Zo diep, dat hij ons over de eeuwen heen kan aanspreken op wat echt menselijk mag heten.

HET GEBED ALS GESPREK MET GOD

Ik geef hier slechts een aanduiding van deze vorm van gesprek. Daarbij ga ik ervan uit, dat er goede redenen zijn, het gebed inderdaad als een gesprek op te vatten, – zij het ook, dat het een geheel eigensoortig gesprek moet heten. In de openbaringsgodsdiensten is het gebed, als uiting van geloof, vóór alles een antwoord op een reeds tot de mens gericht woord. Dit antwoord van de mens kan van verschillende aard zijn. Bij Franciscus krijgt het bijvoorbeeld

5 H. Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto. Franciscus tussen zijn tijdgenoten*, Amsterdam 1988.

primair de gestalte van de lofprijzing: geloven betuigt zich in loven. Deze vorm van wat hij ‘teruggeven’ noemt van Gods gaven, werd door Clara van Assisi beleefd als een ‘spiegeling’ of ‘ruil’. Alle lovende erkenning die in dit ‘teruggeven’ en ‘spiegelen’ gestalte krijgt, verstomt evenwel, wanneer de dynamiek van het biddend zoeken de bovengrens van het spreken bereikt. Het wordt dan tot zwijgen gebracht in de ‘stille omgang’ waarover alle mystici stamelen.⁶ Wat achter deze grens ligt, is inderdaad van de orde van de verstillings, van de uitwezigheid, en van het zingen. ‘U gewijd zij stilte en lofzang, o God, die woont op de Sion’ (psalm 65).

En de benedengrens van het bidden? Hoe velen moeten niet bekennen, dat bidden hun mogelijkheden te boven gaat; en dat zij ook niet zouden weten, hoe die ‘ademhaling van de ziel’ op gang te brengen? Misschien kan dit laatste het beste gebeuren op de wijze waarop een pasgeborene tot ademen komt: door te schreien en te schreeuwen. Om tot bidden te kunnen overgaan, hoeft men niet eerst uit de diepten op te stijgen, om vervolgens met gespoelde keel en schone handen zijn gebed te gaan verrichten. De oerkracht die zich in menige psalm laat beluisteren, heeft zijn herkomst precies in die diepten, waar een mens slechts kan schreeuwen, kreunen en zuchten. ‘Uit afgronden roep ik U, Heer; hoor mij, Heer, ik blijf vragen’ (psalm 130). Over die diepten spreekt Paulus in het achtste hoofdstuk van zijn brief aan de Romeinen, ooit het ‘magna charta van de hoop’ genoemd. Hij maakt er gewag van die heel elementaire, in zekere zin diep reikende verrichting, die ‘zuchten’ heet (Rom 8, 22-26). Achtereenvolgens vermeldt hij, dat de hele natuur zucht en barensweeën lijdt, altijd door. Dan noemt hij de mensen, die eveneens zuchten over hun eigen lot, zolang zij nog wachten op de verlossing van hun lichaam. En omdat mensen niet weten hoe te bidden, zegt hij dat de Geest zelf voor ons pleit met onuitsprekelij-

6 Vgl. ook W. Barnard, *Stille Omgang*.

ke verzuchtingen. De dichter van het 'Salve Regina' luisterde kennelijk in dezelfde richting, toen hij de wereld zag als een 'dal van tranen', waarin de kinderen van Eva 'zuchten en wenen'.

In Paulus' brief wordt het zuchten van mensen zeer zinvol vermeld tussen het zuchten der natuur en het zuchten van de Geest. Mensen die al zuchtend de adem zowel diep inhalen als ver uitstoten, zijn tegelijkertijd deel van de natuur en werkterrein van de Geest. Het gaat dan ook niet aan, de natuur en de Geest zozeer te scheiden als soms gebeurt. Is het niet juist de Geest van God, die het onzegbare dat zich in het zuchten van de natuur doet horen, vertolkt? De zuchtende mens, die zijn aardse zwaarte in zijn lichaam doorleeft, kan eveneens in die Geest zijn Tolk hebben. Een andere, maar al te bekende, mogelijkheid is evenwel meer en meer werkelijkheid geworden: dat mensen onachtzaam omgaan met hun lichaam en met de natuur, en, naar het woord van dezelfde apostel, zodoende de Geest bedroeven.

HET STICHTELIJK GESPREK EN DE GEESTELIJKE LEIDING

Geestelijke leiding dient zich in de godsdienstige tradities in tal van vormen aan. Men neme slechts kennis van wat de *Dictionnaire de Spiritualité* te zeggen heeft over 'dialogues spirituels' en 'direction spirituelle'. In het bijzonder het laatstgenoemde artikel biedt zowel pastorale en agogische als therapeutische wijsheid, – en nog heel wat meer. Hoe hoog deze vorm van gesprek van oudsher in aanzien gestaan heeft, blijkt bijvoorbeeld uit de typering die Gregorius van Nazianze (329 - 389) ervan gaf. Hij achtte de geestelijke leiding 'de hoogste kunst' (technè technoon). De wijsgeer Michel Foucault, die dit vermeldt, merkt op, dat in de aan Gregorius voorafgaande periode veeleer de staatsmanskunst (de politieke 'technè') als de hoogste

kunst beschouwd werd.⁷ Dit gegeven is belangwekkend. Want ook de staatsmanskunst werd in de oudheid veelal verwant geacht met de geneeskunst en de stuurmanskunst.

De parallel van geestelijke leiding en staatsmanskunst geeft te denken. Als politiek alles te maken heeft met de uitoefening van macht, hoe wordt dan in de geestelijke leiding de macht van het woord beoefend? De ethicus Hannes de Graaf, groot voorvechter van de vrede en van de dialoog, placht de politiek treffend te typeren als 'doelbewuste vormgeving van maatschappelijke krachten'. Wanneer men daarbij bedenkt, dat filosofen altijd al parallellen hebben geconstateerd tussen de 'staatshuishoudkunde' en de 'zielshuishoudkunde', dan springt inderdaad een overeenstemming tussen politiek en spiritualiteit in het oog. Draait spiritualiteit niet eveneens om vormgeving, namelijk om daadwerkelijke *omvorming* van het leven van individu en gemeenschap? En gaat het daarin niet evenzeer om een nieuwe levensoriëntatie en om de omvorming van die onbestemde krachten, aandriften, impulsen en emoties, die gewoonlijk als de 'affecten' worden samengevat? De gestalte van de geestelijke leider rijst dan voor ons op: degene die de gespreksgenoot beïnvloedt op de weg van die omvorming.

Zowel ten overstaan van de genoemde opvatting van het politieke gebeuren, als van het geschetste geestelijk leiderschap, dringt zich echter een vaststelling op: beiden zijn de typisch moderne trekken gaan dragen van de actief ingrijpende mens, die zich als autonoom subject aanstelde, of aangesteld achtte. Deze in de laatste eeuwen opgekomen zelfbewustheid is evenwel in onze eeuw in een diepgaande crisis geraakt. Wie geestelijke leiding voornamelijk als doelbewuste omvorming opvat, doet er dan ook goed aan, zich te realiseren, dat deze actief opgevatte lei-

7 M. Foucault. *Parrhesia. Vrijmoedig spreken en waarheid* (Amsterdam 1989), p. 53 v.

ding in die 'postmoderne' crisis begrepen is. Nu allerwegen het besef groeit, dat het gebied van wat maakbaar en regelbaar is, veel kleiner is dan velen in de moderne tijd waar wilden hebben, rijzen prompt vragen. Hoe wordt die macht tot leiden of sturen van meet af aan ingeperkt door de erkenning van de fundamentele andersheid en eerbiedwaardigheid van de gespreksgenoot? Hoe manifesteren zich dan de eigen basale krachten van de gespreksgenoot, die weerstand bieden aan iedere feitelijke miskennis van hun waarde?

Bij dit alles doet zich het ongewisse van de culturele context van de huidige westerse wereld sterk gelden. De levensoriëntatie blijkt thans bij velen door onzekerheid getekend te zijn: wat zijn de tot voor kort onweersproken idealen en morele standaarden waard? Vooronderstelt trouwens zo'n algemene levensoriëntatie niet de mogelijkheid tot het *overzien* van het bestaan, die een illusie moet heten? Ook christenen maken onontkoombaar deel uit van een samenleving, die in onze dagen de trekken draagt van een 'Risiko-Gesellschaft'.⁸ Met andere woorden: de *tragische* aspecten van het menselijk bestaan dringen zich weer op aan ieder, die zich niet door de overvloed aan consumptiegoederen laat verdoven. De angst heeft bij menigeen zijn hengsels in het onregelbare, onbestembare en dus onzegbare, dat in meer zelfverzekerde tijden lang weggedrukt geweest was – althans in de spraakmakende gemeente. Deze angst meldt zich nu zowel in de sterk toegenomen agressiviteit en gewelddadigheid, als in apathie en depressiviteit. Bijgevolg zijn het 'opbouwende' gesprek en de geestelijke begeleiding navenant zowel noodzakelijker als hachelijker geworden. In deze situatie van desoriëntatie en crisis treedt het paradoxale van het geestelijk leiderschap weer beter aan het licht: de leidinggevende staat voor de

8 Vgl. bijvoorbeeld F.-X. Kaufmann, *Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt*, Freiburg i. Br. 1992.

taak zo leiding te geven, dat, bij alle onoverzichtelijkheid en onzekerheid, de unieke en onbemeesterbare leiding die God geeft niet belemmerd wordt. Alleen die leraar en herder zal iets kunnen helpen uitrichten, die zelf als lijdzame leerling het goede luisteren en het goede spreken van anderen op geleerd heeft. Maar wat houdt dit ‘van anderen op’ in?

FRANCISCUS VAN ASSISI: VAN ONDEREN OP

In ieder gesprek, ‘geestelijk’ of niet, wordt een minimum aan aanspreekbaarheid voorondersteld. Hoe komt de situatie er echter uit te zien, wanneer dat minimum niet meer ‘gehaald’ wordt? Dit is in onze samenleving geen puur theoretische vraag. Gewelddadigheid en taalverslonzing dringen zich in toenemende mate op. Waar echter kreten de boventoon gaan voeren en mensen niet meer bereid zijn naar anderen te luisteren, of waar zij er zelfs toe overgaan de ander de mond te snoeren, daar is men beland in het ‘vooronder’ of het ‘souterrain’ van de menselijkheid. De vraag is, hoe dan opnieuw samenspraak zou kunnen oprijzen uit die terugval in een (tweede) infantiliteit, waarin ontmenselijking de kans krijgt steeds verder om zich heen te grijpen. Die vraag blijft van gelding – ook en juist dan, wanneer men zich realiseert, dat de opruiming van quasi-vriendelijke nietszeggendheid en lege formules tevens een grote kans bevat op nieuwe bezieling voor het cultureel en kerkelijk opbouwwerk.

In de geschriften van Franciscus en in de verhalen over hem komen ontmoetingen voor, die voor onze grensverkenning van belang zijn:

1. Wanneer Franciscus kort voor zijn dood zijn Testament dicteert, blijkt de ontmoeting die hij, toen hij op zoek was naar volwaardig leven, ooit met melaatsen gehad heeft, de diepst ingrijpende ervaring geweest te zijn. Dáár, zo zegt

hij zelf, lag de basis voor de ommekeer van leven die tot zijn radicale navolging van Christus voerde:

‘De Heer heeft mij, broeder Franciscus, aldus het begin gegeven van een leven in boetvaardigheid: toen ik in zonden leefde, vond ik het erg bitter melaatsen te zien. En de Heer zelf heeft mij in hun midden gebracht en ik heb hun barmhartigheid bewezen. En toen ik bij hen wegging, was wat ik bitter vond voor mij omgeslagen in zoetheid naar ziel en lichaam; en toen heb ik er een korte tijd bij stil gestaan en heb ik de wereld verlaten’.⁹

Melaatsen waren toentertijd verbannen uit de samenleving, ja officieel ‘doodverklaard’. ‘Underdogs’ en ‘outcasts’ bij uitstek, waren zij naamloos en monddood. Het is dan ook veelzeggend, dat noch in de geciteerde tekst, noch in de levensbeschrijvingen, een woord van die melaatsen staat opgetekend. Wat Franciscus meemaakte, toen hij hen kuste, is de erkenning van hun waardigheid, terwijl zij toch straatarm, machteloos en afzichtelijk waren. Er werd met hen niet gesproken, en tegelijkertijd waren zij verplicht door roepen hun aanwezigheid kenbaar te maken. Dat Franciscus met die daad, ook in zijn eigen besef, alle grenzen van het normale overschreden had – paradoxaal genoeg door de grens die hun geschonden huid was, te eerbiedigen – blijkt uit de radicale consequentie die hij uit zijn daad trekt: hij trekt weg uit die ‘normaal’ geheten wereld, waarin mensen zo miskend worden. Misschien kan men beter zeggen, dat hij die wereld voortaan als een onderwereld beschouwde, en in de bestaande ‘onderwereld’ zijn hoogachting betuigde aan de melaatsen. In de ontmoeting met deze halfdoden moet Franciscus hebben ‘geroken’, dat de eigenroem en de zucht naar status en invloed, waarvoor hij tot dan toe geleefd had, het bederf van het echte menszijn teweeg brengen.

9 *De Geschriften van Franciscus van Assisi* (Haarlem 1982), p. 94.

2. Dit respect voor de schijnbaar nietswaardige ander, krijgt een opmerkelijk contrastbeeld, waar Franciscus (nota bene in de tijd van de kruistochten) één van de wijzen schetst, waarop minderbroeders ‘temidden van de Saracenen’ (de Islamieten van zijn dagen) geestelijk kunnen leven. Dat ‘missieprogramma’ bestaat erin, ‘geen ruzie te maken of een woordenstrijd aan te gaan, maar om God ondergeschikt te zijn aan ieder menselijk schepsel en te belijden dat zij christenen zijn’.¹⁰ De hoogachting voor de aanhangers van de vreemde godsdienst en levensopvatting, krijgt gestalte doordat Franciscus op zijn beurt welbewust de positie van buitenstaander en ‘underdog’ wil innemen. Die onderschikking en ‘blootstelling’ betekenen in dit geval weliswaar geen volledig zwijgen. Doch ook hier is het getuigenis christen te zijn, opgenomen in de poging van anderen op – en dit wil, zonder een zweem van kruiperigheid, voor Franciscus zeggen: hoog houdend en ondersteunend – de zogeheten ‘vijanden’ te bejegenen.

3. De omvorming van de basale krachten die de dialoog in de weg staan, krijgt een heel pregnante vorm in het legendarische verhaal over de ontmoeting van Franciscus met de wolf van Gubbio. De wolf representeert er inderdaad de agressiviteit die aanslaat en het geweld dat toeslaat. Hij is er het beeld van verwildering en verloedering. Dit verhaal over respect, dat oprijst uit een situatie van moorddadige

¹⁰ *De Geschriften van Franciscus*, p. 48. Het zestiende hoofdstuk van de Regel van 1221, waarin deze aansporing staat, begint met de aanhaling van Jesus’ woorden: ‘Zie, Ik zend u als schapen tussen wolven.’ Vgl. over dit hoofdstuk en over Franciscus’ houding ten opzichte van de Islam: J. Hoeberichts, *Franciscus en de Islam*. Op p. 50 verdedigt de auteur de opvatting, dat Franciscus, die Jesus’ woord citeert na zijn ontmoeting met de sultan, in dit verband van de ervaring uitgaat, dat schapen en wolven werkelijk in vrede kunnen samenleven. Hij verwijst daarbij naar het visioen van Jesaja 11,6.

vijandschap, is het waard in zijn kernmomenten beluisterd te worden. Om die een kader te geven, breng ik echter eerst in herinnering, hoe wolven en honden veelal in ons collectieve geheugen figureren.

OVER WOLVEN

De wolf mag in onze beleving een dier uit de voortijd geworden zijn, toch staat hij in onze cultuurkring nog steeds voor roofzucht en niets ontziend geweld. Het is dan ook ter zake, dat een van de aangrijpendste boeken over het leven onder het stalinistisch schrikbewind, namelijk de *Memoires* van Nadjezda Mandelstam, in de Duitse vertaling de titel 'Das Jahrhundert der Wölfe' gekregen heeft.¹¹ Toen haar man, de dichter Ossip Mandelstam, verdwenen was in de Goelag Archipel en de Geheime Politie op diens schriftelijke nalatenschap aasde om die aan de algehele vernietiging prijs te geven, deed zij het schier onmogelijke om het levenswerk van haar man te redden. Zij leerde diens gehele oeuvre in korte tijd uit haar hoofd. En 's nachts, bij haar werk aan de lopende band in de fabriek, reciteerde zij voortdurend de talrijke gedichten van haar man, om die in het geheugen te bewaren. Waar de oppermachtige 'wolven' met alle geweld de stem van de dichter wilden smoren, hield zij als een andere Penelope de wacht bij de scheidslijn tussen onmenselijkheid en menselijkheid; tussen volslagen verstomming en verdomming, en het goede spreken dat op waarheid en schoonheid geijkt is.

Is echter met de verwijzing naar de wolf, als symbool van kwaadaardigheid, alles over deze 'underdog' gezegd? Dit zou alleen het geval zijn, als precies dat karakter van 'underdog' ons niet waarschuwde om hem niet tot het absoluut kwade te verheffen. Het verhaal over Franciscus

11 N. Mandelstam, *Memoires*, Amsterdam 1971; *Das Jahrhundert der Wölfe. Eine Autobiographie*, Frankfurt a. M. 1973.

en de wolf probeert juist dat te voorkomen. Om dit beter te kunnen onderkennen, is het wellicht goed eerst stil te staan bij een merkwaardige solidariteit die tussen armen en honden bestaat.

OVER HONDEN EN ARMEN

In een intrigerende studie over de vraag, of zuivere belangeloosheid tot de mogelijkheden van de mens behoort, geeft de filosoof Jacques Derrida uitvoerig aandacht aan een verhaal van Baudelaire, dat handelt over een ontmoeting van enkele welgestelde heren met een arme bedelaar. De onverbiddelijke ogen van de straatarme bedelaar doen de verteller denken aan de ogen van een geslagen straathond. Al vermeldt Derrida nergens de naam van Levinas, toch klinkt in zijn weergave van Baudelaire duidelijk Levinas' beschrijving door van de opvoeding, die van de naakte ogen van de ander uitgaat. In de aanklagende blik van de arme laat zich de hoogheid van de wet kennen: die, welke de rijke oproept en verordent gerechtigheid te doen.¹² Dat die oproep tot gerechtigheid ook tot bedrog kan leiden, – de bedelaar in het verhaal krijgt een vals geldstuk toegestopt, – en dat dit Derrida tot diepzinnige gedachten voert over wat 'geven' wel niet zou kunnen betekenen, moet hier onbesproken blijven.

De verbinding die Baudelaire legt tussen de arme en een straathond, is een van ouds bekend thema. Men denke voor onze tijd bijvoorbeeld aan Willem Elschot's 'Tot den arme':

12 J. Derrida, *Donner le temps*. I. *La fausse monnaie* (Paris 1991), p. 181: 'Cette exigence 'muette' et implorante du regard, mais d'autant plus impérieuse, impérieuse comme la loi, prend la figure de l'animal, à la fois trop humaine et inhumaine: le chien battu. Le pauvre est un chien de la société, le chien est l'allégorie fraternelle de la pauvreté sociale, de l'exclu, du marginal, du 'homeless' (...)'.

'Ik zal ter kerke gaan
en biechten mijne zonden
en leven met de honden
maar staart mij niet zo aan'.

Er doet zich een merkwaardige dubbelheid voor in de houding van de mens tegenover de hond, en daarmee ten opzichte van de bedelaar, die gedoemd is een hondenleven te leiden. Enerzijds representeert de straathond alles wat als mensonwaardig en infaam beschouwd wordt. In tal van uitdrukkingen van de omgangstaal komt dit tot uiting: daarvan alleen al kan men zeggen 'dat de honden er geen brood van lusten'. Anderzijds blijkt er niet zelden een solidariteit te bestaan tussen die straathond en de waardigheid van de arme. Het gaat dan over het niet gedomesticeerde dier, dat fel afsteekt ten opzichte van zijn getemde soortgenoten. Deze laatste weerspiegelen het beeld van de verburgerlijkte mens, die naar het woord van Manley Hopkins toegehaapt heeft in het aas van de geriefelijkheid ('carrion comfort').

Hoever de erkenning van dat goede verschoppeling-schap kan gaan, komt tot uiting in een wonderlijk gedicht van Leopold, waarin Jezus, zelfs daar waar een hond tot niet meer dan aas geworden is, in dat krenge de schoonheid aanwijst:

'J E Z U S, die door de wereld ging,
was in een landstad aangekomen
en had zijn ongemerkten weg
over het marktplein heen genomen.

En zag een hond stroef als een wolf,
plat op de stenen, onbewogen,
wiens leven heengeweken was,
wiens Jozef uit de put getogen.

En om het krenge verrot en vocht
stonden de menschen stil en keken
en waren bits: een gierenzwerm,
die op een aas is neergestreken.

En een: de walg van dit gezicht
benevelt en verwart het hoofd
met troebelingen als een kaars
roetwalmend door de wind gedooft.

Een ander: van dit gistend vod
en vuil het eenigste gewin
is duisternissen voor het oog
en schrik en afschuw voor den zin.

Zoo zong een ieder daar zijn lied
maar allen in denzelfden toon
en overstelpten met verwijt
en spraken bitterheid en hoon.

Jezus zag naar het liggend dier
en sprak en zeide enkel dit
en was beschamende rondom:
de tanden zijn als paarden wit'.¹³

Dat de dichter juist Jezus in deze bevreedende scène ten tonele voert, is zeker niet toevallig. In Jezus' onthutsende verhaal over de arme Lazarus (dat is 'God helpt') en de rijke zwelger, zijn het honden die de arme, die 'voor de poort ligt', gezelschap houden (Lc 16.19-31). Zijn plek is, net als die van de honden die zijn zweren likken, onder de tafel (of 'bank') van de welgestelde. Totdat 'de engelen hem in de schoot van Abraham dragen'. Hoe het die rijke dan verder in de onderwereld der onderwerelden vergaat, is

13 J.H. Leopold, *Verzen, Fragmenten* (Rotterdam 1951), p. 152-153.

welbekend. Ik wijs er slechts op, dat voordien alleen de hem likkende honden Lazarus als mens erkennen, als een laatste hulp bij diens ongeluk.

De erkenning door een hond, en wel daar, waar mensen elkaar een minimaal respect schuldig blijven, staat ook centraal in een autobiografisch verhaal van Levinas.¹⁴ Het gaat over de hond Bobby, die de groep joodse gevangenen, waartoe Levinas onder de Nazi's behoorde, dagelijks vrolijk blaffend liet merken, dat hij hen als menselijke wezens beschouwde – in tegenstelling tot de bewakers, die hen als nummers behandelden. In de prachtige parallel, die Levinas dan schetst met de honden die bij de uittocht uit Egypte solidair waren met de wegtrekkende slaven (door name-lijk in de stilte van die nacht niet te blaffen), komt het geheimen- en schijnvolle van de bevrijding uit onmenselijkheid schitterend tot uiting. Het kan dan ook geen toeval heten, dat Levinas elders in zijn werk het goede *cynisme* – dat quasi- 'hondse' gedrag, waarmee een ontmenselijkte schijn- beschaving te kijk wordt gezet – positief bespreekt.¹⁵ In zijn zoekend denken gaat het immers altijd weer om dat grensgebied, waar de echte erkenning en eer van de mens oprijzen uit de eerloosheid en ontering, die mensen geketend houden in het vooronder van wat menswaardig kan heten. Men mag wel zeggen, dat precies het absolute diep- tepunt van de vernietigingskampen de plaats is geweest, waaruit zijn fundamentele ethiek ontsprongen is. (Zoals in de negentiende eeuw Dostojewski's psychologische hel- derziendheid mede ontsprong aan zijn verblijf in het bagno. Het kan dan ook geen toeval heten, dat in de titels van enkele van diens werken het 'souterrain' als lokalisatie figureert).

14 E. Lévinas, 'Nom d'un chien ou le droit naturel'. In: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Deuxième édition (Paris 1976), p. 199-202.

15 E. Levinas, 'Jean Wahl et le sentiment'. In: *Noms Propres* (Montpellier 1976), p. 165-174.

Waar de andere mens, precies omdat hij anders is, gebrandmerkt en onderdrukt wordt, daar heeft de verachting het voor het zeggen. En verdringt de monoloog de samenspraak. In die wereld van gewelddadigheid speelt zich de legende af over Franciscus en de wolf. Zij zegt veel over de wijze waarop de kleine arme het geweld, hier gesymboliseerd door de wolf, tegemoet trad. Het verhaal luidt samengevat als volgt:¹⁶

In de buurt van de stad Gubbio verblijft een bloeddorstige wolf, die het op dieren zowel als op mensen gemunt heeft. Niemand durft de stad nog uit te gaan. Toch begeeft Franciscus zich, in vertrouwen op God, buiten de stad. Als zijn gezellen niet verder durven te gaan, gaat hij alleen voort. De wolf komt met opengesperde muil op hem aanrennen. Wanneer hij vlak bij Franciscus is gekomen, maakt deze een kruisteken over het dier en roept hij het bij zich met de woorden: 'kom hier, broeder wolf, in de naam van Christus beveel ik je, noch mij, noch iemand anders kwaad te doen.' De wolf komt tot bedaren en legt zich tam als een lam voor de voeten van Franciscus. Deze spreekt hem vervolgens toe en voert aan, wat het dier allemaal teweeg heeft gebracht onder de dieren en mensen van die streek. Hij stelt hem voor, vrede te sluiten met de mensen. De voorwaarden zijn 'dat jij ze geen kwaad meer zult doen, en dat zij van hun kant jou alles zullen vergeven wat je misdaan hebt en dat de mensen en de honden je niet meer zullen achtervolgen'. De wolf geeft door lichaamsbewegingen te kennen dat hij dat na wil komen. Waarop Franciscus hem belooft ervoor te zorgen 'dat de mensen van deze streek je steeds te eten zullen geven zolang je leeft, zodat je

¹⁶ *De Fioretti. Verhalen over Sint-Franciscus*. Vertaald door L.

Pennings. Ingeleid en toegelicht door G. P. Freeman. Geïllustreerd door F. van der Veen (Haarlem 1999), hoofdstuk XXI, p. 92-95.

geen honger meer hoeft te lijden; want ik weet heel goed, dat je al dat kwaad gedaan hebt, omdat je door honger gedreven was.' De wolf buigt zijn kop en geeft zijn rechter voorpoot, ten teken dat hij de belofte zal nakomen. Dan beveelt Franciscus de wolf met hem mee te gaan, de stad in. Als zij er aankomen, loopt heel de stad uit. Franciscus richt zich op het marktplein tot het toegestroomde volk. Hij maakt de mensen duidelijk, dat zij evenmin vrijuit gaan. 'Keert u daarom tot God, allerliefsten, en doet oprecht boete voor uw zonden, dan zal God u in dit leven voor de wolf vrijwaren, en in het toekomstige leven voor de hel'. Vervolgens vraagt hij het volk te beloven, dat het de wolf iedere dag zal geven wat hij nodig heeft. Franciscus staat er borg voor, dat de wolf het vredesverdrag strikt zal nakomen. Wanneer het volk dit als uit één mond beloofd heeft, laat Franciscus ook de wolf nog eens plechtig beloven geen kwaad meer te zullen doen. Opnieuw geeft het dier tekenen die dat duidelijk maken, en geeft hij een poot aan Franciscus. De mensen juichen en jubelen.

De wolf houdt zich daarna nog twee jaar lang in Gubbio op. Het einde van het verhaal luidt dan:

'En de mensen gaven hem vriendelijk te eten; en als hij zo door het veld en langs de huizen liep, was er nooit een hond die tegen hem blafte. En na die twee jaar stierf broeder wolf tenslotte van ouderdom; hetgeen de mensen heel jammer vonden, want zolang zij hem zo rustig en tam door de stad zagen lopen, werden zij des te beter herinnerd aan de deugd en de heiligheid van Franciscus. Tot lof van Christus. Amen'.

In een knappe analyse van dit ogenschijnlijk zo naïeve verhaal vestigt Freeman de aandacht op enkele wendingen die het verwachtingspatroon van de hoorder of lezer doorbreken:

- Franciscus had een gevecht met het beest kunnen aangaan. Binnen de logica van dit soort verhalen zou hij dan het gevecht hebben gewonnen. Door aldus de wolf uit

te schakelen, zou hij de rust hebben hersteld, en zou hij de grote held zijn geweest. Dit model van 'Joris en de Draak' wordt hier echter doorbroken. Kennelijk wil Franciscus iets anders dan de vernietiging van het woestendier.

- Wanneer het volk op het plein bijeen is gekomen, eindigt het verhaal niet met obligaat applaus voor de redder Franciscus. Deze zegt niet: 'alsjeblieft, hier heb je het door mij getemde gevaar'. Daarentegen neemt hij het volk stevig onder handen. Scherp voert hij de keus voor ogen tussen de eeuwige dood en het eeuwige leven. Omdat er kennelijk meer aan de hand is dan alleen het temmen (respectievelijk de 'beking') van de wolf, legt hij het volk op, een vredesverdrag te sluiten.¹⁷

Welk perspectief biedt dit verhaal nu, als het er om gaat met de ander in gesprek te geraken in een situatie waarin agressieve emoties woeden? De grote tegenstelling die in het verhaal schuil gaat, is die tussen de door mensen onderworpen natuur, en het leven in zijn meest brute vorm. In de concrete situatie die het verhaal schildert, is zowel voor het volk als voor de wolf deze tegenstelling er een van erop of eronder. Er heerst dus een oorlogstoestand. Franciscus weigert echter partij te kiezen; zoals hij ook weigert zich te bewapenen. Wel tekent hij zich met het kruis van Christus: het symbool van het leven dat van Godswege door de dood heen geschonken wordt. Zo doorbreekt de vreedstichter om te beginnen al het gewone gedragspatroon. Wezenlijk is vervolgens, dat Franciscus de wolf als *broeder* aanspreekt, omwille van Christus: de erkenning van gelijkwaardigheid-in-andersheid. Die erkenning weer-

17 G.P. Freeman, 'Der Wolf, Franziskus und Gubbio, eine synchrone Lesung von Fioretti 21'. In: *Wissenschaft und Weisheit* 48(1985), p. 122-150; 126. Een eerdere, Nederlandse, versie van deze studie eindigde aldus: 'Het is dus een sterk verhaal; zo sterk, dat het waar is.'

houdt hem overigens niet, de wolf stevig aan te pakken. Van beslissend belang bij dit alles is, dat de heilige de wolf behandelt als verbeterlijk. Het dier kan weliswaar niet spreken, maar dit belet Franciscus geenszins de wolf aan te spreken in diens goede mogelijkheden. Kennelijk is het voor Franciscus zaak, aan de integratie van de drager van het klaarblijkelijke kwaad te werken, in plaats van hem te verdelgen. Meer in het algemeen betekent dit, dat hij, door als borg op te treden, de vrede tot stand brengt tussen de mensen en de hen bedreigende krachten. De mensen leren daarbij, zichzelf te herkennen in de roofzucht van het gevreesde dier.¹⁸ Een van de voorwaarden daartoe is, dat elk van de tegenstanders de grondige behoefte van de ander erkent, en het recht op leven niet langer opeist ten koste van de tegenpartij. Op hun eigen falen geattendeerd, leren zij de hand in eigen boezem steken. Het morele kwaad blijkt óók 'uit het hart van de mens' te stammen (Mc 7, 21). Anderzijds blijkt de gevreesde woestheid de keerzijde te zijn van kwetsbaarheid, die veel *goeds* voorस्पelt. Of, met de woorden van Clara van Assisi: in de akker van de wereld en van de harten van de mensen ligt een onvergelijkelijke *schat*. Als zij bij 'schat' inderdaad gedacht heeft aan de Heilige Geest, dan heeft zij daarmee op haar wijze Geest, natuur en mens met elkander verbonden gezien.¹⁹

In deze legende komen identificaties en omvormingen voor, die van belang zijn voor onze grensverkenning: de bekeerde wolf, die tot een lam is geworden, wordt aldus een symbool van Franciscus, en daardoor uiteraard van

18 Vgl. H. Achterhuis, 'Geweld: een zoektocht door de filosofie'. In: *De gewelddadige samenleving* (Baarn 1994), p. 45-60; in het bijzonder de laatste paragraaf: 'De banaliteit van het kwaad', p. 56-59.

19 Vgl. E. van den Goorbergh en Th. Zweerman, *Clara van Assisi* (Assen 1994), p. 105.

Christus. In het verhaal blijken zelfs de honden dit te beseffen en dienovereenkomstig te handelen. Als ‘heilige’ heeft Franciscus evenwel op zijn beurt veel weg van een ‘wolf’. Een van de ‘gouden woorden’ van zijn volgeling Egidius luidt: ‘heilige religieuzen zijn als wolven, die nauwelijks, en alleen bij grote noodzaak, en dan nog slechts voor korte tijd, onder de mensen verschijnen’.²⁰ Een heilige vergeleken met een wolf? Ja, in zoverre deze een heilzame afstand belichaamt ten opzichte van alle zelfgenoegzaamheid. Want deze zelfvoldaanheid maakt mensen tot pendelaars tussen de hedendaagse variant van het ‘engelachtige leven’ die in een losgeslagen technocratie gestalte krijgt; en de dodelijke, overbezorgde ernst ten overstaan van het eigen lichamelijk welbevinden, – een ernst, die volgens onze grondig geïnformeerde oosterburen ‘tierisch’ moet heten.

Een bekroond boek over Franciscus, dat als titel draagt ‘Le Très-Bas’, opent met een citaat uit het boek Tobia: ‘Het kind vertrok met de engel. En de hond kwam er achteraan’.²¹ De schrijver past dit bijbelwoord toe op de kleine man uit Assisi: een mens in het gezelschap van engel en dier. Andermaal een idyllische scène, en dus net zo min geëigend om het schandaal van het kwaad in de wereld te verhelderen, als die middeleeuwse legende over de ‘beke-

20 Egidius van Assisi, *Wijsheid van een eenvoudig mens* (Haarlem 1984), p. 105.

21 Christian Bobin, *Le Très-Bas*, p. 11; vgl. p. 13; 91. Vgl. Tobia (N.B.G.), 6,1; in 11,9 loopt de hond vrolijk vooruit. Bobin beschrijft op p. 59 de afloop van de ontmoeting met de melaatsen aldus: ‘Il sort de là la fièvre au coeur, le rouge aux joues. Ou plutôt il n’en sort pas, il n’en sortira plus. Il a trouvé la maison de son maître. Il sait maintenant où loge le Très-Bas: au ras de la lumière du siècle, là où la vie manque de tout, là où la vie n’est plus rien que vie brute, merveille élémentaire, miracle pauvre’.

ring' van een wolf?²² Inderdaad, ook in dit boek geen verklaring daarvan, geen overzicht en doorzicht. Maar wel een mens, die op weg is gegaan: een 'bewogen grensganger' in het gezelschap waarin hij thuishoort en waarmee hij thuis kan geraken. 'For better, for worse'. Op hoop van zegen.

Een oeroude wijsheid herinnert ons eraan, dat het allerbeste tot het allerslechtste verwordt, als het ontaardt. Misschien was het wel de levenskunst (lees: spiritualiteit) van Franciscus, dat hij zó klein begon, en zó van onderen op, dat hij in de onderste laag van ontaarding en bederf nog (weer?) grond kon aantreffen voor de wederopbouw van het vervallen Huis van God. Misschien mocht hij eerst zo van geluk spreken, met anderen.

22 Vgl. Paul Ricoeur, 'Le scandale du mal'. In: *Esprit*, no 140-141 (1988), p. 57-63.

4. Oriëntatie en zin. Aanzet voor een benadering van 'spiritualiteit' vanuit het denken van Levinas

Is het toevallig dat in onze tijd bij menigeen zowel een opmerkelijke belangstelling voor spiritualiteit te constateren is, als een opleving van de vraag naar de zin van het bestaan? Hangen die vragen om 'spiritualiteit' en om 'zin' wellicht samen – hoe verschillend de antwoorden op die vragen soms ook uitvallen?

Jaren geleden heb ik de tweede vraag positief beantwoord, toen ik een poging deed 'spiritualiteit' zo te omschrijven, dat de vraag naar 'zin' een wezenlijk moment daarvan uitmaakt. 'Zin' vatte ik daarbij op in de betekenis van 'richting' of 'oriëntatie'. Een en ander resulteerde in een zeer formeel begrip van 'spiritualiteit' dat in enkele grote lijnen geschetst, zijn plaats kreeg in een publicatie van 1989.¹ In dit hoofdstuk roep ik dit begrip van spiritualiteit in herinnering om het vervolgens zowel toe te lichten als te relativëren. Dit laatste onder meer met behulp van inzichten van Emmanuel Levinas over *de* relativering: die in de ethische relatie gegeven wordt.

In de genoemde publicatie omschreven Jozef Wissink en ik het begrip spiritualiteit als volgt:

'Het woord *'spiritualiteit'* omvat (...) drie momenten (...). Het staat voor *levensinrichting* (recentelijk graag aangeduid als levensstijl). Vervolgens staat het voor *levensoriëntatie* of levenszin ('zin' dan verstaan als de richting waarin we onze bestemming vermoeden of

I *Ruimte van de Geest. Over ascese, spiritualiteit en geestelijk leiderschap* (J.B.M. Wissink en Th.H. Zweerman red.) Kampen 1989.

verhopen). En tenslotte klinkt in het woord 'spiritualiteit' dat wezenlijke moment door van het *levenselan*: de bezieling of zelfs gedrevenheid die het bestaan 'onder stroom zet', d.i. levend maakt en tot een waagstuk maakt. De twee laatstgenoemde momenten zijn overigens niet 'los verkrijgbaar'. Er is slechts hoop op een levensvatbare en weerbare spiritualiteit wanneer de oriëntatie en het elan 'landen' op de plaats waar mensen metterdaad vorm proberen te geven aan hun leven: het zal altijd weer gaan om de gezamenlijke stijl van leven *als* belichaming en betuiging van de bewogenheid die ons stuwt en doortrekt. (Met dit laatste wil tevens gezegd zijn, dat er een gevaarlijke eenzijdigheid ligt in de opvatting dat spiritualiteit als 'inrichten van het leven' iets zou zijn wat geheel en al hoort tot het-geen maakbaar en planbaar is.) Die concrete invulling van de genoemde formele trekken van een spiritualiteit kan van groep tot groep sterk verschillen en zal ook altijd de trekken dragen van voorlopigheid'.²

Deze omschrijving van spiritualiteit is formeel en bijzonder beknopt: zeer verschillende spiritualiteiten beantwoorden aan dit profiel. Ook de opmerking over 'een gevaarlijke eenzijdigheid' die een belangrijk voorbehoud te kennen geeft, is heel summier. Ik begin deze verkenning dan ook met een toelichting van de omschrijving; en voeg daaraan een reeks bedenkingen toe, die het gemaakte voorbehoud bevestigen en aanvullen. Vervolgens sta ik stil bij het begrip *levensoriëntatie*, dat een markante plaats in mijn opvatting van spiritualiteit innam, en nog steeds inneemt, – zij het eveneens met bedenkingen die ik nog zal

2 Vgl. St. Sutherland, *Faith and Ambiguity* (London 1984), p. 107: 'any style of life' must be provisional and exploratory in character. The religious expression for this is pilgrimage, and spiritual pilgrimage and intellectual pilgrimage go hand in hand.'

noemen. Maar bij alle kritiek op een bepaalde invulling van de begrippen ‘oriëntatie’ en ‘zin’, acht ik niettemin het thema van de *waakzaamheid* dat er nauw mee verbonden is, onontbeerlijk voor een levensechte spiritualiteit. Die waakzaamheid zal met name het appel kunnen urgeren om ‘spiritualiteit’ niet in te perken tot een privé-aangelegenheid. Juist waar de wirwar van macroproblemen van onze huidige westerse cultuur dreigt te ontmoedigen, dient ‘spiritualiteit’ ook bezielde waakzaamheid in te houden ten opzichte van de culturele situatie waarin wij ons bevinden.

SPIRITUALISERING?

Waardevol in het boven gegeven begrip van spiritualiteit als *levensinrichting* acht ik de nadruk op het ‘*landen*’ van de bezieling. Daardoor wordt een vervluchtiging buitengesloten die ertoe zou leiden, dat mensen boven hun aardse situatie, met al zijn beddingen en bindingen, komen te zweven. Een dergelijke spiritualisering is al te vaak opgevat als kenmerkend voor spiritualiteit; nu eens om in die ‘verhevenheid’ zijn heil te zoeken, dan weer om daarmee alle praat over spiritualiteit af te wijzen. Eigenlijk biedt de uit de middeleeuwen stammende omschrijving van ‘deugd’ als ‘geordende aandoening’ [*affectus ordinatus*] een veel beter gezichtspunt – verondersteld, dat beoefening van deugden een integraal onderdeel van spiritualiteit uitmaakt. In die zienswijze kijkt men namelijk als het ware van onderen op, vanuit de duistere ondergrond van allerlei begeerten en strevingen, om vervolgens na te gaan, hoe die gestileerd en vermenschlijkt kunnen worden.

Waar dan gewezen werd op ‘inrichting’ of ‘ordering’ van het leven, kan niet concreet genoeg gedacht worden in termen van dagorde en weekorde en van de ordening van de primaire behoeften aan ‘eten, drinken, kleding en woning’ – om Engels te citeren, toen hij aan de groeve van

Marx in herinnering bracht, waar het zijn vriend en hem in hun strijd voor de arbeiders om te doen was geweest. (Daarbij de luisteraar of lezer de intrigerende vraag latend, waarom hij de seksualiteit onvermeld kon laten).

Zoals gezegd: de gegeven bepaling van de drie momenten van spiritualiteit is formeel en schematisch. Toch zei mij ooit een pastor die met jeugdige delinquenten te maken had, dat dit schema, zo ongenueanceerd als het is, geknipt is voor emotioneel arme en verwarde jongeren. Zij kunnen het goed gebruiken bij hun pogingen om *zelf* te leven (in plaats van geleefd te worden) en zelf samenhang in hun leven aan te brengen. Dat mag zo zijn, maar dit schema is niettemin behept met tekorten die gesignaleerd dienen te worden:

- het suggereert een *overzicht*. Maar hoe vaak is zo'n levenspanorama het onze? Het is dan misschien wel extra verleidelijk voor mensen van het tijdperk waarin de aarde vanaf satellieten kan worden waargenomen. Maar is het daarom ook uit het geleefde leven gegrepen?
- het wekt de indruk dat inzake spiritualiteit *inzicht* een hoofdrol te spelen heeft. Maar is hier het voornaamste (paradoxale) inzicht niet, dat inzicht in deze niet volstaat en wellicht minder primair is dan men meent in te zien?
- de suggestie van een superieur overzicht verhuult het feit dat mensen altijd reeds ingespannen zijn in allerlei *tradities en instituties*, en soms ingesponnen in intrigerende omstandigheden – die het leven overigens niet minder spannend maken. Bij gebrek aan zicht moet nu eenmaal veel tastenderwijze gezocht en gewaagd worden. Kant's 'sichere Gang der Wissenschaft' blijkt juist in de aangelegenheden waar wij het moeten doen met levenswijsheid, het door hem verfoeide 'rondtasten' niet steeds te kunnen vervangen.
- de '*moeilijke vrijheid*' (Levinas) die in dit alles gemoeid is, is bepaald niet de vrijheid van de mens die zichzelf als

‘doe-het-zelver’, laat staan als ‘projectontwikkelaar’, aanstelt. Veeleer is de gewone positie die van de mens, die niet zelden wachtend en uithoudend en uitdragend mag hopen de zin van zijn leven niet te verspelen. Een dergelijke spiritualiteit van vrucht dragen in de omgang met onmacht en schuld, en temidden van de voortekenen van zijn sterfelijkheid, hoeft overigens helemaal niet somber te zijn. Maar zij vertoont wel een ander beeld dan de meccano-achtige wereld van activistische makers en planners.

