

PIETER ANTON VAN GENNIP

Het hart boven zichzelf uit

DOOR HEM EN MET HEM EN IN HEM

Een eerste wijsgerige verkenning op het raakvlak van religie en esthetica

Zoals de religie zich manifesteert in beschouwelijkheid, in bezinning bijvoorbeeld en meditatie, doet de godsdienst dat in het gebed. Godsdienst mag of moet begrepen worden als een specificatie van religie als algemeen kenmerk van de menselijke conditie, en dus ook het gebed als een specificatie van beschouwelijkheid. Naar het model van de communicatie tussen mensen onderling, krijgt in gebed ook de communicatie van mensen met het goddelijke (goden, God) vorm. Een complexe, zelfs wat virtuele vorm, die opvalt door (een soort) eenrichtingsverkeer; het goddelijke draagt doorgaans niet direct bij aan het levendig verloop ervan door er zich direct stimulerend en grensverleggend in te mengen. Zoals in de intermenselijke communicatie is ook deze vorm van communicatie een samenspel van *tekst* en *geluid*, zowel in het persoonlijk, als ook zeker in het publiek gebruik.

De *tekstelementen* worden ontleend aan wat de (mythische of theologische) belijdenis vertelt, 'leert' over het goddelijke, over de aard, functie en werking ervan. De wijze waarop het goddelijke wordt aangesproken, wat er in epitheta of memorabilia van wordt vermeld en wat ervan wordt gevraagd, wordt bepaald door – maar bepaalt uiteraard op zijn beurt ook pregnant – hoe het goddelijke wordt gezien en hoe die visie in een 'belijdenis' is gevat: de *lex orandi* is de *lex credendi*. Van nature; dus ook in het christendom.

Hierbij een terzijde: er zijn in verschillende godsdienstige tradities sporen van overwaardering van tekstelementen. Een opmerkelijk voorbeeld levert het evangelie. Als de leerlingen, geïnspireerd door, mogelijk zelfs jaloers op diens gebedspraktijk, aan Jezus vragen om hen te leren bidden dan geeft hij als antwoord een gebedsformule (Lc. 11,1-5). Ik veronderstel dat zij als vrome joden genoeg formules gekend moeten hebben. Hoewel het niet zonder risico is om in de Schrift te lezen wat er niet staat, vermoed ik dat zij eigenlijk iets anders vroegen: de sleutel tot de intensiteit of intimiteit die Jezus in de wijze waarop hij formules hanteerde wist te bereiken. Formules op zich garanderen die niet; ook het Onze Vader kun je als een holle formule afraffelen.

De *geluidscomponent* is van vitaal belang, omdat je door modulaties daarin – denk aan rappen – dingen kunt uiten die in gewone taal, in platte tekst, lichtelijk belachelijk, zo niet onzinnig zijn. Het geluid kan een muzische, zelfs extatische dimensie in de tekst ontsluiten en daardoor de zeggingskracht ervan ‘redden’, waarborgen en vergroten. De taal van het gebed heeft, in aansluiting op de taal van orakels en priesters (zegeningen en vervloekingen), een nauwe band met het muzische, zowel in de vorm(geving) van de tekst – strofisch, rijmschema’s, klankeffecten, lyrische metaforen e.d. – als in het expliciete verband met en gebruik van muziek. Vaak wordt het gebed dan ook niet zomaar gezegd – bidden is niet zomaar babbelen – maar op een bijzondere wijze verklankt: gefluisterd of gedeclameerd, geciteerd of gezongen.

In het publieke gebed kan die verklanking steeds verder worden gecultiveerd, tot in autonome kunstwerken toe. De band ervan met het gebed/bidden kan dan gemakkelijk verschrompelen tot het continueren van een vrome en plechtige sfeer, bijvoorbeeld in oratoria, die evenzeer de intensiteit of intimiteit van het gebed mist als de formule op zich.

In de westerse cultuur en christelijke traditie is de vorm van het (publieke) gebed beslissend beïnvloed door het gebruik van de psalmen uit het Oude Testament en van hymnen in de publieke, dus kerkelijke eredienst. De hymne is overgenomen uit de expressievormen van de klassieke oudheid en als vorm afgeleid van de dithyrambe, die zowel een lofzang op Dionysos is als een Dionysische lofzang, waarmee in een hink-stap-sprong de relatie met ‘de geest van de muziek’ zichtbaar wordt. De klassieken gebruikten hymnen om, in groter of kleiner gezelschap, de lof te zingen van de goden of van publieke helden, hetzij uit politiek en krijgsbedrijf, hetzij uit de sport. Nog altijd wordt het woord hymne vrijwel gereserveerd voor godsdienstige liederen of voor nationale volksliederen, vooral bij grote sportmanifestaties. De hymne berust op een voorgegeven collectieve opgetogenheid, waarin zowel uitzonderlijke woorden als speciale geluidseffecten ‘op hun plaats vallen’.