- de genoemde *‘bewogenheid die ons stuwt en doortrekt’* hoeft geen grootspraak te zijn, wanneer men die mag verstaan als verwijzing naar de betrokkenheid op Degene die, als Afstand, de ruimte geeft en de tijd om te groeien als mens. (En, al lijkt dit wel verdacht veel op grootspraak, om te groeien als mensheid). De metafoor van de geschonken groeikracht en vruchtbaarheid houdt niet alleen de opgave in van wachten en waken, maar ook van voeden en beoefenen. En dat is, wat in de wijsheid van premoderne teksten over spiritualiteit ‘ruminare’ [herkauwen] en ‘meditari’ werd genoemd.

ORIËNTATIE: EEN PRIMAIRE LEVENS- BEHOEFTE

Het lijdt voor mij geen twijfel: wezenlijk voor een gezonde spiritualiteit is de aarding van motieven en idealen in de werkelijkheid van alle dag, in de *levensinrichting* dus. Die zal moeten waar maken wat mensen in hun gezindheid en gestemdheid voor hebben. Toch wil ik hier eerst en vooral ingaan op het thema van de *levensoriëntatie*. De vraag om ‘zin’ in de betekenis van ‘oriëntatie’, acht ik namelijk dermate tekenend voor de mens, dat ik van een primaire levensbehoefte wil spreken. En wel een die zich niet alleen roert in het privé leven (*sit venia verbo*), maar ook, als het goed is, in de samenleving. Daar komt bij dat deze behoef-

te als zodanig deel uitmaakt van de dynamiek die ik aanduidde met *levenselan*. (Op die dimensie van spiritualiteit kom ik terug).

ERVARINGSgegevens

Bij Lengede in Duitsland had jaren geleden een grote mijnramp plaats. Door een zware ondergrondse ontploffing werd een groep mijnwerkers afgesloten van de buitenwereld. Dagenlang leek het erop dat hun situatie hopeloos was en reddingsacties kansloos. Toen men er echter te lang leste toch in geslaagd was een gang te boren naar de plek van het onheil, werd, na een eindeloos lijkende tijd van angstig afwachten, voor tientallen arbeiders de redding, wonder boven wonder, toch nog een feit.

Nadat de bevrijde mannen op verhaal gekomen waren, werd aan hen de vraag gesteld, wat tijdens die afschuwelijke weken het ergste was geweest. Was het de honger geweest en de dorst? Ja, vooral die laatste was ondraaglijk geweest: men had alleen wat vocht gehad dat van de wanden droop. Het allerergste echter was de onmogelijkheid geweest om zich te oriënteren. Door de ontploffing was de ondergrondse situatie totaal onherkenbaar geworden. In het aardedonker, zonder overzicht van hun 'verblijf' en zonder besef van waar zij in de tijd waren, – die onzekerheid was het onverdraaglijkst geweest.

Maar is die behoefte om zich in ruimte en tijd te oriënteren dan zo primair? Is de nood aan een zekere geborgenheid dan zo vitaal? Blijkbaar wel. Er zijn allerlei getuigenissen om dit te bevestigen. Bijvoorbeeld dat van Terry Waite in zijn verslag over de gebeurtenissen die er toe leidden dat hij, terwijl hij probeerde te bemiddelen bij gijzelnemers in Libanon, onverhoeds zelf gegijzeld werd. Als hij er eenmaal achter gekomen is dat hij in een kelder opgesloten zit, kwelt hem het meest, dat hij niet in staat is het verstrijken van de tijd te meten. 'Als het erom gaat mijzelf overeind te

houden, dan moet ik er iets op vinden dat te doen. Het eerste probleem is, de dag van de nacht te onderscheiden'.³

WAAR BEN IK? HOE LAAT IS HET?

Wie de urgentie van de behoefte om zich te oriënteren vreemd blijft vinden, doet er goed aan, zich te binnen te brengen, wat de allereerste vragen zijn die iemand stelt als zij uit een narcose ontwaakt en bij kennis begint te komen. Huiverend, want onderkoeld als je bent, dringt het klossen van de klompschoenen van de verplegenden tot je door. Langzaam keert het bewustzijn terug. En de eerste vragen die iedereen dan stelt, voor zichzelf of hardop, luiden: 'Waar ben ik?' en 'Hoe laat is het?'.

Iedere bewustwording begint met die vragen, waarmee wij ons proberen te oriënteren in de ruimte en in de tijd. En verdere bewustwording verloopt niet zelden via vragen die op die primaire vragen aansluiten: 'Waar ben ik aan toe?', 'Wat is mijn situatie?', 'Waar sta ik voor?'; 'Hoe ben ik bij de tijd?', 'Wat zijn de tekenen van de tijd?'. Weten waar je bent, en waar je aan toe bent, is kennelijk een van de eerste zekerheden die een mens zoekt. Weinig mensen zijn dan ook zo deerniswekkend als de dementerende, die als een verdwaald kind verloren loopt en zijn thuis niet meer weet te vinden.

Wat voor de afzonderlijke mens geldt, geldt echter, zoals ik uiteen zal zetten, niet minder voor een generatie als geheel: zich oriënteren in het tijdperk waarin men leeft, is een primaire behoefte.

3 T. Waite, *Taken on Trust* (London 1993), p. 12.

HET BEELD VAN DE ZONSOPGANG IN DE BIJBEL

Het woord ‘oriëntatie’ betekent oorspronkelijk: vragen naar de ‘oriënt’, de plaats waar de zon opkomt. En dus de plaats die ontwijfelbaar vast ligt. Is dat punt eenmaal bekend, dan zijn voor de zich oriënterende – dankzij het besef van ‘voor’ en ‘achter’ – ook de andere drie windstreken bekend, en kan hij zijn weg gaan zoeken. En omdat dat stabiele punt tevens het punt is van waaruit het licht zich verspreidt, valt ook de dreiging van het duister weg. In die zin mag men wel zeggen dat de metafoor van het dagende licht een oermetafoor is, juist zoals de metafoor van het wakker zijn. De metafoor van het licht betreft immers de oeroverdracht die het lichtende licht is. En deze is, evenals de aandacht die door het wakker zijn verbeeld wordt, de voorwaarde om überhaupt vergelijkbaarheid te kunnen vaststellen en (andere) metaforen te kunnen ontwerpen.

Het beeld van de zonsopgang of ‘oriënt’ verschijnt in de Schrift zowel in het Eerste als in het Tweede Testament op markante plaatsen. Zo voert in het laatste hoofdstuk van het laatste boek van het Oude Testament de profeet Maleachi het als vrijwel het laatste beeld van zijn profetieën voor ogen: als een uiteindelijke oriëntatie lijkt het wel. Hij spreekt er geheimzinnig en intrigerend over ‘de zon der gerechtigheid die genezing brengt met haar vleugels’ (vs 4, 2).

Bij de interpretatie van dit beeld zal men zeker ook moeten denken aan Gods moederlijke zorg, die in de Bijbel bij herhaling aangeduid wordt met het beeld van behoedende en soms ook dragende vleugels. Maleachi voegt echter toe, dat het vleugels zijn die genezing brengen voor mensen die klaarblijkelijk geschonden en gekwetst zijn. Prompt daarna zegt de profeet: ‘dan zult gij dansend naar buiten komen, als kalveren die op stal hebben gestaan.’ Als om te benadrukken dat de behoeding door de vleugels samen

gaat met de opdracht om erop uit te trekken. Wellicht ook om erop te wijzen dat de dieren, die eerst opgesloten zaten, met de mensen verbonden zullen zijn in Gods helende zorg?

In het begin van het evangelie volgens Lucas verschijnt in de Lofzang van Zacharias andermaal het beeld van de opgaande zon, en opnieuw als aanduiding van Gods hulp uit den hoge. Er zal vergiffenis van zonden zijn 'dank zij de milde erbarming van onze God, waarmee Hij gelijk de opgaande zon aan de hemel, neerzag op ons en verscheen aan hen die in het duister en de schaduw des doods zijn gezeten, om onze voeten te richten op de weg van de vrede' (Lc 1, 78). Ook hier wordt Gods zorg in moederlijke termen aangeduid. Waar Gods barmhartigheid genoemd wordt, is hier figuurlijk sprake van Gods 'ingewanden': de hebreeuwse woorden voor baarmoeder en voor barmhartigheid zijn nauw verwant. En ook in deze tekst gaat het beeld van behoeding vergezeld van de uitnodiging om op weg te gaan. Het licht van de opgaande zon maakt het mogelijk zelf de gewenste richting te kiezen.

DE DAGERAAD ALS CULTUURHISTORISCH SYMBOOL

Wanneer in een maatschappij of kerk geborgenheid biedende instituties niet meer aanspreken of wegvallen, dan gaat onzekerheid domineren en worden vastigheid en verheldering zeer kostbare goederen op 'de markt van welzijn en geluk' (Hans Achterhuis). Het symbool van de opgaande zon kan dan opnieuw de bijzondere glans van bevrijding en veiligheid krijgen, die het van oudsher in vele culturen heeft. Te denken is dan natuurlijk aan Japan, het land van de rijzende zon. Maar ook aan de geschiedenis van onze eigen cultuur: ook buiten het joods of christelijk erfgoed is hier het beeld van de zonsopgang veelvuldig gebruikt. In de periode van de Verlichting fungeerde dat

beeld niet zelden op titelbladen van boeken als zinnebeeld van het licht van de rede dat de duisternis van vooroordelen en bijgeloof doet verdwijnen. In de negentiende eeuw verenigden Nederlandse vrijdenkers zich in een vereniging met de naam 'Dageraadbeweging'. En noemde Nietzsche het boek dat in zijn ogen de doorbraak van zijn eigen filosofie presenteerde niet 'Morgenröte'? In dezelfde periode heeft in het Marxisme de idee van wakker maken of bewust maken een voorname plaats. Toen Henriëtte Roland Holst stad en land afreisde om arbeiders toe te spreken, was dit om hen 'bewust te maken' van de historisch-materialistische wetmatigheden die, zo hielden het de marxisten, als het licht zouden fungeren dat hun duistere lot zou kunnen verklaren, en dat een perspectief zou kunnen bieden op de onafwendbaar aanbreekende nieuwe dag van het heil.

WERELDWIJDE BEWUSTWORDING

Dat de nood aan oriëntering zich niet alleen doet voelen bij iedere mens afzonderlijk, maar ook in een samenleving als geheel, is in de twintigste eeuw bijzonder duidelijk geworden in de westerse cultuurkring. Door diep inslaande gebeurtenissen heeft hier een soort van collectief wakker worden plaats gehad: de vraag om een radicale heroriëntering werd gewekt. Het heeft er veel van, dat het 'Conciliair Proces voor Gerechtigheid, Vrede en Behoeding van de schepping' dat sinds het laatste decennium van de twintigste eeuw in West-Europa menigeen aanspreekt, de aanwakking was van een bewustwordingsproces dat al veel eerder met traumatische schokken teweeg was gebracht. Eerst en vooral was dit de Eerste Wereldoorlog en – als nog gruwelijker nasleep daarvan – de Tweede Wereldoorlog. Deze oorlogen hebben de westerse mensheid gewekt uit de droom van een ongestoorde zedelijke vooruitgang die de snel voortschrijdende technische ontwikkelingen heette te

begeleiden. Sindsdien wordt al van het einde van de ‘moderne tijd’ gesproken.⁴

Spoedig na de Tweede Wereldoorlog brak in groeiende mate het besef door van de economische achterstelling van de ‘Derde Wereld’ ten opzichte van het onvergelijkelijk rijkere Westen. Vanaf de zestiger jaren kwam daar in steeds wijdere kring de bewustwording bij van de alles in de waagschaal stellende wapenwedloop tussen de twee toenmalige supermachten. En tenslotte volgde vanaf de zeventiger jaren de rase bewustwording van de overal voort marcherende plundering en verwoesting van het natuurlijke milieu.

Telkens een proces van wakker worden en van geleidelijke bewustwording, van respectievelijk voortschrijdende *ongerechtigheid, onveiligheid en ontering van de schepping*. En deze dan telkens wereldwijd en onderling verstrengeld. Dit Conciliair Proces heeft de allure van een cultuurkritiek, die een fundamentele kritiek op de motivatie en oriëntatie van de economische, politieke en culturele keuzes in de westerse wereld samenvat.

Dit alles houdt in, dat de primaire oriënteringsvragen zich ten overstaan van de wereldomvattende problemen van onze tijd scherp opdringen: waar zijn wij op uit? waar zijn wij aan toe? aan welke kant staan wij? En ook: wat zijn de tekenen van deze tijd? Zijn wij bij de tijd? Zijn wij nog bijtijds?

Het zegt dan ook veel, dat het boek dat C.F. von Weizsäcker schreef ter presentatie van het Conciliair Pro-

4 Romano Guardini schreef *Das Ende der Neuzeit* reeds in 1947. Dit werk over het ten einde lopen van de moderne tijd kreeg in de Nederlandse vertaling de titel *De gestalte der toekomst*, Utrecht/Brussel 1958. De ondertitel van dit werk luidt: ‘*Ein Versuch zur Orientierung*’. Degenen die onze tijd als ‘postmodern’ typeren, proberen in hun beschrijvingen een collectief wakker worden in beeld te krijgen en wellicht ook te bewerken. Met alle behoefte aan verdere verheldering die deze overgangstoestand kenmerkt.

ces de titel draagt: *De tijd dringt*.⁵ Evenzo zal iedereen zich herkennen in het parool dat J. Moltmann gaf voor dit Procces: 'wij moeten globaal (dat is op wereldschaal) denken, maar daarom niet minder lccaal handelen.' En Dietrich Bonnhoefffer die reeds in de dertiger jaren pleitte voor een breed beraad in de vorm van een Concilie, werd ooit door zijn vriend Eberhard Bethge geroemd om zijn 'Ortsfähigkeit': zijn vermogen om telkens in de situatie waarin hij leefde, vast te stellen waar hij voor stond en wat hem precies daar te doen stond. Die bekwaamheid ging ongetwijfeld terug op zijn bijzondere alertheid, met name waar het opkomende Nazisme zijn tentakels ging uitstrekken. De vaardigheid om bij alle mooipraterij de machtswellust van de Nazi-leiders door te hebben, vond Bonnhoefffer in zijn geloof, gegrond op de bijbel. Men mag wel zeggen dat Christus zijn 'Oriënt' was en dat diens herhaalde aansporing: 'waakt' en 'weest bereid', richtinggevend was voor hem.

Die waakzaamheid was toen overigens alweer geen privilege van Christenen. In dezelfde dertiger jaren vonden mensen van uiteenlopende levensbeschouwingen elkaar in hun gemeenschappelijke beduchtheid voor de levensgevaarlijke waanideeën van het Nationaal-Socialisme. Zij zagen de dreiging onder ogen van een fatale koerswending van de samenleving. De naam van het comité dat zij vormden was '*Waakzaamheid*'.

ORIËNTEREN EN INTERPRETEREN

Mijn verkenningen in het landschap van de *levensoriëntatie* waren zelf ook zoiets als een poging mij te oriënteren ter zake van 'oriëntatie'. Welk vast punt en welk lichtpunt

5 C.F. von Weizsäcker, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung*, München 1986.

kwam daarbij te voorschijn? Het antwoord moet ook hier weer zeer formeel zijn: *dat* een mens vastheid en licht zoekt op zijn levensweg is fundamenteel. *Wat* die zekerheid dan is, is voor velerlei interpretatie vatbaar en wordt feitelijk op vrijwel evenveel wijzen geïnterpreteerd als er zoekende en gedreven mensen zijn. Dat daarbij het gewekt worden en het waakzaam zijn een bijzondere functie vervullen, lijkt buiten kijf. Maar ook dan rijst telkens weer de vraag, waar die prikkel, aanstoot of opwekking zijn oorsprong heeft. Wat of wie is dat oorspronkelijk gegeven? Volstaat de benadering wel, die alleen uitgaat van behoeften?

Om in dit probleemveld ook inhoudelijk verder te komen, zijn enkele gezichtspunten van belang. Ik kan ze hier slechts aanduiden:

- de mens die zijn *levensrichting* probeert te kiezen – en dit altijd temidden van vele beperkingen en bepaaldheden die ‘*schon da*’ zijn – kan hoegenaamd niet volstaan met de oermetafoor van het licht van de opgaande zon die ik vermeldde. Waar gekozen dient te worden, dienen zich immers vragen aan over waarden, doeleinden, voorkeuren en voorbeelden. Vragen die kennelijk bij een bewust beleefde spiritualiteit horen. En die trouwens de reflectie op spiritualiteit dicht in de buurt brengen van cultuurfilosofie en cultuurtheologie. Wat heeft gelding? In hoeverre zijn de *waarden* die dan voorzitten vooraf gegeven wezenheden, die ik maar te aanvaarden heb? Fungeren zij als de wijkende horizon, dat is als een ‘*eschaton*’ of uiterste, waarop het zoekende en speurende hart zich kan afstemmen? Kan in die zin wel zinnig van een zelf te kiezen bestemming gesproken worden? Of zijn die waarden zo subjectief, dat men er uiteindelijk alle kanten mee op kan? Maar is er dan geen basisgegeven dat als verankering en ijking kan dienen?
- door hierboven het woord *interpretatie* te gebruiken, maakte ik al opmerkzaam op een belangrijk aspect van de problematiek rond ‘oriëntatie’: men zal die levensbe-

hoefte ook kunnen (en wellicht moeten) beschrijven als een *hermeneutische* kwestie (en queeste), dus als een kwestie van duiden en interpreteren. In goed Nederlands komt ‘interpreteren’ neer op ‘thuisbrengen’.⁶ En in het geval van de zich oriënterende mens komt dit erop neer, dat hij zichzelf tracht thuis te brengen. Maar binnen welk ‘thuis’ – dat is binnen welke omraming van leven, waarnemen en denken – ‘plaatsen’ wij onszelf dan? Voor mensen die Christus willen volgen, dient zich dan bovendien een radicale wending aan: moeten zij niet eerst ‘thuisgebracht worden’ in en door de Geest van Christus die hen beweegt? En houdt dit dan niet telkens weer een overgang in van eigenmachtig ‘zich thuisbrengen’ naar instemmend ‘thuisgebracht worden’?⁷

- mijn verwijzing naar ‘moederlijke’ accenten in twee markante bijbelteksten over oriëntatie was niet primair bedoeld als aansluiting bij pogingen van exegeten om het bijbelse spreken over Gods vaderschap van een tegenwicht te voorzien. Voor mijn hierboven ontwikkelde begrip ‘oriëntatie’ geldt namelijk wat ik over de eerder gegeven omschrijving van ‘spiritualiteit’ schreef: zij kan licht het stempel gaan dragen van de typisch moderne kijk op het menselijk bestaan. Op de voorgrond staat daarin de autonome en actieve mens die

6 Ik herneem hier een thema uit mijn «Met geestelijke ogen schouwend». Enkele aantekeningen bij de Eerste Vermaning van Franciscus’, in: *Franciscaans Leven* 67(1984), p. 258-268; 267.

7 Met het oog op vragen over de aard van ‘waarden’ kan hier herinnerd worden aan Nietzsche’s aanduiding van waarden als ‘Gebilde’, die het statuut hebben van bergende behuizingen, zij het ook getekend door voorlopigheid in het alomvattend worden. Heideggers typering van ‘waarde’ bij Nietzsche als ‘Gesichtspunkt’, doet geen recht doet aan dit aspect van tijdelijke geborgenheid. Zie diens ‘Nietzsches Wort «Gott ist tot»’, in: *Holzwege*, (Frankfurt a. M. 1963, 4. Auflage), p. 193-247, 210.

eigenmachtig zijn koers in het leven uitzet. Men kan hier denken aan het beeldend woord van Victor Hugo dat Levinas graag aanhaalt: de mens als ‘*une joyeuse force qui va*’.⁸ Ongetwijfeld van een imponerende onafhankelijkheid, maar daarom niet minder de trekken vertonend van iemand die wezenlijke momenten van zijn bestaan in het duister laat of verdringt. Onder meer zijn behoefte aan geborgenheid, aan een thuis waar hij zich veilig kan voelen. De aanduiding van het moederlijke bij Maleachi en Lucas mag wel verstaan worden als verwijzing naar die behoefte aan een zekere geborgenheid en een bergende zekerheid. Dat ook Levinas oog heeft gehad voor die ‘vrouwelijke’ momenten, – meer dan bijvoorbeeld Heidegger – is bekend. De plaats die hij inruimt voor ‘Het wonen en het vrouwelijke’ in *De Totaliteit en het Oneindige* legt daar getuigenis van af.⁹ Van primair belang is echter, dat dit deel van zijn boek gevolgd wordt door de uiteenzettingen over het radicaal uitdagende dat de andere mens vertegenwoordigt.

- aan *levensoriëntatie* correspondeert de innerlijke dynamiek of *elan* die ons er onder meer toe brengt om ons te oriënteren. Wat die dynamiek inhoudt, is in de loop der eeuwen op vele wijzen verwoord. Ik noem er enkele, zonder uitleg, en zonder te willen verhelen dat zij zeer verschillende aspecten betreffen van wat een mens van binnen uit tot handelen aanzet. Zo gebruikt men bijvoorbeeld vaak het woord ‘inspiratie’. Het heeft dezelfde stam als ‘spiritualiteit’: de geest [spiritus] die mensen bezielt en beweegt. Andere woorden die sinds het begin van het westers wijsgerig denken opgang hebben gemaakt om die innerlijke dynamiek te tekenen, zijn bijvoorbeeld: ‘*eros*’, ‘*appetitus*’, ‘*affectus*’, ‘*concupiscentia*’, ‘*conatus*’ (het streven naar zelfbehoud) enzovoorts. En

8 E. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit*, (Baarn 1987), p. 200 (T.O)

9 T.O. p. 179 v.v.

dan heb ik het nog niet gehad over de soorten van ‘wil’ en wilsbeschikking die in de theologie en filosofie onderscheiden zijn. Hoe verschillend de denkwerelden waarin deze dynamismen ter sprake komen ook zijn, de vraag die zich in elk daarvan opdringt, is, hoe die aandrift *gewekt* wordt. En of onvoorwaardelijk respect voor de andere mens er een plaats in heeft.

VERLANGEN EN MEELEVEN

In de context van een nadere invulling van *spiritualiteit* en het *levenselan* dat zich er in roert, geef ik zelf de voorkeur aan de term *verlangen*. Ik denk daarbij bovenal aan enkele getuigenissen in het Nieuwe Testament. In het bijzonder aan de woorden van Jezus, die de evangelist Johannes hem bij het begin van zijn optreden in de mond legt: ‘Wat verlangen jullie?’ (Joh 1, 38).¹⁰ Het feit dat dezelfde vraag in hetzelfde evangelie nog twee keer door Jezus wordt gesteld, – en beide keren op het moment dat opnieuw een beslissende fase in zijn leven aanbreekt, namelijk bij het aanbreken van zijn lijden, en bij de verschijning aan Maria Magdalena in de hof – maakt het waarschijnlijk dat Jezus’ vraag hier doelt op de kern van wat een mens bezielt. Is er een andere vraag die zo diep reikt en zo persoonlijk is?

Zo zeer geraakt worden door de in nood verkerende andere mens, dat de geraakte tot *compassie* bewogen wordt – te doen heeft, en vervolgens ook doet wat hij meent te moeten doen – kreeg een onvergankelijke uitbeelding in het evangelie volgens Lucas. Daar verschijnt ook weer tot drie keer toe een woord dat de innerlijke bewogenheid aanduidt, in dit geval: ‘geroerd worden’. Dit gebeurt in de trits van ‘zien – geroerd worden – naderbij komen’. Deze sequentie vindt men zowel in de gelijkenis van ‘de barmhartige

10 Vgl. over deze thematiek in het algemeen: A. Peperzak, *Verlangen. De huidige mens en de vraag naar heil*, Bilthoven 1971.

Samaritaan', als in die van 'de verloren zoon', als in het verhaal over de opwekking van de jonge man in Naïm.¹¹ Dat dit geroerd of geraakt worden overigens geen automatisme inhoudt, blijkt wel uit de eerstgenoemde gelijkenis: er zijn zienden die onbewogen blijven, of die hun bewogenheid niet vruchtbaar laten worden in een daad.

Waar sommigen overigens in onze tijd de trits 'zien – oordelen – handelen' in navolging van kardinaal Cardijn presenteren als de kern van een daadkrachtige spiritualiteit, daar geeft het centrale woord 'oordelen' wel het moment weer van 'gewekt zijn tot helder inschatten' dat ongetwijfeld aanwezig was in de dienstvaardige 'ontroering' die Lucas beschrijft.

De innerlijke dynamiek die in de genoemde teksten uit het Nieuwe Testament ter sprake komt, wordt in de taal van de spirituele traditie van het westen niet zelden heel bijbels als 'het hart' aangeduid. De mystieke theologie van bijvoorbeeld Augustinus en Bonaventura brengt de persoonskern vaak als het verlangend hart ter sprake. Ook Levinas, hoewars hij ook moge zijn van mystiek, opgevat als versmelting met het goddelijke, gebruikt dit beeld. Zo geeft hij zijn artikel over het gewekt worden tot de ethische verhouding een motto mee uit het Hooglied: 'ik slaap maar mijn hart waakt'.¹² Hij moet in dit Schriftwoord bijzonder getroffen zijn door het woord 'waakt'. Het 'verlangen' [*désir*] dat wel te onderscheiden is van 's mensen 'behoefte[n]' [*besoins*], moet *gewekt* worden door de ander.¹³

11 Lc 10,25-37, 33; 15,11-32, 20; 7,11-17, 13 v. Een boeiende benadering van compassie geeft Joachim Duyndam in zijn *Denken, passie en compassie. Tjandreizen naar gemeenschap*, Kampen 1997.

12 Hl 5,2; 'De la conscience à la veille à partir de Husserl', in: *de Dieu qui vient à l'idée*, (Paris 1982), p. 34-61, 34 (Oorspronkelijk gepubliceerd in 1974).

13 *T.O.* p. 30 en passim.

EMMANUEL LEVINAS OVER 'ZIN' ALS
ORIËNTATIE

'As inspired by the Good,
we are in the trace of its passage.
To live this inspiration is spirituality'¹⁴

Ook al komt het woord 'cultuurkritiek' bij mijn weten nauwelijks bij Levinas voor, zijn oeuvre kan niettemin gelden als één grote kritiek op de dynamiek die de westerse cultuur beweegt en die zijn uitdrukking heeft gekregen in de dominerende westerse filosofie. Zijn cultuurfilosofische teksten verdienen dan ook bijzondere aandacht. Een daarvan is *La signification et le sens* dat hij in 1964 publiceerde, kort nadat hij de aandacht op zich had gevestigd met *Totalité et Infini* (1961).¹⁵ Het artikel is mede een reflectie op de kentering die zich dan aan het voltrekken is in het Franse wijsgerige klimaat. De vraag die hem kennelijk bezig hield, was, of er een versnippering van betekenissen dreigde: de absurditeit van de veelheid zonder beginsel, van de (slechte) anarchie.¹⁶

In deze studie gebruikt Levinas de term 'zin' [sens] enkele malen in de betekenis van 'richting'. Zoals bijvoorbeeld in de nevenstelling: 'de absolute oriëntatie, de zin'.¹⁷ Belangrijk is, dat deze woorden in een context staan die

14 Adriaan T. Peperzak, 'Trancendence', in: *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion* (Ed. by A. T. Peperzak); (New York/London 1995), p. 185-192, 192.

15 Acht jaar later nam Levinas dit artikel op in zijn *Humanisme de l'autre homme*, (Montpellier 1972), p. 19-63. Een Nederlandse vertaling verscheen in *Het menselijk gelaat* (Utrecht 1969), p. 152-191 (M.G.)

16 M.G. p. 168.

17 M.G. p.175; vgl. ook p. 181.

onmiskbaar het taalgebruik van de traditie der mystiek in herinnering roept: 'Het Verlangen naar de Ander, dat wij tot in de meest alledaagse sociale ervaring meemaken, is de fundamentele beweging, de zuivere vervoering, de absolute oriëntatie, de zin'. De term 'le transport', door Peperzak vertaald met 'vervoering', gaat ongetwijfeld terug op Plato; maar duikt bijvoorbeeld ook frequent op in de geschriften van de Franse School, die in de geschiedenis van de mystiek van de zeventiende eeuw zo'n belangrijke plaats inneemt.

Zoekend naar een vaste gerichtheid die behoeden kan voor een cultureel relativisme en voor een algehele morele onverschilligheid, wijst Levinas hier op *de* relatering die gelegen is in de ethische relatie met de ander. De 'zin' of 'richting' die daarin besloten ligt, gaat, zo zegt hij, vooraf aan alle culturele tekenen. Veelzeggend is, dat dit artikel zijn 'open einde' heeft in de moeilijke tekst over 'het spoor': verwijzing naar de Absolute als de Voorbijgegene. Waarmee Levinas ook aangeeft, dat hij hier spreekt over een 'zin die geen finaliteit is'.¹⁸ Is Levinas erin geslaagd langs deze weg een cultureel relativisme te ondergraven? Dit is niet onomstreden.¹⁹

HET THEMA 'WAKEN' BIJ LEVINAS

Gezien wat ik aanvoerde over de innerlijke band tussen oriëntering en wakker worden (dat als het ware de 'ontsteking' van het zich oriënteren is), is het feit van belang dat ook bij Levinas dat thema van het gewekt worden en waken [*la veille*] een van de kernmomenten vormt van zijn bezinning op de ware menswording. Veelzeggend daar-

¹⁸ M.G. 191.

¹⁹ Vgl. Marcel Poorthuis, *Het gelaat van de Messias. Messiaanse Talmuedlezingen van Emmanuel Levinas* (Zoetermeer 1992), p. 178 v.

over is zijn artikel *De la conscience à la veille. A partir de Husserl*.²⁰ Wakker worden is hier evenwel de metafoor voor die unieke bewustwording die bij uitstek het thema is van zijn wijsbegeerte: die van de ethische relatie die de wezenlijke oriëntatie op de ander is. Deze gerichtheid gaat vooraf aan ieder initiatief dat iemand zelf kan ontplooiën. Zij gaat terug op de verstoring van eigenmachtige initiatieven door de ander, die juist in zijn machteloosheid een oproep tot eerbiediging is. Die verstoring, door Levinas vaak beschreven als in-vraag-stelling of ontnuchtering, tekent hij hier als gewekt worden uit een slaap of slapte. ‘Ontwaken’ om de eigen unieke verantwoordelijkheid op zich te kunnen nemen. De toestand waaruit de tot verantwoordelijkheid gewekte mens ontwaakt, zou men met een variant op Kant’s beroemde woord over de ‘dogmatische sluimering’, een ‘pre-ethische sluimering’ kunnen noemen.²¹ In feite is het menigmaal de toestand van mensen die ‘zich sterk maken’ (elk woord in deze uitdrukking heeft zijn loden gewicht) om hun kwetsbaarheid en broosheid – en daarmee, wonderlijk genoeg, de bodem van hun ware vrijheid – te verdringen. Het gaat erom, dat mensen uit die

20 Oorspronkelijk gepubliceerd in 1974; later opgenomen in zijn boek *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris 1982), 34-61 (*De Dieu*).

Over het thema van de slapeloosheid en het waken bij Levinas publiceerde Ruud Welten: *Zijn en Waken. Denken in het spoor van Emmanuel Levinas*, Best 1995. Aan dit boek gaf de auteur als motto onder meer een woord van Levinas mee: ‘Het belangrijkste is, dat mijns inziens de relatie tot een ander ontwaken is en ontnuchtering; dat het ontwaken verplichting is.’

21 Het thema van het ‘zich oriënteren’ speelt zoals bekend in verschillende schakeringen een rol in Kant’s denken. Vgl. onder meer *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (1786); *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783), ‘Vorrede’. Een vergelijking van zijn begrip van ‘oriëntatie’ met dat van Levinas zou licht kunnen werpen op het werk van beide ethici.

droom geholpen worden, uit die 'bewusteloosheid' die Levinas in dit opstel aanduidt met woorden als 'ongevoeligheid', 'verstening', 'vervetting' en 'luiheid'.

De wijsgeer Levinas is ook hier weer de 'vroedman' die met de hem eigen porrende en borende retoriek de aandacht tracht te wekken voor de unieke aandacht van de mens, die door de ander aangesproken en wakker gemaakt is. Wie zich zo blootgesteld weet aan de oproep tot gerechtigheid die de ander *is*, is allesbehalve gedoemd tot de passiviteit van een effect. Integendeel, hij is meer dan ooit alerte 'wondbaarheid' [*vulnerabilité*], 'gevoeligheid' [*sensibilité*], bij wie de brandwond [*brûlure*] zich doet gevoelen.²² 'Wakker worden' in deze zin, is bij Levinas eerst recht mens worden.²³ Het spannende van Levinas' filosofie is inderdaad, dat hij de aandacht wekt en aanspant voor wat werkelijk leven is: door de ontmoeting met de ander (in spanning) gehouden te zijn tot gerechtigheid.

FIJNZINNIGHEID

De wijze waarop de leermeester Levinas de positieve kracht van de menselijke kwetsbaarheid helpt ontdekken, zegt veel over de kracht van de fijnzinnigheid die hem eigen was. Daarmee vermocht hij de ogen te openen voor de fijne 'zin' – dat is de goede gerichtheid of 'rechtheid' [*droiture*] die de mens kenmerkt, wanneer hij tot de ethische houding gewekt is. Die fijne zin van de tot waakzaamheid gewekte mens vertegenwoordigt een geheel andere en veel grotere kracht dan de botte en stompzinnige kracht van degenen die 'zich sterk willen maken' om niet onder te hoeven doen. Wie Levinas ooit ontmoet hebben, bewaren de indruk van fijnheid, en van die alerte zin voor het enig belangrijke. Hij had de fijnzinnigheid van de uitzonderlijk

²² *De Dieu*, p. 59.

²³ E. Levinas, 'Notes sur le sens', in: *De Dieu*, p. 231-257, 257.

gevoelige mens [*aisthesis*], die doorstraalt in de strenge schoonheid van menige tekst van zijn hand. Het is dan ook kenmerkend voor hem, dat hij bijvoorbeeld schreef over 'de stem van de fijne stilte' bij Roger Laporte, en het had over 'het fijne gehoor' van Herman van Breda die al in de dertiger jaren 'het gehuil der wolven vermocht te horen in de verleiding der toespraken (namelijk van de Nazi's)'.²⁴

Dit essay wilde een eerste verkenning uitvoeren naar de bijzondere bijdrage die Levinas kan bieden als het gaat om gronding en verfijning van het begrip *spiritualiteit*. Kernmomenten daarvan (*oriëntatie, verlangen en verordening*) hebben een centrale plaats in Levinas' denken. Zij krijgen in het ethisch universum dat hij verkent, een diepgang en een perspectief die soms ontbreken in studies over spiritualiteit. Veel meer dan een heenwijzing naar het belang van zijn filosofie voor een bezinning op spiritualiteit kon hier niet geboden worden. Rest mij daarom nog slechts dit: waar christelijke spiritualiteit in gesprek met Levinas probeert zichzelf beter te verstaan, daar zal zeker aandacht te geven zijn aan haar eigen rijke erfgoed ter zake van de begrippen *mystiek, waakzaamheid en onderscheiding* [*diakrisis; discretio*].²⁵ In zo'n 'postpaedeuse' zullen schijnbaar onmogelijk geworden begrippen als *nederigheid, geduld, versterving en ontlediging* opnieuw kunnen gaan spreken. Op voorwaarde evenwel dat dit gebeurt op een toon die,

24 'Le Père Herman Léo van Breda', in: E. Levinas, *Noms propres* (Montpellier 1976), p. 161 en 182. Vgl. ook *Difficile Liberté* (deuxième édition) (Paris 1976), p. 220, 223, over Jacob Gordin.

25 Vgl. K. Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, Grondslagen, Methoden*, p. 481-511; idem, 'Wijsgerige verstandigheid en onderscheiding der geesten', in: *Tegenwoordigheid van geest. Opstellen over spiritualiteit en mensbeschouwing*. (Red. G. Groenewoud, W. de Haas, J. van Os en B. Voorsluis) (Zoetermeer 2001), p. 135-152.

zoals bij Levinas niet zelden het geval is, zowel ernstig lusterend als licht ironisch is. En altijd in het besef, dat spiritualiteit als *levenskunst* vraagt om een persoonlijke vertolking van gegeven partituren. De treffende beschouwingen die Ilse Bulhof bij herhaling over dit vertolken of ‘hernemen’ gegeven heeft, vermeld ik hier in dankbaarheid.²⁶

26 Onder meer in: I.N. Bulhof, *Van inhoud naar houding. Een nieuwe visie op filosoferen in een pluralistische cultuur* (Kampen 1995), p. 14; en vooral hoofdstuk 3: ‘Speels variëren op oude thema’s: de kunst van het hernemen’, p. 50-72.

5. Van huis uit bedelaars. Notities bij het Godsverlangen in de huidige tijd

In 1949 verscheen een bundel redevoeringen bij gelegenheid van het vijfde lustrum van de Katholieke Universiteit van Nijmegen. De titel was *Denken uit geloof en leven in de tijd*.¹ Een titel als een parool dat nog steeds mag gelden. Men vindt er de breedgewikte retoriek van Rogier; beschouwingen van de metafysicus Peters over de situatie van de filosofie in 1948; evenals flonkerende observaties van Frits van der Meer. En nog veel meer lezenswaardigs, al was het maar om vast te stellen, wat in de laatste halve eeuw uit de aandacht verdwenen is, of juist de aandacht is komen opeisen. Zo is mij opgevallen, dat in dit boek naar mijn beste weten twee woorden niet voorkomen: *hermeneutiek* en *spiritualiteit*. Nu is het altijd hachelijk om te vermelden, wat je bij een schrijver mist. Dit kan doen denken aan de persoon – het moet zich in dezelfde tijd hebben afgespeeld – die een romanschrijver complimenteerde met het feit dat in zijn nieuwe roman bepaalde ‘passages’ ontbraken. Waarop de schrijver vroeg: ‘hebt U daar dan naar gezocht?’. Ik heb inderdaad vergeefs gezocht naar de woorden *spiritualiteit* en *hermeneutiek*. Die zouden namelijk vijftig jaar later in een dergelijke overzichtsbundel onvermijdelijk een voorname plaats innemen. Zoals het ook niet toevallig is, dat onder de titel *spirituele hermeneutiek*

1 *Denken uit geloof en leven in de tijd. Een serie voordrachten gehouden door Dr. L.J. Rogier, Dr. S. Strasser, Dr. J.A.J. Peters C.S.S.R., Mr. J.J.M. van der Ven, Dr. W.H. van de Pol en Dr. F.G.L. van der Meer ter gelegenheid van het vijfde lustrum van de R.K. Universiteit en van het Nijmeegsch Studentencorps ‘Carolus Magnus’, Utrecht/Brussel 1949.*

momenteel belangrijk onderzoekswerk wordt geleverd aan het Titus Brandsma Instituut – ik vermeld dit grote kleinood van de Nederlandse Karmelwereld met dankbaarheid en respect. Wetenschappelijk jargon voor iets wat ons allen aangaat: hoe kan men recht doen aan de joodse en christelijke tradities van het interpreteren van teksten; en tevens een plaats inruimen voor wat in de laatste eeuw in verschillende vakgebieden ten beste is gegeven over het interpreteren of duiden van teksten; kortom over de vraag, wat *lezen* eigenlijk inhoudt? Uitermate belangrijk, ook al omdat de stichters en stichteressen van onze ordes maar konden stichten, omdat zij grote lezers en lezeressen waren. Anders gezegd, omdat zij grote mediteerders waren: begenadigde voorgangers in de *lectio divina*, in het beluisteren van Degene die zich bovenal in Zijn Woord heeft laten kennen. En wij, wij lezen met hen mee door als het ware over hun schouders de vruchten van hun meditatie te lezen. Zo lezen en leren wij; blijven wij leerlingen in het lezen, leerlingen in het mediteren, leerlingen in het laten louteren en richten van ons verlangen naar dat onvervalste Woord.

Ik geef hier een overweging van enkele vragen en uitdagingen die dat leerlingschap in onze tijd inhoudt. Meer dan stippellijnen kan ik niet trekken. Ik ga in drie etappes te werk:

1. Eerst geef ik kort aandacht aan de mogelijke redenen voor de recente opbloei van de leeskunde of hermeneutiek, ook in de studie van de spiritualiteit.
2. In het bijzonder ga ik na wat ‘lezen’ betekent als je het opvat als ‘thuisbrengen’ van gedachtegoed.
3. Ten slotte sta ik stil bij de vraag, hoe wij er vóór staan, wij lezeressen en lezers van de voorlezers en voorlezeressen die de tradities van de Mendicantenorden hebben gestempeld. Wat kan het betekenen in onze tijd ‘mendicant’ te zijn: bedelbroeder en bedelzuster?

En ‘het Godsverlangen in de huidige tijd’? Die ondertitel staat er. Maar ik zal er slechts zijdelings over spreken. Ook sociologische beschouwingen over hetgeen men in onze wereld over dat verlangen denkt, liggen ver buiten de grenzen van wat ik aan kan. Hier merk ik alleen nog dit op: onlangs schreef de recentelijk katholiek geworden schrijfster Vonne van der Meer dat het haar is opgevallen, hoeveel mensen een vergelijkbare ontwikkeling hebben door gemaakt als zij. ‘Het verlangen naar geloof is het best bewaarde geheim van intellectuelen en kunstminnend Nederland. Over seks kun je alles zeggen, maar over het grootste verlangen hebben we het liever niet’.² Het verlangen naar *God* is weliswaar niet gescheiden van het verlangen naar *geloof*. Maar het is nog geheimvoller. Misschien is daarom, juist in dezen, eenvoud het kenmerk van het ware. Dat ware trof ik aan in een pas verschenen interview met de negentigjarige Kardinaal Willebrands. Hij spreekt daarin ook over zijn Godsverlangen. ‘Bidden is ook een reactie, een reactie op een actie van God. Ik ervaar mijn verlangen naar God als komend van God. De liefde is eerst in mij gelegd’. ‘Er is ook een verlangen van God naar mij’.³

Is deze goede dubbelzinnigheid van ons woord ‘Godsverlangen’ niet wat van oudsher ook in de Karmeltraditie beseft is? Als gevraagd wordt naar het Godsverlangen in de zin van *het verlangen van God naar ons* is er vóór alles de Heilige Schrift als Zijn liefdesverklaring, en het Hooglied als de Sleutel daarop. Dan rijzen er vragen over verstaan en misverstaan. Gaat het echter over *ons verlangen naar God*, dan kom ik niet langs de vraag, hoe dit zoeken in onze tijd gehinderd en geblokkeerd wordt door verblindingen en valse zekerheden. Voornamelijk daarover hoop ik iets te kunnen aandragen.

2 Citaat in *Woord en Dienst* van 10-07-1999, p. 16.

3 Johannes kardinaal Willebrands, ‘*Vriendschap als wapen*’. Aartsbisdom Utrecht, september 1999.

1. Wat ons scheidt van onze Stichters is niet zonder meer de tijdspanne van zoveel eeuwen die sindsdien verlopen zijn. Het is vooral de kloof die vanaf de zeventiende eeuw ontstaan is door het opkomen van een nieuw type van wetenschap. Daardoor werd de weg gebaad voor een nieuw, niet zelden triomfantelijk zelfbewustzijn van een elite in de achttiende eeuw. Wie zich verlicht achtte door het licht van de rede, keek vaak met meewarigheid neer op al die contemplerders en fabulators vóór hem. Tegelijkertijd kondigt zich in de achttiende eeuw al iets aan, dat in het geestesleven van de negentiende eeuw als een vloedgolf op zal komen zetten: *het historisch bewustzijn*. Ik bedoel het voortaan onontkoombaar besef, opgenomen te zijn in een onafzienbaar historisch verloop der dingen. En daarmee het scherpe besef van de tijdgebondenheid van veel, zoniet van alles, wat in vroegere tijden als vaststaande waarheid gegolden had. De later opkomende bezinning op de taalgebondenheid van ons denken, veronderstelt deze bezinning op de tijdelijkheid van al ons doen en denken en op de tijdgebondenheid van teksten. De leeskunde die in de godsdiensten van het Boek altijd al aandacht gekregen had, krijgt van dan af meer en meer het statuut van een aparte tak van wetenschap, ook buiten de theologie. Die zogeheten *'hermeneutiek'* werd in de twintigste eeuw een van de belangrijke filosofische vakken. Ook de toegenomen aandacht voor de *spiritualiteit* kon, zoals gezegd, niet langs de vraag, wat de bijzondere vorm van duiden is van teksten uit de traditie van het 'geestelijk leven'.

‘OP DE STROMEN GEVESTIGD’

Wie meent, dat wat ik hier samenvattend zei over de laatste eeuwen, beschouwd kan worden als vrijblijvend academisch gegons, mag ik er wel aan herinneren, dat in de

negentiende eeuw invloedrijke denkers, in het bewustzijn van de historische doordrenktheid van onze cultuur, gemeend hebben de wetmatigheid van dat verloop te kunnen aflezen en tot op zekere hoogte te kunnen voorspellen. Dit studeerkamergeloof in de stuurbaarheid van de geschiedenis heeft in de twintigste eeuw stromen bloed doen vloeien. Ik kom daarop terug in het derde deel van deze voordracht. Vragen te over trouwens ook in onze tijd, waarin de radicale historiciteit van onze cultuur aan de orde van de dag is. Geldt voor ons wellicht dat wij, vlijtig doende om maar bij de tijd te zijn, in feite slechts zandkastelen bouwen op de eblijn; bouwsels die gedoemd zijn om door de volgende vloed te worden weggespoeld?⁴ Staat er ergens nog wel een huis op de rots, of een paal boven water? Of zijn wij gevangen in een alles omvattende relativering? Maar hoe is het dan mogelijk dat wij dit verloop van eb en vloed kunnen overzien? Welke afstand hebben wij blijkbaar toch ten opzichte van dit eindeloze komen en gaan? In dit verband is het goed ons de aanhef van die geheimvolle psalm 24 voor de geest te halen:⁵

‘Van Wezer het land met zijn volheid, de wereld met zijn gezetenen:

hij heeft op de zeeën hem gegrond, hij op de stromen hem gevestigd!’

Deze psalm geeft geen antwoord op de vraag, *hoe* de grondvesting op de verstromende werkelijkheid kan geschieden. In zekere zin zijn wij opgescheept met die voor ons onvatbare bevestiging, en altijd al onderweg op de tijdstroom. Tegelijkertijd proberen wij de tekenen van de tijd te verstaan, en koers te houden door de geheiligde teksten van onze voorgangers goed te lezen. Maar wat is goed lezen?

4 Vgl. A. Burms en H. De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen*, p. 43.

5 K. Waaijman, *Psalmen rond bevrijdend leiderschap* (Kampen z.j.), p. 47.

11. In de laatste decennien valt er in de omgangstaal iets merkwaardigs te beluisteren: Mensen noemen zich niet zelden ‘van huis uit’ christen.⁶ ‘Ik ben van huis uit katholiek’, hoor je nogal eens. Daarmee geeft de spreker heel wat te kennen, door heel wat in het midden te laten. Is hij nou nog katholiek, ja of nee? Vaak is er geen ja en geen nee. Daarom wordt nu juist die uitdrukking gekozen. Misschien kiezen mensen deze zegswijze wel, omdat zij hetzelfde ervaren, wat ook in buitenkerkelijke kringen het gevolg is van de toegenomen individualisering: men kan het niet goed uithouden in instituties en collectieve geheelen. Maar anderzijds kan men ook niet goed buiten de geborgenheid van dergelijke behuizingen.

Waarom vermeld ik hier deze actuele alledaagsheid? Omdat wij het hadden over de noodzaak van goed lezen. Een van de antwoorden op de vraag waar ‘lezen’ op neer komt, wordt door de wijsheid van onze taal verstrekt. Wie leest, probeert *thuis te brengen* wat hij onder ogen krijgt. Maar dan dringt de vraag zich op: in *welk ‘thuis’* brengt de lezer het gelezene thuis? Die vraag gaat nijpen, wanneer zo velen niet moe worden te verklaren dat zij ‘van huis uit zijn’. Waar breng je dan thuis, wat je, naar het woord van Hans Achterhuis, vergaard hebt op ‘de markt van welzijn en geluk’? Nijpend noem ik die vraag, omdat de behoefte aan oriëntatie een van de grondbehoeften van ons mensen is. Het is niet zomaar dat mensen bij het ontwaken uit een narcose wel moeten vragen ‘waar ben ik?’ en ‘hoe laat is het?’ Het is onverdraaglijk te moeten leven zonder een antwoord op die vragen. Zonder te weten waar je aan toe bent, en of je wel bij de tijd bent.

6 Vgl. H. J. Adriaanse, *Vom Christentum aus. Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, Kampen 1995.

Waar 'breng je thuis' wat je gelezen hebt? Iets duurder gezegd: wat is je verstaanshorizont? Wat is je geestelijk *thuis*? Niet dat daar geen vlotte antwoorden op bestaan. Alles wat de mensheid als cultuur heeft opgeslagen, zo zegt men wel, – al die enigszins duurzame uitingen van menselijkheid waarvan wij leergraag en leesgraag kennis nemen, zijn of worden ondergebracht in de vele musea die overal te vinden zijn. Continu wordt daar 'thuisgebracht'. Men heeft dan ook wel opgemerkt dat het bestaan van de moderne mens gekenmerkt is door 'musealiteit'. Daar zit veel in, letterlijk. De vraag is alleen, of een mens kan *wonen* in een museum. Ook de hedendaagse jager en verzamelaar kan daarin geen thuis vinden.

Verandert de situatie wel wezenlijk, nu wij sinds kort alles wat maar wetenswaardig geacht wordt, kunnen onderbrengen in het *world wide web* van de ene *global village*? Toegegeven, nu de wereld een groot dorp aan het worden is, is zij ook één grote 'theek' aan het worden. Wij hadden al apotheken en bibliotheken; sinds kort zijn daar videotheken en (met enig gedruis) discotheken bijgekomen. De digitale revolutie levert nu één grote, razendsnel groeiende, nieuwe 'theek' op. Die 'theek' wordt echter paradoxalerwijze almaar kleiner. Wat je nu al niet op een CD-Rom kunt onderbrengen! De ene grote 'theek' van wat wetenswaardig heet, met de omvang van luttele microchips. Veel plaats hoeven die chips niet in te nemen in ons woonhuis. Wij kunnen dus voortaan zowel 'thuisbankier' als 'thuis-museumbewaarder' en 'thuis-bibliothecaris' worden. Miljoenen en nog eens miljoenen 'sites' verdringen zich in dat web. Maar hoe daarin te onderscheiden tussen zinnig en onzinnig?⁷ En als dit al zou lukken – wat moet je ermee aanvangen als je 'van huis uit geraakt' bent,

7 Umberto Eco, 'De kunst van het vergeten'. In: *Filosofie Magazine*, 8(1999), nr. 7, p. 8-11.

of rondweg moet toegeven dat je geestelijk gezien een thuisloze bent.

Helpt dan misschien het geloof in *de Wetenschap*: helpt dat veelverbreide geloof ons aan een comfortabeler geestelijke 'living'? Maar wat helpt dit, als de hogepriesters van dat geloof bij voorkeur *reducerend* bezig zijn? Wanneer het geestesleven van de mens, en alles wat dit inhoudt aan hartverheugende en hartverscheurende toedrachten, gereduceerd wordt tot *niet-meer-dan* producten van een onverbiddelijke en toevallige evolutie, welk *thuis* biedt die Wetenschap dan die zich als levensbeschouwing aanstelt? Niet meer dan een maanlandschap, waar het voor mensen van vlees en bloed, en van hart en ziel, niet uit te houden is. De dichter T.S. Eliot noemde een van zijn pregnantste gedichten 'The Waste Land': 'Braakland', of 'Onland'. Dat deed hij met vers in de herinnering de ontstellende ontluistering ten gevolge van de Eerste Wereldoorlog. Sindsdien is de neergang van tot dan toe onaantastbaar geachte culturele huizen of thuisen alleen maar toegenomen. (Natuurlijk denken wij hier ook aan wat de leden van de Club van Rome als roependen in de woestijn hebben helpen bewustmaken).

WOESTIJN EN BALLINGSCHAP

Dit geldt ook voor hetgeen katholieken, of zij zich nu 'van huis uit' noemen of niet, hun gemeenschappelijk culturele thuis konden noemen. Te denken is dan bijvoorbeeld aan het 'Thuis' dat gestalte had gekregen in de Barok. Toen de Reformatie haar weg bleek te zijn gegaan, toen een besloten wereldbeeld was opengebrosen en een eindeloos heelal zich ging vertonen, ging de Barok, als nieuwe synthese van geloof en wereld, fungeren als een veelomvattend 'thuis'. De barokisering van Zuid Europa had iets van een gezamenlijke thuiskomst, na zoveel vervreemding en ontheemding. Jammer alleen dat de voorlopigheid ook van deze

synthese niet beseft werd.⁸ Intussen ligt de Barok voor de mens van nu wel heel ver weg, al kan een zekere grootheid aan dat 'thuis' niet ontzegd worden. Voor zover het ging over het uiterlijk toonbare van het toenmalige geestesleven, was er ook ruimte voor velerlei uitingen.

Toen er andere tijden kwamen, moest er opnieuw grondig verbouwd worden aan het collectieve katholieke cultuurgebouw. De restauratieideeën van negentiende-eeuwse katholieken brachten een sterk centralistisch nieuw 'thuis' tot stand, waarin overigens de conflicten tussen integralisten en modernisten veel beroering en veel leed veroorzaakt hebben. Sindsdien is het strijdgedruis tussen deze groeperingen bepaald nog niet verstomd in de huidige bouwput. Maar het bestaan zelf van die put maakt duidelijk dat intussen heel wat is omgevallen. En voor zover menige institutie nog overeind staat, is het, of er een neutronenbom op is gevallen: de bouwsels staan er nog, maar de mensen zijn er niet meer in te vinden.

Het is geen wonder dat thans geprobeerd wordt tot een plaatsbepaling te komen, om, als men wil, een nieuwe levensruimte af te bakenen. Want bij alle erkende voorlopgigheid van vroegere behuizingen, klinkt op het einde van deze turbulente eeuw de vraag om een zekere geborgenheid in een onverdachte ruimte, een kader, waarin wij alles wat waarde heeft voor ons als Godzoekenden kunnen thuisbrengen. Er zijn waarnemers die om goede redenen wijzen op het voorbeeld van de woestijnsituatie en de Babylonische ballingschap van het Joodse volk.⁹ Ook toen

8 Vgl. L. Dupré, *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven and London 1993), p. 237 v.v.: 'The Last Comprehensive Synthesis: The Baroque'.

9 Vgl. E. Leclerc, *Le peuple de Dieu dans la nuit*, Paris 1976; B. Rootmensen, *Waar het op aankomt. Een werkboek bij het begin van een nieuwe eeuw en een nieuw millennium* (Zoetermeer, 1998), hoofdstuk III: 'De Babylonische ballingschap als leermodel', p. 56-74.

was er het onverhoedse wegvallen geweest van tal van institutionele houvasten. En was er de opgave om gewaar te worden wat het geloof in de Verbondspartner, die zo ver weg leek te zijn, in zijn kern inhield. Welke uitdaging en kans hield de woestijn in? (Een vraag die trouwens aan Karmelietessen en Karmelieten van oudsher vertrouwd was). Wat waren de geloofsgegevens, waarmee de gedeporteerde Joden, na hun aanvankelijke verdoving en vertwijfeling, een nieuw begin konden maken?

Dat niet alleen christenen zich momenteel aan deze vragen moeten wagen, blijkt wel uit de indrukwekkende bestandsopname die de Jood Levinas maakte, toen hij de verlatenheid en thuisloosheid beschreef van de Europese Joden ten tijde van de vervolgingen door de nationaal-socialisten.¹⁰ Praktisch iedere beschermende institutie van kerkelijke of culturele aard viel weg. Het houvast dat restte, – wat was het meer dan een handvol *Joodse teksten*, en *het geweten* dat rillend in de ijsskoude wind moest proberen te overleven? Grandioos is dan, hoe Levinas op het einde van zijn opstel het beeld voor ogen voert van de *loofhut*, dat welbewust provisorische ‘open huis’. En juist zó de plaats, waar de vreugde der wet gevierd wordt. Vreemde vreugde in die zo schamele beschermdheid. Vreugde, die wel neerkomt op de vreugde van het besef dat wij, onvermoeibare thuisbrengers als wij zijn, vóór alles te leren hebben dat wij *thuisgebracht worden*. Het is hiermee, als met die andere paradox: dat wij moeten leren vasthouden, dat wij moeten loslaten om echt te kunnen leven.¹¹ In dat leerproces waarin wij, meen ik, momenteel betrokken zijn, ligt de kans op een ontwenning aan veel doe-het-zelf gedoe dat zich thans zo sterk maakt. Een ontwenning en ontkramping die echte

10 E. Levinas, ‘Eer zonder vlagvertoon’. In: *Het menselijk gelaat*, p. 69-73 (In een latere uitgave gaf Levinas een nieuwe titel aan deze terugblik op de Shoa: ‘Sans Nom’).

11 Johannes 20, 16 v.: de leraar, degene dus die bijbrengt om te laten vasthouden, leert het vasthouden los te laten.

vreugde meebrengen. Ook dan – maar ik durf dit nauwelijks te zeggen – wanneer dit thuisgebracht worden betekent, dat je tegelijkertijd ‘gevoerd wordt naar waarheen je niet wilt’ (Joh 21, 18). Bijvoorbeeld wanneer ons aller situatie zal blijken die van Jozef in Dothan te zijn.

Misschien is het voor ons als zoekers van een thuis wel zaak, het begin van de Kerkgeschiedenis in te prenten, zoals dit in het eerste hoofdstuk van de Handelingen der Apostelen beschreven staat. De leerlingen vroegen: ‘gaat U in deze tijd voor Israël het Koninkrijk herstellen?’, de definitieve behuizing, zo U wil. Wij kennen het antwoord van de Verrezene. De leerlingen krijgen de kracht van de Heilige Geest toegezegd, om van huis weg te trekken en te getuigen ‘tot het uiteinde der aarde’.

VAN HUIS UIT BEDELBROEDERS EN BEDELZUSTERS

III. U bent hier als erfgenamen van de Karmelieten die 750 jaar geleden naar Nederland kwamen. Ik mag hier spreken als erfgenaam van die andere mendicanten, de minderbroeders die in 1228 in 's Hertogenbosch neerstreken. De Augustijnen, de Karmelieten, de Dominicanen en de Franciscanen stonden inderdaad bekend als ‘mendicanten’: broeders die, als het niet anders kon, erop uit trokken om te bedelen. Waarom leefden zij bij tijden op de schobberdebonk? Hadden zij niet dezelfde behoefte aan materiele zekerheid als ieder normaal mens? Natuurlijk wel. Mensen zoeken geborgenheid. Alle levende wezens doen dat. Dit voorjaar maakte ik in onze tuin mee, hoe een vogeltje, het was een vliegenvangertje, heel slim probeerde om mij weg te lokken van haar nest, waar ik zonder het te weten vlak bij stond. Precies doordat zij zo aan het weglokken was, werd ik opmerkzaam gemaakt op haar nest met haar broed. Toen ik wat afstand genomen had, durfde zij er weer naar toe te gaan; en zag ik in een flits, dat wat er voor

mijn ogen gebeurd was, een afschaduwing en een uitbeelding was van wat Harry Nouwen ooit trefzeker noteerde over het mensenbestaan: ‘ons meest persoonlijke verlangen: een vruchtbaar thuis te vinden’.¹² Al het levende is broos en kwetsbaar; op zoek naar geborgenheid, naar een thuis, naar een niet vruchteloos leven. Wij mensen echter mogen en moeten die zoektocht in eigen regie voltrekken. Vanuit ons diepste verlangen naar een vruchtbaar Thuis. Maar is dat wel een ander verlangen dan ons verlangen naar God?

Mensen zoeken geborgenheid. Natuurlijk stonden onze geestelijke voorouders daar niet boven. Maar het ‘vruchtbaar thuis’ waarnaar zij verlangden, zochten zij niet in een goed beveiligd bolwerk (Lc 14, 28). Zij zagen zichzelf als trekkers onderweg, als ‘viatores’, pelgrims, passanten, op weg naar hun blijvend Thuis in God. En intussen verkozen zij als een voorlopig onderkomen een welomschreven levensvorm. Soms samen met anderen, soms als kluizenaars. Maar altijd zo open en licht mogelijk, om maar mensen van het Godsverlangen te kunnen zijn, vruchtbaar in de doorleving van dat verlangen. Mensen, voor wie de uitzuivering en verlenging van dat verlangen een voornaamste zorg was. In de toenmalige wereld van maatschappelijke verschuivingen, waarin de jacht op meer-hebben geopend was, werden zij natuurlijk voor gek verklaard. Maar tegelijkertijd bleek hun levenswijze voor sommigen aantrekkelijk. Omdat het dynamische en voorlopige ervan kennelijk ruimte liet voor het diepere verlangen dat zich in hen roerde.

12 H. Nouwen, ‘Foreword’. In: J. Vanier, *Man and Woman He made Them* (London 1985), x

‘SPIRITUELE HERMENEUTIEK’

En wij? Erfgenamen van die mendicanten zijn wij: ‘van-huis-uit-medicanten’. Als wij dit ernstig nemen, dan proberen wij zowel lezers van de tekenen van onze tijd te zijn, als lezers van de teksten van onze stichters en stichtersessen. *Spirituele hermeneutiek* is daarom, zoals gezegd, aan de orde van de dag. *Hermeneutiek* : bezinning op de wijze waarop wij lezen, en mediterend kunnen verwerken.¹³ Wij lezen hun grondleggende teksten om beter gewaar te kunnen worden hoe zij *de* grondtekst, Gods Woord, gelezen hebben. *Spirituele* leeskunde: want wij kunnen het niet met minder doen dan met het naspeuren van de richtingwijzers die de Heilige Geest her en der in onze ordenstraditie geplaatst heeft. Aanwijzingen en wenken: hoe wij in onze zo totaal andere wereld onze gang mogen gaan, voor onze verantwoordelijkheid. Men heeft wel opgemerkt dat er in de twintigste eeuw meer en betere studies over Jan van het Kruis geschreven zijn dan in de voorafgaande eeuwen samen. Voor Franciscus geldt dit bijvoorbeeld ook. Navenant groot is onze verantwoordelijkheid om dat gelezene een kans op vruchtbaarheid te geven in onze levenssituatie.

‘HEBBEDINGEN’ IN EEN LOOFHUT?

Wat is onze levenssituatie als van-huis-uit-medicanten? Die is zacht gezegd dubbelzinnig. Levend in een westerse maatschappij waarin je het niet meer in je hoofd kan halen om onverzekerd te leven, zijn wij, vergeleken met onze geestelijke voorouders, goed *gesetteld* en van vele gemakken voorzien. Onze levensvorm draagt de trekken van het moderne leven. Tezelfdertijd weten wij zeer goed, dat dit

13 Vgl. K. Waaijman, ‘Lezen, overwegen en schouwen’. In: *Speling* (48 1996), p. 76-84.

moderne levenslandschap veel gemeen heeft met de woestijnsituatie en de ballingschapsituatie van onze Joodse erflaters. Hoe kan de loofhut, niet alleen voor ons, maar voor iedereen die zijn christelijk geloof ernstig probeert te nemen, weer een verleidend symbool worden van echt leven, ook en juist in een maatschappij die onherroepelijk modern is van makelij en van tempo? Want het is één ding, dat het niet meer verantwoord is in deze maatschappij onverzekerd te leven; een heel ander ding, of wij daarom zouden moeten toegeven aan de zuigkracht van het levenspatroon waarmee machtige verzekeringsconcerns ons trachten te lokken. Ik citeer een paar zinnen uit een reclame van een verzekeringsmaatschappij:

‘Cocooning’ is het woord van de jaren negentig. Binnenshuis viert de gezelligheid hoogtij. Lekker relaxen op de bank voor de teevee of juist uitgebreid koken en tafelen met vrienden. Deze trend is overgewaaid uit Amerika en heeft ervoor gezorgd dat *onze woonsituatie nóg belangrijker* werd. We geven met z’n allen ook steeds meer geld uit aan ons huis, de tuin en ons interieur. *Bent u zuinig op uw spullen?* Stelt u ook prijs op comfortabele meubels en mooie hebbedingen? Voor bijna iedereen worden bezittingen steeds dierbaarder. Veel mensen zijn waarschijnlijk nog zuiniger dan vroeger op hun spullen... U ook? Dan is het van extra belang dat u uw huis én uw persoonlijke inboedel goed verzekert. *Bent u optimaal verzekerd?* enzo voorts.

Dit is inderdaad zowel om te lachen als om te huilen. Dit soort quasi verstandigheid schreeuwt om de dwaasheid om Christus’ wil en om de superieure ironie van Jan van het Kruis. Zo’n gevangenis vol *‘hebbedingen’* – zou daar echt een gevaar in schuilen voor mendicanten van-huis-uit die hun verlangen naar God proberen zuiver te houden?

En toch, de zekerheidskramp die in de westerse wereld heerst, is wel degelijk levensgevaarlijk, maar dan vooral voor zover die zekerstelling verbonden wordt met bepaalde vormen van echt of vermeend zeker weten. *'Zeker weten'*: die uitdrukking is ook bij de gewone man en vrouw in onze tijd een vaak gehoorde uitroep. Degene die dit zegt, geeft veelal weer, zonder dit te weten, wat de westerse cultuur in de laatste eeuwen meer dan ooit gebiologeerd heeft: de onomstootbare zekerheid van echt weten.

Voor ik daarop inga, wil ik even stilstaan bij de grote plaats die de 'zorgverzekering' in onze samenleving is gaan innemen. Het woord 'zorgverzekeraar' is een van de woorden die nog niet zo lang geleden snel gemeengoed zijn geworden. Het is een pleonasme, waarin de noodzaak van verzorging dubbelop beklemtoond wordt.¹⁴ En alweer een uiting van de alom aanwezige drang tot verzekeren. Maar voor zover die zorg met name diegenen geldt die zichzelf niet kunnen verzorgen, ligt hier voor hedendaagse mendicanten toch ook een aandachtspunt voor inzet vanuit de relatieve zorgeloosheid van hun leven. Ik denk aan de mogelijkheid om een gastvrij tijdelijk thuis te bieden aan hen die in vrij grote getale op zoek zijn naar oorden van rust, bezinning en heroriëntatie. Door zo'n thuis te verschaffen, helpen wij anderen om met ons de zoektocht te maken naar het Thuis dat die naam ten volle waard is. Of, vanuit een andere gezichtshoek bezien: zal de bijbelse opgave om te leven als pelgrims en vreemdelingen en dus telkens open te staan voor nieuwe ontmoetingen, voor ons, vast behuisden, niet dikwijls gestalte kunnen krijgen

¹⁴ Het Nederlandse woord 'zekerheid' stamt af van het Latijnse woord 'securitas'. Dit is een samentrekking van 'sine cura esse': zonder zorg zijn. De verzekeraar maakt het zich tot een zorg de zorg weg te nemen. De zorgverzekeraar doet daar nog een schepje (geld) bovenop.

in 'blijven zitten waar je zit', en je tegelijkertijd verroeren door telkens weer gasten te laten delen in ons leven?

Onlangs gebruikten de Nederlandse bisschoppen in een brief over de zorg voor de bejaarde mens een opmerkelijke uitdrukking. Zij spreken er over het '*sacrament van de nabijheid*'.¹⁵ Vereenzaamde bejaarden stellen de schrijnende vraag: 'waartoe ben ik *nog* op aarde?'. Zij vragen om niet méér, maar ook niet minder dan de erkenning dat zij er als mens mogen zijn, ook al hebben zij schijnbaar niets interessants meer te bieden. Zo'n erkenning kan al gegeven worden door een pretentieloos bezoekje. 'Het *sacrament van de nabijheid*': het gaat inderdaad om een Godsontmoeting. 'Wat ge de minsten der mijnen gedaan hebt, hebt ge Mij gedaan'. Ik durf denken, dat wanneer mendicanten een tijdelijk thuis proberen te verschaffen aan mensen die verdwaald zijn in het woestijnlandschap van onze hoogtechnische en soms laagmenselijke cultuur, zij die mensen tegemoet komen in hun verlangen naar God. En dat ook hun eigen verlangen naar de God van Abraham, Isaac en Jacob vrede kan vinden door de 'tafel der armen' te delen met de velen die arm zijn aan levensoriëntatie.¹⁶

Door op die wijze mee te leven met de zoekenden, kan iets gaan doorschemeren van wat zusterschap en broederschap inhoudt. Bepaald geen luxe in een maatschappij die de Nederlandse socioloog Hofstee karakteriseerde met de up to date gebrachte leus van de Franse Revolutie: 'vrijheid, gelijkheid en eenzaamheid'.¹⁷

15 'Op zoek naar een zinvolle levensavond. Bisschoppelijk Woord over oud worden'. In: *I-2-1 Katern*, 27(7 Mei 1999), p. 10.

16 Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, *Manuscrits autobiographiques* (Lisieux 1957), p. 246.

17 E. W. Hofstee, 'Vrijheid, gelijkheid en eenzaamheid'. In: *Universiteit en Hogeschool*, 27 (1981), p. 229-251.

18 Vgl. J. Sudbrack, 'Erfahrungsräume geistlicher Scham'. In: *Geist und Leben*, 49(1976), p. 46-60.

De verzekering die het in de naaste toekomst meer en meer zal gaan maken – en die het de zoektocht naar ware wijsheid moeilijk zal maken – is de enorme toename van opgeslagen wetenswaardigheden en wetensonwaardigheden in de vorm van ‘data’ en *sites*. In de vorm van *informatie* heeft een bepaald type van weten een enorm prestige gekregen, en dit zal nog wel steeds sterker worden.

Over de toename aan informatie valt geen kwaad woord te zeggen, mits die informatie zich niet gaat aanstellen als *het* wetenswaardige. Wat momenteel dreigt, is dat een bepaalde vorm van kennen en weten, namelijk het weten dat als informatie beschikbaar is, begrepen wordt als *het* weten. Dan komt op een nieuwe wijze een oude misleiding opzetten, namelijk die welke de Wetenschap tot levensbeschouwing en levenshouding verklaart, die de dienst moeten uitmaken in alle gebieden van het leven. De beperkte zekerheid die dit type van weten biedt, wordt tot *de* levensbeveiliging gebombardeerd. Maar wie God voor de mens wil zijn, en hoe een mens zoekend mag leren in God zijn Thuis te vinden – die wijsheid is niet in hapklare brokken informatie verkrijgbaar. Daar helpt geen enkel opzoeksysteem voor. De wijsheid die ons verlangen naar God op weg helpt en gaande houdt, laat zich slechts in verhullende taal kennen, in beelden en symbolen, en in poëzie. Dit alles vergt een meditatieve lezing, telkens weer in eerbied en schroom te ondernemen.¹⁸

Juist als de levensvraag in het geding is – de vraag die het mysterie van de levende God betreft en de richting van ons verlangen naar Hem – is het van het grootste belang de zekerheid die het geloof in Christus biedt, goed te onderscheiden van de zekerheid die welk type van wetenschap dan ook kan bieden.¹⁹ Wanneer wij iets kunnen leren van

19 E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen 1986), par. 12: ‘Die Gewissheit des Glaubens als Entsicherung’.

de voorlopigheid van de culturele behuizingen die ooit zo stellig als onaantastbaar beschouwd werden, dan is het wel voorzichtig te zijn met vormen van weten, die als zeker worden gepresenteerd. Ironie daaromtrent zou juist de mendicanten als vragende en doorvragende mensen eigen moeten zijn. 'Bedelaars', want zoekers naar wijsheid, van geborgenheid in Gods liefde.

LEVENSGEVAARLIJKE WETERS

Terugkijkend op de eeuw die wij achter de rug hebben, is het goed ons te realiseren, dat de gruwelijke schandvlekken die wij de concentratiekampen noemen, ingericht waren door mensen die met stelligheid meenden te *weten* wat het kwaad was en waar het gelokaliseerd diende te worden. Stalin meende te weten, dat de wetmatige loop van de geschiedenis der maatschappij ontsloten was in het marxisme. Een onafwendbare gang naar een toekomstige heilstaat. De precies bekende tegenstanders konden en moesten uitgeschakeld worden. Het resultaat was de Goelag Archipel. Ook Hitler meende te *weten*. Hij putte zijn vermeende wetenschap over de wetten van de geschiedenis uit de negentiende-eeuwse schijnwetenschap over de evolutie van rassen. Hij meende een historische taak te vervullen door de uitroeiing van 'Untermenschen' en de bevordering van het ras dat tot heersen bestemd was. Ook hij liet een archipel van vernietigingskampen bouwen. In beide gevallen kreeg de gelijkenis van het onkruid in de tarwe ongeweten een gruwelijke toelichting. God zij dank dat Stalin, zogenaamd wetend van de wetten van de geschiedenis, de tijd meende te hebben en geen haast maakte met de bevordering van de wereldrevolutie die er toch wel zou komen. En God zij dank dat Hitler in zijn waan, geen tijd meende te hebben en daarom in 1939 zo'n haast maakte om de oorlog te ontketenen die de suprematie van het Germaanse ras moest vestigen. Wachten op

de productie van nog vernietigender wapens wilde hij niet meer.²⁰

Lessen voor levenden; lessen voor overlevenden. Een van die lessen is het serieus nemen van de vraag, aan welke typen van quasi-weten de westerse mensheid in deze tijd bezig is haar ziel te verkopen. Welk weten wordt nu opgevoerd als allesomvattende levensbeschouwing? Hoe is men nu bijvoorbeeld doende de evolutie 'vooruit te brengen', omdat men meent te weten hoe een volwaardige mens eruit zou moeten zien?

GELOVEN ALS LOVEN

Ik had het over het onderscheid tussen de zekerheid van het geloof en de zekerheden en verzekeringen die in onze wereld in de aanbieding zijn. Geloofszekerheid zal soms gepaard gaan met grote onzekerheid in de concrete levensomstandigheden. Het leven van onze geestelijke voorouders laat dat overduidelijk zien. Wat wij van hun 'en toch' mogen leren, is, het geloof in de God en Vader van Jezus Christus in zijn volle waardigheid te herstellen. Dit vertrouwen op Gods trouw is oneindig meer dan een slap afdankertje van het enige dat betrouwbaar heet te zijn, namelijk het zakelijke weten. Ook wanneer de wetenschapsbeoefening niet tot een geloof verheven wordt, zonder aanmatiging is en aldus verrijkend en stimulerend tot verdere leniging van noden, is en blijft het godsdienstig geloof van een andere orde. Want het is bovenal van de orde van het aangesproken zijn, en aanspreken.

Geloof betuigt zich eerst en vooral in *loven*. Hóórden

20 Vgl. A. Finkielkraut, *L'Humanité perdue. Essai* (Paris 1996), hoofdstuk 3: 'Le triomphe de la Volonté', speciaal p. 69-80; W. J. Siedler, 'Monster des Jahrhunderts. Hitler und Stalin: Die totale Herrschaft blieb eine historische Episode'. In: *Die Welt*, (24-7-1999), p. 3.

wij die samenklank van onze Nederlandse woorden ‘geloven’ en ‘loven’ maar weer.²¹ Het woord ‘geloven’ is een van de ‘toe-woorden’ waaraan onze taal rijk is, waar het gaat over de relatie met God die een mens geschonken krijgt. Zich toevertrouwen, toewenden, toewijden, Hem toebehoren; en dit als antwoord op Hem die ons als eerste toegenaderd is, die ons toezegt, zich ons toewendt en toewijdt. En dit bij alle hachelijkheid en broosheid van onze lichamelijke en geestelijke constitutie en bij alle voorlopigheid van onze bouwsels.

TE DANKEN HEBBEN

‘Geloven’ als ‘loven’: dit rijmt. En vanuit hun oorsprong beluisterd, zijn deze woorden ook verwant. Maar is dit niet een wereldvreemd Hallelujageloof? Is dit soort praat niet gevaarlijk naïef, wanneer wij ons laten gezeggen door de Godsverduistering die het lot van velen is; en door de verborgenheid van God die ons allen aandoet? – Het ligt er maar aan, hoe je die lofprijzing verstaat. Die uitoefening van onze roeping tot lofprijzing zal, als verklanking van ons verlangen naar Hem, soms niet veel meer kunnen doen dan instemmen met het zuchten van de Geest, waarover de Apostel Paulus spreekt (Rom 8, 26). Zoals ik het de dichter Willem Barnard eens treffend hoorde zeggen: de lof en dank aan God voltrekt zich nogal eens door de psalmen te zingen al ‘luisterend met de lippen’. Als je luistert met de lippen, is bidden niet primair een beweging van binnen naar buiten. Terwijl *wij* bidden wordt ons iets toegezegd *van Godswegen*. Zoals ook in de *lectio divina* het Woord naar ons toekomt. En zo worden wij gesterkt om een plaats in te ruimen voor *dankbaarheid*. Geloven dat wij

21 Vgl. E. van den Goorbergh en Th. Zweerman, *Was getekend: Franciscus van Assisi. Aspecten van zijn schrijverschap en brandpunten van zijn spiritualiteit* (Assen 1998), p. 29 v.

alles, wat wij hebben en zijn, te danken hebben aan Gods vrijgevigheid – en dan ook metterdaad daarvoor danken.

Opnieuw roert zich de neiging om te smalen dat dit de stereotiepe vroomheidstaal is, die het niet meer houdt ten overstaan van de spijkerharde moderne mentaliteit. Daarom is het misschien goed, het ook eens van anderen te horen. Hannah Arendt, een van de belangrijke filosofen van de twintigste eeuw, schreef, terugblikkend op de wandaden van de totalitaire regimes, dat zij de *dankbaarheid* ziet als het enige alternatief voor de houding van de velen die eigenlijk nog slechts leven vanuit het ressentiment: de zich gedurig roerende wrok van hen die niets meer als waardevol kunnen erkennen en nog slechts hun gram willen halen.²² Dankbaarheid voor het pure bestaan, zo zegt Hannah Arendt. Dankbaarheid er met anderen te mogen zijn. Of zij, van-huis-uit-Joodse, zich zelf gelovige genoemd heet, weet ik niet. Maar wat ik van haar citeerde over dankbaarheid is *up to date* en zonder meer geloofwaardig.

TERUGGEVEN ALS THUISBRENGEN

Dat dit thema van de *lof en dank aan God* alles te maken heeft met *thuisbrengen* en *thuisgebracht worden*, is fraai verwoord door een augustijn van huis uit. ‘Loven is, zo zegt hij, niets anders dan de weldaden die wij van God ontvangen hebben, erkennen en ze niet aan onszelf, maar alleen aan Hem toeschrijven’. En zodoende die weldaden ‘wider heymtragen’, ze weer thuisbrengen.²³ God loven en danken betekent het leven weer *thuisbrengen* waar het hoort. Intrigerend is deze geloofsvisie voor de moderne mens die in staat is een enorme hoeveelheid kennis te vergaren en deze probeert thuis te brengen. Maar waar heeft hij zijn

22 A. Finkelkraut, *L'Humanité perdue*, p. 159 v.

23 Vgl. J. Happee, *Mediteren met Luther* (Deventer 1983), p. 65.

thuis? Het antwoord van deze van-huis-uit-augustin, de Godzoeker Maarten Luther, is subliem: door al dankend en lovend je leven met alles wat dit omvat thuis te brengen bij God, word je zelf thuisgebracht. Dezelfde grondhouding is overigens ook bij Franciscus van Assisi aanwezig, in vrijwel dezelfde woorden. Een van de sleutelwoorden van diens levenskunst is *teruggeven*. Door God te erkennen, te danken en te loven, 'brengen wij terug', brengen wij ons hele hebben en houden thuis waar het hoort.²⁴

De Karmelspiritualiteit kent ongetwijfeld soortgelijke uitingen van deze geloofshouding. Zelf denk ik hier graag aan het rechttoe rechtaan zich toevertrouwen aan God dat Thérèse van het Kind Jezus tot een van de groten van de negentiende eeuw gemaakt heeft. Dankbaar tot in het donker en de benauwdheid toe, was zij vastberaden om '*sans retour*' naar de Verborgene toe te leven.

Denken uit geloof en leven in de tijd, zo luidde het parool halverwege de eeuw. Misschien zouden wij het nu liever andersom zeggen: *spiritualiteit* dat is *Leven uit geloof*. En *hermeneutiek* betreft het in gedachten houden van onze positie in de tijd, met alle voorlopigheid van dien: *denken in de tijd*. Spiritualiteit van mensen die, zo broos en wondbaar als zij zijn, verlangen naar een vruchtbaar thuis. Wat Harry Nouwen schijnbaar achteloos daarover schreef, is letterlijk wat Jezus in zijn Afscheidsrede aangaf. Kort voor Jezus daar spreekt over de uitverkiezing om 'op tocht te gaan en blijvend vrucht te dragen', zegt Hij eerst bemoedigend: 'blijft in Mijn liefde' (Joh 15, 9 en 16). Laat de Geest die Mij bezielt en die Ik je zal doorgeven, je verblijf, je geborgenheid, je thuis zijn. 'Blijft in Mijn liefde' – is dit niet precies, wat de tekst op de voor deze herdenking geslagen legpenning wil zeggen? *Caritate media*: met de Liefde als Midden, als Milieu, als Leefruimte, als Thuis.

24 Vgl. E. van den Goorbergh en Th. Zweerman, *Was Getekend*, hoofdstuk 3.

Over die spiritualiteit van de vertrouwvolle voorlopigheid heeft Luther andermaal een waar woord, zijn laatste notitie die men na zijn dood op zijn tafel aantrof. ‘Denk niet, zo schreef hij, dat je de heilige Schrift voldoende kunt smaken, zonder eerst honderd jaar met de profeten de gemeenten geleid te hebben’. ‘Honderd jaar’: dat kan natuurlijk geen mens. Luther gaat dan ook verder: ‘geweldig is dus het wonder van Johannes de Doper, van Christus, van de apostelen (...). Buig U aanbeddend over zijn sporen. Wij zijn bedelaars. Dat is waar’.²⁵

Wij zijn altijd voortijdig. En zo zijn wij bedelaars. Als het goed is *fier*e bedelaars, erfgenamen van die andere bedelaars die ervoor uitkwamen, de mendicanten. En wij buigen ons over de sporen die Gods levende Woord achterlaat. Gedreven door ons verlangen naar Gods onbedriegelijke geborgenheid, proberen wij Zijn sporen goed te lezen.

Goed lezen draait echter altijd om fitnesses, om wenken die je op het eerste gezicht nauwelijks ziet en zeker niet zo maar begrijpt. De fitness waar het in Gods Woord bovenal op aankomt, is één bepaald leesteken. Een leesteken en levensteken dat zeer doet aan de ogen. Bij goed toezien staat dat onooglijke teken op een schedelplaats. Is het een uitroepteken, of een aanhalingsteken? Is het niet allebei? Het blijkt het teken te zijn van een oproep, waarin smart en vreugde ononderscheidbaar zijn. Is dit – wat geen schedel kan bevatten – de gezochte paal boven water, boven het eindeloze komen en gaan van eb en vloed dat wij de geschiedenis noemen? Het antwoord van onze vaders en moeders in het geloof klinkt in de jubelzang van Pasen.

25 Vgl. W. J. Kooiman, *Luther en de Bijbel* (Baarn 1961), p. 164; H. Lilje, *Portret van Luther in de lijst van zijn tijd* (Amsterdam 1967), p. 233.

Maar het ontslaat ons niet van de opgave zelf 'ja' te zeggen en in te stemmen. Ook als wij tranen in de ogen hebben van het turen en de indruk hebben leesblind geworden te zijn, en die handicaps nauwelijks nog van onszelf kunnen verdragen.

In dat geval vinden wij wellicht bemoediging in een wijs woord van Georges Bernanos, dat mijn nu hoogbejaarde leermeester, de filosoof Paul Ricoeur, de laatste jaren bij herhaling geciteerd heeft. Het is de laatste zin van Bernanos' bekende *Dagboek van een dorpspastoor*. Ik ben zo vrij te denken dat het ook van toepassing is op ons, die bemerken dat in deze supersnelle tijden de hele wereld één dorp aan het worden is, één 'global village'. 'Het is gemakkelijker dan men denkt zichzelf te haten. Een genade is het, zichzelf te vergeten. Maar als alle hoogmoed in ons zou zijn afgestorven, zou het de genade bij uitstek zijn, deemoedig van zichzelf te houden, als van willekeurig welke van de lijdende ledematen van Jezus Christus'.²⁶ Bernanos kende de woorden van de Heilige Schrift over het Lichaam van Christus, als het Huis waarin de Geest van de Verrezenen, de MeeLevende, verblijft. Dat voorlopige en tegelijkertijd definitieve Thuis, dat vruchtbare Thuis, – dat 'Wijnhuis' van het Hooglied – het Huis van Hem, naar Wie ons verlangen uitgaat.

NASCHRIFT: ONTWEND VERLANGEN

Nabijheid in afstand, en afstand in nabijheid, vormt als het ware *het weefsel* van het leven van de mens met en bij God. Dit komt pregnant aan het licht, wanneer men de opeenvolgende en toch schijnbaar hemelsbreed verschillende psalmen 130 en 131 op hun zeggingskracht over het menselijk en goddelijk verlangen beluistert. Psalm 130, door Ida

26 P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris 1995), p. 78.

Gerhardt en Marie van der Zeyde betiteld als ‘Uit diepten van schuld’, is het lied van het volhardend smeken om erbarming. ‘Dat Israël wachte de Heer’ – méér dan ‘zij die wachten de morgen’: op de verlossende zonsopgang, op de ‘Oriënt’. Daarnaast schijnt Psalm 131 slechts liefelijke tederheid en innige nabijheid te bezingen. In de vertaling van Ida Gerhardt en Marie van der Zeyde luidt hij:

‘Heer, niet verheft zich mijn hart,
mijn ogen vermeten zich niet.
Ik begeef mij niet in wat te groot is,
te wonderbaarlijk voor mij.
Neen, bedaren liet ik, verstillen mijn ziel
als een kind bij zijn moeder geborgen;
als dat kind zo voel ik mijn ziel.
Dat Israël wachte de Heer,
van thans tot in eeuwigheid.’