Al in de oudste bronnen van het christendom treffen we hymnen aan, waarin de inhoud van het geloof zowel wordt gearticuleerd als gevierd. Voor een deel zijn zij ontleend aan andere tradities, met name de joodse (psalmen), voor een deel gaan christelijke schrijvers zelf in hun betoog spontaan over naar een hymnische golf lengte, waardoor hun didactische of beschouwelijke teksten als vanzelf een muzisch karakter krijgen (Fil. 2,6-12). De periode van de patristiek is niet per ongeluk zowel een bloeiperiode in de ontwikkeling van de christelijke belijdenis, als in de ontwikkeling van de christelijke hymne: als het ware in één adem articuleert en viert het christendom zijn inhoud. Enkele van deze hymnen hebben een vaste plaats verworven in de liturgie van de (met name katholieke) kerk; bijvoorbeeld het *Gloria* en het *Te Deum laudamus*. De ontwikkeling van de monastieke (sub)cultuur en van het koorgebed in dat kader bood ruimte voor de opname van nog meer hymnen in de kerkelijke dienstboeken (het uren- of getijdengebed); monniken en kloosterlingen gingen, vooral in de middeleeuwen, ook eigen bijdragen leveren aan de productie ervan.

Een voorlopig laatste stadium in de ontwikkeling is de productie en het gebruik van kerkliederen voor samenzang tijdens de liturgische bijeenkomsten. Zoveel lijkt zeker: de nauwe band die de theologie veronderstelt tussen kerklied en gebed – zingen is dubbel bidden – wordt lang niet altijd ondersteund, noch door de gelovige ervaring, noch door de tonaliteit zelf van het gezang. Sommige kerkliederen zijn eerder catechisatietraktaten of strijdliederden dan gebeden (*Onward, christian soldiers*). Maar er zijn ook meeslepende mengvormen (*À toi la gloire*).

In godsdienstige tradities fungeren de muzische elementen dus als een brug tussen inhoud en innerlijk, tussen belijdenis en ziel of zelf, tussen de objectieve pool van wat als geopenbaard aanvaard wordt en de subjectieve pool van beleving en vroomheid. Voorlopig gebruik ik hier zelf en ziel als synoniemen, als allebei aanduidingen van de dimensie van innerlijke intimiteit van de persoon. In die intimiteit verinnerlijkt zich het gebed, dat zich herkent in en kan identificeren met de perspectieven die erin opgaan. Maar ook tillen de muzische elementen persoonlijke ontboezemingen uit boven een strikt individuele expressie van een individuele emotie en geven ze die een plaats in een ruimer godsdienstig referentiepatroon. Zij ontsluiten het innerlijk en maken het er verwijlen leefbaar.

Dit leidt tot een kritische vraag bij een veel gehoord geluid in de actuele meditatiecultuur: is de optimale conditie van het innerlijk en het daarin afdalen wel de (absolute) stilte? Of behoeft stilte (muzische) aankleding om menselijk te blijven, zelfs om dragelijk te zijn en uit te houden?

Juist vanuit betrokkenheid op de literatuur dringt zich de vraag op of alles gezegd is met zelf en ziel tot synoniemen te verklaren. Moet aandacht voor innerlijk en subjectiviteit en voor de verankering daarvan in een allereigenst *zelf*, – zowel intiem hart van identiteit als onherbergzaam milieu van eenzaamheid – niet noodzakelijk of bij voorkeur

gegrondvest worden op, of zelfs maar uitlopen op een sterk geloof in en een verfijnde cultuur van de *ziel*? Vraagt het zelf, als ook mogelijk domein van verstikkende eenzaamheid, niet om doorgroei naar de dimensie van de ziel, die haar intimiteit respecteert maar die, als goddelijke vonk of van elders gegeven element, ook oriënteert op een relationeel of dialogisch perspectief? Zoals in het commentaar van Johannes van het Kruis op het Hooglied, waarin de relatie van de ziel met haar oorsprong, met God, wordt verbeeld als de relatie van twee gelieven.

De grote romans en dramawerken vanaf de negentiende eeuw zijn vrijwel allemaal vanuit de invalshoek van verkenning van de subjectiviteit geschreven. Maar slechts bij enkele vertegenwoordigers van de genres wordt de relatie met het geloof in de of een ziel geëxpliciteerd en nader verkend. Het lijkt dan ook niet al te vermetel om het geloof in en beroep op het zelf te beschouwen als de seculiere variant op het geloof in en beroep op de ziel. De cultuur van het zelf heeft als schaduwkant een crisis van de ziel en haar cultivering. De getemde expressiviteit van de geloofstaal begrijp ik als een symptoom daarvan. Zij manifesteert zich in een afname van het vermogen om eigentijdse hymnen voort te brengen; het veld moet worden overgelaten aan het kerklied. Het genre wordt gedomineerd door de wetten van tekst en vorm, ten koste van de muzische zeggingskracht, zowel als expressie van sterke religieuze emoties, als van ontsluiting van specifieke dimensies van zin en betekenis. In het kerklied sluit de geloofstaal aan bij een prozaïsche zelfcultuur, als een soort collectieve monoloog over verlangen naar en vervulling met zin en heil. Die wordt in het genre maar mondjesmaat gecorrigeerd door een lyrische zielscultuur, waarin de dialoog met en het aanroepen van God perspectief geven op die zin en dat heil, en daarmee reliëf aan het gebed als basisuiting van godsdienst.

Voor de volledigheid moet hierbij wel worden aangetekend dat in de marge van de huidige godsdienstige praktijk

vrij exuberant wordt geëxperimenteerd met elementaire vormen van juist die muzische dimensie (spirituals, pentecostals, charismatische vernieuwing, revivalists).

‘STANDING IN THE NEED OF PRAYER’

Kanttekeningen bij nader inzien

De titel van mijn eerste beschouwing ‘Door Hem en met Hem en in Hem’ is een citaat. Het kostte voor de deelnemers aan de masterclass enige moeite om terug te halen waaruit. Het had iets met de eucharistie te maken. Met consecratie. Maar wat precies?

Deze regel luidt het slot in van het grote gebed dat het hart vormt van de viering van de eucharistie en daarmee de vaste context (canon) van het instellingsverhaal (van de eucharistie, de consecratie). Het is niet zomaar een proza-regel; zij heeft een opgevoerde, lichtelijk hymnische en meeslepende vorm. Die leidt dan ook, typisch katholiek, voortdurend tot een soort relletje; betrokken gelovigen stemmen met de regel in door die hardop mee te gaan bidden, terwijl de rubrieken voorschrijven dat het gebed, van begin tot einde, is voorbehouden aan de priester die in de viering voorgaat. Hoewel dat soms leidt tot een beetje ridicule complicaties loopt de zaak zelden echt uit de hand.

Maar dat spontane hardop meebidden, dat voor de rest in de katholieke liturgie alleen voorkomt bij goed ingeoevende, zo niet strak geregisseerde passages, maakt ons wel attent op een bijzondere kwaliteit van de tekst: als gezegd, ze is meeslepend. Je laat je eerder door haar meevoeren dan dat je wordt verleid tot kritische reflecties op wat zij beweert. In die zin is zij, alleen al op grond van haar vorm, direct overtuigend en uitdrukking van wat je zelf ook al vond maar je mogelijk nog niet ten volle bewust was. Daarmee past de regel in de beste tradities van retoriek en lyriek.

Dat is niet de dominante toonhoogte van de taal van de (Latijnse) liturgie. Die is veeleer ingehouden en nuchter.

Maar zij komt daarin wel vaker voor en tilt dan de liturgie via haar taal, *a fortiori* door haar op muziek gezette taal, naar een andere golflengte. Op die golflengte kunnen, zoals hiervoor vastgesteld, dingen gezegd worden die in alle-daags proza ongeloofwaardig, zo niet lichtelijk belachelijk of zelfs onzinnig zouden zijn.

Gelovigen realiseren zich, de liturgie vierend, voortdurend dat zij met dingen bezig zijn die uiteindelijk ongrijpbaar en onuitspreekbaar zijn. Zij vieren geheimen of mysteriën, zelfs 'het mysterie van het geloof'. Tussen 'vieren' en 'geheim' wringt iets. Hoe kun je vieren wat verborgen, onbekend en onkenbaar is? Maar ook: hoe voorkom je dat de marge van het onzegbare in het geheim met volledige stomheid slaat? Die stomheid kan de vorm aannemen van eerbiedig zwijgen, maar evenzeer van holle verstomming. Daarom is het goed te beseffen dat menselijke taal en expressie over meerdere registers met verschillende bereiken beschikken. Wat zich in het ene bereik niet meer laat uitdrukken, krijgt in een ander nog wel reliëf. Het is een geriefelijk, zij het niet geheel onproblematisch voorrecht om toegang te hebben tot een godsdienstige traditie die deze verschillende registers aanwendt in haar vormen. Zo helpen die voorkomen dat gelovigen voortijdig met stomheid worden geslagen en uitgeleverd aan de grote stilte. Maar daarmee is niet gezegd dat het probleem definitief is opgelost. Mogelijk valt er meer te zeggen dan niets. Maar valt ook het beslissende te zeggen?