De geschilderde nabijheid bij de Beminde is zo innig, dat het laatste vers bevreemding kan wekken: ‘Dat Israël wachte de Heer’. Wat valt er in zo’n vredige nabijheid nog te wachten? Dat ook in Psalm 130 dezelfde woorden worden gebezigd, en dat daarin vijf keer sprake is van ‘wachten’ is vanzelfsprekend in een lied dat vanuit de afgronden wordt gezongen. Maar in Psalm 131?

ONTWENNING AAN DE MOEDERBORST

Bij nader toezien, blijken de twee vertaalsters in Psalm 131 welbewust een bijvoeglijk naamwoord te hebben wegge-
laten: ‘*gespeend*’. De vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap heeft dit woord wel: ‘als een gespeend kind bij zijn moeder’. Ook de gebruikelijke Latijnse vertaling (‘*ablactatus*’) en Martin Buber (‘*ein Entwöhntes*’) geven de volledige tekst van de psalm. Waarover gaat dit schijnbaar minieme verschil?

In het leven van de zuigeling komt, als het goed is, een moment waarop de moeder, als voedster en opvoedster, het kind dat zij bij zich draagt, van tijd tot tijd de borst zal onthouden. Zodoende ontwent zij haar kind aan de onmiddellijk bereikbare bevrediging van de begeerte naar de moedermelk. In het licht van de opvoeding bezien, betekent dit, dat zij het kind in een nieuwe levensfase invoert. Zij leert het kind een andere nabijheid, een andere vrede, aan. Zonder die ontwenning dreigt een verwenning. Want door onbepert te blijven inwilligen, zou de moeder het kind zuigeling laten blijven en het bederven. Om vrij te leren worden, zal het kind moeten leren wachten en de onvrede leren uithouden. Voorlopig ongestild, zal het moeten leren in de tegenwoordigheid van de moeder stil te wachten. 'Dat Israël wachte de Heer'.

AFSTAND EN NABIJHEID

Zogezien, houdt de 'spening' een nieuwe geboorte in: uit een veilige, bevredigende nabijheid bij de moeder, naar een nieuwe, anders vredige, geborgenheid. Eckhart ('afgescheidenheid') en Joannes van het Kruis hebben in deze '*rite de passage*' een behartenswaardig beeld gezien van wat zich in een volwassen relatie met God zal gaan afspeelen: een nabijzijn in wederzijdse afstand.

God laat zich in een bepaald stadium van de omgang met zijn geheimvolle tegenwoordigheid kennen als de 'Afstand': de distant Afstaande die de ruimte en de tijd geeft aan de Hem zoekende, opdat deze beter zichzelf kan worden. De verlangende mens kan verstillen en enigmatisch gestild worden, wanneer hij God mag gaan erkennen als de Afstaande die ons meer en meer weergave wil laten worden van zijn schenkende, liefdevolle, vrijheid.

Het schijnbaar geringe verschil dat de *ontwenning* uitmaakt, blijkt de vreugdevolle overgang te markeren van 'hebben' naar 'zijn'; van de (onbewuste) Baälsdienst naar

de vrije dienst van de Heer (Willem Barnard). En waar het de volwassen gelovige betreft: van 'halen' naar 'brengen' (van lof en eer). Eer gevend, mag een mens leren een weergevende te zijn van de Gevende bij uitstek. Betekenisvol is dan ook, dat Abraham een groot feest gaf op de dag dat Isaak van de borst genomen werd (Genesis 21, 8). Diens verdere uitgroei tot een zelfstandige mens keeg in dat 'primitieve' gebeuren al zijn aankondiging en gedeeltelijke verwerkelijking.

NOORDMANS OVER PSALM 131

De theoloog van grote klasse Oepke Noordmans gaf onder meer deze commentaar bij Psalm 131: 'Daarin wordt gezongen van een 'gespeend kind', dat geleerd heeft rustig in moeders armen te liggen, zonder te huilen om haar borst. Zo wil deze psalm ook leren bij God te zijn, zonder dat de ziel altijd in oproer is. Hij wil van God leren genieten, zonder heftig van Hem te begeren. Vertrouwen zonder uitkomst te zien. Zijn ziel in Gods handen te bevelen, ook als deze haar schijnt verlaten te hebben. Zoals het kind, na gespeend te zijn, een veel hogere, geestelijke verhouding met de moeder krijgt, zo ook de ziel tot God als zij deze stilte heeft bereikt(...) Het van God verlaten zijn en toch door Hem staande te blijven, toch stille te zijn, is de centrale spanning van ons leven. Het is de veer die alles drijft. Het gespeende kind van Psalm 131 heeft de les geleerd. Het heeft zijn moeder verloren, doch bij gelijkenis weder ontvangen. Het is verlaten, maar heeft een andere moeder teruggevonden. Vergeleken bij vroeger betekent haar aanwezigheid nu een stil-zijn. Zo verandert ook voor de gelovige de tegenwoordigheid Gods. Het laatste gebod van de wet luidt: 'Gij zult niet begeren.' En het eerste artikel van het evangelie is: 'Bekeert u (van de begeerten) en geloof' (Mk 1:15). Ook Psalm 131 onttrekt zich niet aan het leven, in de mystiek. Wel bezingt hij de mystieke stilheid

van die andere kennis Gods, die door het geloof is'.²⁷ (Ik veroorloof mij bij dit sublieme commentaar een mimieme vraag: 'mystiek' is inderdaad een veel misbruikt woord; maar of men het in het geval van Psalm 131 niet mag gebruiken?).

VAST VOEDSEL VAN DE VERBORGENE

Levend in een maatschappij, waarin een opgevoerde productie nogal eens consumptieartikelen op de markt brengt die eigenlijk als 'fopspenen' fungeren, is hetgeen de Bijbel zegt over brood en over vast voedsel (zo bijvoorbeeld in de Brief aan de Hebreëen 5, 12 v.v.) meer dan ooit broodnodig voedsel om mediterend te 'herkauwen'. Zoals juist ook in onze tijd de aloude bezinning op de betekenis van Gods verborgenheid alle aandacht verdient. Betekent deze verborgenheid misschien dat zijn liefdevolle verlangen naar de mensen het af laat weten, terwijl juist nu zo velen die zelfverberging van God als raadselachtig ervaren – als zij al niet ieder besef van een 'persoonlijke' God afschrijven en uitbannen?

Veel is in verschillende tijden over Gods verborgenheid geschreven. Verschillende motieven zijn daarin wellicht te bespeuren. Hier zij daaromtrent slechts vermeld, dat Franciscus het gewaagd heeft Gods 'eerstigheid' ook te herkennen in de 'vreze Gods' – die hij niet slechts verstaat als het ontzag dat de mens voor de Verhevene opbrengt. Maar ook en primair als de schroom die Gods liefdesverlangen heeft voor de mens, kwetsbaar en broos als deze is, en niet-

27 O. Noordmans, 'Stil zijn', in: idem, *Verzamelde Werken*, deel VIII (Kampen, 1980), p. 154-156. Over het 'spenen' bij Joannes van het Kruis vgl. Kitty Bouwman, *Gespeend tot aan de dood voorbij. Het spenen en het moederbeeld van God in de mystieke werken van Joannes van het Kruis*, Amsterdam K T U A 1991.

temin geroepen tot een vrij antwoord op Gods uitnodiging.

Staande blijft echter wat Inigo Bocken onlangs schreef: 'Het geloof is immers één lange oefening in terughoudendheid en onthechting – zeker geen onthechting van aardse genoegens, maar wel van veilige zekerheid'.²⁸ Daarmee moeten wij het Anno Domini 2000 en volgende inderdaad doen. Daarmee mogen wij leren leven, volop leven. Maar was de situatie ten tijde van de Ballingschap van het Joodse volk wel een andere?

28 I. Bocken, 'De pijn van het genieten. Brief aan Montaigne'.
In: *Speling*, 51(1999), p. 21-25.

6. Schroom en schaamte. Een overweging bij de verborgenheid van God

Op de Eerste Paasdag van het jaar 1822 sloot Hegel een tekst af die bekend zou blijven als ‘Vorrede’ voor een boek van zijn vriend Hinrich. Hegels ster was in die tijd rijzende. Zijn uitstraling werd al spoedig die van *de* filosofieprofessor in het centrum van het Pruisische rijk, in Berlijn. In die ‘Vorrede’ staat een uitspraak die mij ooit getroffen heeft en mij is bijgebleven. In vertaling luidt hij: ‘Wat zou het dan anders zijn dan afgunst, wanneer God het weten van God aan het bewustzijn zou ontzeggen; daarmee zou Hij [God] alle waarheid aan het bewustzijn ontzeggen, want alleen God is het ware’.¹

‘Was wäre es denn anders als *Neid*?’. Wat zou het anders zijn dan afgunst, wanneer God zich verborgen zou houden? Waarom raakten die woorden mij zo? In mijn puberteit was de vraag bij mij opgekomen ‘waarom moeten wij eigenlijk *geloven*? Waarom laat God – wie is Hij toch? – zich niet *zien*?’. Aan die vraag was moeilijk te ontkomen geweest in een opvoedingssituatie, waarin het kerkelijk geloof het moest opnemen tegen het prestige van exacte kennis en precieze informatie op de middelbare school. Dit aanzien van het natuurwetenschappelijke kennen werd ook nog eens verhoogd door het technische kunnen dat in de stad in wederopbouw, Rotterdam, ten toon gespreid werd. De religieuze symboliek die zo rijkelijk voorhanden was in het Rijke Roomse Leven – wat had die te bieden tegenover wat er met veel gedruis in de ‘stad van de mens’ gaande was?² De woorden ‘projectontwikkelaar’

1 Georg W.F. Hegel, ‘Vorrede zu Hinrichs’ Religionsphilosophie’ in: *Hegel Studienausgabe*, Band 1, p. 253-271, 269.

en 'zorgverzekeraar' waren nog niet uitgevonden, maar de stad zou spoedig van die lieden wemelen. Wat kon je in die wereld van het 'maken-en-breken' aanvangen met oeroude rituelen en gebeden?³

En toch, er was tegelijkertijd de hartverheugende culturele bagage die ik van huis uit meekreeg. En er was een ander, huiveringwekkend, 'En toch' in het geding, namelijk de onontkoombare opgave tot verwerking van wat de oorlog te ervaren had gegeven. Bovenal was er de nalatenschap van het heidendom, ik bedoel het moordende heidendom dat van 1933 tot 1945 in Europa gewoed had. In de jaren die erop volgden, drong zich op, aan een ontvankelijk jeugdig gemoed, wat in concentratiekampen gebeurd was. Hoe daar de verbrandingsovens de hemel rood hadden gekleurd.

In die tijd las ik de dichtregels van Bloem: 'De duindoorn bloeit, de duindoorn bloeide ook daar/dat is al lang geleden, al vijf jaar'.⁴ De dichter keek toen terug op wat er op de Waalsdorpervlakte gebeurd was. Intussen zijn er meer dan vijftig jaar verstreken. Het schaamrood is er nog steeds.

'Wat zou het anders zijn dan afgunst, wanneer God zich verborgen zou houden?'. In dezelfde tekst herinnert Hegel eraan, dat Plato en Aristoteles uitdrukkelijk afstand hadden genomen van de dichters die aan de goden afgunst toedichtten. God benijdt de mensen niet, wanneer die hun denkkraft gebruiken. Vier jaar voordien had Hegel in zijn inaugurele rede uitgeroepen: 'Heb vertrouwen in de wetenschap, heb geloof in de rede, heb vertrouwen en geloof in Uzelf!'.⁵ Bij dat parool sloten Hegels woorden over de bij God ondenkbare afgunst aan.

2 Bij deze tweespalt vgl. Kees Fens, 'Ontspiegeling'. In: idem, *Spiegelbeelden* (Baarn 1988), p. 58-73.

3 Vgl. O. Duintjer, C. Verhoeven e.a., *Maken en breken*.

4 J. C. Bloem, *Verzamelde Gedichten* (Amsterdam 1974), p. 159.

Over welke God hij het had, laat ik hier onbesproken. Een hoge dunk van de menselijke denkkracht is overigens de traditie waaruit ik stam evenmin vreemd – mits die dunk gepaard gaat met het heldere besef van de onmetelijke onwetendheid die óók ons deel is. Mede daarom kon ik bij lezing van Hegels woorden over de bij God onmogelijke afgunst de gedachte niet onderdrukken, dat het dilemma te eenvoudig was: ofwel afgunst, ofwel in belangrijke mate onverborgenheid, namelijk ware kennis van God dank zij het kenvermogen van de mens. Als de verborgenheid van God nu eens om andere redenen een feit is? Misschien is het wel Gods gunst dat Hij zich verbergt – bijvoorbeeld ook in dat op zichzelf beschouwd zo weinig zeggende verlegenheidswoordje ‘God’.

EEN HEMELVERSCHUIVING

Na 180 jaar klinken de woorden die ik van Hegel citeerde voor menigeeen als afkomstig uit een zeer verre wereld. De gezichtshoek lijkt 180 graden verschoven te zijn. Wat die verschuiving inhoudt, wordt nogal eens aangeduid met de uitspraak die Nietzsche in 1882, zestig jaar na Hegels uitspraak, deed: ‘God is dood’.⁶ Niet al of niet kenbaar, maar dood. Dood gemaakt door de mensen, zegt Nietzsche erbij. Deze doodverklaring die door Nietzsche nog met huivering en met een gevoel van bevrijding werd verkon-

- 5 ‘Hegels Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin am 22. Oktober 1818’. In: G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Hrsg. v. G. Lasson), (Leipzig, 2. Auflage 1905), LXXVI.
- 6 *Die fröhliche Wissenschaft*, par. 125, in: Friedrich Nietzsche, *K.S.A.*, Band 3 (München-Berlin 1980), p. 480 v.v.; vgl. de ‘Vorrede zur zweiten Ausgabe’, t.a.p. p. 352: ‘Man sollte die *Scham* besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat’.

digd, is in onze eeuw uitentreuren herhaald en getrivialiseerd tot doodoener. Daarmee ontken ik geenszins dat er ten overstaan van de Godsgedachte in de zestig jaar na 1822 enorme dingen gebeurd zijn in het bewustzijn van de westerse intelligentsia. Wat rond 1820 nog slechts een betrekkelijk klein strominkje was, was al bezig snel aan te zwellen. En de gevoeligsten en meest scherpzienden voorzagen al wat enkele decennia later in volle kracht zou losbarsten en openbarsten in en door de Eerste Wereldoorlog. De Tweede Wereldoorlog leverde een bevestiging en uitvergroting van de gigantische macht tot vernietigen die de westerse mens zich in de voorafgaande anderhalve eeuw had eigengemaakt. Wat betekent die macht met het oog op de verhouding tot God die traditioneel de 'Machtige' werd genoemd?

BEELDEN BIJ EMILY DICKINSON

Op die vraag wil ik ingaan door een vers aan te halen van de Amerikaanse dichteres Emily Dickinson. Het stamt uit dezelfde tijd als Nietzsches woord over de dood van God, het is eveneens van 1882. Zij leeft dan al sinds lang in een grote afgeslotenheid, bijna als een kluizenares. Zij is dan even oud als Hegel in 1822 was, 52 jaar. Vóór ik het gedicht dat ik zal aanhalen las, was ik al geïntrigeerd geraakt door de versregel van haar die Willem Barnard als motto heeft meegegeven aan zijn grootse *Stille Omgang*: 'Divinity dwells under seal' ['De godheid verblijft in verzegelde staat'].⁷ Geheimzinnige woorden over die geheimzinnige verborgenheid. Over welke godheid of goddelijkheid spreekt zij? Is met dat 'zegel' ook het lot van die godheid bezegeld? Intrigerend is ook wat zij aan die zegelwoorden

7 Willem Barnard, *Stille omgang*. Dit motto vormt het slot van het gedicht, waarvan de opening luidt: 'Embarrassment of one another/ And God'.

laat voorafgaan: 'Aloud/ Is nothing that is chief,/ But still,/ Divinity dwells under seal'.

Edith van den Goorbergh en ik hebben dit woord over verzegeling en misschien bezegeling, als slot laten fungeren van de Inleiding van ons boek over Franciscus.⁸ De eerste woorden van de titel van dit boek blijken bij nader toezien ook de betekenis te hebben: 'Was verzegeld'. De mysticus Franciscus wist, zoals alle mystici, van die verzegeling, van dat geheimvolle, van de verborgenheid van God. En hij uitte zich over dat geheim op een verhullende, in zekere zin verzegelende wijze.

Emily Dickinson rept, naar mijn weten, niet over wat 'de dood van God' genoemd is. Maar in een gedicht uit 1882 spreekt zij minstens zo aangrijpend over de *amputatie van Gods Rechterhand*.⁹

Those dying then,
Knew where they went
They went to God's Right Hand
That Hand is amputated now
And God cannot be found

Wie stierf weleer,
Wist waar hij ging
Naar Godes Rechterhand
Die Hand is nu geamputeerd
En geen die God nog vindt

The abdication of Belief
Makes the Bahavior small
Better an ignis fatuus
Than no illume at all

Dat Geloof de troon afstond is waar
Gedrag zo klein door is
Een dwaalllichtje is beter dan
Complete duisternis

8 Edith van den Goorbergh en Theo Zweerman, *Was getekend: Franciscus van Assisi*.

9 Gedicht nr 1551 in de editie van Th. H. Johnson, *The Complete Poems of Emily Dickinson*. London 1975. De vertaling is van Marko Fondse en Peter Verstegen, in: *Veel Waan is schoonste Logica*. Amsterdam 1983. (Met grote dank aan Dr. Renée van Riessen van de Theologische Universiteit Kampen, wijsgeer en dichteres die mij op dit gedicht attendeerde). Ik ben er niet zeker van dat 'dwaallichtje' een betere vertaling biedt dan 'onnozel lichtje'. Zie verder het slot van dit hoofdstuk.

De rechterhand van God: traditioneel beeld van Gods macht, soms ook van Christus. Geamputeerd, afgezet. In de loop van de negentiende eeuw is de industriële revolutie volop op gang gekomen. Overal zijn hoogovens gaan laaien en machines gaan draaien. De fijngevoeligsten voorvoelden en doorzagen wat dit ging betekenen. Zou er op den duur méér resten dan een onnozel vlammetje (of is het een dwaallichtje?) dat het geloof bijlicht? Maar, zegt de dichteres, dit is beter dan complete duisternis.

WEER ZESTIG JAAR LATER

Zo schreef Emily Dickinson op het einde van de negentiende eeuw. Voor ons, op het einde van de twintigste eeuw, resten vooral vragen. Is die complete duisternis waarover Dickinson spreekt, niet over ons gekomen in de twintigste eeuw? Eerst, zoals gezegd, in de Eerste Wereldoorlog en dan, op zijn ondoordringbaarst, in het wel donkerste jaar van deze eeuw, in 1942, zestig jaar na het ontstaan van het gedicht van Dickinson? Het jaar 1942 is het jaar van de Wannsee Conferentie van de S.S. kopstukken over de verdelging van de Joden, ook in Berlijn; 1942, het jaar waarin de As-mogendheden aan de winnende hand zijn is ook het jaar waarin de volgeslagen goederentreinen gaan rollen richting verbrandingsovens in Auschwitz en Birkenau. Vragen te over ook bij dit gedicht van een dichteres die lijkt te spreken als een profetes. Wat wil dat zeggen 'Behavior small'?¹⁰ En waarom bedient zij zich ineens van het Latijn: 'ignis fatuus'? Gebruikt zij expressenlijk woor-

10 Vgl. de opmerking van Rainer Maria Rilke, 33 jaar later, over 'de kleinere kringloop van het hier en nu' die ontstaat door het buitensluiten van God en de dood. (In een brief die hij in het tweede jaar van de Eerste Wereldoorlog schreef aan Lotte Hepner, op 8 November 1915).

den uit een dode taal? Of benut zij hier medische vaktaal? Aan het slot van deze voordracht zal ik op deze laatste vraag ingaan, en dan nog maar heel vluchtig. Want ik wil voornamelijk, zoals toegezegd, Franciscus aan het woord laten. Een stem van acht eeuwen geleden. Maar dichters kunnen, net als denkers, over de eeuwen heen elkaar verstaan. De richting van de tijdstroom is daarbij betrekkelijk. Ook de uil van Minerva kan trouwens zijn kop 180 graden omdraaien. En Franciscus had iets met vogels.

WOORDEN VAN FRANCISCUS VAN ASSISI

Franciscus is geen filosoof en geen academisch theoloog. Kan hij dan toch iets te zeggen hebben over Gods verborgenheid? Ja, want hem was een wijsheid geschonken, waarvan theologen en filosofen kunnen leren. Bovendien was hij dichter pur sang. Dat moet toch legitimatie genoeg zijn. Ja, maar zijn povere schoolopleiding dan? Die vraag kan alleen bij geleerden opkomen die zich blind staren op een onooglijke ondergrond. Alsof uit een schrale bodem bij hoogbegaafden niet iets onvoorspelbaar moois kan opkomen. Bijvoorbeeld het Zonnelied.

- Bij dat lied, verdichting van zijn levenskunst, zal ik eerst stilstaan.
- Daarna zal ik aandacht geven aan de eerste en langste van zijn wijsheidsspreuken, de ‘vermaningen’. Die overweging gaat over Gods verborgenheid. God die verborgen is, geeft zich te kennen, zo is de geloofsovertuiging van Franciscus, in de persoon van Jezus van Nazareth. Die is echter óók in zijn ware afkomst verborgen. Hoe kan Hij die de verborgen Vader openbaart, dan toch gekend worden?
- Vervolgens beluister ik een opmerkelijke intuïtie van de mysticus Franciscus. In zijn laatste levensperiode geeft hij namelijk bondig en versluierd iets van zijn besef van God te verstaan, wat een mogelijk antwoord suggereert

op vragen over de betekenis van Gods verborgenheid. Al blijft ook bij hem dat geheim te zoeken gevend.

- Tenslotte geef ik enkele notities over *vertrouwen* bij Franciscus en (wie weet?) bij thans levenden en zoekenden.

ERKENNING VAN ONWAARDIGHEID

Het Zonnelied van Franciscus zindert van de verbondenheid met God en met de gehele schepping. Uniek is het, zoals hij de hemellichamen en de elementen als zusters en broeders oproept. Uniek ook, hoe hij zuster dood in zijn lof betreft. Zo blind als hij toentertijd was, heeft hij die verbondenheid niettemin diep geschouwd. Die verbondenheid, ja. Maar ook de verborgenheid van God? Ja, die ook. Want in de aanhef spreekt hij al van de onmetelijke afstand die bij alle verbondenheid tussen God en de mens bestaat: *Allerhoogste (...) geen mens is waardig U te noemen*. Vreemd. Deze overtuiging belet de dichter namelijk niet, God vervolgens uitvoerig te noemen en te roemen. Was die betuiging van onwaardigheid dan misschien een plichtpleging waarmee je zo'n hymne nu eenmaal dient te beginnen? Dat dit niet zo is, blijkt uit het grote dankgebed waarmee de Levensregel voor de broederschap wordt afgesloten. In zijn diep doorvoelde onwaardigheid beroept Franciscus zich daar op de persoon van Jezus Christus: moge *Hij* de dank aan God brengen die *wij* niet vermogen te geven. Wat hij dan zegt over Jezus, is alleszeggend: *Hij is U steeds in alles genoeg; door Hem hebt Gij zoveel voor ons gedaan, Alleluia.*¹¹

11 *Geschriften van Franciscus*, Regel van 1221, hoofdstuk 23, vs 5; wat Franciscus hier uitspreekt, zal hij in de 'Lofzang tot God, de Allerhoogste', geschreven na de stigmatisatie, ook centraal plaatsen: 'U bent al onze rijkdom, en dat is genoeg'. Zie ook E. van den Goorbergh en Th. Zweerman, *Was getekend*, p. 167.

Christus dus. Maar Franciscus is het wel zelf die zijn Zonnelied voorzingt aan zijn broeders en het tot in zijn doodsuur door hen laat zingen. Sterker nog: Christus wordt er zelfs niet in genoemd. – En toch is Christus niet afwezig in dit lied. Als een watermerk heeft de dichter een Christogram (Chi-Ro) in zijn lied ingeweven.¹² Weliswaar verhuld; maar eenmaal onthuld is het ook onthullend over de vraag in wie en met wie Franciscus zijn loflied kon zingen.

Geen mens is waardig U te noemen. Doet Franciscus met die uitspraak geen afbreuk aan zijn waardigheid als mens – die waardigheid die in onze tijd zo hoog staat aangeschreven en die zo ontstellend vaak verguisd wordt? Schemert hier misschien het beeld door van een God als een hoge Heer die mensen klein houdt om ze met de neus te drukken op het miserabele van hun bestaan? Geen sprake van. Franciscus leefde in het besef dat God altijd reeds de Neerdalende en Tegemoetkomende is: Hoogheid en Deemoed hecht verstrengeld.

‘O bewonderenswaardige verhevenheid
en verbijsterende tegemoetkoming.
O verheven nederigheid
O nederige verhevenheid’.¹³

Verlaagde Mozes zich door ten overstaan van God zijn onwaardigheid te bekennen? Behoort het niet juist tot de waardigheid van een mens, zich onwaardig te kunnen bekennen? Dit gevoel van onwaardigheid kan vervuld zijn van diepe dankbaarheid, fierheid en vreugde, zoals de moeder van Jezus te kennen geeft. Het is met dit besef van onwaardigheid als met hetgeen een verwante overtuiging van Dostojewski bedoelt: een mens verlaagt zich niet door zijn werkelijke schuld op zich te nemen. Integendeel, pas

12 Vgl. *Was getekend*, p. 215 v.

13 *Geschriften van Franciscus*, Brief aan de gehele Orde, vs 27.

zo zal hij uitgroeien tot een volwassen en volwaardig mens zijn.

VERBORGEN IN JEZUS CHRISTUS

In zijn Eerste Vermaning citeert Franciscus de woorden uit de bijbel: ‘De Vader woont in ontoegankelijk licht, en God is Geest en niemand heeft ooit God gezien’.¹⁴ De gehele tekst van Franciscus gaat verder over de verborgenheid van God. – En zijn openbaring in Jezus Christus dan? Inderdaad, het is de overtuiging van Franciscus dat God zich laat kennen in Jezus van Nazareth. Maar hoe gebeurt dit? Door zich tot de mensen te wenden als de onaanzienlijke, als de voetenwasser, als degene die zich meedeelt in ‘de nederige gedaante (...) van het heilig brood’ (vs 17 en 19). Die wijze van openbaren deed de verborgenheid van God alleen maar toenemen. Is er dan geen opening in die verborgenheid? Jawel, op voorwaarde echter dat mensen andersdenkenden, anderskijkenden worden. Dat ‘vreemde geheim’ (‘cet étrange secret, dans lequel Dieu s’est retiré’, zegt Pascal) die verbergende openbaring in de knechtsgestalte van Jezus, maakt zich slechts kenbaar, zo zegt Franciscus, in en door de Heilige Geest, die door God geschonken wordt.¹⁵ Die Geest, als Gave Gods, maakt het mogelijk om ‘met geestelijke ogen’ naar die gestalte te zien. Om gekend en erkend te kunnen worden, vraagt de belan-

14 *Geschriften van Franciscus*, Vermaning 1, vs 5; een commentaar op deze tekst staat in “Met geestelijke ogen schouwend”. Enkele aantekeningen bij de Eerste Vermaning van Franciscus’, in: *Franciscaans Leven* 67 (1984), p. 258-268.

15 Blaise Pascal schrijft dit in zijn vierde brief aan de hertog van Roannez en zijn vrouw, een tekst die opmerkelijke overeenkomsten vertoont met de Eerste Vermaning van Franciscus. Of Pascal die tekst gekend kan hebben, kan ik niet beoordelen. Pascal, *Ouvres complètes* (Paris 1963), p. 267.

geloze liefde van Christus om een belangeloosheid en fijngevoeligheid onzerzijds die alleen de Heilige Geest meedeelt. Wat een hartszaak is van God, zou dat niet ook bij ons mensen een hartszaak dienen te zijn? Met andere woorden: de afstand tussen God als de Afstaande en de mens wordt, vreemd genoeg, slechts overbrugd wanneer wij op onze beurt iedere claim, iedere poging tot bemachtiging en toe-eigening van zijn geheim loslaten. Voor de toeziende, alles overziende moderne mens valt hier niets thuis te brengen, niets binnen te brengen in zijn rijk gevulde musea en voorraadkamers van wetenswaardigheden. Hij zal zich moeten *laten* thuisbrengen in de kwetsbare en broze en gehavende werkelijkheid van Christus en zijn Kerk. In diens levenslot en stervenslot belieft het de Onvergankelijke zich te laten kennen.

FRANCISCUS OVER 'DE VREZE GODS'

'Wat zou het dan anders zijn dan afgunst?'. In die retorische vraag van Hegel zag ik een vraag weerspiegeld die mij al jong had bezig gehouden. Ik zie er ook een uitgangspunt in voor de ontvouwing van een perspectief dat ik bij Franciscus zie doorschemeren. Dit perspectief sluit zo iets als afgunst van God ten enenmale uit. Diens verborgenheid wordt, als ik het goed zie, door Franciscus opgevat als *gunst*. Precies Gods verborgenheid maakt een vertrouwensrelatie met Hem mogelijk. Een relatie van wederzijds zich toevertrouwen, wederzijdse eerbiediging. Een vrije zelfgave die in onze aardse bestaanssituatie niet mogelijk zou zijn, zo lijkt het, wanneer God zich in zijn volle werkelijkheid onverhuld te kennen zou geven. De vraag was: 'Waarom niet *zien*; waarom *geloven*?'. Een antwoord is: om de genoemde reden.

Dit zal ik proberen toe te lichten vanuit een bijzonder Godsbesef dat Franciscus in zijn laatste levensperiode heeft doorgegeven. Hij deed dit als het ware verzegeld, en

toch onthulbaar. Ik bedoel de teksten waarin hij het aloude begrip van de ‘vreze Gods’ een opmerkelijke betekenis geeft. De geijkte betekenis van ‘vreze Gods’ of ‘vreze des Heren’ heeft alles van doen met het ontzag, de diepe eerbied die een mens voor Gods verhevenheid en majesteit heeft. Het gaat daarin niet om ‘vrees’ in de gewone zin van het woord. Die vrees wordt door de liefde buitengesloten. Daarom ook is ooit de staande uitdrukking ‘Vreze Gods’ gesmeed, om namelijk het onderscheid met bange vrees te markeren. Met dit bijbelse begrip ‘vreze Gods’ was Franciscus vertrouwd. Hij heeft het ook zeker doorleefd: dit ontzag, die schroom, die huiver voor wat ons oneindig te boven gaat, – ook en juist, wanneer dit Verhevene goedheid en schoonheid is, deernis en deemoed.

Op enkele plaatsen in zijn geschriften echter draait Franciscus als het ware de blikrichting om en spreekt hij over de ‘vreze Gods’ of over de ‘vreze van de Heer’, in de zin van de schroom die God tegenover de mens heeft.¹⁶ Helemaal oorspronkelijk schijnt Franciscus met deze omkering niet geweest te zijn, of beter, hij spreekt deze niet als eerste uit in de geschiedenis van het christelijk geloofsdenken. Zij komt ook enkele malen voor bij Griekse Kerkvaders.¹⁷ Toch is zij wel zó bevreemdend, dat een even geleerde als fijnzinnige Duitse theologe mij eens zei: ‘Vreze Gods als genitivus subjectivus, dat kan natuurlijk niet!’. Ik sta erbij stil, omdat wat Franciscus met de woorden ‘vreze van de Heer’ aanduidde, naar mijn gevoel licht werpt op hetgeen hier onze aandacht heeft: Gods verborgenheid.

16 Grammaticaal gesproken, betreft het dan dus een ‘genitivus subjectivus’.

17 Vgl. *Was getekend*, p. 183, 235 v.

De merkwaardige omkering van blikrichting in Franciscus' besef van de schroom of het respect van Godswege is zó omwentelend ten opzichte van een algemeen Godsbesef, dat het wel eens waar zou kunnen zijn wat een medebroeder die goed thuis is in de geschiedenis van de christelijke leer hierover opmerkte.¹⁸ Namelijk dat deze wending van 180 graden bij Franciscus, van het gehalte is van die andere omkering die in het leven van Maarten Luther zo rijk aan betekenis is geweest. Ik bedoel de doorbraak van diens inzicht dat de 'rechtvaardigheid van God' [*justitia Dei*] niet inhoudt dat wij mensen iets voor de oordelende God zouden moeten presteren.¹⁹ Maar dat Gods rechtvaardigheid eerst en vooral de genadegave is die God in Christus om niet aan de mens schenkt. De gave waarmee God de mens overeind helpt en staande houdt.

Het besef van Gods schroom doet bij Franciscus overigens niets af van zijn eerbied voor de verhevenheid van God. Evenmin als Luthers omwentelende ervaring van Gods genadige toewending afbreuk deed aan diens eerbied. Integendeel, bij Franciscus klinken in zijn besef van de 'schroom van God' trouwens ook noties mee van 'ontzien', 'bescherming' en 'behoeden'. Zijn bericht over zijn visioen van de gekruisigde Christus die tegelijkertijd de Verrezene is, en wiens naakte lichaam beschermd wordt door de vleugels van de Seraf, geeft dit ook te kennen.²⁰

IN HET LICHT VAN DE WARE SCHROOM

Hoe komt Franciscus aan deze intuïtie van Gods schroom? Hij geeft er zelf geen toelichting op. Vermoede-

¹⁸ Mag. dr. A.H. (Luchsius) Smits OFMCAp.

¹⁹ Vgl. W.J. Kooiman, *Luther en de Bijbel* (Baarn 1961), p. 31.

²⁰ *Was getekend*, deel II.

lijk is het genoemde visioen dat hij twee jaar voor zijn dood gehad heeft, zeer betekenisvol geweest voor zijn bevroeden van God. Of was dit visioen veeleer de bevestiging van hetgeen Franciscus al eerder geraakt had? Hoe dit ook zij, in een van de teksten waarin hij dit visioen verhuld heeft aangeduid, brengt hij namen voor God ter sprake die ik verwant acht met zijn besef van Gods schroom. Ik noem: God als 'Deemoed' – van bijbelse herkomst, zeker, maar hoe vaak vergeten –; God als 'Armoede', dat wil zeggen pure Zelfschenking; en, opnieuw zeer schriftuurlijk, God als 'Erbarming', dragende Schoot. Deze namen zijn telkens, zo laat zich vermoeden, vruchten van Franciscus' meditatie van de wijze waarop God zich in Jezus Christus te kennen heeft gegeven. In Hem die sprak van 'Uw Vader die in het verborgene is' (Mt 6,6 en 18).

Omdat een toelichting op zijn besef van Gods schroom bij Franciscus niet te vinden is, kan ik in het kader van een overweging van Gods verborgenheid slechts trachten er een paar kanttekeningen bij te maken. In de hoop en wens het geheimvolle te respecteren.

Waartoe die schroom van Godswege? Het woord 'waartoe' kan in zo'n vraag natuurlijk niet betekenen: 'waartoe is die schroom bruikbaar?'. Wel: in welk geloofslicht kan deze verhelderd worden? Ik spreek vragenderwijze. Is dit besef van de schroom van God niet in overeenstemming met de geloofsovertuiging die ook Franciscus huldigde, dat God als eerste de mens zoekt en haar of hem uitnodigt tot een werkelijk vrij jawoord?²¹ Gods toenadering, toezegging, toewending en toewijding – al die woorden die met 'toe' beginnen, wijzen op het aanbod van een relatie in vertrouwen, waarin God en mens zich aan elkaar

21 Vgl. *Geschriften van Franciscus*, 2 Br Gel 19; Regel van 1221 hoofdstuk 22, vers 30. Vgl. ook Abraham Heschel, *God zoekt de mens. Een filosofie van het Jodendom* (Houten 1986), p. 166: 'De weg naar God is een weg van God. Tenzij God de vraag stelt, zijn al onze navorsingen vergeefs'.

toevertrouwen. Vreemde toenadering evenwel die gepaard gaat met verberging en afstand. 'Afstand' heeft hier echter primair de betekenis van 'afstaan', van 'geven'. God geeft de ruimte en de tijd, opdat de mensen in vrijheid hun 'ja' kunnen uitspreken, *hun* toewending en toewijding kunnen gaan voltrekken. Tijd van leven, tijd van leren, tijd van groeien, van toegroei. Terughoudende afstand die van Godswege verberging inhoudt, en dus van de mens uit gezien: zeer beperkt weten van God, niet-zien, donkerte. Het *geloof* dat hier in het geding is – het *vertrouwen*, waar-toe God uitnodigt – is allesbehalve een primitief voorstadium van het alleenzaligmakend weten of zien. Allesbehalve een afdankertje van het zekere weten, waarom het in een ordentelijk bestaan eigenlijk te doen zou zijn

Godsvertrouwen wordt gevoed door het gedurig beluisteren van de tekens waarin ons van Zijntwege te kennen wordt gegeven, dat wij naar Hem toe mogen leven, het met Hem mogen wagen. Het heldere woord van Jesaja: 'Gij zijt een God die zich verborgen houdt', zal daarom ook altijd beluisterd moeten worden in samenhang met wat de profeet zijn Heer hoort zeggen: 'Niet in het verborgene heb Ik *gesproken*' (Js 45, 14 en 19). Spreken is het geven van tekens: in aanduidingen, in suggesteringen ook, voor de goede verstaander. Dat geloof 'uit het gehoor is', is omwille van die goede afstand, omwille van dat afstaan, van dat respect, van die schroom, beiderzijds. Er is een schroom of goede schaamte die onmisbaar is waar mensen elkaar wezenlijk willen ontmoeten. Wat ik bij Franciscus beluister, is dat dit ook geldt voor de verhouding die mensen met God mogen aangaan – ook al is Hij ver verheven boven ons begrip van persoon zijn; nee, juist omdat Hij ons ver te boven gaat, en meer nabij is dan wij ons kunnen voorstellen.

Daarmee ga ik al in op een tegenwerping: is deze zienswijze op Gods schroom niet al te zeer getekend door hetgeen wij mensen over *onzelf* te weten kunnen komen? In theologisch jargon gezegd: was ik zo even niet ergerlijk antropomorf aan het redeneren? Wordt God zo niet verlaagd tot een uitvergrote mens? Mijn antwoord is: inderdaad, Gods geheim laat zich niet insluiten in onze begripsvormen. Ook niet waar deze stammen uit het beste wat wij kunnen ervaren en kennen: uit onze interpersoonlijke relaties wanneer die op hun best zijn. Degene die de openbaringsgodsdiensten God noemen, gaat dit alles ver te buiten, Hij is onvoorstelbaar méér. Maar, durf ik zeggen, Hij is in zijn verhouding tot ons zeker niet minder dan dat beste wat wij (met zijn hulp) kunnen opbrengen en genieten. De Heilige Schrift als geheel geeft dit te verstaan.

Dat Franciscus uiteindelijk te typeren is als een mens van hoogachting, van hoffelijk respect tegenover onverschillig wie – en wel bovenal tegenover mensen die schijnbaar niets respectabels te bieden hadden – gaat vermoedelijk terug op zijn getroffenheid door Gods respect en genegenheid die Hij in zijn Welbeminde heeft laten kennen.²² Ook in dit opzicht verwerkelijkt Franciscus, wat hij aan anderen voorhoudt: is hij namelijk een ‘teruggevende’. Zo geeft hij aan God terug wat deze hem als Eerste altijd al betoond had, erkent hij Gods ‘eerstigheid’ (Ruusbroec). Wie aldus ‘teruggeeft’, is weergave van God, de Gevende bij uitstek. Wie op die wijze respectvol probeert te leven, mag gaan beseffen dat Gods schroom doorwerkt in de

22 Zijn biografie Thomas van Celano noemt hem ‘hoffelijk in hoge mate’ [curialissimus]. Aldus bijvoorbeeld in zijn *Eerste levensbeschrijving*, (Haarlem 1976), nr 17; het woord ‘hoffelijkheid’ komt in betrekking tot Franciscus ook voor in *De Fioretti*, hoofdstuk XXXVII; vgl. J.G. Jeusset, *Dieu est Courtoisie. François d’Assise, son Ordre et l’Islam*, Rennes 1985.

schroom en het respect die zij of hij, in de Geest van Jezus Christus, ten overstaan van God en de medemensen mag leren opbrengen.

DE FRANCISCAANSE SCHOOL

De plaats die Franciscus heeft in de geschiedenis van het theologisch en wijsgerig denken – zijns ondanks, ik weet het, maar er *is* zoiets als een Franciscaanse School, dankzij grootmeesters als Bonaventura en Scotus – gaat, bewust of onbewust, terug op de doorwerking van het geloofsgeheim dat hij omschreef als het geheim van Gods schroom. Want wat die Franciscaanse School in zijn hart kenmerkt, is een hoge achting voor de *vrijheid* waartoe de mens in Christus geroepen is. Die vrijheid zal zich, als het goed is, betuigen in liefde. Zonder die vrijheid is het woord ‘liefde’ een hol woord.²³

EERBIED VOOR HET LEVEN

Kan dit alles nog hardop gezegd worden op het einde van een millennium, waarin Christenen zo vaak en zo drastisch tekort geschoten zijn in respect, schaamte of schroom? Ook als wij ons zouden willen beperken tot de twintigste eeuw: wat een verguizing van elementair recht, om van respect nog maar niet te spreken. Toch is deze eeuw ook de tijd waarin Albert Schweitzer temidden van

23 ‘Slechts één ding is nodig’, zo staat er uit Jezus’ mond opgetekend (Lc 10, 42). Dit enig Noodzakelijke is naar mijn overtuiging de vrijheid die zich als gastvrijheid manifesteert, naar de medemens toe en naar God toe. ‘Gastvrijheid’ die een geschenk van God is en niets minder dan één van de schuilnamen voor de Heilige Geest die Jezus heeft doorgegeven en doorgeeft.

de onoverzienbare schennis van de menselijke waardigheid tijdens de Eerste Wereldoorlog opriep tot *eerbied voor het leven*.²⁴ Een oproep die velen die gealarmeerd zijn door de verwoesting van het natuurlijk milieu, thans als leidraad voor hun handelen hebben genomen. Hoe schijnbaar zwak en ‘soft’ ook, respect voor de schepping blijkt in groeiende mate een sterk woord, nu het bewustzijn groeit dat de wal het schip van deze verwoestende ‘voortuitgang’ aan het keren is.