Waarom praktiseren gelovigen? Waarom gaat iemand, bijvoorbeeld schrijver dezes, zondags naar de kerk? Als hij dat al doet.

Ja, dat doet hij. Normaal gesproken iedere zondag. En vrijwel al een leven lang. In zijn jeugd moest hij wel. Het was evenzeer familietraditie – als zodanig ook verzamel-punt van enkele waardevolle zondagse tradities – als door de kerk geürgeerde zondagsplicht, die je bij niet-nakomen zonder geldige reden op doodzonde kwam te staan. En in

die tijd had je nog respect voor de eisen van de kerk, zeker als die waren gehypothekeerd met de kwalificatie doodzonde. Schrijver dezès behoorde in zijn jeugd bovendien tot het niet al te grote contingent jongeren dat helemaal geen hekel had aan de kerkgang maar juist erg gefascineerd was door de wereld van religie en ritueel, godsdienst en kerk. Dus op de drempel van het volwassen, zelfstandige leven had hij zich gewend aan het regelmatig, namelijk iedere zondag, praktiseren.

Toen kwam er een periode van woelingen in kerk en samenleving, met ook forse effecten op de viering van de liturgie. De zondagsplicht werd van naaste gelegenheid tot zonde een zaak van persoonlijk geweten en de kerken liepen in onverwacht hoog tempo leeg. Ik liep daar een tijdje in mee, mede op de grilligheid van het uitgaansleven op zaterdagavond. Maar ik miste iets, niet zozeer op die zaterdagavonden – die waren heel gezellig – maar op de zondagen erna. Ze gingen te laat van start, verliepen te landerig en hadden iets leegs. Daar kwamen twee overwegingen bij. Ik was, eerst als godsdienstleraar, later als adviseur, werkzaam in het grensgebied van kerk en cultuur, waar ik met verve voor de zaak van kerk en godsdienst stond. Maar hoe eerlijk ben je, als je op het niveau van discussies en maatschappelijke actie zo gedreven voor iets zegt te zijn waar je je in de praktijk nogal gedistantieerd en partieel mee identificeert. Als je zegt kerk en godsdienst van vitaal belang te achten, dan zijn ze dat ook voor jezelf. En: spreker vestigde zich metterwoon in 's-Hertogenbosch, een stad met in het hart een prachtige middeleeuwse kathedraal, waaraan een excellent koor verbonden is. Als er ooit gelegenheid was om bevrediging van religieuze behoeften te verzoenen met passie voor kunst en cultuur, dan wel op zondagochtend in de St. Jan te 's-Hertogenbosch. Spreker nam de draad van regelmatige kerkgang weer op, in de stijl van wat hoogkerkelijkheid heet.

Als je jaar in jaar uit kerkt, overvalt je gemakkelijk de gedachte: waar ben ik eigenlijk mee bezig. Temeer als je

om je heen kijkend telkens weer ontdekt dat je deze zondag met nog minder getrouwen bent dan vorige week. De liturgie kan zo diep en fraai van vormgeving niet zijn, het nieuwe en opwindende is er na verloop van tijd wel van af. Dat er een geruststellend effect uitgaat van tradities of gebruiken, juist omdat die op het dwangmatige af altijd hetzelfde verloop hebben, zegt mij in het algemeen niet zoveel. In dit soort zaken zeker niet. Puur als formaliteit wordt liturgie, ook in een gotische kathedraal, vervelend. En er zijn deftige vormen van verveling, die bij snobs en hypocrieten best populair zijn maar waar ik mij, in alle bescheidenheid, te goed voor acht. Ik ken de liturgie van binnen en van buiten. De fascinerende gezangen van het koor kan ik, ondanks de hoge culturele en muzikale standaarden die zij vertegenwoordigen, bij wijze van spreken meezingen. Maar toch verveel ik mij niet.

Integendeel, ik ben in de loop van de tijd verward geraakt in een persoonlijk avontuur, waarvan ik mij steeds scherper begin te realiseren dat het eigenlijk onbegonnen werk is. Het speelt zich af op de dunne scheidslijn die hierboven werd gesignaleerd: we zijn niet tot het niets, tot de grote stilte veroordeeld. Want iets valt er te zeggen, zo niet in proza dan wel in poëzie, zo niet betogend dan wel muzisch. Maar of dat het beslissende en definitieve is – hier al, nu al – volgt daaruit nog niet. Je kunt geheimen vieren, ook het mysterie van het geloof. Maar daarmee heb je het nog niet ontraadseld. Je kunt vieren in de geruststellende context van vaste en goed verzorgde vormen. Maar dat garandeert op zichzelf nog niet dat het avontuur slaagt en met succes wordt bekroond.

Dat avontuur: ik zoek Gods aanwezigheid. Dat klinkt nogal hoogdravend maar ik kan het niet beter zeggen. Het is tot mij doorgedrongen dat de woorden van de negro-spiritual op mij slaan: *it's me, it's me, it's me, o Lord, standing in the need of prayer*. Ik weet niet (meer) of ik aan deze grens waar ik reik naar het hemelse, met de Eeuwige geconfronteerd word, of met de leegte van het niets. Met de vervul-

ling of met de vergeefsheid van mijn verlangen. Is de echo van mijn verlangen belofte of illusie? Dat verlangen zelf is, zelfs of juist op mijn leeftijd, in elk geval zo oneindig of grenzeloos, dat het zich hoe dan ook niet (meer) voortijdig laat vervullen of gemakkelijk geruststellen. Maar hoe oneindig ook, daarmee stroomt het niet gegarandeerd uit in de zee van goddelijke eeuwigheid en zaligheid. Of als het dat al doet, het laat dat niet ook vrij van alle twijfel ervaren. Ziet het verlangen hier gerechtvaardigde verwachtingen onder ogen of verdrinkt het in hybridische zelfoverschatting?

Er zijn van die zondagen dat je het idee hebt deel te nemen aan het meest sublieme en zinvolle spel dat mensen, met, in en ter wille van hun bestaan kunnen spelen. Maar er zijn er ook, dat je vreest verstrikt te zijn in een web van illusies. Maar altijd is er die schitterende ruimte, die superieure muziek en die geruststellende regelmaat waarvan de suggestie uitgaat: als het deze zondag niet lukt God te zien, zelfs niet even, wie weet volgende week wel.

Dat is zo'n beetje waarom ik praktiseer.

Met de titel van deze bundel is iets aan de hand. Pas bij herlezing van mijn eerste beschouwing drong dat ten volle tot mij door. De titel 'De ziel in de literatuur' is dubbelzinnig. Vanwege een dubbelzinnigheid in (het gebruik van) het begrip 'ziel'. Die dubbelzinnigheid speelt ons nu, deels onbewust, al eeuwen parten. Het begrip ziel heeft twee betekenissen, die associatief wel met elkaar samenhangen maar discursief uiteindelijk met elkaar op gespannen voet staan, zo zij elkaar niet uitsluiten. Maar in het gebruik van het begrip, zeker in verband met literatuur, of kunst, of het optreden van mensen, blijven wij bij voorkeur hangen in die associatieve band.

Om daar voor de duidelijkheid even uit te breken – zonder uren kwijt te zijn aan speculatieve strapatsen die ons hoofdpijn zouden kunnen bezorgen – kunnen wij de vraag stellen naar het tegendeel of de 'tegenterm' van ziel. In de

traditionele context is dat: lichaam. En zoals het lichaam stoffelijk en materieel is – en dus concreet, en dus betrekkelijk, en dus sterfelijk – is de ziel geestelijk en immaterieel, absoluut en onsterfelijk. En de mens is, mogelijk zoals tot op zekere hoogte ook de andere (levende) wezens, samengesteld uit beide principes: de ziel verbindt zich met de materie en verlevendigt die. Maar ze kan ook, in wezen op gespannen voet met het principe van lichamelijkeid, het bestaan voortdurend in conflicten betrekken, zo niet het infacteren met een tragische spanning.

Maar tegenover ziel, met name als kwaliteit gesignaleerd in het adjectief ‘bezield’, kan ook staan: het onbezielde, het ongeïnspireerde en niet inspirerende, het niet meeslepende of opwindende. In deze betekenis is bezield be-slist niet onlichamelijk maar klopt de hartslag van het bloed tot in alle vezels ervan. Bezield ronkt van pathos en passie.

We komen in de buurt van de associatieve vermenging van de twee betekenissen als we onbezield vervangen door doods en bezield door levendig. Daarbij moeten we ons wel realiseren dat met dit levendig toch op iets wordt ge-duid, iets dat warmbloediger is dan het leven dat metafysisch door de ziel wordt gegenereerd; dat kan heel levendig zijn maar ook tamelijk doods. Ziel is altijd bron van leven, maar nu eens wordt die bron beschouwd als formeel (metafysisch) beginsel, dan weer als sprankelend van vitale kwaliteit.

Ik vermoed dat het in onze cultuur met name het godsdienstige, dus joods-christelijke mensbeeld is waardoor de associatieve samenhang tussen de ziel als formele en als kwalitatieve categorie, beide in relatie tot leven als gelaagd begrip, zich breed heeft ‘gezet’. God wordt beleden als degene die dat gelaagde leven op wonderlijke wijze heeft geschapen, maar op een nog wonderlijker wijze heeft hersteld door het in de verrijzenis terug te winnen op de dood. Hij is een God die baadt in hemels leven en die niets heeft met de bloedloze schimmen van de onderwereld.