FRANCISCUS LERAAR IN VERTROUWEN

Franciscus, de vrijwillig bezitsloze, de aanstekelijk vrije mens. Een mens van uitzonderlijk *vertrouwen*; een groot gelovige in God. Hij die durfde spreken over de verborgen God als over de Schroomvolle, leefde inderdaad in een zeer groot vertrouwen. Vertrouwen in de Afstand die God is, en die Hij in acht neemt. Een dergelijk vertrouwen was voor zijn tijdgenoten al verbluffend. In onze tijd lijkt het onbereikbaar dan ooit. Dit ligt niet eens zozeer aan het tijdsverschil van acht eeuwen. Er is vooral het feit dat wij op het westelijk halfrond allen kinderen van de Verlichting zijn en erfgenamen van de denkers van het Wantrouwen. Als kinderen van de Verlichting – die periode die zichzelf graag als volwassen beschouwde, ontvoegd en mondig – wordt ons van jongsaf en van alle kanten één type van geloof ingeboezemd: het geloof in de Wetenschap. Misschien is er bij de westerse mens in feite zoiets gaande geweest als een collectieve puberteitsfase die wegens overrompelend technologisch succes almaar geprolongeerd wordt. Met alle ongetwijfeld succesvolle emancipatie zijn wij ook ontzettend bijdehand geworden. Ontzettend en, zo versta ik Emily Dickinson, naar God toe ook afzettend,

24 Vgl. Harald Steffahn, *Albert Schweitzer* (Reibek 1979), p. 96 v.v.

‘amputerend’. Over Gods rechterhand dichtte zij: ‘Die Hand is nu geamputeerd’. De Machtige heeft zijn macht uitgeleverd, overgeleverd.

Betekent dit, dat Franciscus na deze onthanding alleen nog maar kan meepraten als een definitief onmogelijk geworden utopist? Is er geen plaats meer voor zo’n leven zonder eigen opgeëiste plaats? Of heeft Franciscus, door voortdurend respectvol plaats te maken, zoveel en zo goed geleerd, dat hij zelfs over de kloof van de moderne tijd heen leraar kan zijn? Leraar vooral in datgene waarin hij zelf zo’n uitzonderlijk leerling was geweest. Namelijk in het lezen van de tekenen van leven van Godswegen, van het kruisteken van Jezus van Nazareth. Van de tekenen ook van de maatschappij van zijn dagen en van de tekenen van zijn eigen levensloop. Leerling en leraar in het *vertrouwen* dat hem ondanks alles tot lofprijzing inspireerde, – kan Franciscus zo, als leraar in vertrouwen, juist waar God de geheel afwezige schijnt, voor ons iets betekenen?

ALLES OF NIETS

Een gedachte die mij het vertrouwen inboezemt dat hij dit kan, is deze: is er menswaardig leven mogelijk, of dit nu in de dertiende eeuw is, of in de eenentwintigste eeuw, zonder een minimum aan vertrouwen?²⁵ Ook een bewijsje van vertrouwen, hoe aangevochten misschien ook, is vertrou-

25 Voor een filosofie van het vertrouwen vgl. Herman De Dijn, *Hoe overleven we de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystiek lichaam* (Kapellen/Kampen 1993), hoofdstuk 6, p. 105-125; 123: ‘De schroom van de vertrouwensrelatie behoedt ons onze aandacht zo toe te spitsen dat betekenissen gereduceerd worden tot beheersbare of tastbare objecten. De echte aandacht is niet die van de onderzoekende nieuwsgierigheid, maar van de schroomvolle gevoeligheid voor het mysterie van het vertrouwde en toevertrouwde’.

wen. Heeft het dan niet ook de kiemkracht in zich om te kunnen uitgroeien? Belangrijk is daarbij dit: hoe zwak vertrouwen ook is, het is van onpeilbare afkomst. Het is er mee als met andere werkelijkheden waar een mens pas goed van leeft en leert, zoals vrede, vrijheid, liefde. Die waarden zijn volmaakt onmaakbaar, souverain onfabriceerbaar. Dit soevereine karakter van de echt belangrijke dingen heeft bij mystici en wijsgeren geleid tot het inzicht, dat als het daarover gaat, het altijd een kwestie is van ‘alles-of-niets’.²⁶ Wanneer dat echt belangrijke er al niet is, zal het er ook nooit komen. De radicaliteit zonder welke niets belangrijks tot stand kan komen – die radicaliteit die velen afschrikt en aantrekt in Franciscus – is de vertaling en concretisering van dit inzicht: *alles-of-niets*.

Dit onmisbare inzicht is echter ook uitermate gevaarlijk wanneer het al te daadkrachtig wordt toegepast in – waar anders? – de gebrekkige en zondige situatie van de mens. Het parool ‘alles-of-niets’ kan dan vernietigend werken. Want de simpele vaststelling zal altijd luiden: het is niet alles, verre van daar. En de doodsteek wordt dan: het is niet alles, dus is het niets.

De wijsheid van Franciscus die zijn eigen leven in ogen-schouw nam, en erop vertrouwde dat God met hem aan het werk was, was meen ik deze: zowel vast te houden aan dat uitdagende parool ‘alles-of-niets’, als aan het besef, dat het armzalige, wat hij in zijn eigen doen en laten aantrof, in Gods oog kennelijk niet niets was. Met de woorden van Emily Dickinson: ‘Een onnozel lichtje is beter dan complete duisternis’. Wat niet alles is, is daarom nog niet niets. Het is niet niks als een mens (al is het maar een rest van)

26 Zo bijvoorbeeld Spinoza in de Inleiding van zijn *Vertoog over de verbetering van het verstand*. Vgl. Th. Zweerman ‘Op de drempel. Aantekeningen bij de Aanhef van Spinoza’s *Ver-toog over de zuivering van het verstand*’. In: idem, *Om de eer van de mens. Verkenningen op het grensvlak van filosofie en spiritualiteit* (Delft 1991), p. 44.

vertrouwen in zijn geleefde leven aantreft. Die rest kan voor hemzelf en voor anderen de basis zijn voor een leerproces, een groeiproces.

VERTROUWEN IS DE WEG

Een belangrijke aanwijzing voor zo'n leerproces ligt in de woorden die jarenlang op de muur van de Mozes en Aaron kerk in Amsterdam stonden: 'er is geen weg naar vrede, vrede is de weg'. Ga aan de gang met wat er al is, hoe onvolkomen ook. Een andere weg is er niet. Maar geldt niet evenzo, wat Kant opmerkte: dat er geen weg is naar vrijheid, behalve wanneer men uitgaat van de vrijheid die er al is?²⁷ En is niet ook waar, dat er geen weg is naar vertrouwen die je zonder vertrouwen zou kunnen afleggen? Hoe onnozel klein dat bestaand vlammetje van de vrede, van de vrijheid, van het vertrouwen ook is, het is *wel* licht, en het kan worden aangeblazen. Is vertrouwen trouwens niet ook een werkwoord? Met wat er bij alle gebrekigheid nog aan vertrouwen is, kunnen wij aan het werk.

Wat ons daarbij bemoedigen kan, is een tweetal waarheden die de waarheid betreffen. Er is het prachtige woord van Spinoza, dat 'de waarheid zichzelf ontsluit'.²⁸ En er is de vaststelling van Rosenstock-Huessy: 'Wahrheit ist schamhaft'.²⁹ Hoe beide waarheden verbonden zijn, is verborgen. *Dat* zij er beiden zijn, is vertrouwenwekkend. Op

27 *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Hrsg. v. K. Vorländer) (Leipzig 1922), (4. Stück, 2. Teil, par. 4, [292]), p. 220.

28 'Veritas seipsam patefacit': *Tractatus de intellectus emendatione*. In: *Opera* (Ed. C. Gebhardt). Heidelberg, [1925], p. 18; vgl. Herman De Dijn, *Spinoza. The Way to Wisdom* (West Lafayette, Indiana 1996), p. 89.

29 Vgl. J. M. Hasselaar, *Inleiding tot het denken van Eugen Rosenstock-Huessy* (Baarn 1974), p. 65.

voorwaarde evenwel dat wij ons houden aan wat Ida Gerhardt feilloos aangaf: ‘Wat met schromen werd verbeid is met schroom gekomen’.³⁰

RODE AFGLANS

‘Een onnozel lichtje is beter dan complete duisternis’. Misschien ben ik te optimistisch geweest in mijn eerdere interpretatie van wat Emily Dickinson in haar gedicht over de troonsafstand van het geloof aanduidde. Misschien zijn die twee Latijnse woorden, ‘ignis fatuus’ inderdaad als medische term op te vatten. Dat zou betekenen dat de dichteres het had over ‘Saint Anthony’s Fire’, in onze taal: ‘Sint Anthoniusvuur’, een heel oude term voor ‘wondroos’.³¹ Wondroos is een verschrikkelijke huidandoening die vroeger, toen er nog geen antibiotica beschikbaar waren, na een amputatie of zware verwonding vaak voorkwam. De gezwollen huid werd er fel rood door gekleurd. Misschien heeft zij dat beeld willen oproepen.³² Mis-

30 Uit het gedicht ‘Green pastures’. *Verzamelde Gedichten* (Amsterdam 1980), p. 279.

31 Genoemd naar de heilige Anthonius, de Egyptische abt en kluizenaar uit de vierde eeuw, naar wie ook het Anthoniuskruis genoemd is: het Tau-teken dat zo dierbaar was aan Franciscus.

32 Gods terughoudendheid die ik hier getracht heb aan te duiden vanuit een ver reikende intuïtie van Franciscus, is, zo suggereert wellicht de beeldspraak van Dickinson, ook verwijzing naar een verwonding. De context waarin Franciscus in *Vermaning 27* over ‘de schroom van de Heer’ spreekt, laat zien dat ook in zijn visie deze beschermende schroom het Lichaam van Christus behoedt, dat tegelijkertijd verheerlijkt en meelijdend is. Schroom die in een bepaald licht bezien, zwak, om niet te zeggen ‘soft’, moet heten; maar die niettemin als een ondoordringbaar scherm fungeert om het aller-kostbaarste te behoeden: de kwetsbare tederheid van Hem

schien. Dichters en profeten gebruiken geen ondubbelzinnige informatietaal. Veel blijft te raden over, in de hermetische gedichten en in de hermetische werkelijkheid. Als Emily Dickinson echter die aandoening, die wondroos, voor ogen heeft gehad, dan is de verlichting die door dat Sint Anthoniusvuur gegeven wordt, wel uiterst miniem. Is dan misschien Gods schroom, zijn schaamte, lichtend geworden?³³ Als een poollicht of noorderlicht? Als een morgenrood? En toch laat de dichteres ook dan volgen: beter die hemelse gloed, die felrode ontstokenheid, dan het aardedonker.³⁴

Dezelfde Jesaja die tot de God van Israël sprak met de woorden 'Gij zijt een verborgen God', gewaagde ook van het 'geknakte riet dat niet gebroken wordt en van de walmende vlaspit die niet gedooft zal worden' (42, 3). Beelden van minimaal licht, maar beelden van leven. Schijnbaar

die door de tijden heen de Meelevende is. (Vgl *Was getekend*, hoofdstukken 7 en 8).

33 Vgl. Reinhold Haskamp, *Ich schäme mich. Ein Plädoyer gegen die Unverschämtheit* (Würzburg 1989), p. 138: 'Gott begegnet dem Menschen immer wieder in der Weise der Scham. Je grösser das Verlangen des Menschen nach Gott ist, um so mehr verhüllt sich Gott, um so mehr teilt er sich auch mit. Das ist das Leben im Vertrauen'. Metropoliet Anthony Bloom merkt op: 'Wij leven in een wereld van dingen die onze aandacht opeisen en zich willen doen gelden (...). Onzichtbare dingen doen zich niet gelden, die moeten wij zoeken en ontdekken. De uiterlijke wereld eist onze aandacht, maar God vraagt onze aandacht met schroom.' *Gerichte meditaties* (Nijmegen 1974), p. 32.

34 Bij wijze van contrasterend curiosum zij in dit verband herinnerd aan wat Hegel eens aan Heinrich Heine zei, toen beiden 's avonds een heldere sterrenhemel gadesloegen: 'Die Sterne, hum! hum! die Sterne sind nur ein leuchtender Aussatz am Himmel'. Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Deutschen Philosophie* (Berlin 1956), p. 208.

‘softe’ beeldspraak. In de werkelijkheid van hen die hun zoektocht naar God ernstig willen nemen, tekenen van door de God van Israël gesauveerd leven. Tekenende van leven die deerniswekkend gering zijn, en niettemin onaantastbaar en onmiskenbaar. Even onaantastbaar, even onmiskenbaar, even geheimvol en even troostvol als Gods verborgenheid, zoals die verschijnt in de bescheiden glans van de aanduidingen die Franciscus ons heeft nagelaten.

7. 'Kun je het hebben om niet te hebben?'. Een bericht voor torenbouwers en krijgsheren in Lucas 14, 25-33

'Grote drommen mensen trokken met Hem mee. Hij richtte zich tot hen en zei: Wie naar Mij toe komt, moet zijn vader en moeder, zijn vrouw en kinderen, zijn broers en zusters, ja, zelfs zijn eigen leven verfoeien; anders kan hij geen leerling van Mij zijn. Hij moet zijn kruis dragen en Mij volgen; anders kan hij geen leerling van Mij zijn. Als een van u een toren wil bouwen, gaat hij er toch eerst eens voor zitten om de kosten te begroten, om te zien of hij het werk kan voltooien. Want anders, als hij wel het fundament legt maar de bouw niet kan afmaken, zal iedereen die het ziet hem uitlachen en zeggen: 'Hij begon te bouwen, maar afmaken kon hij het niet.' Of als een koning ten oorlog trekt tegen een andere koning, dan gaat hij er toch eerst eens voor zitten om te beraadslagen of hij sterk genoeg is om met tienduizend man op te trekken tegen de ander, die met twintigduizend man op hem afkomt. Als dat niet zo is stuurt hij, terwijl de ander nog ver weg is, een gezantschap naar hem toe om naar de vredesvoorwaarden te vragen. Zo moet ieder van u afstand doen van alles wat hij bezit; anders kan hij geen leerling van Mij zijn' (Lucas 14, 25-33).

Heel gewone mensen van allerlei slag komen in grote getale Jezus opzoeken. Niet zelden komen zij van ver en hebben zij er heel wat voor over gehad om hem te kunnen bereiken. Men mag hier denken aan het Ierse spreekwoord 'God houdt van gewone mensen, want anders had Hij er niet zoveel van geschapen'. En dan krijgen zij dit van Jezus

te horen. Waaraan hebben zij een dergelijke drastische taal verdiend? Of wil hij hen vooral waarschuwen voor een groot gevaar?

‘Je eigen leven verfoeien’ – het minste wat je van deze raad kan zeggen is, dat hij raadselachtig is. Verfoeien van je leven? (In oudere vertalingen staat ‘haten’). Is dit niet een vorm van masochisme? In het christelijk geloof gaat het toch over de blijde boodschap van liefde? En staat de liefde van Christus niet centraal, wanneer gelovigen een perspectief zoeken om de zin van lijden en sterven enigszins gewaar te kunnen worden? Maar als onze liefde zich niet uitstrekt tot ouders, vrouw en kinderen, broers en zusters, – tot wie dan eigenlijk wel? Hoeveel kwaad is er trouwens in christelijke milieus al niet aangericht met het afbreuk doen aan zichzelf. Je kunt niet van een ander houden, als je niet ook van jezelf houdt: dit inzicht is toch langzamerhand wel gemeengoed geworden.

Goed, kenners van de bijbelse talen merken op, dat ‘haten’ verstaan moet worden als ‘meer liefhebben dan’. Zo staat het ook in een soortgelijke uitspraak van Jezus bij Matteüs: *‘Wie meer houdt van zijn vader of moeder dan van mij, is mij niet waard’* (Mt. 10,37). Zijn barse terugwijzing van de naaste verwanten wordt daarmee echter niet weggenomen. Wat heeft Jezus beziel, toen hij die harde woorden richtte tot de menigte die achter hem aan kwam? Die vraag klemt. Want de ernst die in zijn woorden meeklinkt, geeft te verstaan, dat hij iets heel belangrijks op het hart wilde drukken.

Beluisteren wij nog eens de twee voorbeelden, waarmee Jezus zijn woorden over kruisdragen toelicht: van de man die een toren wil bouwen en van de koning die ten strijde wil trekken. Op het eerste gezicht zijn dit slechts simpele illustraties bij het spreekwoord ‘bezint eer ge begint’. Je maakt je belachelijk, wanneer je aan de slag gaat om een toren te bouwen en vervolgens vergeten blijkt te hebben om uit te rekenen, hoeveel je nodig hebt om het geval af te kunnen maken. En wie oorlog wil gaan voeren, moet ook

al terdege nagaan, of hij de krachtsverhoudingen goed heeft ingeschat. Anders loopt hij een grote kans in de eerste ronde al knock out te gaan.

Niet onaardige illustraties dus bij de noodzaak je mogelijkheden niet te overschatten. Maar in hoeverre zijn ze toepasbaar op het leven van mensen die een paar duizend jaar later op het westelijk halfrond leven? Wie van ons bouwt een toren? Wat is dat voor een merkwaardige middeleeuwse liefhebberij? Die tijd ligt toch ver achter ons! Toegegeven, er worden nog steeds wolkenkrabbers gebouwd en hier en daar verrijzen wel enorme uitzichttorens, liefst met een restaurant in top. Maar de commercie haalt wel vaker stunts uit die afwijken van ons gewone leven. (Over het tweede voorbeeld dat Jezus geeft, zou ik graag in dezelfde trant hebben willen vragen: ‘Wie wil er nu oorlog voeren? Wanneer komt dat voor? Wat is dat voor een merkwaardige liefhebberij uit lang vervlogen tijden?’. Dit zal ik echter maar uit mijn hoofd laten).

ONAANTASTBAARHEID EN OVERMACHT

De op het eerste gezicht misschien wat onnozele voorbeelden komen er anders uit te zien, wanneer wij nog eens beziën, wat ze precies willen oproepen. Wat lichten zij toe?

Een toren bouwen. Is dit inderdaad wel zo’n buitenissig geval? Je zou ook kunnen vertalen – dan komt het er al heel wat minder vreemd uit te zien – ‘als iemand van U een bolwerk wil bouwen...’. Men kan ook denken aan een vesting, een burcht, een kasteel, een bunker. Een bolwerk om zichzelf met al de zijnen veilig te stellen. Een burcht om zich met zijn bezittingen te kunnen bergen. Een vesting om definitieve vastigheid te hebben. Een bunker om zich te vrijwaren voor alles wat men per se buiten wil houden. Kortom, zelfbeveiliging en zelfhandhaving door zich onaantastbaar te maken en zeker te stellen. Zo gaat het gewoonlijk tussen mensen: jezelf handhaven en waarma-

ken; jezelf staande houden. Daarover gaat het voorbeeld van die beoogde torenbouw.

Dat voorbeeld is dan ook geen verhaaltje van dertien in een dozijn. Het gaat over iets wat de kern raakt van het leven, zoals mensen dat meestal leiden, toen en nu: jezelf zekerheid verschaffen door te zorgen dat je 'binnen' geraakt en er altijd weer bovenop kan komen. In elke tijd een centraal doel, zij het hier ook aangeduid met een toenmalig beeld van bijzondere beveiliging.

Ook het andere voorbeeld gaat over een zaak die in de politieke verhoudingen nog steeds centraal staat. Zoals het toegaat in het privé-leven, zo is het ook gesteld tussen volkeren en staten: het gaat erom zichzelf te handhaven en indien nodig te verdedigen. En aanval is de beste verdediging. Waakzame handhaving van de macht is geboden, want nooit is er zekerheid dat er niet een sterkere macht zal toeslaan. In onze tijd betekent dit bijvoorbeeld dat de machtigste staat ter wereld streeft naar uitbreiding van het machtsapparaat tot in de sterren, met satellieten, kosmische schilden, kruisraketten en wat al niet meer.

Twee symbolen: van de wil tot volstrekte zelfbeveiliging en van de wil om niet onder te doen en dus eventueel te kunnen overvleugelen en veroveren. Belichting van het leven van de enkeling en van de staat als een krachtmeting, in het kader van de gedurige poging om onaantastbaar te zijn en te blijven.

O E R S Y M B O L E N

Het lijkt niet teveel gezegd, wanneer men die twee symbolen als *oersymbolen* van het mensenbestaan beschouwt. De toren als oersymbool van de onaantastbaarheid waar mensen, kwetsbaar als zij zijn, op uit zijn. Wij verlangen rechtmatig naar bescherming en verweer. Die goede bescherming dreigt zich echter te verharderen tot een zodanige af-

scherming, dat die ten koste gaat van de levensmogelijkheden van anderen.

Evenzo is de veroveringstocht oersymbool van waartoe de drang tot overleven kan leiden. Bij alle wankelbaarheid en broosheid is het natuurlijk zaak zelfstandig te worden en stand te houden tegen invloeden of machten die afbreuk dreigen te doen aan die zelfstandigheid. Dit goede verlangen naar zelfstandigheid slaat echter ontoelaatbaar door, wanneer de wil om te overleven ertoe leidt, dat men zichzelf handhaaft ten koste van anderen aan wie men zijn wil oplegt, of die men zelfs van het leven berooft.

De twee voorbeelden die Jezus voorhoudt, blijken symbolen te zijn van hoe het veelal toegaat. Levend bij-hoogen-bij-laag proberen mensen de overhand te krijgen: het is altijd weer een kwestie van erop of eronder. En tegelijkertijd leven zij bij-hard-en-bij-zacht en bij-binnen-en-bij-buiten: wat laten wij toe tot onze sfeer en wat sluiten wij buiten?

In het slot van de Bergrede worden deze twee momenten of coördinaten samengevat in het beeld van *het huis op de rots* (Mattheus 7, 24-27). Op de rots zijn wij gevrijwaard voor het wegzakken in moeras of het meegesleurd worden naar de diepte. En het huis is de beschutting waar wij niet buiten kunnen. Ook het innerlijk van de mens wordt in de bijbel wel aangeduid in de beeldspraak van die twee coördinaten. In Psalm 51 wordt bijvoorbeeld het hart van de berouwvolle mens 'vermorzeld en vernederd' genoemd. Dit staat duidelijk in contrast met de voorafgaande verharding en hooghartigheid, waarvan de bidder zich afwendt.

Op tal van plaatsen spreken de psalmen van het besef van de eigen kwetsbaarheid en wankelbaarheid en zodoende ook van het verlangen naar bescherming en naar bestendiging door neerhalende krachten te boven te komen. Sprekend in dit opzicht is het refrein van psalm 46 (die van Ida Gerhardt en Marie van der Zeyde de titel meekreeg: *'Een vaste burcht is onze God'*). In dat refrein schemeren de twee voorbeelden door die Jezus voorhield: *'De Heer der*

heerscharen – hij is met ons: een burcht is ons de God Jacobs’. Misschien heeft Jezus dit psalmvers voor de geest gehad, toen hij over de torenbouwer en de legerleider sprak.

HOEVER REIKT JE MACHT?

Wat heeft dit alles echter te maken met het dragen van zijn kruis en het volgen van Jezus? En hoe sluit het aan bij die spijkerharde woorden over het verfoeien van vader en moeder en naaste verwanten?

Bezien wij opnieuw, waar de twee voorbeelden om draaien. Klaarblijkelijk om planning en berekening. ‘Ga er eerst even voor zitten en reken uit wat je mogelijkheden zijn’. Berekening van je vermogen, van je bezit en van je macht. Je zult jezelf ernstige moeilijkheden op de hals halen, als je niet eerst de vraag hebt gesteld: ‘ben ik ertoe in staat; ben ik daartoe bij machte?’. Het herhaalde gebruik van het werkwoord ‘*kunnen*’ wijst erop, dat Jezus hier blijkbaar denkt in termen van macht en van krachtsverhoudingen. De voorbeelden van de torenbouwer en van de legerleider, werpen, zo gezien, licht op de werkwoorden die in het begin en op het einde van dit evangeliegedeelte macht aanduiden: ‘...*kan* hij geen leerling van mij zijn’, zo staat er tweemaal in de aanhef. En de slotsom is: ‘Zo moet ieder van u afstand doen van alles wat hij bezit; anders *kan* hij geen leerling van mij zijn’. Met andere woorden, van begin tot eind gaat deze uitspraak van Jezus over *de reikwijdte* van macht, kracht en kunnen.

Wie in de waan zou verkeren, dat Jezus zich wereldvreemd heeft overgegeven aan dromen over gemakkelijk bereikbaar geluk van eigen maaksel, doet er goed aan, kennis te nemen van de realistische vraag die in zijn twee voorbeelden doorklinkt. ‘Ben je wel in staat om jezelf uiteindelijk staande te houden temidden van anderen?’.

‘*Ben je in staat?*’. Onze taal is rijk aan woorden die laten horen, hoe belangrijk het is, zich *staande* te houden. Ik doe

een greep: ‘bestaan’, ‘staat’, ‘status’, ‘stand’, ‘standing’, ‘standvastigheid’, ‘zelfstandigheid’, ‘bestendigheid’, ‘stavaast’. Gegeven deze situatie van staan-of-vallen, komt het er dus op aan, niet te *vallen* en niet te *falen*. Vandaar ook de nodige verwante woorden als ‘fout’, ‘feilen’, ‘feilbaar’, ‘failure’ en dergelijke.

Mensen, die – als schelpdieren zonder deugdelijke en definitieve schelp – eindig zijn en beperkt, krijgen van Jezus de vragen voorgelegd: wat kun je; waartoe ben je in staat; hoever reikt je macht; wat kun je maken? Ben je bij het overzien van je beperkte mogelijkheden wel bij machte van je bestaan een bolwerk te maken? En als je al in je onverstand meent dit te kunnen, kan je het dan achterwege laten? Ben je wel bij machte, met veel te weinig achter de hand, machtspolitiek te bedrijven door Willem de Veroveraar uit te hangen? En als je al zou menen dat te kunnen, kun je het dan laten?

ALMACHTSDROOM

Waarom spreekt Jezus hier zo nadrukkelijk over de reikwijdte van macht? Het antwoord schuilt in de situatie, waarin hij het woord nam. Een menigte dromt achter Jezus aan. Kennelijk fascineert hij velen. Hij boeit door wat hij kan: door zijn overmacht over kwade machten, door de macht van zijn woord, door de zeggingskracht van zijn gelijkenissen. Geboeid als zij zijn, proberen mensen die machtige Godsgezant op een of andere manier voor hun karretje te spannen. Want altijd weer lokt de illusie, dat godsdienst als een soort van superlevensverzekering kan dienen. Godsdienst als zelfdienst. De droom je eigen leven, hoe dan ook, toch veilig te kunnen stellen. Omdat die neiging altijd weer opduikt, heeft Jezus alle reden om zijn hoorders wakker te schudden uit die verdoving van eigen makelij. Hij is de pedagoog die weet van de almachtsdroom, waarmee mensen opgroeien. Degenen die in

Jezus' verhaaltje de bouwers zonder fundament uitlachen, drijven dan ook de spot met de zelfbegoocheling van volwassenen die zich in dit opzicht nog als kleine kinderen gedragen.

Om zijn hoorders uit die droom te helpen, gebruikt Jezus een schoktherapie. Hij doet dit met die ene vraag: ben je in staat je kruis te dragen? Mild uitgedrukt komt die vraag neer op de vraag: ben je bij machte om je uiteindelijke onmacht te dragen? Heb je de draagkracht om je wezenlijke en pijnlijke tekort uit te houden? Het gaat dan over een vreemdsoortige draagkracht. Kennelijk niet over een kracht om de overhand te kunnen krijgen en te behouden, of om te kunnen veroveren en overweldigen. Maar over de kracht om je los te kunnen maken van je bezit en van alles waarin je je zekerheid zocht. De kracht om, als het je gegeven wordt, je krachten ten goede aan te wenden. Bijvoorbeeld door, zoals Franciscus graag zei, de ander hoog te houden, in plaats van aan deze je wil op te leggen.

IRONISCHE MACHT

De vraag: 'kun je het aan, om niet te kunnen?' doet een beroep op een ander 'kunnen' dan het kunnen van de mens die uit is op zelfverzekering en op de verwerving van overmacht over anderen. In zekere zin is, paradoxaal genoeg, een superieur *kunnen* nodig om zijn onmacht te erkennen en te aanvaarden.

Deze paradoxale macht-in-onmacht doet denken aan wat sinds Socrates als *ironie* te boek staat. Bij hem is dit de ironie van degene die *weet*, dat hij niet weet – en dit bewust in tegenstelling tot de opgeblazen 'weters' die menen te weten, terwijl zij in feite zichzelf en anderen met de schijn van weten bedriegen. De ironie die weet van eigen onwetendheid, is wellicht vergelijkbaar met de ironie die zijn uitdrukking krijgt op het gebied van het *bezit*. Franciscus

en Clara van Assisi schromen niet om in dat verband al even paradoxaal over het 'bezitten van de armoede' te spreken: dus over het bezitten van het niet-bezitten. In elk van de genoemde zegswijzen gaat het om het loslaten van een schijnzekerheid: respectievelijk op het gebied van het weten, van het hebben en van het kunnen. Die daad van loslaten – of, in het geval van Abraham, de vader van alle gelovigen, diens daad van het verlaten van huis en haard en vaderland – veronderstelt een daad van *vertrouwen*. Dit vertrouwvol loslaten en wegtrekken schept de ruimte voor een nieuwe vruchtbaarheid: door over te gaan naar een andere, niet ik-gerichte, wijze van weten, van bezitten en van kunnen.

'VERDRUKTE ONSCHULD'

In dit verband dringen zich vragen op die op gespannen voet schijnen te staan met wat de beelden van de torenbouwer en krijgsheer uitdrukken. (Misschien is dit wel de gespannen voet, waarop wij doorgaans ons wankelbare bestaan leiden).

Is het wel waar, dat mensen ervan dromen zichzelf kost wat kost te pantseren om zodoende hun macht te consolideren en vergroten? Wij weten toch maar al te goed van onze zwakheid en ontoereikendheid. Als de 'condition humaine' tegenwoordig ter sprake komt, is het woordenpaar 'kwetsbaar en broos' zowat een cliché geworden. Na alle geloof in de totale maakbaarheid van ons leven is er momenteel bij menigeen een nuchtere reactie te beluisteren. Voor wie niet verdoofd en verblind zijn, spreken de feiten van alledag een eigen taal: broosheid en kwetsbaarheid horen onloochenbaar tot ons leven.

Dit moge zo zijn, maar ook wanneer het besef van de kwetsbaarheid springlevend is, zijn er niettemin mogelijkheden te over om macht uit te oefenen. En wel, merkwaardig genoeg, door zich op een bepaalde wijze te beroepen

op de eigen zwakheid. De zuigeling die door zijn bijzondere zwakheid een en al beroep is op de hulp van de verantwoordelijke volwassenen geeft in zekere zin een voorbeeld. De pasgeborene oefent op een even vanzelsprekende als vanzelschreeuwende wijze macht uit. Mensen die in Friesland op kraamvisite komen, zo las ik ooit, stellen op de stoep wel de vraag: 'is de baas thuis?'. Met die baas bedoelen zij dan niet de vader, maar de boreling om wie alles zich afspeelt en die in een bepaald opzicht het huishouden regeert.

Al of niet bewust van dergelijke voorbeelden van rechtmatig laten gelden van zwakheid, proberen volwassenen soms hun wil aan anderen op te leggen door zich op hun zwakheid te beroepen en tevens de zwakke plek van de ander op te sporen. (Want aanval lijkt ook hier de beste verdediging). Niet zelden gaat dit gepaard met het verwijt aan die anderen, dat deze hen onvoldoende in hun zwakheid tegemoet komen. Door zich als de 'verdruchte onschuld' te presenteren en intussen anderen te beschuldigen en te beschadigen, kunnen zij zich de illusie verschaffen zelf sterker te staan. In feite oefenen zij dan op een slinkse wijze macht uit. Door het koesteren (en openhouden) van ooit opgelopen blessures, kan men bovendien eindeloos het spel van de onrechtmatig benadeelde blijven spelen. Het komt er op neer, dat men dan voortdurend zijn macht laat gelden door de ander almaar met diens al of niet aanwezig schuld te chanteren.

Een soortgelijke mogelijkheid om op basis van zijn onderkende zwakheid toch macht uit te oefenen, komt soms te voorschijn in het gedrag van hen die zich in een smeekgebed tot God richten. Want ook het gebed vanuit de ervaren zwakheid en nood kan in dienst staan van het streven naar machtsuitbreiding. Door namelijk Degene die dit gebed zal kunnen verhoren aan te spreken op zijn zwak voor mensen. Kan daar iets mis mee zijn? Ja, met name wanneer de biddende niet los komt van de eerder genoemde zucht

tot 'zelfdienst' en er niet toe komt zijn situatie werkelijk uit handen te geven. Wie dan niet loslaat en overlaat – in één woord: zich in *vertrouwen* overgeeft – is eigenlijk bezig te proberen hulp af te dwingen.

Ook in de relatie met God ligt de verleiding van verhoelen machtsuitoefening op de loer. Dat dergelijke pogingen vergeefs zijn, is doorzichtig genoeg. De bidder die aan die verleiding toegeeft, verliest zijn tijd en gemoedsrust en soms ook wat er nog restte aan authentiek geloof. Andermaal blijkt de ongefundeerde bouwkoorts van de doe-het-zelver op niets uit te lopen.

ONBEGONNEN WERK?

De gekke vragen blijven in de oren klinken: kun je het hebben om niet te hebben? Kun je leven zonder pantsering en zonder een programma van meer hebben en meer worden? Kun je het hebben datgene niet te hebben, waar je toch eigenlijk ten diepste op uit bent? Kun je het aan, niet te kunnen wat zozeer beantwoordt aan je natuurlijke neiging? Ben je in staat het te doen zonder een verborgen agenda van meer gelding, meer potentie, meer erkenning? Ben je bij machte zo zonder macht te leven – vanuit de overtuiging: God is onze burcht en niets of niemand anders?

Niemand hoeft zich op dit springende punt iets wijs te maken. Het antwoord op die vreemde vragen is, dat wij dit uit onszelf niet kunnen. De kracht daartoe blijkt boven de macht van mensen te liggen. Betekent dit, dat het dus onmogelijk is wat Jezus hier voorhoudt en wat hij zelf heeft voorgeleefd? Hebben de velen die getracht hebben hem op zijn pad te volgen zich nodeloos frustraties op de hals gehaald?

Onbegonnen werk zou het alleen dan zijn, wanneer wij toch weer proberen op eigen kracht te presteren, wat precies tot onze onmacht behoort. Positief gezegd: waar

Jezus' harde woorden op uit zijn en waartoe hij zijn hoorders uitnodigt, is, die krampachtige en tot mislukken gedoemde pogingen op te geven. Om het daarna te kunnen gaan wagen met het vertrouwen op Gods Bijstand – die Geestkracht waaruit hij ook zelf heeft geleefd en die hij toezegt aan wie zich aan zijn leiding toevertrouwen. Kracht van Godswege die zich meestal te kennen geeft als 'zachte kracht', als innerlijke vrede. *'Vrede laat ik jullie na, mijn eigen vrede geef ik jullie, een andere dan de wereld te bieden heeft'*, zegt Jezus in het Evangelie volgens Johannes (14, 27; vgl. 20, 21-22). Hij doelt dan op de heilige Geest, die verzinnebeeld is door de duif die nieuw leven aandroeg in een wereld die in de ban was van de doodsdreiging.

DE FAMILIE ALS VERDEDIGINGSSYSTEEM

Wat wilde Jezus aanrichten met zijn afschrikwekkende woorden? Veel wijst erop, dat hij harde noten te kraken geeft precies om te leren 'ontharden'. Om te leren niet langer met gebalde vuist te leven, maar met open handen, in goed vertrouwen. Om niet langer te geloven in de 'luchtkastelen van de sterken' (Huub Oosterhuis), maar in de vrijmoedigheid en vrede van de Mensenzoon die niets te verliezen had en zijn energie niet besteedde aan vruchteloze pogingen tot zelfverlossing.

Misschien wordt aldus ook beter zichtbaar, wat die moeilijk te verteren woorden over de afwijzing van de naaste verwanten te zeggen hebben. Een mens verspeelt zijn eigenlijke leven, zolang hij zijn familiekring zozeer als een levensverzekering laat fungeren, dat het een doornhaag wordt die hem afsluit van goede betrekkingen met anderen. Dan verwordt de vriendenkring tot een frontlijn die anderen buitensluit. En worden bloedverwanten en vrienden ingeschakeld in één groot zelfhandhavings- en beveiligingssysteem van bloed-en-bodem. Racisme, seksisme en nationalisme hebben tot resultaat, dat degenen

die erin geloven uiteindelijk onafwendbaar bij de verliezers zullen horen.

Het alternatief is, dat men zijn verdedigingssysteem opent en zich radicaal toekeert tot de Enige die het verlangen naar onbevangen leven kan stillen. *‘Als de Heer het huis niet wil bouwen, vergeefs zwoegen daaraan de bouwers; wil de Heer de stad niet bewaken, vergeefs staat de wachter op wacht’* (Psalm 127).

Wie kiest voor Jezus en diens wijze van onthechten en zich hechten, zal kunnen toekomen aan het respectvol waarmaken van het gebod *‘Eer uw vader en uw moeder’*. Er daagt dan zelfs een grote vermeerdering van het getal van hen met wie hij mag omgaan als met vader, moeder, broeders en zusters. Dat ook in hetgeen Jezus daarover toezegt – in zijn antwoord op de behoefte aan zekerheid van Petrus – een milde ironie doorklinkt, is even duidelijk als bevrijdend. Men leze er Mattheus 19, 27-29 op na.

EEN LEGE PLEK VOOR VERTROUWEN

Met het woord ‘vertrouwen’ heb ik hier enkele malen het tegendeel aangeduid van de tot mislukking gedoemde pogingen om zichzelf algehele bestaanszekerheid te verschaffen. De passage over de torenbouwer en de veroveraar in spe roept inderdaad het vertrouwen op als de fundamentele tegenhanger van angst en vrees. Door de vergeefsheid te laten zien van iedere poging om zich definitief te beschutten en onwrikbaar te maken, opende Jezus ruimte voor de hoop op leven in onbedrieglijke veiligheid. De voor ogen gevoerde onmacht om zich op eigen kracht voorgoed veilig te stellen, vormt als het ware de lege plek, waarin onvervalst leven kan opkomen en gedijen.

De fundamentele spanning die hier in het geding is, ligt samengevat in een woord dat Jezus schijnbaar terloops richt tot een man die zijn hulp inroept voor zijn doodzieke dochtertje: *‘Wees niet bang, heb alleen maar vertrouwen’*

(Marcus 5, 36). Voor iedere mens geldt, dat menswaardig leven niet mogelijk is zonder een minimum aan vertrouwen. Maar de vraag is altijd weer, op wie of wat dat vertrouwen dan bouwt? Wie zich – hoe kleingelovig ook – toevertrouwt aan Gods inspiratie en leiding zal meer en meer vrijheid kunnen gaan ervaren. Veelal is dit inderdaad een zaak van ‘klein beginnen’.

Dat kleine begin hoeft evenwel geen kleinmoedigheid te betekenen. Want in bekering roert zich altijd zowel de moed tot afwending als tot toewending: afwending van wat het leven bevangen houdt en fnuikt, en toewending naar de mogelijkheid om meer te vertrouwen op de Enige die sterkt zonder knechting.

‘ALGHELE EN LIEFLIJKE ZELF-
VERLOOCHENING’

Iemand die Jezus’ werkwijze – die van het kritisch ruimte scheppen voor Gods bevrijdende aanwezigheid – op een schitterende wijze tot de zijne heeft gemaakt, is Blaise Pascal. De notities die deze hoogbegaafde wis- en natuurkundige in de laatste periode van zijn leven gemaakt heeft over wat zijns inziens aan de orde diende te komen in de dialoog van christenen met de vrijdenkers en zoekers van zijn tijd, staan te boek als zijn *Pensées*. Het zijn veelal vlijmscherpe analyses van gangbare denk- en leefgewoonten. Hij gaat daarin graag uit van de vraag, waar mensen hun houvast zoeken: wat in dat opzicht nep is en wat betrouwbaar. Dat zijn *Pensées* na meer dan drie eeuwen nog altijd springlevend zijn, is mede te danken aan de directe verbinding die zij met zijn eigen ervaringen hebben. Een van die ervaringen sprong ook voor hemzelf eruit. Nadat hij op de avond van 23 November 1654 (hij is dan 31 jaar oud) een bijzondere religieuze ervaring gehad heeft, maakt hij terstond enkele notities van bijbelteksten en van gedachten die hem op die avond diep geraakt hebben. Hij voegt er

een paar voornemens bij, ook weer heel beknopt. Hoe belangrijk die ervaring voor hem geweest is, blijkt uit het feit dat hij de schriftelijke neerslag ervan (het zogenoemde ‘*Mémorial*’) als een materiele geheugensteun bij iedere verwisseling van kostuum opnieuw in zijn kleren innaaide.

Een van die voornemens luidt: ‘*renonciation totale et douce*’ (‘*algehele en lieflijke zelfverloochening*’). ‘Renonciation’. Het is het woord dat Jezus gebruikt in vers 33 van onze tekst: ‘afstand doen’, ‘zich los maken van’. En dit – het tekent hem – *totaal* en radicaal. Wat hij daaraan toevoegt, tekent hem echter evenzeer: ‘*et douce*’: mild, lieflijk. Beide momenten zijn voor hem van belang: zowel de radicaliteit van de mens die weet dat het een kwestie is van alles-of-niets, als de lieflijkheid die er, ontspannen, de toon of kleur van bepaalt. Met woorden als ‘lieflijk’ en ‘mild’ geeft Pascal elders aan, wat Gods genade in zijn besef kenmerkt: de genade die de gave inhoudt van het vrijmoedig vertrouwen.

De gestrengheid van de opgave om afstand te doen van alle pogingen om zichzelf een volledige zekerheid te verschaffen, ging bij Pascal gepaard met de hoop op de mildheid van Gods genade. Hij had zich echter op dit punt niets hoeven voor te nemen, als hij niet beseft had, dat vroeg of laat weer angst zou opkomen. De angst die zo licht aanzet tot onmogelijke ondernemingen. De uitweg die hij zichzelf met zijn voornemen voorhield, heet ‘loslaten-en-overlaten’, in één woord: vertrouwen.

In de aangehaalde tekst bij Lucas doet Jezus geen uitdrukkelijk beroep op dat bevrijdende vertrouwen. Zijn hele optreden en zijn verkondiging maken echter duidelijk, dat het hem er niet slechts om te doen kon zijn om de mensen die hem opzochten met hun wezenlijke onmacht te confronteren.

Eén toespraak van Jezus geeft in het bijzonder te verstaan, wat hij met zijn schoktherapie voor had. De tekst vormt als het ware een tweeluik met de passage die ons hier te denken heeft gegeven. De overgave aan een machtsdroom, of aan de bevangenheid van de angst, komen er te staan tegenover het onbezorgde vertrouwen van degenen die het wagen met de zekerheid van Godswege.

‘Hij zei tegen zijn leerlingen: “Daarom zeg Ik jullie: maak je niet bezorgd over wat je zult eten om in leven te blijven, of over de kleding voor je lichaam. Want het leven is meer dan het eten, en het lichaam meer dan de kleding. Kijk eens naar de kraaien: ze zaaien niet en ze oogsten niet, ze hebben geen voorraadkamer of schuur; God geeft ze te eten. En hoe groot is niet het verschil tussen jullie en deze vogels! Wie van jullie kan met al zijn zorgen zijn leven ook maar een el verlengen? Als jullie tot zoiets kleins niet in staat zijn, waarom maak je je dan bezorgd over de rest? Kijk eens hoe de bloemen groeien: ze werken niet en spinnen niet; toch, zeg Ik jullie, was zelfs Salomo met al zijn pracht en praal niet zo mooi gekleed als een van deze bloemen. Als God dit veldgewas, dat er vandaag staat en morgen in de oven wordt gegooid, zo kleedt, hoeveel te meer zal Hij dan jullie kleden, jullie met je klein geloof. Houd toch eens op te zoeken naar wat je zult eten en wat je zult drinken. Maak je niet langer ongerust. Want naar zulke dingen zijn alle volken van de wereld op zoek, maar jullie Vader weet dat je dat nodig hebt. Nee, zoek zijn koninkrijk, dan krijg je die dingen erbij. Wees niet bang, kleine kudde, want het heeft jullie Vader behaagd je het koninkrijk te schenken. Verkoop je bezit en geef aalmoezen. Zorg voor beurzen die niet verslijten, een onuitputtelijke schat in de hemel, waar geen dief bij kan komen en die geen mot kan aantasten. Want waar je schat is, daar zal ook je hart zijn.’ (Lucas 12, 22-34; vgl. Mt. 6, 24-34).