Hoe het zij, wanneer als thema voor de ziel in de literatuur wordt gekozen, dan kun je dit thema opvatten als de vraag of en hoe het metafysische thema ziel als formeel beginsel in literatuur ter sprake komt. Maar ook als de vraag wat het verschil bepaalt tussen enerzijds bezielde en bezielende en anderzijds bloedeloze literatuur, waar je niet warm of koud van wordt. Of toegespitst op de door de godsdienstige traditie gekoesterde associatie: waar word je in de literatuur geconfronteerd met de godsdienstige worsteling met de verschillende lagen van het leven, tot in de bron ervan in God – bijvoorbeeld bij Dostojevski zeer expliciet wel maar bij Proust op z'n best impliciet – en waar wijkt in diezelfde literatuur het leven terug, ook al komt er veelvuldig het begrip 'ziel' in ter sprake?

Op dat brede veld een eigen stekje zoekend voor mijn bijdrage heb ik het me in eerste instantie nogal gemakkelijk gemaakt: gebeden zijn soms van hoog literair gehalte, in dat opzicht literatuur, en zij hebben iets met ziel: ze vermelden die regelmatig en willen bijdragen aan wat je zielscultuur zou kunnen noemen. Maar daarmee zijn het niet altijd bezielde, laat staan bezielende teksten. Zij kunnen zozeer gebukt gaan onder eisen van dogmatische correctheid en rechtzinnigheid van belijdenis, dat het vitale verlangen naar God en de meeslepende werfkracht van het zoeken van diens aanwezigheid er helemaal uit weggetrokken is. Of zozeer bedolven is onder theologische preciseringen en spirituele verfijningen, dat de hartslag van gelovig leven er maar moeilijk in waar te nemen is, laat staan zich meedeelt in de verleiding haar over te nemen. Soms gaan voorgangers voor in gebed alsof ze God college aan het geven zijn over wie Hij is en hoe de wereld in elkaar zit. Dat kan een heel intelligent college zijn, – hoewel aan God, als die een beetje beantwoordt aan het profiel dat wij van hem koesteren, niet echt besteed – waar de meeluisterende gelovigen veel van op kunnen steken. Maar het is geen gebed. Het mist ziel. Zelfs als het in literair opzicht, zeg: qua stijl, beantwoordt aan alle criteria die de handboeken terzake

leveren. Afwezigheid van gelovig leven is niet met stilistische trucs te compenseren. Wat de trekkracht van goddelijke aanwezigheid minstens te raden zou moeten geven, liefst zelfs laten aanvoelen, manifesteert zich onherroepelijk als de schimmige leegte die alle taal, hoe intelligent en fraai ook, nietszeggend maakt. Dat geldt *a fortiori* voor de taal die gebezigd wordt in het ijle grensgebied van wat, zeker door te spelen met de vorm, nog wel te zeggen valt, zonder dat het beslissende wordt uitgesproken.

Waar ik dacht een gebaande weg te vinden naar het leveren van een zinnige bijdrage, bleek ik verzeild geraakt op een uiterst bochtig pad. De op zich al complexe vragen rond de aard en kwaliteit van literatuur worden gekwadrateerd door de dubbelzinnigheid van het begrip ziel, die in het perspectief van gebed opgerekt dreigt te worden tot een regelrechte tegenstelling. Want de passie en het pathos van het zoeken naar de aanwezigheid van God, hart en ziel van het gebed, kunnen onder het gewicht van de woorden die er uiting aan moeten geven, evengoed bezwijken en dichtslaan in nietszeggendheid als voertuig worden van levend verlangen. Al hebben ze nog zoveel kwaliteit, al zijn ze nog zo literair. Of anders gezegd: juist het gebed toont aan dat literair gehalte geen garantie is voor ziel, maar daarvoor evenzeer een hardnekkige blokkade kan zijn.

Hoe zit dat omgekeerd? Is bezieling een onmisbaar, en in die zin gegarandeerd element van literatuur? Impliceert deze precisering van de criteria voor literatuur dat veel van wat nu nog als zodanig over de toonbank gaat, de toets der kritiek niet zal doorstaan en afvallen? In de lijn bijvoorbeeld van het harde oordeel van Reve over het oeuvre van zijn vakbroeder Mulisch: vullis omdat het zo weinig invoelbaar menselijk is? En welke rol speelt in dit criterium het traditionele begrip ziel? Of klinkt er hoogstens een vage echo van in door?

In de lijn van het eigentijdse levensgevoel en de visies die dat expliciteren, mogen we ervan uitgaan dat moderne

literatuur zich niet overmatig in de ziel zal verdiepen. Nogmaals wat kort door de bocht: Dostojevski expliciet wel, maar Proust op z'n best impliciet. De ziel is uit, bij veel van mijn tijdgenoten en bij veel van de literatoren.