In heel zijn eenvoud heeft ook deze oproep tot onbezorgdheid – net zoals de passage over de noodzaak zijn kruis te dragen – een niet geringe moeilijkheidsgraad. Wat hier wordt aangewezen, is verre van gemakkelijk, om de eenvoudige reden dat het niet maakbaar is. De verwijzing naar het leven van de vogels en de bloemen is natuurlijk uitdagend genoeg. Maar wie zijn in staat – zeker wanneer zij leven in een cultuur van planning en managing – het zorgvuldig zorgen op te geven? Of hoeft dit niet, en gaat het vooral om het loslaten van de krampachtige bezorgdheid die aan Gods zorg geen ruimte geeft?

Sören Kierkegaard heeft in verschillende levensperiodes maar liefst veertien maal een uitvoerige overweging geschreven bij deze tekst over de vogels en de veldbloemen. De grote waarde die hij, zo briljant als hij was, aan het schijnbaar naïeve voorbeeld van de kraaien en de lelies toekeende, geeft te denken. Dat hij de uitdaging die van deze perikoop uitgaat bijzonder sterk gevoeld heeft, moet te maken hebben gehad met zijn geneigdheid tot zwaarmoedigheid, dat *writer's notebook*. En met het besef dat zijn financiële onafhankelijkheid bepaald niet onbeperkt was. Valt hier misschien iets te herkennen voor mensen die zich opgenomen weten in de 24-uurs carrousel die rond de Mammon draait, terwijl zij tegelijkertijd heen en weer schommelen tussen het naïeve vertrouwen in de Markt en de 'burnout'-depressies?

Een commentaar op deze belichting van de evangelische onbezorgdheid kan ik hier niet geven. Ik merk slechts op, dat ook hier tal van overwegingen die het Joodse volk op zijn tocht bemoedigd hebben, meeklinken. Zo bijvoorbeeld deze woorden van Jesaja:

'God is mijn redding. Ik vrees niet, ik ben vol vertrouwen: de Heer is mijn sterkte en lofzang, Hij is mijn redding geworden' (Jes 12,2).

En Psalm 55, 23:

‘Geef al uw zorgen over aan de Heer, Hij zal je leven dragen; Hij laat niet toe, in eeuwigheid niet, dat de rechtvaardige valt’ (vgl. ook 1 Petrus 5,7).

Jesus’ pleidooi voor een zekere zorgeloosheid wordt onder meer gestaafd met een verwijzing naar de aperte onmacht om zichzelf te redden:

‘Wie van jullie kan met al zijn zorgen zijn leven ook maar een el verlengen? Als jullie tot zoiets kleins niet in staat zijn, waarom maak je je dan bezorgd over de rest?’ (Lucas 12, 25-26).

De verwantschap met de passage over afstand doen van zijn bezittingen, springt in het oog.

OM NIET TE HEBBEN

‘Wees niet bang, kleine kudde, want het heeft jullie Vader behaagd je het koninkrijk te schenken’.

Tegenover krampachtige bezorgdheid komt dit ene beslissende te staan: dat God datgene *schenkt*, waar mensen uit eigen kracht niet aan toe kunnen komen. Deze gratis toegift veronderstelt echter bij de mens een bijzonder vermogen: het vermogen om te kunnen ontvangen. De kunst zich te laten schenken is echter niet vanzelfsprekend. In dit verband bezien, blijkt de eerder geopperde vraag: ‘kun je het hebben om niet te hebben?’ dubbelzinnig. Hij kan ook verstaan worden als: ‘kun je het hebben *om niet* te hebben?’, namelijk na *om niet* ontvangen te hebben. Op weer een andere manier rijst hier dus de vraag over de reikwijdte van wat een mens vermag op te brengen. Men kan zich afvragen, of het zonder wrok ontvangen van het gratis geschonkene wel binnen onze macht ligt. Is het er niet mee, als met het pure geven – wat onze macht eveneens te boven gaat? De daad van ontvangen is, als het goed is, ten diepste een daad van belangeloos geven. En zo te kunnen geven is ook weer iets, wat als een gave van Godswege ont-

vangen is.¹ Doemt hier een vicieuze cirkel op? Alleen dan, wanneer buiten beschouwing blijft, dat God altijd reeds aan het werk is, ook in onze meest armzalige pogingen om werkelijk iets te geven of te ontvangen. Gods genade is reeds met ons doende, maar dit niet zonder ons. Daarom spreekt de Verrezenen in de gebiedende wijs tot de leerlingen die hij bemoedigen wil: ‘*ontvangt de heilige Geest*’ (Joh. 20, 22). Ik beluister dit als: ‘ontvang alsjeblijft het vermogen om te kunnen ontvangen’. Dat Jezus vervolgens een verwijzing geeft naar *vergeving*, is geen toeval. In het schenken van vergiffenis schuilt immers wel de meest verregaande liefde die een mens vermag op te brengen – wanneer hij het vermogen om te ontvangen heeft willen ontvangen.

DE MOED VAN DE HOOP

Bij dit ontvangen en geven van het beste van wat een mens te geven heeft, is in onze tijd de vraag belangrijk, of er zoiets is als *een opvoeding of vorming tot vertrouwen* in de God van Israël. Deze vraag doelt op iets anders dan de wenselijkheid van geloofsonderricht. Hij komt zeer dicht bij de vraag, of er een opvoeding of vorming tot *moed* is, met name de moed om te vertrouwen. Wat in de grote tradities van de spiritualiteit ‘inoefening’ wordt genoemd, komt daar voor een belangrijk deel op neer. Het is dan ook een gunstig teken, dat in de huidige tijd die inoefening of training weer schoorvoetend aan de vergetelheid ontrukkt wordt. Een feit blijft echter, dat ‘de moed der wanhoop’ spreekwoordelijk is, en de moed van het vertrouwen en van de hoop niet.

Welke kracht bergt dat primaire gegeven dat ‘moed’ heet? Hoe werken in de moed tot vertrouwen onze wil en

1 Th. van Velthoven, ‘Ontvangen als intersubjectieve act’, in: idem, *De intersubjectiviteit van het zijn* (Kampen 1988), p. 65-81.

de Wil van God samen? Die vraag is van belang, omdat de Wil van God gewoonlijk slechts ter sprake wordt gebracht wanneer aan mensen iets noodlottigs is overkomen. Gods Wil heet dan de bewerkende of toelatende factor. Valt iemand daarentegen vreugde ten deel, dan hoort men vrijwel nooit 'het is de Wil van God'. Evenmin zeggen mensen dit, wanneer zij iets goeds tot stand hebben gebracht – terwijl gelovigen, als het goed is, toch goed weten, dat zij dit slechts met Gods bijstand konden volbrengen.

De aard van de samenwerking met Gods Wil, in goede en in slechte dagen, onttrekt zich aan ons inzicht. Maar ons vage besef ervan kan wellicht worden verrijkt door de ruimtelijke beeldspraak die Franciscus in dit verband gebruikt. In het *Zonnelied* zingt hij: 'Gelukkig wie zij ['onze zuster de lichamelijke dood'] aantreft in uw allerheiligste Wil, want de tweede dood zal hen geen kwaad doen'. Over Christus' lijden in de Hof van Olijven merkt hij in zijn *Brief aan de gelovigen* op: 'Hij legde echter zijn wil in de Wil van de Vader met de woorden: 'Vader, uw Wil geschiede, niet zoals ik wil, maar zoals Gij wilt'' (vers 10). En wanneer hij de verreezen Christus sprekend opvoert in zijn *Officie van het lijden van de Heer*, laat hij hem zeggen: 'Heilige Vader, Gij hebt mij bij de rechterhand genomen; in uw Wil hebt Gij mij meegevoerd, roemrijk hebt Gij mij opgenomen'. (Psalm v I, 12).

Het besef van Gods Wil dat Franciscus voor ogen moet hebben gehad, is een beeld van beschutting en berging – ook wanneer het ergste te wachten staat. Deze visie op Gods Wil wordt bevestigd en toegelicht in Franciscus' commentaar op de bede 'Uw Wil geschiede op aarde zoals in de hemel'. Hij tekent daarin de relatie van God met de mens die dit gebed tot het zijne maakt, in het licht van de gave en opgave God te beminnen en de naaste als zichzelf. Wanneer mensen instemmen met Gods Wil, dan betekent dit in Franciscus' zicht, dat zij zich willen vasthouden aan Gods liefde, en zodoende hun liefde uiten voor Zijn liefde die ons begrip te boven gaat.

8. Zo vrij om te dienen. Aanzet voor een christelijke spiritualiteit¹

‘Sartre meende dat de mens gedoemd is om vrij te zijn.
Ik daarentegen ben van mening
dat de mens bevrijd is om te dienen.’²

‘En wij, wie zijn wij eigenlijk?’ Hoe herkenbaar is deze vraag van Plotinus. Het is een van die vragen die wij voor ons uit moeten blijven schuiven. Want het nodige overzicht ontbreekt ons. Wij kunnen nu eenmaal niet achter onszelf reiken: ‘er is geen fenomenologie van de geboorte’, merkte Paul Ricoeur op. Toch al van jongs af vragers, blijven wij, ook en juist als het over onszelf gaat, vragers. Vanzelfsprekend vragers. Vanzelfvragend en naar onszelf vragend. ‘Naarmate ik meer mens word, zal ik meer vraag worden. Het meest menselijke is blijkbaar, dat wij één open wond worden voor God. En naarmate wij meer en meer vragen, meer en meer de vraag worden, worden wij meer en meer mens’³. Willem Barnard vermeldt niet zo maar God bij dit vragen over onszelf. Ik kom op dit gegeven terug.

- 1 Dit is een aanzienlijk bewerkte versie van een voordracht, gepresenteerd op een symposium aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op 11 november 1998.
- 2 E. Levinas, geciteerd door J.F. Goud, ‘Wat men van zichzelf eist, eist men van een heilige.’ In: *Ter Herkenning*, 11(1983), p. 85.
- 3 W. Barnard, *Stille Omgang* (Brasschaat 1992), p. 726; vgl. ‘<Wir Nussknacker der Seele, wir Fragenden und Fragwürdigen.>. Enkele aantekeningen bij een tekst uit Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”, in: *Om de eer van de mens* (Delft 1991), p. 67-76.

Wij zelf *zijn* een vraag; onszelf tot een vraag. Anders gezegd: wij *zijn* verlangen. Het eerste woord dat in het evangelie volgens Johannes uit Jezus' mond opgetekend staat, luidt: 'wat verlangen jullie?'. Deze vraag wordt op twee kenteringmomenten van dat evangelie herhaald⁴. 'Zeg mij wat je verlangt en ik zal je zeggen wie je bent'. Jawel, maar *wat* verlangen wij ten diepste? Om bekende bijbelse antwoorden als: 'heil', of 'redding', of 'verlossing' ligt een waas van ouderwetsheid die weliswaar hun levenskrachtige kern niet aantast. Maar afgaande op dit waas, houden niet weinigen het voor gezien.

Na twee 'klassieke' benaderingen van het verschijnsel mens aangestipt te hebben, zal ik hier aandacht geven aan een uitspraak van Jezus over zichzelf, opgetekend door Marcus. Vervolgens tracht ik een echo daarvan te beluisteren in kernwoorden van de spiritualiteit van Franciscus. Die voor-moderne wijzen van spreken die wij bij Marcus en Franciscus aantreffen, roepen echter vragen op vanuit onze wereld van denken en doen. Dominerende doeleinden van de westerse cultuur roepen op hun beurt kritische vragen op. Met name de vanzelfsprekend geachte voorrang van de 'markt' vormt een uitdaging voor een christelijke mensvisie. Wat zou 'dienen', zoals dit in joods en christelijk perspectief verstaan wordt, voor zoekers in de huidige tijd kunnen betekenen?

'ANIMAL RATIONALE'

Welk verlangen *zijn* wij, ten diepste en uiteindelijk? Wie enigszins weg weet in de geschiedenis van filosofie en theologie kent wel enkele standaardantwoorden over 'anthropologie' oftewel mensvisie. Zeer oude wijsgerige papieren heeft bijvoorbeeld de visie op de mens als '*animal rationale*': een met rede begiftigd levend wezen. Die opvat-

4 Joh 1, 38; 18, 4; 20, 15.

ting maakt in onze tijd weer opgang. Als 'product van de evolutie' en als drager van zijn genen wordt thans de mens niet zelden teruggeplaatst in het dierenrijk. In die visie heeft het aloude begrip 'rede' in de moderne tijd diverse ontwikkelingen doorgemaakt. De 'sprongen' naar bewustzijn en naar zelfbewustzijn laten in deze reducerende denkwijze hooguit zien, welke interessante complicaties de natuurlijke evolutie heeft opgeleverd. 'Verlangen'? Het levende wezen wil kost wat kost overleven: daar komt dat verlangen op neer. Als het christendom eventueel nog iets zou willen bijdragen aan het beschaafde gesprek, zal het zich aan dit natuurlijke basisgegeven dienen te houden, zo schijnt het.

Men behoeft er geen overspannen gedachten over een veronderstelde absolute vrijheid van de mens op na te houden, om de vragen die vanuit het joodse en het christelijke geloof aan deze moderne vorm van determinisme gesteld worden, serieus te kunnen nemen. Zonder enigerlei vrijheid is zowel binnen als buiten het christendom geloofs-overgave en liefde ondenkbaar en onbestaanbaar. Vrijheid als ongedwongenheid en als mogelijkheid tot kiezen, is onbereikbaar voor de greep van de objectiverende wetenschappen. Die vrijheid meldt zich niet in de laatste plaats overal waar mensen op hun verantwoordelijkheid worden aangesproken.

Van groot belang bij dergelijke kwesties is de vraag over het *licht* waarin geschouwd wordt, over de ogen waarmee iemand kijkt, en over de afstand die de beschouwer inneemt ten opzichte van hetgeen hij tracht waar te nemen. Het inzicht dat de mens, behalve met zijn lichamelijke ogen en met de ogen van zijn rede, in wezen ook begiftigd is met 'de ogen van het hart', is een verworvenheid van de christelijke traditie⁵. Wat daarin beoogd wordt, is het vermogen tot een *respectvol zien*. Dit is van een andere aard dan het zien met een objectiverende blik. Wie de mens niet vermag te zien als persoon die, zo kwetsbaar en broos als zij is, eerbiediging waard is om haar unieke verantwoorde-

lijkheid en onaantastbare andersheid, staat met zijn rug naar wat de mens tot mens maakt. Hij moet het dan doen met misleidende schaduwen die het zicht benemen op wat in de geloofstraditie met 'vrijheid' en 'mondigheid' wordt aangeduid.

'BEELD VAN GOD'

De theologen die in het licht van Gods openbaring trachten te zien, moeten het vooral van dit derde type van zien hebben. Dat de mens in de bijbel als *'beeld van God'* belicht wordt, is nog steeds een onuitputtelijk en onpasseerbaar geloofsgegeven. Precies omdat in die belichting het besef van God en de kennis van de mens als diens schepsel, als onverbreekelijk worden gezien.

Nu laat God zich echter kennen als Degene, die, zoals Jezus uitdrukkelijk zegt, veel van zijn wezen en werking verborgen houdt⁶. Dit besef van Gods verborgenheid dat zo oud is als het Eerste Testament, is door de eeuwen heen door mystici en godgeleerden keer op keer uitgesproken. Soms bijna vertwijfeld, soms dankbaar. In onze dagen is het algemeen aanwezig. De vraag wat die verborgenheid te betekenen heeft, heb ik elders ter sprake gebracht⁷. De gedachte dringt zich op, dat als de mens beeld van God is, en God de in hoge mate Verborgene, ook het wezen van de mens in belangrijke aspecten verborgen is. Als het goed is,

5 Vgl. bijvoorbeeld Bonaventura, *Breviloquium*, Deel 2, hoofdstuk 12, nr.5, (Assen 2000), p. 216. Bonaventura bouwt hier voort op gedachtegoed van Hugo van Sint-Victor. Het 'derde oog' noemt hij het 'oog van de beschouwing'. De term 'ogen van het hart' treft men onder meer bij Pascal aan in zijn *Pensée* over 'de Drie Ordes' (Lafuma 308). Zie in deze bundel hoofdstuk 2.

6 Vgl. Mattheus 6, 6.18; 11, 25.

7 Zie hoofdstuk 6.

leven mensen dan ook met de uitdaging de Verborgene te zoeken. Door te blijven vragen ‘waar is God?’ kunnen zij tevens beter gewaar worden, wie zij zelf volgens Gods bedoeling mogen worden⁸.

Waarom is God de Verborgene? Een van de antwoorden op deze vraag heeft betrekking op het schemerdonker waarin de vrije inzet van de mens in dit leven veelal plaats heeft. Vragen over de vrijheid van de mens zijn dan ook niet van de orde van het vrijblijvend theoretisch toezien. Zij staan niet los van het geleefde leven. Eerst door wagend in te gaan op de uitnodiging om God te zoeken, worden mensen, wie zij van oorsprong zijn: ‘beeld van God’. De vraag ‘wie ben je?’ komt bij nader toezien neer op de vraag: ‘*waartoe* ben je’, ‘*voor wie* ben je?’, ‘*voor wie* wil je zijn?’ en ‘*voor wie* wil je worden die je bent?’.

BEHOEFTE AAN ORIËNTERING

Misschien was mijn verwijzing naar het bijbelse begrip ‘beeld van God’ voor deze of gene een stap te vroeg. Het lijkt raadzaam, de vraag ‘wie wij zijn’ – en die wij zijn – eerst maar te laten landen in het gewone leven dat ongelovigen en gelovigen delen. Die vraag komt dan neer op: ‘wat doet er toe in mijn leven; wat is daar echt ter zake?’ Of, in de woorden van de oude catechismusvraag die voor zoekers van nu soms volop actueel blijkt: ‘*waartoe* ben ik op aarde?’. Een herkenbare vraag naar *levensoriëntatie*.

‘Waar ben ik?’, ‘hoe laat is het?’: mensen kunnen niet nalaten die vragen te stellen, wanneer zij ontwaken uit een narcose. Die elementaire vragen houden in alle kernachtigheid in wat ieder mens zoekt: oriëntatie. ‘Waar ben ik aan toe; waar sta ik voor; waar ga ik op af?’. En: ‘hoe ben ik bij de tijd; wat zijn de tekenen van de tijd die ik niet ongestraft kan veronachtzamen?’⁹.

Christenen erkennen Jezus Christus als hun oriëntatie. Hij is voor hen de Oriënt: ‘de opgaande zon uit de hoge’ (Luc 1, 78). Op Hem willen zij afgaan, omdat zij geloven dat Hij het Licht is dat hen in staat stelt de juiste levensrichting aan te houden. Is zo gezien hun identiteit daarmee aan het licht gebracht? Ja, mits verhelderd wordt, wie Jezus Christus voor een christen is. De verscheidenheid van antwoorden op dit punt doet echter ook hier de identiteitsvraag opnieuw rijzen: ‘wie is Jezus Christus voor jou?’ Of, met een formulering die in de twintigste eeuw uiteenlopende antwoorden heeft opgeroepen: ‘wat is het wezen van het Christendom?’¹⁰. In de moderne tijd zijn in brede kring zeer verschillende visies op Christus verspreid. Inderdaad: zoveel zinnen van zoveel hoofden. Aan één van die visies wil ik hier bijzondere aandacht geven.

EEN WOORD VAN JEZUS, AANGEHAALD OP VATICANUM II

Een woord van hem over zichzelf, zie ik als een baken. Ik haal dit aan in de overtuiging, dat Jezus Christus voortleeft in de gemeenschap die de naam Kerk draagt. Een gemeenschap die bij alles wat er menselijk en al te menselijk in is, geleid wordt door de Geest die de Verrezenen hier en nu, zo goed als toen en daar, bezielt.

Met deze onmiskenbaar theologische aanduidingen wil ik de aandacht vestigen op een feit dat zich tijdens het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) voordeed. Men heeft vastgesteld, dat in de Concilie-aula één uitspraak van Jezus verreweg het vaakst werd aangehaald:

8 Vgl. Jeremia 2, 6; Psalm 24, 6.

9 Zie hoofdstuk 4.

10 Vgl. bijvoorbeeld A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900; R. Guardini, *Het wezen van het christendom*, Utrecht/Brussel 1948.

‘want ook de Zoon des mensen is niet gekomen om Zich te laten dienen, maar om zelf te dienen en zijn leven te geven als losprijs voor velen’¹¹.

Dat Jezus’ woord over ‘dienen’ zo nadrukkelijk door bisschoppen werd overgenomen, zal wel niet voor iedereen vrij van dubbelzinnigheid zijn. Moesten zij als ‘slippendragers’ van de hoogste kerkelijke autoriteit het thema ‘dienstbaarheid’ niet beklemtonen? Mijn antwoord daarop is, dat deze accentuering van de dienstbaarheid van Christus slechts herneemt wat telkens weer bevestigd is in de traditie van de christelijke geloofsgemeenschap. Die trouwens ook daarin schatplichtig is aan de joodse geloofsovertuiging betreffende de mens als ‘dienaar van de Heer’. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat *dienen* bijvoorbeeld één van de kernbegrippen is van de spiritualiteit van de man van Assisi. Bij alle vrijmoedigheid die Franciscus aan de dag legde tegenover ‘hoge heren’, stond ook bij hem ‘dienen’ centraal.

Van belang is, dat het geciteerde woord van Jezus over ‘dienen’ een centrale betekenis heeft in het evangelie volgens Marcus. Een structurele lezing van dit evangelie toont dit aan. Ik geef hier enkele notities over zo’n leeswijze, die de plaats van een bepaalde uitspraak in de totale opbouw van het evangelie tracht te bepalen. Daarna ga ik in op het dienen-in-vrijheid bij Franciscus. Zijn fijne intuïtie van waar het Jezus om te doen was en zijn bijzondere uitstraling in de christelijke traditie maken de aandacht voor de ‘kleine arme’ verantwoord.

11 Marcus 10,45; vgl. O. van Asseldonk, *Favored Biblical Teachings in the Writings of St. Francis of Assisi*. In: *Greyfriars Review* 3(1989), p. 287-314, 310: noot 19.

In zijn grote studie over Marcus noemt Bas van Iersel de aangehaalde woorden van Jezus 'de samenvatting van wat Jezus zijn leerlingen te zeggen had over zichzelf en over hen'¹². Binnen de opbouw in vijf panelen die dat evangelie kenmerkt, vormt het aangehaalde woord van Jezus de 'afronding van het geheel van zijn uitspraken in het middenstuk over de weg'¹³. De uitzonderlijke betekenis van deze zelfpresentatie van Jezus als de Dienende-die-zijn-leven-geeft, wordt bevestigd, aldus van Iersel, door een andere tekst van Marcus: in hoofdstuk 14 de verzen 17 tot 25:

'Toen de avond gevallen was, kwam Hij met de twaalf. Toen ze aan tafel waren gegaan, zei Jezus onder het eten: "Ik verzeker jullie, een van jullie, die nu met Mij eet, zal Mij overleveren." Zij werden bedroefd en de een na de ander zei tegen Hem: "Ik toch niet?" Maar Hij zei hun: "Een van de twaalf, die met Mij zijn hand in de schaal doopt". Tijdens de maaltijd nam Hij een brood, sprak de zegenbede uit, brak het brood, gaf het hun en zei: "Neem het, dit is mijn lichaam." Ook nam Hij een beker, sprak het dankgebed uit en gaf hun die beker; ze dronken er allen uit. En Hij zei hun: "Dit is mijn bloed van het verbond, dat voor velen wordt vergoten. Ik ver-

12 B. van Iersel, *Marcus uitgelegd aan andere lezers* (Baarn/ Kampen/ Averbode 1997), p. 310.

13 B. van Iersel, *Marcus uitgelegd*, p. 310. Deze observatie, vele jaren na dato gedaan door een exegeet van naam, van het belang van de aangehaalde woorden van Jezus, mag opmerkelijk heten. Structurele analyses waren zo'n vijfendertig jaar geleden nog goeddeels onbekend in het wereld-episcopaat. Gelovig sprekend, voeg ik de vraag toe of, waar enkele duizenden bisschoppen, bewust van de ernst van hun taak, eenstemmig zijn, het niet waarschijnlijk mag heten, dat daar de Heilige Geest aanwezig is.

zeker jullie, Ik zal niet meer drinken van de vrucht van de wijnstok tot de dag waarop Ik de nieuwe oogst zal drinken in het koninkrijk van God.”

Die passage heeft volgens van Iersel eveneens een sleutelfunctie in Marcus' boek: 'de centrale connotatie van het boek in een even simpele als aansprekende visuele voorstelling: het gebroken brood en de uitgeschonken wijn als metaforen van Jezus' vermoorde lichaam en zijn vergoten bloed (...). Zo maken brood en wijn hier ook zichtbaar wat Jezus in 10, 45 heeft gezegd, namelijk dat de Mensenzoon is gekomen om zijn leven prijs te geven ten behoeve van velen'¹⁴.

'DIENEN' BIJ JEZUS VAN NAZARETH

Jezus' woorden over zijn dienstbaarheid tot het uiterste mogen dan van groot gewicht zijn voor een antwoord op de vraag hoe Hij zichzelf gezien heeft, en op wie christenen mogen afgaan – een andere vraag is, welke betekenis die woorden 'dienst' en 'vrijkoop' nog voor mensen van onze tijd kunnen hebben. Staan zij niet lijnrecht tegenover wat in de moderne tijd in onze westerse wereld vanzelf is gaan spreken? De woorden 'dienen' en 'deemoed' hangen immers ten nauwste samen: ook hun woordstammen zijn verwant. En is juist 'deemoed' (of 'nederigheid') niet verwerpelijk geworden voor mensen van de huidige tijd? Ik kom op die vraag terug.

Met dit woord over zijn levensopdracht zette Jezus ook toen de gewone verhoudingen op hun kop. In die 'omgekeerde wereld' tekende hij zijn leven als actieve inzet ten bate van anderen.¹⁵ Wetend dat Hem het leven ontnomen zal worden, wenst Hij niettemin uitdrukkelijk zijn leven te

14 B. van Iersel, *Marcus uitgelegd*, p. 393 v.

15 B. van Iersel, *Marcus uitgelegd*, p. 311.

geven 'ten behoeve van de velen'. In volle vrijheid neemt hij die taak op zich. Hij is bereid met de prijs van zijn leven voor de vrijheid van anderen te betalen. *'Payer de sa personne'*: deze uitdrukking geeft wonderwel de betekenis van Jezus' woord over 'dienen' en 'vrijkoop' weer. Hij wilde zijn levenskracht ter beschikking stellen van hen die niet aan echt leven toekomen. De achterliggende gedachte is, dat hij opkomt voor schuldigen die bovendien volstrekt onvermogen zijn zichzelf vrij te kopen. Door vrijwillig zijn leven te geven, brengt de Mensenzoon het hoogst denkbare op, dat hij te geven had. Alle nadruk ligt in Jezus' woord op de hoogte van die gave en op de oneindige waarde die het leven van 'de velen' kennelijk voor Hem had. Tot elke prijs moest de doodsdreiging van hen worden afgewend. Tegenover de schuld van hen die zich ten koste van anderen proberen staande houden en daardoor zowel hen als zichzelf schade toebrengen, komt Jezus' vrijwillige zelfgave te staan ten bate van de schuldigen. Wanneer zij de levenskracht die hij aanbiedt aanvaarden, zullen zij bevrijd worden van hun schuldenlast en kunnen zij op hun beurt gaan leven ten bate van anderen¹⁶.

16 Ik heb hier de portee weergegeven van de studie van Adrien Schenker, O.P., 'Substitution du chatiment ou Prix de la Paix? Le don de la vie du Fils de l'homme en Mc 10,45 et par. à la lumière de l'Ancien Testament', in: *La Pâque du Christ Mystère de salut. Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70e anniversaire* (Paris, 1982), p. 75-90. In het oude Israël, zo zegt Schenker, kon een hoog opgelopen conflict, waarin voor een van de partijen onverbidde het hardste vonnis dreigde, worden bijgelegd door een schikking. Een verzoeningsprijs, of als men wil vredesprijs, kon als vergoeding voor het onderonden leed of voor de geleden schade worden betaald. Zo'n herstelbetaling maakte dan weer buigzaam wat onherroepelijk verhard leek te zijn. Deze toedrachten vormen de achtergrond voor de woorden over de losprijs die de Mensenzoon betaalt.

Franciscus was geen academisch theoloog. Door ingrijpende ervaringen gevormd, had hij echter een verfijnde gevoeligheid voor het wezenlijke van Jezus’ leer en leven. Op een onvergelijkelijke wijze heeft hij zijn fijne intuïtie van Jezus’ leven en leer aan tallozen doorgegeven.

De begrippen ‘dienaar’ en ‘dienen’ komen zeer frequent in zijn geschriften voor, vooral in de collectie van 28 wijsheidsspreuken die als zijn ‘Vermaningen’ te boek staan. (Deze zijn als geheel wel getypeerd als zijn ‘Bergrede’.) Het was hem erom te doen, dit sleutelwoord van Jezus in daadwerkelijke navolging van Hem te vertalen. Twee begrippen gebruikte hij bij voorkeur om die doorleefde vertaling van ‘dienen’ samen te vatten: ‘*dragen*’ en ‘*teruggeven*’. Tezamen treft men ze aan in een van de kernachtigste teksten die hij heeft nagelaten:

1. ‘Gelukkig de mens die zijn naaste in al diens broosheid draagt, zoals hijzelf door hem gedragen zou willen worden als hij in dezelfde toestand zou verkeren.
2. Gelukkig de dienaar die al het goede teruggeeft aan de Heer God, want wie iets voor zichzelf achterhoudt, verbergt in zich het geld van de Heer zijn God en wat hij meende te hebben, zal hem afgenomen worden’¹⁷.

Wat Franciscus bedoelt met ‘*teruggeven*’ [in het Latijn *reddere*], kan pas ten volle duidelijk worden, wanneer men opmerkt, dat hij met dit begrip het tegendeel heeft geschetst van de wil tot toe-eigening die hij als een van de kernmomenten van de oerzonde van de mens heeft gezien.

17 Vermaning 18 in: *De geschriften van Franciscus van Assisi* (Haarlem 1987; vierde geheel herziene druk), p. 112; vgl. E. van den Goorbergh en Th. Zweerman, *Was getekend*, hoofdstuk 3.

Dit 'teruggeven' (of 'danken') geeft hij óók gestalte door daadwerkelijk 'het recht van de armen' op een menswaardig bestaan te erkennen. Evenzo komt de betekenis van 'dragen' [in het Latijn *sustinere*; men kan dit ook vertalen met 'hooghouden' of 'ondersteunen'] pas goed tot uiting, wanneer men dit begrip plaatst tegenover het tweede aspect dat hij onderkent in de oerzonde: dat een mens zich omhoog wil werken ten koste van anderen.

Franciscus en zijn eerste broeders hebben deze drie trefwoorden (*dienen*, *dragen* en *teruggeven*) concreet 'vertaald' door hun positiekeuze in het Assisi van hun dagen. Het ging hun om een ommekeer, ondersteboven en binnenstebuiten, van de recentelijk verschoven maatschappelijke posities, waarin de kloof tussen rijken en armen snel groter was geworden. De eerste minderbroeders trokken daarom weg uit het hoogste deel van de stad, waar de welgestelden woonden, naar beneden toe, naar de 'underdogs'. Dit hield in, dat zij ook wegtrokken uit het centrum naar de rand van de stad en naar de omgeving daarvan, waar de 'outcasts' verbleven. Door zo 'ex-centriek' te durven zijn en zich solidair te verklaren met de 'down-and-outs', probeerden zij de navolging van de dienende Jezus zo radicaal mogelijk te beleven. Zoveel zij maar konden, verlangden zij te leven uit de Geest, de Levenskracht die de Verrezene medeelt. Een geest van belangeloze dienst die *deemoed* vergde.

Alles goed en wel, maar hoe kon zoiets onaantrekkelijks als 'deemoedige dienst' zoveel mensen in zo'n kort tijdsbestek tot enthousiaste aansluiting bij de Franciscusbeweging inspireren? Het antwoord wijst terug op dat andere moment in Jezus' woord in Marcus 10,45: er was in Franciscus' optreden een *vrijheid* en *vrijmoedigheid* die buitengewoon aantrekkelijk moeten zijn geweest. Vrijheid die zich uitte in een opgeruimdheid die aanstekelijk was en overtuigender dan welke 'zware' overwegingen ook. Niet dat Franciscus de ernst van Jezus' levenskeuze en levenslot verboemde: hij leefde in de geloofsovertuiging dat Jezus,

precies als de Gekruisigde en Verrezene, de voorgoed Meelevende is. In Franciscus' levenskunst evenwel sloten die ernst en zijn enthousiasme elkaar niet uit, maar in. Omdat hij, zo durf ik denken, ten diepste bewogen werd door de Geest van de Verrezene.

DEEMOED EN DIENSTBAARHEID IN ONZE TIJD?

Kunnen wij ons nog met goed fatsoen laten aanspreken door een mensvisie, waarin dienstbaarheid en deemoed zo'n markante plaats innemen? Deze vraag komt op, wanneer men zich realiseert, hoe diep de cultuurkloof is die de moderne en postmoderne mens scheidt van onze voorouders in de dertiende zowel als in de eerste eeuw. Het afscheid van een '*ancien régime*' in de moderne tijd hield ook de versteviging in van wantrouwen tegenover al die begrippen die maatschappelijke onrechtverhoudingen hielpen bestendigen. 'Dienen' en 'nederigheid' horen daarbij, zo schijnt het. Was het feit dat de Concilievaders in de zestiger jaren zoveel aandacht gaven aan Jezus' woord in Marcus 10,45, misschien toch niet meer dan een uiting van nostalgie naar de middeleeuwen? Of hebben zij er wel degelijk diens Geest van fiere vrijheid in beluisterd?

Dat relatief velen in onze cultuurkring zich momenteel voor *spiritualiteit* interesseren, zou wel eens te maken kunnen hebben met de sterk gegroeide behoefte om zich, bij alle bureaucratisering en bij alle druk van het heersende economische bestel, die vrijheid eigen te maken die kenmerkend zo aanstekelijk was in Jezus en in velen die zich in latere eeuwen aan Hem hebben toevertrouwd.

Wat kan die vrijheid echter voorstellen in de huidige wereld die getekend is door de dominantie van een zich soeverein wanende instrumentele wetenschap en door allerwegen doorgevoerde maatschappelijke planning en management? Heeft vrijheid – ook wanneer deze begre-

pen wordt als de vrijheid van eindige mensen, die altijd al in tal van beddingen en bindingen begrepen zijn – nog wel de kans om reëel te zijn? Alleen al in de laatste decennien zijn de ontdekkingen in de natuurwetenschappen en de technologie zo verbazingwekkend dat de wereld van Jezus en van Franciscus verder weg lijkt dan ooit. Zowel in het gebied van het eindeloos grote, als van het eindeloos kleine, dient zich zo ontzettend veel aan, en dit ook nog eens in zo'n complexiteit, dat de vragende mens in het niet lijkt te verdwijnen. Hoe onbeduidend schijnt de 'positie' van deze vrager in het heelal: een vluchtig stofje op een volstrekt onbeduidend planeetje. Tegelijkertijd geldt echter ook: wie is deze vrager dat hij tot deze kennisvermeerdering kon geraken, dat hij daarin vol bewondering kan opgaan en dat hij zich daarover zo kan verheugen? Het balanceren tussen overmoed en ondermoed, door Pascal in het begin van de moderne tijd al schitterend beschreven, lijkt wel bij uitstek ons lot te zijn.

De zuigkracht van de ondermoed lijkt daarbij overigens de beste papieren te hebben. Want diezelfde mens die in verbijsterd ontzag zijn onbeduidende plaats in het uitdijend heelal leert kennen, heeft bovendien weet van de morele catastrofes die de mensheid zich in de twintigste eeuw op de hals heeft gehaald. De omvang en de aard van die wandaden zijn bepaald niet onbeduidend. Ook de mislukkingen die sindsdien het gevolg zijn van de pogingen om zich als 'maker' en 'breker' aan te stellen, liegen er niet om¹⁸. Milieurampen en het protesterende lijf spreken voor zichzelf. Een Prometheusachtig zelfbewustzijn is in onze tijd lachwekkender dan ooit.

18 Vgl. O. Duintjer, C. Verhoeven e.a., *Maken en Breken*, Kampen 1988.

En toch, hoe meer wij te weten komen over het heelal en over de samenstelling van lichaamscellen en atomen, hoe groter het wonder is dat zich aan ons vertoont. Hoe meer wij ook ervan overtuigd kunnen raken dat iedere mens – hoe vluchtig ieders leven ook moge zijn – naar lichaam en geest een ‘heelal’ is. Zou het ‘en toch’ van Psalm 8 toch nog stem mogen hebben?

‘Heer, onze God, hoe vol macht is uw naam wijd en zijd op de aarde;
gelijk Gij uw majesteit doet verschijnen hoog aan de hemel,
uit de mond der kleinen, de kreet van het kind uw vermogen bevestigt,
dat uw tegenstanders het weten, dat vijand en verstoorder moet zwijgen.
Als uw hemel ik zie – uwer vingeren werk,
maan en sterren die Gij daar stelde,
wat is dan de mens dat Gij acht op hem slaat,
het mensenkind dat Gij hem aanziet?
En nochtans gaaft Ge hem een haast goddelijke staat;
met waardigheid hebt Gij, met schoonheid gekroond
die Gij heerser maakt over het werk uwer handen.
Want alles hebt Gij aan zijn voeten gelegd’²⁰.

‘Alles hebt Gij aan zijn voeten gelegd’. Prachtig. Maar, wat heeft de beheerder ermee gedaan?

Clara van Assisi, geestverwante van Franciscus, spreekt in de geest van psalm 8 eveneens haar ‘*en toch*’ uit ten overstaan van de overweldigende grootheid van de kosmos, en

19 W. Barnard in zijn kerklied ‘Zingt voor de Heer een nieuw gezang’, in: *Gezangen voor Liturgie* (Hilversum 1996), p. 625.

20 Psalm 8,1-7 (vertaling van I. Gerhardt en M. van der Zeyden).

in het besef van de nietigheid van de mens. Om vervolgens alle aandacht te geven aan wat zij bij de evangelist Johannes gelezen had en vermoedelijk zelf had mogen ervaren: dat het God belijft Zijn intrek te nemen in die nietige, schijnbaar nietswaardige mens, wanneer deze zich aan Hem toevertrouwt²¹. In haar gelovige mensvisie mag de mens die zijn bezitters- en overvleugelingskramp opgeeft, zich geroepen weten om gastvrijheid te verlenen aan God en aan de andere mens. Vrijheid als *gastvrijheid*: dat is de gave die zij van God aannam. Over die Gave had Jezus gesproken met de vrouw aan de put; daarmee doelend op de heilige Geest die Hij ook wel geheimenisvol aanduidde als ‘het Enig Nodige’ (Joh 4, 10; Luc 10, 42). Wonderlijke zegswijze, want dat ‘Enig Noodzakelijke’ is precies die Vrijheid van Godswege die zich als Gastvrijheid laat kennen. Gastvrijheid die ook de naam ‘liefde’ mag dragen.

DRIE SYNDROMEN VAN DE MODERNE TIJD

Is er een vitaal ‘midden’, een derde weg, tussen de bovengenoemde overmoed en kleinmoedigheid? Het geloofsantwoord is, dat dit ‘midden’ wordt gevormd door de daad van geloven: zichzelf toevertrouwen aan Degene die uitnodigt om Hem *in vrijheid te dienen*. De spiritualiteit van de gelovige in Christus speelt zich thans nog steeds af in een omkering van heersende standaarden.

Waar het allerwegen zich opdringende *opvoeringsyndroom* – alles moet groter, heviger, sneller, grensoverschrijdender – de huidige westerse mens in de rol dwingt van de motorrijder in de ‘steile wand’ die in de ‘kermis der ijdelheid’ zich rondtollend omhoog werkt (om daarna onafwendbaar weer omlaag te moeten komen), daar blijft de gelovige met beide benen op de grond. ‘Onze zuster

21 Johannes 14,23; Vgl. E. van den Goorbergh en Th. Zweerman, *Clara van Assisi* (Assen 1994), hoofdstuk v en vi.

moeder aarde' laat zich niet verloochenen als onze bestaansbodem.

Nu het *verzekeringssyndroom* tot een zodanige bescherming en afscherming aanzet, dat onafwendbaar zelfopsluiting het gevolg zal zijn, weet de gelovige zich geroepen om eigen kwetsbaarheid en die van anderen op een respectvolle wijze serieus te nemen. Die kwetsbaarheid is immers niet alleen zeer beschermwaardig, maar ook de bevoorrechte plaats van onze zo kostbare gevoeligheid: de openheid om tekenen van leven te ontvangen en te geven.

Naast het opvoering- en verzekeringsyndroom is er een derde syndroom dat onze westerse cultuurkring typeert: het *onafhankelijkheidsyndroom*. De overtuiging heerst, dat wie zijn leven beschouwt als dienstbaar antwoord op een 'roeping' – ook als dit een roeping zou zijn van Godswege – afbreuk doet aan zijn eigen vrije, onvervreemdbare, levensinrichting²². Daarin zou de waardigheid van de mens liggen. Dienstbaarheid zou neerkomen op een ontoelaatbare zelfverminking.

Dit derde syndroom heeft zijn zenuwknop in de vanzelfsprekend geworden houding van eigenwettelijkheid en eigenmachtigheid. Kan een christelijke mensvisie het slagwoord 'afbreuk aan de eigen waardigheid' neutraliseren? In een bepaald opzicht kan zij dit niet. Van oudsher hebben volgelingen van Jezus diens woorden over 'zelfverloochening' beluisterd als de niet mis te verstane oproep om te sterven aan het eigen 'ik'²³. Om zodoende tevens de verloochening van de andere mens te kunnen ontwijken en waarachtiger beeld van God te kunnen worden. De opgave

22 Vgl. J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne* (Tournai 1969), p. 68: 'De ware drijfveer van het denken van Sartre is ongetwijfeld de kritiek van de idee van *roeping*.'

23 Vgl. bijvoorbeeld Lucas 14, 25-33; vgl. Franciscus' *Lofzang op de Deugden*, in: E. van den Goorbergh en Th. Zweerman, *Was getekend*, hoofdstuk 4.

is in het bijzonder dat 'ik' te verloochenen dat als een 'vreugdevolle kracht' zijn eigen prinsheerlijke gang wil gaan, ongeacht de gevolgen die dit eventueel voor anderen zou kunnen hebben²⁴.