Mij irriteert de dominante, nogal opdringerige trend in de wijze waarop veel van hen over de ziel spreken en denken. Met een vrij achteloos gebaar vegen ze de betekenis ervan van tafel, in dezelfde beweging het bestaan ervan ontkennend: want wat moet je je nu voorstellen bij een onstoffelijk beginsel; iets dat niet in de feitelijkheid van de materie is verankerd is niet iets, het is niets; ziel is een illusoire categorie, een leeg denkbeeld, ontwikkeld en opgelegd om met name godsdienstige en ethische tradities in te scherpen; maar zonder enige grond in de werkelijkheid, ja, mensen daarvan vervreemdend; die hele sfeer van het ideële en ideale, van bespiegeling en metafysica, berust op obscure concepten zoals ziel die bestreden dienen te worden.

Maar die mensen kunnen zich in hetzelfde betoog met een vanzelfsprekendheid op hun zelf beroepen, alsof dat een minder ongrijpbare categorie zou zijn. Als eerder gesteld, hebben de begrippen ziel en zelf in elk geval gemeen dat zij allebei aanduidingen zijn voor de dimensie van innerlijkheid en intimiteit van de persoon. In dat opzicht werden zij zelfs als synoniemen gebruikt. Impliceert dit niet dat als de onstoffelijkheid het voornaamste argument is voor het ontkennen van het bestaan van de ziel, dat argument ook toegepast moet worden op het bestaan van een zelf? Onmiskienbaar een bewustzijnsinhoud, zeker in de inzet voor zijn optimale ontplooiing, maar ook een zonder werkelijke verankering, zonder vaste grond in stoffelijkheid. Kan een bewustzijnsinhoud zonder verankering in materie toch zinvol zijn? En zo ja, waarom zou dat wel gelden voor het zelf en niet voor de ziel? Sterker nog: kan een bewustzijnsinhoud tot ontwikkeling komen, of gekomen zijn, zonder op welke wijze dan ook in de werkelijkheid verankerd te zijn? Heeft het antwoord op die

vraag niet vergelijkbare consequenties voor de ziel en voor het zelf?

De huidige vanzelfsprekendheid van het (geloof in het) zelf is niet weinig bevorderd door een literaire techniek die vooral in de moderne literatuur intensief wordt gepraktiseerd, namelijk de introspectie. Zoals middeleeuwse monniken en vromen in meditatie en gebed hun ziel ontdekten en cultiveerden, zo hebben moderne schrijvers en lezers in de introspectie het zelf ontdekt en gecultiveerd. Dat houdt in dat als de ene categorie haar grond in werkelijkheid ontleent aan haar herkenbaarheid en werfkracht als interpretatie van ervaring en emotie, niet is in te zien waarom dat voor de andere niet zou gelden. Ik vermoed dat wij heden gevoeliger zijn geworden voor de lichamelijke aspecten die altijd moeten hebben meegespeeld in de belijdenis van de onstoffelijkheid van de ziel; de relatie met de sfeer van vitaliteit in de categorie 'beziel' is daarvoor een aanwijzing. Toch kan de onstoffelijkheid van zowel de ziel als het zelf benadrukt worden om de eigen aard van de intimiteit van de persoon scherp te stellen. Zoals aandacht voor de lichamelijke component van zowel zelf als ziel kan laten zien hoe die intimiteit kenmerk is van een in de wereld levende persoon.

Daarmee dringt zich de vraag op of ziel en zelf in wezen identieke perspectieven zijn, die door min of meer bijkomstige historische veranderingen in hun aanzien en presentatie verschillen, maar die in hun antropologische plaats en functie identiek zijn. Of is er, naast verregaande overeenkomst, ook sprake van fundamentele verschillen, waardoor het zinvol is de twee categorieën naast en vooral in onderscheid tot elkaar te blijven gebruiken?

Zo gevraagd, neig ik naar de constatering dat de in gebed en meditatie ontdekte en gecultiveerde ziel wel de ruimte ontsluit van een eigenste intimiteit, maar dat zij deze ruimte tegelijk openbreekt door haar onherroepelijk af te stemmen op de oneindigheid – en dus onbepaalbaar-

heid en onberekenbaarheid – van God, van eeuwigheid, van transcendentie. Het in introspectie ontdekte en gecultiveerde zelf ontsluit diezelfde ruimte van intieme eigenheid, om die meteen defensief voor alle inbreuken van buiten af te sluiten en uit te leveren aan zichzelf. Een spiegelbeeld waarin het volgens de mythe gemakkelijk kan verdrinken.

Waar ben je het beste mee af, een intimiteit die kiert en tocht in alle hoeken en gaten of een intimiteit die zo geïsoleerd is dat de luchtkwaliteit eronder lijdt en benauwdheid dreigt? Anders gevraagd: een intimiteit die licht doorlaat, ja, uitzicht biedt op het hemelse licht? Of een die de mens zo dicht bij zichzelf houdt dat hij geen enkele inbreuk op zijn patronen en gewoonten hoeft te vrezen? Een identiteit die zich sluit rond haar eigen zelfigheid of een die wezenlijk georiënteerd is op alteriteit?

Of mag je hier niet vragen waar je het beste mee afbent? Moet je hier niet vragen wat het meest waarachtig is, omdat het beantwoordt aan de menselijke conditie? Maar hoe ontdek je wat spoort met de menselijke conditie; heb je daarvoor meditatie en gebed nodig, elkaar versterkend in een zielscultuur? Of de introspectie, zich ontwikkelend tot een weerbare zelfcultuur? Waar wordt die ontdekking en bewustwording van de menselijke conditie het meest bevorderd? In een middeleeuwse kathedraal tijdens een hoogkerkelijke liturgie op een koude zondagochtend, opgeluisterd door een subliem koor? Of in de behaaglijke binnenkamer, verdiept in de lezing van een moderne roman (of toneelstuk, of poëzie)?

Vanuit enerzijds de gebedscultuur en anderzijds de literatuur, zowel als invalshoek alsook als referentiepunt, krijgt het bekende citaat over ‘zwei Seelen in einer Brust’ – ‘twee zielen in een en dezelfde borst’ – een onverwachte actualiteit: er doen twee profielen de ronde over de intimiteit waarin wij onze persoon onder ogen komen, dus onder ogen zien en vanuit het geziene richting geven aan de bepa-

ling van onze identiteit. De ene is de ziel waarvan Augustinus de goddelijke dynamiek herkende in de onrust die pas tot rust komt als ze die vindt in God. De andere is het zich uit wederwaardigheden en lotgevallen verzamelende zelf, dat staande tracht te blijven in de interactie met de anderen en de ontwikkelingen in de eigen biografie. Twee voorzichtige kanttekeningen daarbij.

De eerste is een schetsmatige en globale aanduiding. Er zijn periodes geweest in de geschiedenis waarin men een keuze leek te hebben tussen de ene of de andere inrichting van het innerlijk, op basis van het zelfbegrip dat door het ene of door het andere profiel werd gestimuleerd. Ofwel men kon zich overgeven aan een uitbundige zielscultuur, waarbij zelfs de grenzen van wat wij beschouwen als gezond zelfbehoud werden getart. Of men positioneerde zich als een zelf uit één stuk, dat erkenning door de anderen en controle over de geschiedenis als bijna vanzelfsprekend beschouwde. Zeg: de spiritualiteit van Thérèse van Lisieux tegenover de burger trots in de schuttersstukken en portretten van Frans Hals. Het komt mij voor dat wij die keuze niet meer hebben; wij hebben onherroepelijk in de intieme verhouding met ons innerlijk te maken met zowel een zielsdimensie als met een zelfdimensie. Wij hebben een te genuanceerd beeld van onszelf, alsook van wat er kan gaan mankeren op de ene of andere weg, dan dat wij radicaal kunnen kiezen voor het ene of het andere. Ook als onze levensvorm dominant bepaald lijkt door het ene profiel, zal bij nader onderzoek ook steeds gevoeligheid voor sporen van het andere profiel aan het licht komen. Mensen van de eenentwintigste eeuw zijn 'zelvig': weerbaar en assertief, en dat willen ze ook zijn. Maar niet ten koste van hun gevoeligheid, compassie en openheid van geest, hun hang naar dialoog als medicijn voor hun eenzaamheid.

Ook mijn tweede kanttekening blijft steken in een eerste aanzet. De bekoring ligt op de loer om in lange reeksen van associaties de twee profielen of dimensies zo scherp mogelijk tegenover elkaar uit te tekenen. Daarbij zou het zelf

kunnen verschijnen als introvert tegenover de ziel als extravert, het zelf als narcistisch en de ziel als altruïstisch, het zelf als gesloten maar de ziel als openhartig, het zelf als kleinzielig en de ziel als volkomen ontzelvegd. Op grond van het hiervoor betoogde meen ik echter niet verder te mogen gaan dan de dicht bij de feiten blijvende constatering dat het zelf in onze cultuur vooral reliëf gekregen heeft in prozaïsche taal, terwijl het milieu van de ziel de poëtische taal is. Spontaan ben ik geneigd aan die constatering een verregaande conclusie te verbinden. Maar mijn motivatie om nu gedreven kleur te bekennen, wordt getemperd door het besef dat proza en poëzie beide als vormen van taal werkelijk zijn. En dat zij dat kunnen bewijzen door allebei bezielde en bezielende teksten voort te brengen.