ZWAKTE-TEN-LEVEN

Plaats inruimen voor anderen om hun levenskansen niet te frustreren; respect voor de andere mens, ook als dit ten koste zou moeten gaan van eigen belangen: die levenshouding moet, wanneer men de autonomie als hoogste waarde poneert, ongetwijfeld ongezond heten. De vitale vraag is echter, of er niet een 'ongezondheid' of een 'hogere gezondheid' (Nietzsche) is die volgroeiing van leven inhoudt. Zogezegd een 'zwakte-ten-leven'. Zoals er een 'ziekte-ten-dode' is – Kierkegaard heeft deze metafoor, die meer is dan dat, op indrukwekkende wijze omschreven – zo mag men misschien ook spreken van een 'ziekte-ten-leven'. In een bepaald opzicht een 'zwakte', welke de opbloei van menselijkheid mogelijk maakt die in Jezus Christus voorged gestalte kreeg. Uitdagende aanduidingen als 'meer dan de tempel', 'meer dan Salomo', 'meer dan Jona', wijzen in dit licht bezien op een paradoxale superlatief van grootheid, wijsheid en kracht (Mt 12, 6; 40 en 42). Geenszins een 'meer dan' in de zin van overkoepeling of overstijging; niet zoiets als 'meer van hetzelfde'. Maar veeleer die van een 'onderschrijding', dat is: van het ingaan in de orde van Gods liefde, waaraan het denken dat uitsluitend uitgaat

24 Vgl. Emmanuel Levinas, *De totaliteit en het Oneindige* (Baarn 1987), p. 200. Het is overigens de vraag, of deze gedachte over een voorgehouden 'sterven-om-te-leven' alleen voor christenen van gelding is. Ook in Spinoza's wijsheid bijvoorbeeld kan er in een mensenleven een fase komen van 'erop of eronder'. Zoiets als een 'upward death' (Sagan) is dan geboden om zijn uiteindelijk geluk niet te verspelen.

van fysieke krachtsverhoudingen, of van redelijk vermogen, niet toekomt²⁵.

In die 'orde van Jezus Christus' (Pascal) laten paradoxen niet op zich wachten. In zijn vrijwillig gekozen, of beaamde, nederige wijze van dienen komt grootmenselijkheid te voorschijn. Mensen leven altijd, zo zou men kunnen zeggen, 'bij hoog en laag'. Maar wat blijkt schijnhoogheid; wat echte hoogheid van leven? Het is tijd, met kracht vast te stellen dat vrij gewilde dienstvaardigheid niet strijdig is met volwaardige uitgroei als mens. De geschiedenis laat intengendeel zien, dat hetgeen Kant de verbinding van '*Freimut mit Demut*' noemde, keer op keer de werkelijk grote mensen getypeerd heeft. Dit geldt evengoed voor een Socrates en een Gandhi als voor joodse rechtvaardigen en christelijke heiligen, vrouwen zowel als mannen.

In dit opzicht blijft het beeld dat het eerste bijbelboek schetst van de mens, gevormd uit 'stof uit de aardbodem' en uit de 'levensadem' die God de Heer 'in zijn neus blies', onvergankelijk (Gen 2, 7). Die mens, nog niet geopend tot man-en-vrouw, wordt in de hof van Eden geplaatst 'om die te dienen en te behoeden'²⁶. Als verantwoordelijk voor al het vergankelijke.

25 Pascal, *Pensée* 308, (Lafuma); Bl. Pascal, *Gedachten* (Amsterdam 1997), p. 139 v. Zie in deze bundel hoofdstuk 2. Wat betreft 'onderschrijding' vgl. R. Guardini, *Theologische Briefe an einen Freund* (München 1977), p. 13: 'Liebe ist Opfer. Dieses beginnt (...) in jenem Charakter der 'kenosis', der Demut, den schon der erste Wille Gottes zur Selbstunterschreitung enthält.'

26 Genesis 2, 14; vgl. W. Barnard, *Stille Omgang*, p. 31 v.; vgl. Exodus 10,3: 'Laat mijn gemeente vrij om Mij te dienen'. Met de woorden van Paul Ricoeur: '*responsable pour le périssable*'.

Leven 'bij hoog en laag' komt neer op de vraag, hoe mensen proberen zich staande te houden in hun wezenlijke wankelbaarheid. Leven 'bij hard en zacht' betreft die andere hoedanigheid die de mens kenmerkt: zijn kwetsbaarheid. Het 'verzekeringsyndroom' is een van de wijzen waarop de huidige westerse mens de suggestie opgedrongen krijgt, dat zachtheid gevaarlijke zwakheid is. Een zwakte of 'softheid' die mensen tot reddelose verliezers heet te maken in de alles beheersende strijd om het bestaan.

Het is zaak even krachtig als vrijmoedig vast te stellen, dat deze klakkeloze brandmerking van het menselijk zachte, en de woekering van het woord 'hard' die er momenteel mee gepaard gaat, de vraag niet mogen wegmoffelen wat dan wel menswaardig krachtig optreden is, en wat eventueel terecht 'halfzacht' zou mogen heten. De goede strijd ter sauvering van de kwetsbaarheid bij zichzelf en bij anderen vergt een duldkracht en een draagkracht die onvergelijkelijk veel groter zijn dan welke neerslaande of overweldigende kracht ook. De 'Mensenzoon' die opriep om lering te trekken uit zijn zachtmoedigheid en zijn nederigheid van hart, wist van de indrukwekkende 'lichtheid' en de onvergelijkelijke 'zachtheid' die van elders komen en naar elders verwijzen (Mt II, 29 v.).

INTUÏTIES EN INSTITUTIES

Christelijke spiritualiteit houdt in: zo vrij te zijn om te dienen, in de Geest van de Gezondene uit Nazareth, ten overstaan van de schroomvol Barmhartige. Die Geest is voor Jezus de Bewegende en de Oriënterende; Degene die het wankele en tere van onze bestaanswijze niet te min acht voor Zijn inspiratie.

In welke richting gaat die bezieling in onze tijd? Welke

spiritualiteit is nu gave en opgave tevens? Wat staat mensen van goede wil te doen? Een eerste antwoord zou kunnen zijn dat Christus' Geest in alle tijden tot *bouwen* heeft geïnspireerd. Waar hij mensen diep geraakt heeft en intuïties heeft ingegeven die nieuwe perspectieven openden op samenleven-in-respect, daar werden vervolgens vaak anderen geroepen om die intuïties vorm te geven in instituties²⁷. Opdat het prille groeibeginsel duurzaamheid zou kunnen krijgen. Wellicht is alle cultuur te karakteriseren als 'ingelegde eer': als poging tot bestending van wat ooit gestalte kreeg in incidentele moedige eerbiediging van het wankele en kwetsbare.

In onze tijd evenwel is de omgekeerde richting van denken en doen minstens even belangrijk. Ik bedoel de *inkeer* tot de grondleggende intuïties²⁸. Menig almaar uitvergroot bouwsel van onze westerse cultuur is onder kritiek komen te staan. De belangrijke vraag is, of de overmaat aan institutionalisering in de maatschappij – en soms ook in kerkelijke verbanden – nog beantwoordt aan het primaire gegeven, waarom het bij hun opzet te doen was: dienstbare eerbied voor de waardigheid van de mens. Wat is werkelijke 'ingelegde eer' en wat zijn drukkende aankoeksels die niets meer met respect voor de andere mens en voor God te maken hebben?

27 Vgl. over het begin van de franciscaanse beweging: Th. Desbonnets, *De l'intuition à l'institution*, Paris 1982.

28 G.W. Hughes, *God of Surprises* (London 1985), p. 11, citeert von Hügel's *The Mystical Element in Religion* die het institutionele moment in de godsdienst vooral situeert in het stadium van het kindschap, het kritische moment in de adolescentie, en de toelag op mystieke inkeer in het derde levensstadium: dat van de volwassenheid.

De levensinstelling die in onze westerse maatschappij zich met grote vanzelfsprekendheid opdringt, is die van het mikken op verwerving en vermeerdering van bezit. Die instelling (als houding) draagt en stuwt de instelling (als maatschappelijke realiteit) die *'de markt'* heet. De mens treedt daarin op als ontwikkelaar van projecten. Schijnbaar onvermoeibaar en onverdroten geven mensen de voorrang aan dat ene levensproject: meer eigenheid te verwerven door geplande bescherming en vergroting van eigendom. Collectief bezien, levert dit een steeds omvattender 'marktmechanisme' op. Wat ooit uitgebeeld werd in de film *'Modern Times'*, komt hier als dreiging voor de geest: de 'productiekracht' Chaplin verdwijnt in de kolossale productiemachine van verwerven, en van werken om te doen verwerven. In zijn autonome wetmatigheid wervelt deze machine om zichzelf. Dienst in de betekenis van 'service' is gekleurd door het 'voor wat hoort wat' dat in feite de dienst uitmaakt. Het 'welbegrepen eigenbelang' blokkeert de goede risico's en dus de goede verrassingen die in de echte ontmoeting met onmanipuleerbare anderen zouden kunnen liggen.

Christelijk gesproken, is het monopolie van het 'marktdenken' een *ketterij* die in omvang en invloed zonder weer-ga is. Een ketterij, dat is een *'hairesis'* oftewel geboorneerde keuze: één reële nood (die aan eten, drinken, kleding en woning) eist alle aandacht op. En die ene nood wordt ook nog uitgedost met een menigte van toegevoegde 'noden' (lees: opgedrongen behoeften)²⁹. De nood aan de primaire zowel als aangepaste behoeften zuigt zich vol ten koste van de andere, niet minder wezenlijke behoeften die het menselijk bestaan kenmerken. Alle technische kennis en kunde komen in dienst van die ene behoefte te staan. Afgaande

29 Vgl. H. J. Tieleman, *In het teken van de economie. Over de wis-selwerking van economie en cultuur* (Baarn 1991), p. 133 v.v.

op de karakteristiek die Chesterton ooit gaf van een gek ('The madman is not the man who lost his reason. The madman is the man who lost everything except his reason'), mag men het erop houden dat de Inrichting die 'de markt' heet, veel weg heeft van een gekkenhuis³⁰. Misschien voorzag Pascal iets dergelijks toen hij over de maatschappij als '*hôpital des fous*' schreef³¹. Televisiebeelden van de opgewondenheid van zakenlieden op de beurs zijn hiermee zeker niet in tegenspraak.

EEN MENSVISIE IN HET ONZEVADER

Welke andere wezenlijke noden ons bestaan kenmerken, staat in alle klaarheid in het Onzevader te lezen, in de tweede reeks van drie beden. Na de bede om *het dagelijks brood* (om de onontbeerlijke vervulling van de materiele levensbehoeften), volgen de beden om vergeving en bevrijding. De bede om *vergifenis* verwoordt de nood aan liefde, en wel de liefde in de meest verregeande vorm, die een mens zichzelf niet vermag te bezorgen. Als iets de onafwingbare liefde van de Ander/ander veronderstelt, dan is het wel vergeving. Iedere gedachte aan kopen, afkopen of omkopen is hier uit den boze.

De derde bede van het Onzevader vraagt om *bevrijding van het kwaad*. Welk kwaad? Misschien is wel bovenal te denken aan de verleiding zichzelf van het kwaad te willen bevrijden ten koste van anderen. Ook die bevrijding van de neiging tot eigenmachtige zelfverlossing ontsnapt ten enenmale aan onze vrije beschikking. Deze bevrijding tot liefde vergt een liefde die ons eveneens slechts geschonken kan worden.

30 G. K. Chesterton, *Orthodoxy* (Glasgow 1961), p. 19.

31 Pensée 533 (Lafuma); Bl. Pascal, *Gedachten* (Amsterdam 1997), p. 265 v.

Als uitgesproken gebed zijn de beden van het Onzevader één en al gerichtheid op hetgeen boven het uitsprekelijke uitgaat. En, in een ander opzicht, op hetgeen beneden het uitsprekelijke ligt. Het veelzeggend ‘zuchten van de Geest’ komt uit diepten die onder het articuleerbare liggen (Rom 8, 18-26). Wat de eerste drie beden noemen (de Naam, de Heerschappij en de Wil van de Aangesprokene) komt ons nabij in dat Enige Nodige waarop Jezus wees: de Heilige Geest, die enige ‘Noodzakelijkheid’ die ons vermogen om gastvrij te zijn draagt en waarborgt.

CHRISTELIJKE IRONIE

‘Waar de Geest van de Heer is, daar is vrijheid’³²

De goede strijd tegen de enorme insnoering van het menszijn die het ongebreidelde marktdenken teweegbrengt, en vóór het miskende of onderdrukte verlangen naar liefde en bevrijding, vraagt om goede ‘wapens’. In het jodendom en in de christenheid zijn er verschillende strijdwijzen beoefend. Men zou ook kunnen zeggen ‘deugden’ of ‘houdingen’ waarmee die goede strijd te voeren is. Zo was en is de *ironie* een uiting van de vrije mens om afstand te nemen van wat ‘men’ vindt en doet. Die ironie uit zich met name in het afstand nemen van opgedrongen gedragswijzen of leefgewoonten. Van kapitaal belang is daarbij, dat die afstand nemende vrijheid lichtvoetig is, getekend door humor. Ook dat hebben christenen kunnen leren van hun joodse zusters en broeders. De bevrijdende lach – dat snel herhaalde afstaan van de ingehouden adem – is van goddelijke huize. Edith Rosenzweig, de weduwe van Franz Rosenzweig, vertelde in een na de holocaust opgenomen interview, dat haar man het onderdrukken van humor als heiligschennis beschouwde. De dodelijke (*tierische*) ernst

32 2 Korinthiërs 3, 17.

van 'moneymaking' vraagt erom doorgeprikt te worden door de superieure ironie die op Jezus en Paulus teruggaat.

BEOEFENING IN HET LEVEN IN GEMEENSCHAP

Leven als mensen die zo vrij zijn om te dienen, vergt een continue *beoefening*. Het 'strijdperk' waarin die 'inoefening' zich afspeelt, ligt in gemeenschappen die een alternatief voor de heersende afgodendienst aan Mammon proberen te verwerkelijken. Als deemoed het fundament is van dienstbaarheid, dan blijkt echter al gauw dat het nastreven daarvan en dus het nastreven van nederigheid een even verdachte als onmogelijke zaak is. Het is met deemoed als met *erkenning* waar een mens niet buiten kan: zij zijn van de orde van het onafdwingbare, van het niet maakbare, van het om niet geschonkene. Wat echter wel nastrevenswaard is – en bij alle individualisering een vereiste – is *gemeenschapsvorming*. Te denken is aan kleine gemeenschappen, waarin – op de wezenlijke bestaansgebieden (en verzoeken tevens) van bezit, macht en eer – primair aandacht voor de waardigheid van de andere mens beoefend wordt. Toeleg op gebed, op dienstbetoon en op het ontvangen en geven van lering, is en blijft een kwestie van *beoefening*. Wat niet betekent dat deze per se moeizaam is. Wie trouwens *beoefening* zegt, kan hetzelfde ook gestaltegeving aan *cultuur* noemen. En in nog een ander register beleving van *spiritualiteit*. Maar hoe ook genoemd, hier valt lering te trekken uit de volhardende praktisering van de dagelijkse gebeden en van de gedisciplineerde omgang met de primaire levensbehoeften door tal van Joden en Islamiëten. En natuurlijk door menig christelijk gezin dat zich als een verband van gelijkgezinden inzet voor wat de Geest ingeeft. Leert hun voorbeeld en dat van Joden en Christenen in perioden van vervolging niet, hoe waar het is, wat in de oudheid wel gezegd werd over vervolgte chris-

tenen: zij lieten zien dat het waard was om te leven voor iets, dat waard was om ervoor te sterven³³? Dus weer een verwijzing naar Jezus' woord over zelfverloochening? Ja. Maar ook dat woord, zoals heel zijn levenshouding, veronderstelt zijn fiere vrijheid. Is het niet die vrijheid die zich reeds betuigt in de vrijmoedige en hoffelijke buiging van degene die in alle eerlijkheid tot een ander zegt: 'tot uw dienst'?

'TOT UW DIENST'

'Ik ben in uw midden als een die dient'³⁴

'Dienst waartoe?', zo zou men kunnen vragen. Dienst van de ander, opdat deze er kan zijn en kan doen wat hem of haar te doen staat. Wat dit concreet inhoudt, onttrekt zich natuurlijk aan een algemene karakteristiek. Want op die vraag zijn evenveel antwoorden mogelijk als er relaties zijn tussen mensen, en tussen God en mensen.

Wie zich oriënteert op de dienende Mensenzoon en wie dienovereenkomstig zijn leven als dienst wil opvatten, treft een merkwaardige dubbelzinnigheid aan in die alledaagse toezegging: '*tot Uw dienst!*'. Deze betekent niet alleen wat ik al aanduidde: de principiële bereidheid om de ander behulpzaam te zijn in wat hij wil ondernemen. In die toezegging kan evenwel de bereidheid meeklinken om de ander te helpen in diens wil om op zijn beurt een dienend mens te zijn. 'Tot Uw dienst' houdt dan tevens in: 'de dienst die U uitoefent, is ook mij een zorg'. 'Levend om te

33 Vgl. E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge 1965), p. 132: 'Christianity (...) was judged to be worth living for because it was seen to be worth dying for'.

34 Lucas 22, 27.

laten leven, wil ik mij ook inzetten voor Uw poging om dienstbaar te zijn aan anderen’.

Deze onvermijdelijk algemene zienswijze kan niettemin een diepe zin geven aan concrete ontmoetingen. Dit zal eens te meer het geval zijn, wanneer de woorden ‘tot Uw dienst’ betrokken worden op Jezus Christus. In de dienst aan de andere mens voltrekt zich tevens de dienst aan Hem die de Dienende bij uitstek is.

Zijn dienst, zo zou men kunnen vragen, waartoe dient die? Jezus’ sleutelwoord uit het evangelie volgens Marcus geeft even bondig als helder het antwoord: ‘om zijn leven te geven ten behoeve van velen’. Of, zoals bij Johannes opgetekend staat: ‘Ik ben gekomen opdat zij het leven zouden hebben en wel in overvloed’ (Joh 10, 10).

Dienen opdat anderen al dienend kunnen worden wat zij zijn. Daarop komt het aan. Is ‘dienst’ dan zelf het laatste ‘waartoe’? Dienstverlening aan de ander is inderdaad iets wat zin in zichzelf heeft en als zodanig niet slechts als een middel tot iets hogers of beters begrepen kan worden. Dienst is zogezien uiting van de *achting* die waarde geeft zowel aan het leven van degene die dient, als aan het leven van degene die hij ten dienste staat. Dat de ander leve, dat hij voortleve en, als het hem gegeven wordt, overleve: dat is het. Er ligt hier een nauwe verwantschap, zo komt mij voor, met wat Rilke in een van zijn gedichten uitdrukte in de woorden ‘*Rühmen das ist es!*’. ‘Prijzen’, ‘loven’, ‘in respect erkennen’ – dit zijn alweer woorden die soms de klank van ouderwetsheid gekregen hebben. In een christelijke mensvisie betreffen zij echter de kern van de menselijkheid van de mens. Eer geven door, al dienend, iets (of meer dan dat) van zijn eigen levenskracht ter beschikking te stellen. Leeft in die kern van menselijkheid niet bij uitstek het verlangen om niet vruchteloos te leven? Het verlangen dus naar *vruchtbaarheid*, of deze zich nu betuigt in moederschap of vaderschap, of in andere vormen van creativiteit, van leven doorgeven en bevorderen.

‘Blijft in Mijn liefde’ zo zegt Jezus in het evangelie vol-

gens Johannes. Het ‘verblijf’ van de dienende liefde bergt een onvergelykelijke stabiliteit en tegelijkertijd een grote dynamiek en creativiteit die even verderop verwoord worden met: ‘Ik heb U uitgekozen om op tocht te gaan en vrucht voort te brengen’ (Joh 15, 9 en 16). Zowel die stabiliteit van de trouw als de vindingrijke beweeglijkheid van de behulpzaamheid zijn in alle eenvoud verbonden in die zo gewone woorden ‘tot Uw dienst’.

9. Franciscus van Assisi en Johannes van het Kruis: christelijke ironie in duplo

In 1952 publiceerde de kerkhistoricus Joseph Lortz een lezenswaardig boek over Franciscus onder de titel ‘Der unvergleichliche Heilige’.¹ ‘Onvergelijkelijk’... Het is, alsof wij voor de etalage staan van de firma Bernardone en Zoon, handelaars in exclusief laken, en daar lezen: ‘Bernardone is toch voordeliger’. Valt er dan nog wel iets te vergelijken? Wordt Franciscus inderdaad niet vaak zó uniek verklaard, dat iedere poging tot vergelijking op voorhand wel moet falen?

Er is geen reden tot ongerustheid. Deze uniciteit is niet zo uniek als het wel lijkt. Bij iedere heiligverklaring klinkt immers van oudsher, dat ‘er niemand gevonden is die aan haar (of hem) gelijk is’. En zo is het: iedere heilige is weergaloos, sui generis – en precies zó zijn de heiligen dus vergelijkbaar in hun onvergelijkbaarheid. Is trouwens niet iedere mens uniek: een heelal apart en daarom ook onvergelijkelijk alleen? (En ook daarin vergelijkbaar met zo velen...)

Wie dit allemaal te spitsvondig vindt, kan het houden bij de volgende observatie: er zijn gangbare beelden van Franciscus en Johannes van het Kruis, die er allebei uitspringen in die bonte rij van unieke vreemde snuiters (m/v) die als heiligen te boek staan. Stel die eens tegenover of naast elkaar. Dat moet toch een leerzaam contrast opleveren! Kijk maar: de zanger van het *Zonnelied*, volks en veelzijdig en in heel zijn wezen verbonden met Gods natuur – en zelfs sinds kort patroon van de ecologen (hij keek er zelf

1. J. Lortz, *Der unvergleichliche Heilige. Gedanken um Franziskus von Assisi*, Düsseldorf 1952.

ook van op.) En daarnaast de veeleer teruggetrokken en ingekeerde Juan; een van de leraren van de mystiek, dat wil zeggen van de omgang met God die mensen wel raakt in de verborgenheid van hun innerlijk. Voeg daarbij, dat de één een typische Italiaan is, en de ander een niet minder typische Spanjaard. De een de zonnige zanger en speler bij de gratie Gods – met als favoriete vogel de ‘omhoog tierelierende’ leeuwerik. En de ander degene die over de Donkere Nacht te berichten weet, als over de strenge en toch strelende werkelijkheid van Gods verborgen aanwezigheid. Een favoriete vogel is er bij Juan, als ik het goed zie, niet. Maar wel is er de vleermuis, waarvan de ogen, zoals hij ergens zegt, reageren op de zon die alles voor haar duister maakt.²

Ligt er in deze vluchtige typering niet ook een mogelijkheid om de mens van nu aan te spreken? Er is een geeshonger naar spiritualiteit. Geen wonder, als je ziet, hoe de natuur geschonden wordt en ‘t al dat leeft’ tot zwijgen wordt gebracht. En hoe veel van wat ooit vertrouwd heilig erfgoed was, in het duister is komen te liggen – als het al niet volledig verdwenen is.

Die aandacht voor onze huidige situatie is treffend in de wijze waarop de Spaanse kenner Barrientos San Juan de la Cruz en de twintigste eeuw op elkaar betreft:

‘De twintigste eeuw is de beste lezer geworden van San Juan de la Cruz. Alleen al in deze eeuw zijn meer en betere studies over hem geschreven dan in de voorafgaande drie eeuwen samen. Een opmerkelijk en opzienbarend gegeven is bovendien, dat de studies van onze dagen hem de titel hebben gegeven van ‘tijdgenoot’: dichter, denker, theoloog... van onze tijd. Een ander

2. ‘Bestijging van de Berg Karmel’, Boek II, hoofdstuk 8, nr.6. In: Joannes van het Kruis, *Mystieke werken, vertaald en ingeleid door J. Peters en J.A. Jacobs*. Tweede verbeterde druk (Gent 1975), p. 588. (deze titel voortaan afgekort als M.W.)

aspect, dat in het verleden ondenkbaar was, is de aanwezigheid van Juan de la Cruz buiten de grenzen van de katholieke kerk, ja zelfs buiten de grenzen van de christelijke wereld'.³

Treffend is dit citaat, omdat het woord voor woord ook voor Franciscus van Assisi opgaat. Ook over hem zijn in de twintigste eeuw meer en betere studies verschenen dan in de voorafgaande eeuwen. Ook hij wordt aangediend als 'profeet voor onze tijd'.⁴ En zo kan men doorgaan. En wie in het geval van Franciscus vragen mocht hebben bij de betiteling 'denker en theoloog', heeft natuurlijk wel gelijk, maar doet er niettemin goed aan, kennis te nemen van de karakteristiek die Kajetan Esser ooit van hem gaf:⁵ Franciscus was geen theoloog of filosoof. Maar dat wil in zijn geval niet zeggen, dat hij *minder* was dan een theoloog of filosoof, doch veeleer dat hij meer te zeggen had dan wat zij ten beste geven. Natuurlijk was Franciscus geen geleerde, maar hij was wel een mediterende en bij uitstek begenadigde mens. Moet men trouwens niet zeggen dat ook Jan van het Kruis – precies als kerkleeraar – een surplus heeft, dat hem méér doet zijn dan een theoloog?

Als datgene wat Barrientos over Juan opmerkt vrijwel onverkort ook voor Franciscus geldt, (ik had er overigens graag het woord 'dissident' bij gezien) dan levert dit een mogelijkheid tot onderlinge vergelijking op, die tegelijk

3. Aldus in zijn presentatie van de laatste Spaanse editie der *Obras Completas*.
4. Vgl. bijvoorbeeld N.G.M. van Doornik, *Franciscus van Assisi een profeet voor onze tijd*, Hilversum 1973 (dit boek is in vele talen vertaald).
5. Esser, een van de beste kenners van Franciscus in de twintigste eeuw bezorgde in 1976 de laatste kritische uitgave van diens geschriften: *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*. Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage besorgt von E. Grau. Grottaferrata 1989.

ook een complicatie in zich bergt. Het feit namelijk dat zij qua uitstraling naar onze tijd toe frappant veel gemeen hebben, maakt het waarschijnlijk, dat hun verschillen ook des te scherper aan het licht kunnen treden. In de geschiedenis van het geestesleven komen immers juist dáár grote spanningen tussen mensen aan het licht, waar de verschillen tussen hen niet al te groot zijn.

De complicerende factor zit hem evenwel in de vaststelling, dat in de twintigste eeuw meer en betere studies over beiden zijn geschreven, dan in de voorafgaande eeuwen samen. Dit feit geeft sowieso al te denken over de geest van onze tijd. Zijn wij dan zulke bollebozen, vergeleken met onze voorouders? Wie zou dit durven beweren? En als zij inderdaad '*profeet voor onze tijd*' zijn, hoe halen wij het dan in ons hoofd, te denken dat zij vóór alles om bestudeerders vragen? Hetzelfde feit houdt ook een dergelijke verwijding en verdieping van de studie van beide heiligen in, dat dit onherroepelijk het einde betekent van de geschematiseerde voorstellingen, waarmee de pleitbezorgers van elk van hen het vroeger konden doen. En dit betekent natuurlijk ook, dat met het omvangrijker worden van die literatuur, zoiets als een vergelijking almaar moeilijker wordt. De stereotiepen van hen en van hun relatie zijn dan ook aan een herziening toe.

- In het *eerste deel* van deze verkenningen zal ik de wenselijkheid van een herziening van hun relatie op een paar punten proberen te verduidelijken.
- In het *tweede deel* zal ik de gemeenschappelijke bodem verkennen, waarop beiden opereren. Ik doe dit in de overtuiging dat de betiteling van 'tijdgenoot' pas interessant wordt, als te voorschijn komt, wat ze juist aan *ons* te zeggen hebben. Zoals gezegd, worden vermoedelijk ook dan pas hun verschillen zichtbaar. Eén aspect van wat hen in mijn ogen met onze tijd verbindt, heb ik in de titel aangeduid: zij geven gestalte aan een intrigerende *ironie*. En wel een ironie die ik christelijk noem,

omdat zij vóór alles teruggaat op Hem, voor wie zij hun leven op het spel wilden zetten.

- In het *derde deel* zet ik uiteen, hoe Franciscus en Juan, nog steeds broederlijk verenigd – en anders dan een thans heersend anti-pathos wil – hun ironie verbinden met een bepaalde *ernst*. Een ernst die ook weer alles te maken heeft met hun poging om het levenslot van Christus ten volle serieus te nemen.
- In het *vierde deel* hoop ik, op basis van wat hen zo duidelijk verbindt – en dit zowel naar Christus als naar onze tijd toe – hun gestalten enigszins te contrasteren. Meer dan een paar vlugge houtskoolkrabbels zal dit hier niet opleveren. Wie trouwens, met Juan in de buurt, met houtskool bezig is, loopt al gauw het gevaar zijn vingers te branden. Maar misschien gaat er juist zó iets vonken tussen deze minnaars van het vuur – vonken die anderen zullen kunnen aanblazen.

ENKELE SJABLONEN

1. Clichés en sjablonen houden het niet voor hedendaags hagiografisch onderzoek. Want daarin zijn wij, modernen, toch wel onverbiddelijk ernstig, dat we ook en juist over heiligen de waarheid en niets dan de waarheid wensen te vernemen. En zo vergeten we dan vlotweg, dat ook wij – net als vroegere generaties – selecties maken uit hetgeen over hen en door hen nagelaten is. Maar goed, laten wij een paar stereotiepe beelden bezien. Men ziet ze voor zich: twee temperamentvolle, soms bar lastige figuren. Beiden klein van gedaante en donker van uiterlijk. Twee ongeschoeiden: de *poverello* zoon van een rijke koopman; en de kerkleraar zoon van een arme wever. Franciscus welsprekend als een volkstribuun, begenadigd apostolisch handelsreiziger van zijn Heer.⁶ Juan, de fijnbesnaarde lyricus, in de geheimenissenvolle nacht slechts begeleid door het concert der krekels.

Franciscus heet de uitbundige en extroverte te zijn en Juan de ingetogene. Maar als er iemand is geweest die zijn religieuze ervaringen vergrendeld heeft, dan was het Franciscus wel. Daarmee vergeleken is de teruggetrokken Juan een tomeloze flapuit. Wanneer Franciscus zich niettemin uitspreekt over dat wat hem in zijn meditaties geschonken is, dan doet hij dat op een hermetische wijze, in enkele zorgvuldig gecomponeerde geschriften, met behulp van getallen-symboliek en ingeweven Christus-monogrammen. En als er geen houden meer aan is en zijn diepste ervaring als het ware uitbreekt in de stigmatisatie, dan nog moeten zelfs de meest vertrouwde vrienden wachten tot zijn dood, voor zij die wondtekenen te zien krijgen.⁷

Juan heet 'van het Kruis' en Franciscus 'van Assisi'. Maar wie Franciscus nu nog als het ware 'live' wil betrappen, die moet zich buiten Assisi begeven, bij voorbeeld naar de plekken in de bergen langs het Rieti-dal, waar hij zich in spelonken en kluizen terugtrok om het lijden van Christus ter harte te nemen. En de 'kluizenaar' Juan sjuwt van stad tot stad om nieuwe stichtingen van de orde te vestigen: onderhandelend, manoeuvrerend, contracten afsluitend.

Het zou mij niet verbazen als Goethe, toen hij het befaamde parool 'Stirb und werde' uitsprak, Juan de la Cruz op het oog heeft gehad.⁸ Een mens die ervoor terugdeinst

6. Vgl. het relaas van Thomas van Split over een preek die Franciscus in 1222 in Bologna hield, in: *Het was een min mannetje om te zien. Franciscus en zijn broeders in verspreide geschriften uit de dertiende eeuw* (Red. G.P. Freeman en H. Loeffen) (Haarlem 1989), p. 46 v. en 144.
7. Vgl. Thomas van Celano, *Franciscus van Assisi. Eerste levensbeschrijving* (Haarlem 1976), hoofdstuk 111, nr. 95 en hoofdstuk 1 x, nr. 112.
8. Deze woorden staan in de laatste strofe van het gedicht 'Selige Sehnsucht' uit *Westöstlicher Divan*: "Und solange du das nicht hast,/Dieses: Stirb und werde/Bist du nur ein trüber

om geestelijk te sterven – en zodoende pas echt te gaan leven – die kan het volgens Juan wel ‘schudden’ (om het maar eens met een modieus woord uit de wereld van de doodgravers te zeggen). Maar wie denkt dat zulke krasse taal bij de vrolijke Frans ontbreekt, vergist zich. In zijn ‘Lofzang op de deugden’ staat het duidelijk genoeg: ‘Er is geen enkel mens in de hele wereld, die één van U kan bezitten, als hij niet eerst sterft’.⁹

‘Johannes van het Kruis’, – kan een levensprogramma méér op Christus betrokken zijn, dan dat wat zijn naam te kennen geeft? En dus: meegaan in de duisternis van het kruis-lijden van zijn Heer en Leraar. Nee, dan de bijna pantheïstische Franciscus, als een zondagskind moeiteloos badend in de straling van het Umbrische landschap... Maar zowel Clara als Franciscus worden niet moe op te roepen tot taaie volharding in de navolging van Christus. En van Johannes is opgetekend dat hij mensen vergeleek met kikkers: zoals die bij onraad hun toevlucht nemen in het diepe van een vijver, zo moeten mensen zich onderdompelen in hun diepte en middelpunt, God.¹⁰ God dus, als het Element, waarin wij bewegen en zijn.

Ik hoef zo niet door te gaan. San Francesco en San Juan zijn Goddank te veelzijdig om aan stereotiepe voorstellingen te beantwoorden. Vruchtbaarder is het, eerst verder na te speuren wat zij gemeenschappelijk hebben in hun relatie met Christus en met onze tijd. Tegen die achtergrond bezien, zal de eigenheid van ieder beter uit de verf kunnen komen.

Gast/Auf der dunklen Erde”. ‘Selige Sehnsucht’ verbindt het motief van de liefde met dat van de religieuze hunkering. Ook het samengaan van fascinatie door het vuur met verlangen naar een “höhere Begattung” doet aan San Juan denken.

9. *De Geschriften van Franciscus van Assisi*, p. 181.

10. *M.W.*, p. 1131. Vgl. Paulus’ rede op de Areopaag, Hnd, 17,28.

11. Gaat het wel aan, Franciscus en Juan *ironici* te noemen, zonder dit woord geweld aan te doen? Vertonen zij niet in hun leven en spreken een rechtlijnigheid en radicalisme – anderen zullen zeggen fanatisme – die moeilijk te rijmen vallen met een ironisch-afstandelijke houding? Of geven zij juist blijk van zoiets als een *radicale* ironie; en is hun christelijke ironie te beschouwen als zo'n radicale ironie?

In de uitleg die Juan schreef bij zijn schets van de Berg der Volmaaktheid lezen wij:

‘Om te geraken tot wat ge nog niet weet – moet ge gaan langs de weg van het niet-weten.

Om te geraken tot het bezit van wat ge nog niet hebt – moet ge gaan langs de weg van het niet-bezitten.

Om te geraken tot wat ge nog niet zijt – moet ge gaan langs de weg van het niet-zijn.’¹¹

‘Gaan langs de weg van het niet-weten’: dit heeft onmiskenbaar veel weg van het ‘weten van het niet weten’, dat sinds Socrates te boek staat als de angel van diens ironie. De wijsgeer doet alsof hij niet weet, om de zogenaamde wetters bewust te maken van hun opgeblazen schijn-weten. Als een ‘horzel’ prikt hij die ballon door. De zelfverzekerde ‘weters’ worden in hun hemd gezet – om vervolgens door de vroedman Socrates te worden ingewijd in de verwerving van echte kennis. Doet Socrates alsof hij niet weet? Of doet hij alsof hij alsof doet? Ik denk dit laatste: zijn ‘geleerde onwetendheid’ is werkelijk een weten dat hij niet weet.¹²

11. *M.W.*, p. 1084 en p. 556; vgl ook p. 512. Dat deze woorden tot de kern behoren van hetgeen Juan te zeggen had, mag wel worden afgeleid uit het feit dat zij voorkomen in de ‘ondertiteling’ van een samenvattend beeld van zijn leer.

12. Dat San Juan ook metterdaad ondervragend-socratisch te

Vergeleken met Socrates heeft de ironie van de mysticus iets bijzonders: zij strekt zich niet alleen uit tot het onmetelijk gebied van wat men *quasi-weet*, maar ook tot de werelden van het *quasi-bezitten* en het *quasi-zijn*. Het is alsof Juan zich op zijn beurt ironisch verhoudt tot de ironie van de Griek, voor zover die zich namelijk slechts binnen de grenzen van het *weten* ophield. Zijn het misschien ook deze extra dimensies van zijn ironie, die San Juan voor hedendaagse geleerden zo eigentijds maken? Wellicht mogen we dit concluderen uit het feit dat T.S. Eliot op zijn beurt de eerder aangehaalde woorden van San Juan in zijn *Four Quartets* citeert. Ook bij de kwistig citerende Eliot is zo'n aanhaling niet toevallig; zoals ook de woorden die hij aan de aangehaalde woorden van San Juan toevoegt, als een bericht voor zijn tijdgenoten kunnen worden opgevat:

‘And what you do not know is the only thing you know.
And what you own is what you do not own.
And where you are is where you are not’.¹³

FRANCISCUS' IRONIE

Johannes van het Kruis, vergeleken met Socrates... Het kan misschien net: je bent tenslotte kerkleeraar of je bent het niet. En hij *had* een uitstekende universitaire opleiding genoten. Maar Franciscus, de speelman Gods, die zich *ignorans et idiota* noemt, gespeend van welke academische

werk ging lijkt wel vast te staan. Vgl. M. de Groot en Ch. Méroz, *De Vrijheid van Edith Stein. Van Johannes van het Kruis naar Edith Stein* (Kampen 1991), p. 85: “Johannes moet van nature niet alleen zachtmoedig geweest zijn. Hij wist ook wat ironie was. Maar hij was meester geworden over al zijn impulsen”. Vgl. ook M.W., p. 1082: “Sint Jan bleek ook niet onkundig te zijn van de socratische methode”.

13. T.S. Eliot, ‘Four Quartets. East Coker’, 1940. In: *Collected Poems 1909-1962* (London 1963), p. 201.

vorming dan ook? Maak ik het niet al te bont, hem in één adem te noemen met de vader van de westerse filosofie?

Hoe koddig het misschien ook klinkt, Franciscus heeft onder het gezichtspunt van de ironie veel met Socrates gemeen – bij voorbeeld dat hij zich presenteert als een onwetende die drommels goed weet hoe hij zodoende allerlei gepraal met kennis aan de kaak kan stellen. Zijn ‘onwetendheid’ was de achterkant van de wijsheid die hem als mediterende mens geschonken was. Zijn ongeveinsde deemoed ging dan ook goed samen met een opmerkelijke vrijmoedigheid en zelfbewustheid. Zo zendt hij ‘aan alle bestuurders en gezagdragers, rechters en regenten overal ter wereld’, een brief, waarvan de aanhef neerkomt op: ‘mijne heren, denkt U er goed aan, U gaat dood’.¹⁴

Kun je van oorspronkelijke mensen wel iets anders verwachten, dan dat zij op een oorspronkelijke wijze omgaan met de werkelijkheid en dus vrij staan tegenover de aangeleerde netwerken, die altijd al de interpretaties vastleggen? Dan vonken gegarandeerd de paradoxen: bijvoorbeeld die van het weten van het niet-weten. Maar ook, bij Franciscus en Clara – juist zoals later bij Juan – de paradox van het bezitten van de armoede (d.i. van het niet-bezitten), of die van de verhevenheid van de deemoed. Of, bij Clara, die van het privilege van een leven zonder privileges.¹⁵ Bij hen was er reeds die ironische uitbreiding van het oude begrip van ironie tot de gebieden van de economische bedrijvigheid en van de maatschappelijke status (werelden, die zij al op drift zagen raken).

Wat Juan op het oog had in zijn ironische ondertiteling

14. *Geschriften*, p. 165. Vgl. ‘Een bericht voor sterfelijke heersers’, in: *Om de eer van de mens* (Delft 1991), p. 145-158.

15. Brief aan de hele orde, v.27; Regel van 1223, hoofdstuk 6, v.6 (*Geschriften*, p. 74; 127). Eerste Brief van Clara aan Agnes van Praag, v.16 (In: Clara van Assisi, *Geschriften, leven, documenten*. Ed. A. Holleboom e.a., Tweede, bijgewerkte druk (Haarlem 1984), p. 82).

bij zijn schets van de *Berg der Volmaaktheid*, was dus reeds in markante vorm doorleefd en uitgesproken door Franciscus en Clara, èn door al die anderen, die vóór hen en na hen, Paulus' woord over de dwaasheid van het kruis ernstig hebben genomen. (Daarover hieronder meer). Wel mogen we, wat Juan betreft, vaststellen dat hij, toch al sterk in het er bovenop doen van menig schepje, een heel bijzondere ironie vertolkte in zijn gedicht 'Ik leef, maar niet in mijzelf'.¹⁶ Hij raakt hier aan de laatste grens van de ironie, als hij in een achtmaal herhaald refrein zegt, *te sterven van niet te sterven*. Ironie, die tevens zelfspot mag heten: acht keer sterven, en dan nog niet dood zijn!

Ik durf intussen vermoeden, dat ik de scepsis over een socratische Franciscus, respectievelijk franciscaanse Socrates, nog maar zeer ten dele heb weggenomen. Heeft Franciscus zelfs wel ooit de naam van de lelijke Griek gehoord? Dat is inderdaad de vraag. Maar of hij zich die ironische verwantschap nu bewust was of niet, toch zal ik er op mijn beurt straks nog een schepje opdoen, om te trachten die verwantschap – zij het ook bij Franciscus in een specifiek *christelijke* gedaante – in het licht te stellen.

DWAZEN OM CHRISTUS' WIL

Vermoedelijk is het gewent, eerst dat predikaat 'christelijk' wat nader te bezien. Een christelijke ironie, waar mag dat wel op slaan? Op de vaststelling dat in ons geval Franciscus en Jan van het Kruis meedoen in een lange christelijke traditie, die tot in onze dagen reikt. Een traditie die, zoals gezegd, teruggaat op Paulus, en hen in het gezelschap brengt van de velen die in zeer geleerde studies te boek staan als de 'dwazen om Christus wil'.¹⁷ Het gaat dan

16. M.W., p. 208 v.v.

17. Vgl. *Dictionnaire de Spiritualité*, t. v., s.v. 'Fous pour le Christ', c. 752-770; S. Breton, *Le Verbe et la Croix* (Paris 1981), p. 53-75.

over mensen, die de dwaasheid van het kruis, waarover Paulus spreekt, niet als boekenwijsheid wensten te beschouwen en die derhalve in de praktijk van hun leven menig vaststaand maatschappelijk en kerkelijk rasterwerk achter zich lieten. Niet zelden, door zich als halve garen te gedragen en als dissidenten *avant la lettre* voor gek te laten verklaren en te laten opbergen (bij voorbeeld reeds in het tsaristische Rusland in krankzinnigengestichten).¹⁸

Franciscus, de buitelaar (*ioculator*), en naar eigen zeggen ‘pazzo’ (zeg maar ‘hansworst’) had zich die klap van de malle molen laten welgevallen.¹⁹ En zo ook, in zijn spoor, Jacopone da Todi – die we ook wel goed gek mogen noemen. En velen vóór en na hen, in de Oosterse en in de Westerse kerk, lopen in dezelfde bonte stoet mee. En werd ook Jan van het Kruis – al zou men hem misschien wat meer buitelingen hebben toegewenst – niet als een gevaarlijke gek negen maanden lang in de kloosterkerker opgesloten?

In dit wonderlijke, naar mijn gevoel zeer verblijdende gezelschap komen ook nogal wat christenen voor die kennelijk iets hadden met Socrates. Men denke slechts aan Erasmus, aan Philippus Neri, ook wel ‘Socrates in soutane’ genoemd, aan de briljante ironie van Pascal en aan Kierkegaard, die als een tweede Socrates in Kopenhagen rondscharrelde.²⁰

18. ‘Fous pour le Christ’, c. 759.

19. Vgl. R. Manselli, *Franciscus van Assisi*. Uit het Italiaans vertaald door G. van Loon en L. Debroey (Averbode/Helmond 1992), hoofdstuk VI: ‘Speelman van de Heer’, p. 121-127; *Verhaal van de drie gezellen* (Haarlem 1977), hoofdstuk 7, p. 45: “De mensen lachten hartelijk om hem en vonden hem maar een idiote gek”; *Herinneringen aan broeder Franciscus* (Haarlem 1985), p. 160.

20. Voor deze karakteristiek van Ph. Neri, vgl. W. Nigg, *Der Christliche Narr* (Zürich/Stuttgart 1956), p. 178 v.v.

De notities van Paulus over wat ‘voor de wereld dwaas is’ en wat niettemin, of juist daarom, ‘door God is uitverkoren om de wijzen te beschamen’ hebben inderdaad diepe indruk gemaakt (1 Kor 1, 18.27). Zij hielpen begrijpen dat de ‘dwaasheid van Christus’ kruis’ het ‘alsof’ was, waarin Gods mateloze liefde zich verborg. Dit ironische ‘alsof’, overgenomen door de eerste christenen, komt in Paulus’ brieven aan de Korintiërs bij herhaling te voorschijn. ‘Laten zij die kopen, zijn alsof ze geen eigenaar werden’. ‘Wij zijn als onbekend, maar iedereen kent ons (...), als bedelaars en toch maken wij velen rijk; als paupers, en de wereld is van ons.’²¹ Vrij van bezit zijn zij en daarom is het alsof de hele wereld van hen is. In dit ‘doen alsof’ manifesteert zich een radicaal loslaten: een vrijheid ten opzichte van de opgelegde garen van leven en denken, vrijheid die zij als kerngegeven en kerngave van het levensgeheim van Jezus hadden leren kennen.

Voor de peiling van dat geheim – en dat het waard is ergens voor te leven, indien het ook waard is ervoor te sterven – zijn mensen altijd weer te rade gegaan bij de hymne over Christus uit de *Brief aan de Filippenzen*. Franciscus kende die uit de Liturgie van de Goede Week, (die natuurlijk ook een goed-gekke week zou mogen heten): ‘laat die gezindheid onder u heersen, welke Christus Jezus bezielde. Hij die bestond in goddelijke majesteit (...) hij heeft zichzelf ontledigd’ (Fil 2, 5 v.).

‘Ontlediging’: de ontruiming en ontheemding, *de ironie* van Gods Zoon die zo ver gaat, dat hij niet meer weet, waar hij het zoeken moet; zo ver, dat hij niet meer kan. Die ontlediging, die eindeloos te denken geeft hoe onwijs ver

21. 1 Kor. 7,29-31; 2 Kor. 6,9-10.

22. ‘Testament’, aanhef. (*Geschriften*, p. 94) Vgl. Jesaja 53,4 in het lied over de lijdende knecht, in de vertaling die Franciscus kende “et nos putavimus eum quasi leprosum” (Vulgaat).

liefde gaat. Dat nameloze moet Franciscus oog in oog hebben gezien, toen hij in de doodverklaarde melaatse één van de kleinen ontmoette, met wie Christus – zelf geworden ‘als een melaatse’ – zich vereenzelvigte.²² Dat nameloze heeft hem doen wegtrekken uit de ‘wereld’, waarin alles draait om inhaligheid, om zich-vol-zuigen; wegwezen uit dat ‘zelf’, weg uit dat ondermaatse leventje van toe-eigening kost wat kost. En dus de uitholling van zichzelf, kost wat kost, om maar in de buurt te kunnen komen van die gave mens bij uitstek, die Ontledigde.

Franciscus beschrijft die ontleding en onteigening als de tocht van pelgrims naar ‘het land der levenden’, en Juan tekent haar als de bestijging van de berg Karmel.²³ Positief komt dit proces van onteigening en ontwenning bij Franciscus te voorschijn in dat centrum van zijn spiritualiteit, dat hij *teruggeven* noemt, (*reddere*).²⁴ Een van de twee brandpunten, moet ik eigenlijk zeggen, van de ene ellips, die de motivatie en oriëntatie van zijn leven omschrijft. ‘Teruggeven’, dat is restitueren, thuisbrengen waar het hoort, niet langer plagiaat plegen met wat God ons schenkt, maar weergave zijn van de Gevende: inderdaad de koopmanszoon verraadt zich niet. Doch ook de zoon van de arme wever weet in dezen van wanten. Want vindt Franciscus’ begrip van ‘teruggeven’ niet zijn onvervalste weerklank in dat prachtige woord van San Juan (Theresia van Lisieux zal het als devies van hem overnemen), *‘liefde kan slechts met liefde worden betaald’*.²⁵ Iedere andere vergoeding is verslechtering, afzetten, nep.

23. Regel van 1223, hoofdstuk 6, v.5 (*Geschriften*, p. 74); *M.W.*, p. 512 b en c.

24. *Om de eer van de mens*, p. 123 v.v..

25. *M.W.*, 317 (‘Geestelijk Hooglied’, bij strofe 9); S. Thérèse de l’Enfant Jésus, *Manuscrits autobiographiques* (Lisieux 1957), p. 212; J.-F. Six, *Vie de Thérèse de Lisieux* (Paris 1975), p. 167. Vgl. ook *M.W.*, 1093 (‘Spreuken’, 57): “Op de avond (van uw leven) zal men u onderzoeken op de liefde. Leer lief te hebben zoals God bemind wil worden en laat uw toestand verder voor wat hij is”.

In die kernachtige hymne over Christus staat nog heel wat méér te lezen, dan dat zo vruchtbare woord over zijn ontleding. Dat beslissende ‘meer’ is ook beslissend geweest voor onze twee kroongetuigen. Vóór ik hen evenwel daarover aan het woord laat, is het wellicht niet gek even rond te zien in onze tijd, die zowel ‘postmodern’ als ‘postchristelijk’ wordt genoemd, en die wel getekend mag heten door een opbloei van ironie. Is zij daarom ook bijzonder geschikt om Francesco en Juan als ‘profeten van onze tijd’ in te halen?

GEWICHTSLOZEN EN MIGRANTEN

‘Profeten voor onze tijd’ – de aanhalingstekens bewijzen goede diensten. Want het heeft geen zin, te doen alsof niet vele eeuwen van ongehoorde (voor hen dan ongehoorde) verschuivingen deze mystici van ons scheiden. Je ziet ze bij ons al staan in hun armzalige plunje, knipperend met de ogen in al dat kunstlicht, waarin wij ons sinds de Verlichting met graagte koesteren. Heeft hun afstandelijkheid ten opzichte van zwaarwichtige patronen van leven iets gemeen met de afstandelijkheid die nu gemeengoed is?

Afstandelijk zijn wij, dat is wel zeker; kinderen van het tijdperk der astronauten, die veel beleven aan hun gewichtsloosheid. Als er momenteel één reclamespot veelzeggend is, is het wel dat beeld van twee Marsmensjes (maar wie herkent ze niet als twee vermomde kinderen van Adam?) die op afstand de aarde waarnemen. Er klinkt een bekende stem ‘it’s a wonderful world’ – en de draaiende aarde blijkt spoedig slechts de kroonkurk te zijn van een fles alcoholische drank. De aarde een consumptie-artikel, een mogelijkheid zich voor een tijdje vol te laten lopen.

Wat moet je ook met zware zekerheden, als je cultureel uithuizig bent geworden, migranten?²⁶ Het afscheid van domineesland is immers al lang afscheid van alle grote verhalen en idealen geworden. De oude behuizingen zijn

onbewoonbaar verklaard, of hooguit tot monumenten of musea geworden. Maar alles liever dan die vroegere heilige huizen en heilige dwangbuizen. Want, zo heet het, scheidt niet in elke poging zich toch een houvast te verschaffen een vorm van fundamentalisme? (Gemakshalve wordt dan maar vergeten, dat ook de hoog genoteerde ‘vrije markteconomie’ een vorm van fundamentalisme is).

De zeer hoog geplaatste eigentijdse vrijheid moet niets hebben van duiken in het diepe. Er is watervrees voor het ernstige en zwaarwegende en voor alles wat zelfs maar zweemt naar iets wat van zo ver komt als ‘gehoorzaamheid’. Kunnen wij dan een boodschap hebben aan deze twee ernstige lichtgewichten uit de dertiende en zestiende eeuw?

Mensen die van overzichtelijkheid houden, stellen intussen wel de vraag, of wij, juist als ‘migranten’, niet in een ‘tussentijd’ leven, die vergelijkbaar is met de Romantiek.²⁷ Ook toen heeft men een tijdlang de levensernst laten vieren – door de ernst niet ernstig te nemen. Ook toen speelde het leven zich voor menigeen af in een woud van aanhalingstekens: ‘je weet wel’. Te kust en te keur wordt dan aangehaald, zoals vliegers worden aangehaald en aangehaald, – tot het spel gaat vervelen, en weer iets serieus ter hand wordt genomen, (destijds bijvoorbeeld die andere vorm aanhalen, inhalen, thuisbrengen en verankeren, die ‘kapitalisme’ heet). Zal dit ook ons lot zijn?

26. Aldus Salman Rushdie; vgl. G. Groot in *Trouw*, 28-6-1991: ‘Wij zijn allemaal migranten’.

27. Over de romantische ironie, en de weerspiegelingen daarvan in onze tijd, vgl. F.R. Ankersmit, ‘Ironie en politiek. Het spel van veraf en nabij’. In: idem, *De navel van de geschiedenis. Over interpretatie, representatie en historische realiteit* (Groningen 1990), p. 293-325, 317. Ik dank deze verwijzing aan Th. de Wit, *De onontkooombaarheid van de politiek. De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt*, Ubbergen 1992, hoofdstuk 5.

III. Terwijl wij serieus bezig waren de ironische trekken van onze tijd te bezien, zijn Franciscus en Juan ongemerkt weggeslopen, gezamenlijk op zoek naar een spelonk, om er te mediteren over het lijden van Christus en over hun aandeel daarin. Het wordt dan ook tijd, dat eindelijk *de ernst* op de proppen gaat komen. Want, alle gekheid op een stokje: wat Edith Stein samenvattenderwijze over Johannes van het Kruis schreef in haar *Kreuzeswissenschaft*, dat is toch iets ver voorbij alle ironie?²⁸

‘Vorbij de ironie’, mag men misschien wel zeggen, maar het is zeker niet iets wat er los van staat. Wij hoeven maar te denken aan de goddelijke dwaasheid en zwakheid, waarvan Paulus gewag maakte.

De ontleding van Christus, dit door en door ironische gebeuren dat ‘de vervulling van de tijd’ markeert, hebben Franciscus en Juan ten uiterste mogen meemaken. Juist daardoor is hun ironie uitgegroeid tot *hun* ironie sui generis, een ironie die, als ik het zo zeggen mag, geladen werd met tragiek, en die op die wijze ook vruchtbaar kon worden.²⁹

Ik zeg hier nogal wat. Het wordt dan ook echt spannend en er komt veel op het spel te staan, als mensen, zo kwetsbaar en wankel als hun bestaan is, het leven wagen in die vrije ruimte – in die ‘open plek’ – die vrij komt als je werkelijk gelovig loslaat en overlaat. Loslaten en overlaten, dat is het erop houden dat het leven meer is dan een zinloze grap, al of niet verteld door een idioot. Leven ‘in een open plek’

28. Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce*. Louvain/Freiburg, 1954. Deze titel is kennelijk geïnspireerd door Paulus’ woord in 1 Kor 2,2.

29. Over de verbinding van ironie, tragiek en mystiek, vgl. wat Blaise Pascal betreft, J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal* (Paris 1976), p. 277-336 (Troisième Partie, ‘l’Ironie-Le Tragique-La Mystique’).

is eigenlijk te weinig gezegd. In hun navolging van Christus hebben deze twee geleefd als een 'lege plek', als een holte in de volte, als voortdurend plaats makend en, als wachtenden en zoekenden naar de Enige van wie zij weg waren en van wie zij vol hoopten te worden.

'MIJN LIEF, MIJN LIEF, O WAAR GEBLEVEN'

Een tijdgenoot en dichter heeft zich in dit beeld van de 'lege plek' herkend:

'Ga nu maar liggen liefste in de tuin,
de lege plekken in het hoge gras,
ik heb altijd gewild dat ik dat was,
een lege plek voor iemand, om te blijven'.

De liefste lijkt in deze strofe van Rutger Kopland vlak bij te zijn.³⁰ Het lijkt te gaan over een idylle in een zomerweide. Maar zo dit al het geval zou zijn, dan maken de woorden 'ik heb altijd gewild dat ik dat was' wel duidelijk, dat wachten en zoeken vooraf gingen: in onzekerheid en wellicht onder de dreiging van vergeefsheid.

T.S. Eliot's aanhaling van Juan werd gevolgd door:
'And where you are is where you are not'.

Het is alsof hij antwoord geeft op de vraag die mensen stellen, wanneer zij uit een verdoving of bewusteloosheid ontwakken: 'waar ben ik?'. En het is, alsof Eliot wil inscherpen: denk niet te gauw dat je wel weet, waar je bent en waar je aan toe bent. Oriënteren doe je je altijd aan het andere. En weet je wel echt, waar je bent, als je niet weet waar *de* ander is, de geliefde? Oriëntatie, dat zoeken van de plek waar het daagt, is zoeken van de plek van het samenzijn met de geliefde.

30. R. Kopland, *Een lege plek om te blijven. Plaatsen/Passages* (Amsterdam 1975), p. 18.

‘Waar heb jij je verborgen, Beminde, en mij achtergelaten in zuchten?’

Dat eerste woord van het eerste vers van het *Geestelijk Hooglied* : uiting van ontheemding en verlangen; markering van wat het is, als een lege plek te moeten wachten op de Beminde.³¹

Hebben wij voor die vaststelling misschien geen mystiek nodig? Legt niet alle liefdespoëzie die leegte en dat soms wreed gescheiden zijn open? Of is dat gezochte ‘waar’ juist de plek, waar liefdespoëzie en mystiek in elkaar overgaan?

‘Egidius wo bestu bleven?’

Of in Leopolds gedicht ‘Om mijn oud woonhuis peppels staan’ het refrein:

‘Mijn lief, mijn lief, o waar gebleven’.³²

In geen enkel ‘oud woonhuis’ is het nog uit te houden. En toch valt er niets af te dwingen; gaat het er ‘slechts’ om vol te houden in de leegte, die je zelf bent; te leven voor en met een afwezige. ‘Mijn lief, mijn lief, o waar gebleven’.

Moet ik zeggen dat het voor de mystici gaat om een ‘*schijnbaar* Afwezige’? Maar is het voor hen wel altijd zeker, dat de ‘attente de Dieu’ geen ‘wachten op Godot’ is?³³ Hun interim-situatie is precies, dat zij geen baat hebben bij de zintuigen en kentuijgen die gewoonlijk zekerheid kunnen verschaffen. Het ‘gewoonlijke’ laat het afweten: dat is juist de ironie van hun lot. Loslatend en overlatend moeten zij wel in een ‘alsof’ leven: *alsof* dat gewone, al te gewone, met al die opgelegde pandoeren van de afwezigheid van de Beminde, toch ‘slechts’ schijn is.

31. M.W., 186.

32. J.H. Leopold, *Verzen, Fragmenten* (Rotterdam/Amsterdam 1951), p. 56. Het aangehaalde refrein staat in elk der vier strofen tussen aanhalingstekens.

Leven in afwachting, uithoudende de uithuizigheid, uitzijnde naar dat ‘waar’ van de ontmoeting, naar dat, wat nog geen plaats heeft, wat nog ‘utopie’ is – daar komt het op aan. Zo ‘leven’ is inderdaad, ironisch genoeg, leven tussenbeide, tussen aanhalingstekens, ‘je weet wel’ – en dit betekent, dat je dit niet weet, zoals je zoveel wel weet, of meent te weten.

De specifieke ironie van de mysticus, ja van iedere gelovige, is echter dat de aanhalingstekens waartussen zij leven, niet *hun* tekens zijn, maar tekens van Godswege. God is degene die, als hij aanhaalt, mensen ‘aanhaalt’, dat is aanspreekt, tot zich trekt, aandoet, aanraakt. In die zin moet het woord ‘aanhalingstekens’ bij de mystici en andere gelovigen zelf ook weer tussen aanhalingstekens staan. Want de aanhalende is de Ander. Zij worden aangehaald, soms, als zij worden ‘aangehaald’. Soms, maar niet zelden ook helemaal niet. En zo leven zij ‘intussen’, dat is tussen die tekens in, in ‘open plekken’, in de ruimte van een ont-reimde werkelijkheid buiten hen en in hen. En zelfs die schrale bescherming tussen de aanhalingstekens is hen ontzegd. Zelfs dit woord ‘tussen’ moet tussen aanhalings-tekens gezet worden. Want eigenlijk is ieder afsluitend aanhalingsteken voortijdig: te gretig toegeëigend en getuigend van een zekerheid die er nog niet is. Het laatste aanhalingsteken van Godswege (beter zou het zijn te spreken van een ‘inhalingssteken’) is hooguit te verhoppen. Van ons uit gezien geldt, dat ‘inhalen verboden’ is. Voor een ‘voor wat, hoort wat’ is geen plaats. Morel heeft dit aangewezen als een besef dat Nietzsche met Johannes van het Kruis gemeen heeft.³⁴ Had Jezus het al niet gezegd: ‘Zeg: “wij

33. Vgl. Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris 1966.

34. G. Morel, ‘Sur Nietzsche et Jean de la Croix’, in: *Études*, t. 330 (1969), 208-230; 213: “sans retour sur soi même”; 214: “un chemin sans retour”; 215: “nous sommes, en principe, avec le

zijn onnutte knechten” (Lc 17, 10)? Waar Gods *genade* in het spel is, verliest het afdwingbare recht zijn koninklijke positie. ‘Rondkomen’ en zorgen dat je binnen bent, is er niet bij. *Recht-toe-recht-aan leven*, dat is het. De verlangde *vertroosting* is uitsluitend de zaak van Degene om wie het allemaal begonnen is.³⁵

Een ernstige ironie mogen wij dit wel noemen. Een ironie die even goed (of even slecht) ‘tragiek’ mag heten. Een *open* ironie ook: de ironie van iemand die zich geraakt weet en juist daarom zo goed weet hoe contingent dit contact is, en hoe onbemachtigbaar. Een ironie, die zo vrij is toch te blijven wachten (‘Komt er nog wat van?’); die vasthoudt wat geweest is, ooit, toen en daar. En die vasthoudt dat je moet loslaten, en niettemin mag hopen op zijn toenadering.

Hoe zal die toenadering plaats vinden: *waar* is Hij de komende? Geen beeld voldoet, geen behuizing, geen voorstelling, geen leerstelling. ‘Niets, niets, niets’ roept de leermeester Juan.³⁶ En toch, de *dichter* Juan kan zich niet verloochenen: er is wel degelijk de verbeelding van die uiteindelijk tuin; er is de overvloedige paradijs-symboliek als grandioze inkleding van het naakte geloof en de naakte hoop.³⁷

Christ, passé de l’ère de la loi, du calcul, du donnant-donnant, à l’ère de la grâce, de la gratuité”.

35. Vgl. het begrip “rectitudo” bij Anselmus, en in diens spoor, bij Bonaventura. In het traditionele kerkelijk gebed om de Heilige Geest klinkt een spanning door tussen “recta sapere” (smaken wat recht is) en “Eius consolatio” (Zijn vertroosting).

36. M.W., 1085; vgl. Crisógono de Jesús, *Geboren uit Gods Adem* (Gent 1985), p. 266.

37. Vgl. W.G. Tillmans. ‘De paradijssymboliek als leidraad in de opbouw van het “Cantico Espiritual” van San Juan de la Cruz’, in: *Bijdragen*, 38(1977), p. 376-414. In hoeverre Franciscus en Juan in de benadering van de “paradijselijke” thema’s van de levensboom en van de vergelijking van de oude en de nieuwe Adam overeenstemmen, lijkt een nadere studie waard.

Maar waar vindt die hoop dan toch haar verankering?³⁸ Kan dit hopen ook de betekenis hebben van hetgeen in de Duitse uitdrukking ‘*in guter Hoffnung sein*’ doorklinkt, in onze taal: ‘in verwachting zijn’? Heet de laatste bodem van alle dubbele bodems van de ironie vruchtbaarheid? Is de ernst van deze ironie, de zwaarte van een zwangerschap?³⁹ Is die zwakte van de ontpelde en ontwortelde mens, die ‘ziek van liefde’ is, misschien een ‘ziekte ten leven’? Schuilt in dit sterven inderdaad nieuw leven?

Voor Franciscus is daarbij te denken aan de plaats van de Tweede en de Zevenentwintigste Vermaning in de collectie der Vermaningen, en aan de relatie tussen deze twee teksten. Voor San Juan vgl. G.D’Souza, *Transforming Flame. Spiritual anthropology of St. John of the Cross* (Mysore 1988), hoofdstuk 3.

38. Vgl. F. Ankersmit, *De navel van de geschiedenis*, p. 313: ‘op dit moment is het anker voor de ernst nog niet voorhanden’; p. 309 v.: ‘de romantische ironie was getekend door de vrijheid om zich niet en met niets te engageren, om te “zweven”’. W.G. Tillmans, ‘De paradijssymboliek’, p. 413: “het paradijs dat als Begin en Einde werkzaam is door zijn actuele afwezigheid wordt in de historische Christus verankerd (...)”. De voorafgaande vraag is evenwel, of er überhaupt wel zoiets als een verankering mogelijk is. Is de ironie van het aanhalen (en het aanhalen in de ironie) niet een eindeloze affaire, even grenzeloos als de mogelijkheid, om al citerend telkens nieuwe contexten in te gaan? Moet men niet, met J. Derrida, het erop houden ‘qu’il n’y a que des contextes sans aucun centre d’ancrage absolu’? *Marges de la Philosophie* (Paris 1972), p. 381. Of mag en moet juist de geloofstaal, terzijde van de filosofie, van een centrale verankering spreken: het kruis van Christus? Maar kan die verankering wel anders ‘absoluut’ zijn, dan als de plaats van ‘aanhaling’ en ‘afstand’ van Godswege, en dus als ‘absolvens’, d.i. losmakend, vrij-makend: vrij voor een zelf-aangegaan engagement?
39. De latijnse woorden ‘gravitas’ (zwaarte, ernst) en ‘graviditas’ (zwangerschap) zijn nauw verwant.

Wij kunnen vragen tot wij een ons wegen en een ons weten. Het antwoord is: 'zegt u het maar; daar bent U zelf bij'. Want die verhoopte 'verlossing' is niet van de orde van wat je, toekijkend, objectief kunt vaststellen. Zij is zeker niet iets, wat je op de religieuze supermarkt ook nog in je karretje kunt laden.

'Draagt mijn bestaan vrucht?' Het antwoord op deze vraag hangt ook van de vraagsteller af. Men hoeft zich daarbij geen zorgen te maken over mogelijke eigengereidheid, zo zeggen Franciscus en Juan beiden. Want wie iets goeds zegt en iets goeds doet, mag weten dat Gods Geest in hem aan de gang is. Waar het dan echter wel op aan komt is, dat die open plek van ons bestaan ook de *onderste* plek is. Leef van anderen op, zo suggereert Franciscus, :als 'subject', dat is als iemand die de breekbaarheid van de ander op zich neemt, – want aardewerk zijn we.⁴⁰ Oefen je draagkracht in dat hooghouden van de ander. En wees leerling van hem, die zichzelf zowel ontledigd als verneerd heeft. En die, zo zegt Paulus, 'gehoorzaam is geworden tot de dood, ja tot de dood op het kruis' (Fil 2, 8). Of, met de woorden uit de *Brief aan de Hebreëën*, die 'in de leerschool van het lijden gehoorzaamheid heeft geleerd' (5, 8).

'PATHEMATICA': CHRISTUS' KRUIS ALS ANKER

Door deze woorden over Christus te laten klinken, wordt het misschien mogelijk de bodem van de ironie van Franciscus en Juan te peilen. De mens die, zoals Juan zegt, is 'als iemand die in de lucht hangt en geen steun vindt', kan nu met hem zeggen: 'Zonder steun en toch gedragen' (*'Sin arrimo y con arrimo'*).⁴¹ Want hij wordt gedragen door God en hij is meedragend met Christus. Bij beiden, Franciscus

40. Zie zijn Achttiende Vermaning (*Geschriften*, p. 112).

41. 'Geestelijk Hooglied' 9,6 (*M.W.* p. 317; p. 243).

zowel als Juan, krijgt, juist zoals in de genoemde Schriftteksten over Christus, het gehoor-geven, of geloven, een heel bijzondere plaats. Bij Franciscus, die vooral bij de tekst uit de *Brief aan de Filippenzen* aanleunt, doordat in feite de gehoorzaamheid de omlijnende ellips van zijn spiritualiteit uitmaakt – een spiritualiteit die inderdaad twee brandpunten heeft : ‘teruggeven’ (wij zagen dit al) en ‘dragen’ (*sustinere*).⁴²

Als ik het goed zie, sluit Juan’s spiritualiteit meer aan bij dat merkwaardige woord uit de *Brief aan de Hebreëen*, volgens hetwelk zijn leraar Jezus zelf ook leerling blijkt te zijn (5, 8). Leerling in de leerschool van het lijden, en pas zó leraar bij uitstek. De kerkleraar Juan heeft van hem – om het met het woord van zijn begunadigde leerlinge Edith Stein te zeggen – zijn ‘*Kreuzeswissenschaft*’ geleerd. Ik noem dat woord uit de *Brief aan de Hebreëen* (‘hoewel Gods Zoon, heeft hij door zijn lijden gehoorzaamheid geleerd’) een opmerkelijk woord, omdat daarin het ongerijmde (namelijk het lijden van Christus) blijkt te rijmen, daar waar het in een leerproces is opgenomen. ‘*Emathen aph hoon epathen*’ staat er letterlijk: hij heeft geleerd door wat hij geleden heeft.

Enkele eeuwen later gaat in veel noordelijker streken een andere briljante ironicus kort voor zijn dood op dit ongerijmde rijm in. In 1787 is Johann Georg Hamann weggetrokken uit het Koningsbergen van Kant, en in Münster als gelovige lutheraan gastvrij opgenomen in de kring van de katholieke Fürstin von Gallitzin.⁴³ Heeft hij bij haar misschien het werk van Johannes van het Kruis leren kennen? Hoe dat ook zij, ergens in zijn laatste notities schrijft

42. Vgl. *Was getekend*, hoofdstuk 3.

43. Een goede studie over Hamann is: H. Veldhuis, *Een verzegeld boek. Het natuurbegrip in de theologie van J.G. Hamann (1730-1788)*, Sliedrecht 1990; over Hamanns verblijf in Münster, zie K. Gründer, ‘Hamann in Münster’ in: *Johan Georg Hamann* (Hrsg. R. Wild), (Darmstad 1978), p. 264-298.

hij als in geheimschrift (hij hield daarvan): *'pathemata vera mathemata'*.⁴⁴ Vrij vertaald: 'het ware leergoed ligt in hetgeen een mens doorlijdt'.

Ik zou die geheimtaal van Hamann willen toepassen op San Juan. Wat hij en Edith Stein als 'wetenschap van het kruis' uiteenzetten (en wat Franciscus ten voeten uit getekend heeft) was niets minder dan een *'pathematica'*: een leer over het leren uit wat een mens te verduren heeft. *'Pathemata vera mathemata'*, schreef Hamann. In het woord *'mathemata'* horen wij de verwijzing doorklinken naar de *'mathematica'* die kort na de dood van Juan, in de zeventiende eeuw tot het leergoed werd, dat in de moderne natuurwetenschap alle ruimte heeft gekregen. Alsof die wijze van leren de enige wijze is, werd de betekenis van het woord *'mathematica'* (oorspronkelijk: 'wat te leren is') rigoureuus ingesnoerd tot de huidige, zeer versmalde, betekenis. Zo smal als die betekenis is, bevat zij niettemin en juist daardoor zowel de mogelijkheid *zekerheid* te verschaffen (onze taal spreekt dan ook sinds Simon Stevin van *'wiskunde'*), als de mogelijkheid *construerend* te denken, – wat goed van pas komt voor mensen die als bouwers van hun wereld vanaf de zeventiende eeuw het heft in eigen handen gaan nemen en daarmee aan het maken (en breken) slaan. In het zeventiende eeuwse Nederlands werd *'mathematica'* dan ook wel vertaald als *'stelkonst'*. Op de drempel van die moderne tijd, terwijl de conquistadores en de inquisiteurs hun manhaftigheid reeds te vuur en te zwaard laten woe-den, en vlak vóór de moderne mens zijn bestaan aan alle kanten zelf gaat 'maken' en opvoeren, schrijft San Juan zijn wetenschap van het kruis, zijn *'pathematica'*, als een geheimschrift aan de wand van de moderne tijd. Juist zoals

44. Deze notities staan te boek als *'Das Letzte Blatt'*. Deze tekst, die Hamanns geestelijk testament vormt, is vergelijkbaar met Pascals *'Mémorial'*. Zie J.G. Hamann, *Entkleidung und Verklärung. Eine Auswahl aus Schriften und Briefen des "Magus im Norden"*. Hrsg. v. M. Seils (Berlin 1963), p. 503.

Franciscus, vlak vóór de hoogbloei van de scholastiek, op zijn wijze de professoren van Parijs het had laten afleggen tegen dat enige wat het uiteindelijk houdt: de ‘echte blijdschap’ van het geduld, van de draagkracht.⁴⁵

Het kruis van Christus, als *anker* van de hoop en als teken van uiterste draagkracht, van vervulling en vruchtbaarheid, staat bij Franciscus en Juan overeind als de levensboom, – die stáát, waar verder alles wel moet zweven en zwalken zonder houvast. Tekenen van aanhaling van Godswege en teken van ‘afstand’. Want teken van goddelijke liefde en teken van goddelijke schroom. Ironisch teken dus ook van afstandelijkheid en afhankelijkheid, van afstand doen en afhangen, die zich laten kennen en keuren in volharding. Dat wil zeggen: in het verduren van de donkere nacht en van de barre winter. Afstandelijkheid en afhankelijkheid die op die wijze worden uitgezuiverd tot ‘afstaan’, tot geven.

In de zeer onderscheiden levens van Juan en Franciscus, wachtenden en verwachtenden bij uitstek, wordt het bevreedende feit toegelicht, dat in het Boek der Lofzangen psalm 130, ‘*Uit de diepten roep ik tot U*’, en psalm 131, over het kind bij zijn moeder geborgen, vlak naast elkaar staan. Het ene wachtwoord van beide psalmen is immers ‘Dat Israël wachte de Heer’. Wachten, als ‘zij die wachten de morgen’ en wachten, als het kind dat ‘bedaren liet, verstillen zijn ziel’. Want het kind van psalm 131 is een kind dat zijn behoefte heeft laten omvormen tot verlangen, en dat geen beslag meer wil leggen, ook niet op de Dierbaarste.⁴⁶ Een kind dat niet meer inhalig is, omdat het, net als Christus en dank zij Christus – de ‘Herdersknaap’, die het Kind bij uitstek is – zuivere weergave wil zijn van Degene,

45. Voor het verhaal over ‘De echte vreugde’, zie *Geschriften*, p. 120 v.

46. Over die ontwenning zie *Bestijging van de Berg Karmel* 11, 17, 6; 111, 28, 7; *Donkere Nacht* 1 8, 3; 1, 12, 1.

die ongescheiden 'Amor' is en 'Timor', liefde en schroom.⁴⁷ En wiens Wijsheid zich uitdrukt in de *Zaligsprekingen* die vreugde aanzeggen in het verduren.⁴⁸

CONTRASTERING

IV. Zijn wij, nu wij datgene wat Franciscus en Juan verbindt enigszins hebben verkend, wat beter in staat ieders eigenheid te omlijnen? Ik spreek als een dwaas: ja. Als een dwaas, want zelf sta ik niet alleen aan de voet van de bergen La Verna en Karmel, maar ook aan de voet van de bergen van geleerdheid die over deze kleine grootmeesters ten beste zijn gegeven. Zoals gezegd, ik wil het dan ook slechts laten bij een paar houtskool krabbels.

Een verschil tussen beiden springt eruit, wanneer wij hen temidden van hun tijdgenoten bezien. Juan leeft in een periode, waarin de institutionalisering van de kerk verder is voortgeschreden (misschien doe ik er beter aan te zeggen: verder gestold is). Ik heb de indruk dat de clericalisering en daarmee de verstarring van de verhoudingen tussen hoog en laag in het Spanje van de zestiende eeuw zwaarder zijn dan in Italië ten tijde van Franciscus – men denke alleen maar aan de grote rol die de nuntius in de tijd van Juan bij alle geharrewar in de ordes van de karmelieten en karmelietessen speelt. Het gewicht van het traditionele wordt door de Contrareformatie zwaar aangezet. De wetters en de 'bezitters' van de waarheid hebben het voor het zeggen en uitmaken. Overal staan inquisiteurs op de loer. Kortom de katholieke christenheid is zich met bloedige ernst meer en meer gaan vermannen.

Is dit de reden, dat Juan zich veel stoerder en strenger meende te moeten voordoen, dan hij, althans in mijn ogen,

47. Voor 'Een Herdersknaap', zie *M.W.*, p. 215 v.

48. Vgl. J. Dupont, *Les Béatitudes* (Paris 1969), t. II, p. 338-345: 'La joie dans la souffrance'.

was? Was hij zich maar al te goed bewust van zijn vrouwelijke kanten, dat hij zich zo manhaftig en vooral zo *vaderlijk* opstelde? *Het* type van de biecht-vader is hij. Vrouwen die bij hem biechten noemt hij steevast ‘dochter’. Zelfs de zoveel oudere Teresa van Avila moet zich dit laten welgevallen – wat zij dus niet doet: ze doet allercharmantst een tegenzet door hem haar ‘Kleine Seneca’ te noemen.⁴⁹ Dat is de spijker op de kop. Want als er één slag filosofen extra afstak door manhaftige gestrengheid, dan waren dat wel de stoïcijnen.

Nu kan men natuurlijk opmerken, dat Franciscus geen last had van dat voortdurend moeten optreden als biechtvader. Om de eenvoudige reden dat hij geen priester was en dit ook zo wilde. Maar veel wezenlijker is, dat bij hem het vrouwelijke, of liever het moederlijke, naar buiten toe veel meer kansen kreeg. Soms werd hij door zijn broeders ‘moeder’ genoemd. In zijn brief aan broeder Leo noemt hij zichzelf ook zo. En in de intrigerende parabel over de vrouw in de woestijn, die hij aan paus Innocentius III vertelde – hij kreeg er deze heilige vader mee op de knieën – is de pointe dat hij van zichzelf zegt ‘*ik* ben die vrouw’.⁵⁰

Zijn optreden bij de paus en de gelijkenis die hij aan hem vertelde, maakte, net als zijn tocht naar de sultan dwars door de linies der strijdende partijen, veel indruk op zijn tijdgenoten.⁵¹ Die moeten deze ‘stappen’ als ‘huzarenstukjes’ hebben ervaren, waarmee bij vastliggende machtsverhoudingen de macht van de onmacht werd getoond – en dit omdat het de macht van de verbeelding was.

Creatieve verbeelding was natuurlijk ook bij Juan volop aanwezig; maar, zeer Augustijns, dan vooral in de ruimte

49. Crisógono, *Geboren uit Gods Adem*, p. 57; 169: moeder Teresa is ‘zijn dochter’.

50. Vgl. A. van Corstanje, ‘Dit zeg ik je als moeder’, in: Th. Zweerman e.a., *Franciscus: wegwijzer naar de ware vrijheid* (Haarlem 1983), p. 85-95.

51. Vgl. F. de Beer, *François que disait-on de toi?* Paris 1977.

van het innerlijk leven, in de zielshuishouding als men wil. Ik vermoed dat voor Juan die poëtisch rijke innerlijke verbeeldingswereld de vrijplaats was, om afstand te kunnen nemen van de verharding en het macho-achtige waardoor de openbaarheid in zijn tijd gekenmerkt werd.

BROEDERLIJK GEOBSERVEERD

Tot slot: hoe zou Juan over Franciscus hebben gedacht? Bij het horen van de naam van de man van Assisi moet hij altijd onwillekeurig aan zijn oudere broer hebben gedacht. Zijn enige, bloedeigen broer, die twaalf jaar ouder was dan hij, heette immers Francisco.⁵² Deze, een wat naïef type, weinig begaafd voor studie, wordt zijdewever, net als zijn ouders. Als jonge man, goedaardig en opgewekt als hij is, zingt en danst hij graag: hij lijkt dan al aardig op zijn patroonheilige. En ook hij komt daarna tot bekering. Maar het vervolg pakt anders uit: hij trouwt, en als indrukwekkend vrome leek wordt hij vader van acht kinderen.

Vele jaren later stelt Juan zijn broer aan bezoekers voor: 'dit is mijn broer, de persoon van wie ik het meeste in de wereld houd'. En nog vrij kort voor zijn dood laat Juan Francisco naar Segovia overkomen en brengt hij een heerlijke lenteavond met hem door in de geurende kloostertuin. Het is alsof de zanger van het *Zonnelied* een remplaçant heeft gestuurd. Wat heeft Juan dan zo geboeid in zijn broer? Ik vermoed diens naïeve wijze van heilig zijn (over die heiligheid bestaan getuigenissen: het was een heiligheid 'op basis van verrukkelijke eenvoud en ongekunsteldheid').⁵³ Wat zegt dit alles over Juan? Soms houdt iemand van degene in wie hij veel van zichzelf herkent.

52. Vgl. voor de volgende passage Crisógono, *Geboren uit Gods Adem*, p. 16 v.; 19 v.; 29 v.; 273 v..

53. Crisógono, *Geboren uit Gods Adem*, p. 353.

Soms echter juist van iemand, die in overvloedige mate heeft, wat hij zelf minder heeft.

En Sint Franciscus, hoe denkt die over San Juan? Ik denk dat hij hem graag de eretitel doorgeeft, die hij, Franciscus, van Luise Rinser heeft gekregen: 'Broeder Vuur'.⁵⁴ En dan natuurlijk broeder vuur, zoals hij hem zelf bezingt in zijn *Zonnelied*. Daar prijst hij God voor en door broeder vuur 'door wie Gij voor ons de nacht verlicht'. En dan gaat hij voort: '*Ed ello è bello et iocundo et robustoso et forte*' ('en hij is mooi en vrolijk, stoer en sterk').⁵⁵ Inderdaad een eresa-luut voor de vurige minnaar en de minnaar van het vuur, San Juan de la Cruz.

Welluidende lof van een verwante geest. Alleen, het was nauwelijks zichtbaar, Franciscus gaf wel een snelle knip-oog toen hij broeder Juan '*iocundo*' noemde... Het zij hem graag vergeven. Want het was zo'n knipoog waarmee een vriend zijn vriend er plagend 'tussen neemt'. En dat was wellicht ook de reden dat zij prompt op zo'n onvergelijke-lijke wijze voluit en hartgrondig in lachen uitbarstten.

54. L. Rinser, *Bruder Feuer*, Stuttgart 1976.

55. *Geschriften*, p. 224.

Personalialia

Th. H. Zweerman (1931) doceerde tot 1991 wijsbegeerte aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, en via dat instituut aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de R.U. Utrecht. Van 1985 tot 1998 heeft hij aan beide instituten tevens franciscaanse spiritualiteit en theologie gedoceerd. Hij is lid van de orde der Franciscanen.

Hij publiceerde *L'introduction à la philosophie selon Spinoza*, Louvain/Assen 1993 en *Om de eer van de mens. Verkenningen op het grensvlak van filosofie en spiritualiteit*, Delft 1991. Samen met Edith van den Goorbergh o.s.c. publiceerde hij *Clara van Assisi: licht vanuit de verborgenheid. Over haar brieven aan Agnes van Praag*, Assen 1994 en *Was getekend: Franciscus van Assisi. Aspecten van zijn schrijverschap en brandpunten van zijn spiritualiteit*, Assen 1998.

Bronvermelding

1. 'Als een schelpdier. Gedachten over kwetsbaarheid en weerbaarheid', in: Th. H. Zweerman, *Om de eer van de mens. Verkenningen op het grensvlak van filosofie en spiritualiteit.* (I.N. Bulhof, H. Manschot, A. Simons red.); (Eburon Delft 1991), p. 190-209.
2. 'Vreemde vruchtbaarheid. Kwetsbaarheid als kans', in: K. Waaijman, e.a., *Kansen voor spiritualiteit. Kwetsbaarheid, meerstemmig zelf, differentie-denken.* (Gooi & Sticht Baarn/Katholiek Studiecentrum Nijmegen 1996), p. 31-63.
3. 'In de eeuw van de wolven. Een vooronderzoek voor "Het gesprek in de spiritualiteit" in het spoor van Franciscus en Levinas', in: *Denken als dialoog. Reflecties over vraag en antwoord.* (Red. W. Derkse e.a.); (Kok Agora Kampen 1994), p. 58-81.
4. 'Oriëntatie en zin. Aanzet voor een benadering van "spiritualiteit" vanuit het denken van Levinas', in: *Stapstenen. Opstellen over spiritualiteit en filosofie aangeboden aan Ilse Bulhof.* (Red. G. Blans); (Kok Kampen 1997), p. 183-199.
5. 'Van-huis-uit-bedelaars. Notities bij het Godsverlangen in de huidige tijd', in: *Met de liefde als midden. Toespraken bij gelegenheid van het 750-jarig bestaan van de Karmel in Nederland.* (Red. R. van Dijk), (Nijmegen Valkhof Pers/Almelo Nederlandse Provincie Karmelieten 2000). Naschrift: een gedeelte uit 'Ontwend verlangen. Over de actualiteit van het Godsverlangen', in: *Herademing*, 7 (1999), p. 10-14 (Uitgave van Kok Kampen).

6. 'Schroom en schaamte. Een overweging bij de verborgenheid van God, in het spoor van Franciscus van Assisi', in: *De vreze des Heren, beginsel der Wijsheid. Bij het afscheid van dr. Th. Zweerman ofm, 12 november 1998*. (Katholieke Theologische Universiteit Utrecht 1998), p. 3-19.
7. "Kun je het hebben om niet te hebben?". Een bericht voor torenbouwers en krijgsheren in Lucas 14, 25-33' (nog ongepubliceerd).
8. 'Zo vrij om te dienen. Aanzet voor een christelijke spiritualiteit in het spoor van Franciscus van Assisi', in: *Tegenwoordigheid van Geest. Opstellen over spiritualiteit en mensbeschouwing*. (Meinema Zoetermeer 2001), p. 170-186.
9. 'Franciscus van Assisi en Johannes van het Kruis: christelijke ironie in duplo', in: *Taal van Verlangen. Overwegingen bij de mystiek van Juan de la Cruz*. (Red. F. Tillmans e.a.); (Gottmer Haarlem 1992), p. 9-27 en p. 116-120.