

# Geloofsmysterie en het mysterie van traditie

## Over 'Traditie als sleutel tot het christelijk geloof'

Peter Abspoel

Inleiding gehouden tijdens de voorjaarsvergadering van de Wijsgerige Afdeling van het Thijmgenootschap op 7 april 2018

Voor het artikel, zie <http://peterabspoel.nl/wp-content/uploads/Traditie-als-sleutel-tot-het-christelijk-geloof.pdf>.

### Aankondiging op de site van het Thijmgenootschap ([www.thijmgenootschap.nl](http://www.thijmgenootschap.nl))

Zaterdag 7 april, 13.30 uur, Dominicuskerk (Oog in Al), Palestrinastraat 1 te Utrecht zal de Voorjaarsvergadering van de Wijsgerige Afdeling plaatsvinden met als onderwerp: Traditie als sleutel tot het christelijk geloof.

Het christendom kan niet zonder de traditie. In het Westen denken we dat het vergeten van de traditie een deugd is, maar dat is het niet, stelt cultureel antropoloog en filosoof Peter Abspoel.

Zingeving veronderstelt traditie. Dat besef groeide bij hem tijdens zijn verblijf in Afrika. In zijn artikel 'traditie als sleutel tot het christelijk geloof' werkt hij deze gedachte uit tot een nieuwe en boeiende visie op het christelijk geloof. Het 'goddelijk respect' voor traditie vormt daarbij de sleutel tot een begrip van het christendom.

Op de voorjaarsvergadering van de Wijsgerige Afdeling van het Thijmgenootschap zal Peter Abspoel zijn visie op dit 'goddelijk respect' voor traditie komen toelichten. Daarna zal Jean-Pierre Wils een co-referaat geven over wat traditie is: medium of constructie?

Geachte aanwezigen, beste mensen,

De mens is voor zichzelf een onbegrijpelijk monster, zei Pascal. Of eenieder van u zichzelf als een monster ervaart, durf ik niet te zeggen. Ik durf u ook niet te vragen uw hand op te steken als u zich in de uitspraak herkent, om erachter te komen. Ik zou de bewering een beetje willen afzwakken, en zeggen dat de mens voor zichzelf een mysterie is. Wellicht is dat iets waar u het makkelijker mee eens kunt zijn.

Het mysterie van het menszijn schuilt voor een deel in het feit dat we ons niet kunnen ontwikkelen door consequent één norm te volgen. Het schuilt voor een ander deel in het feit dat we normen waaraan we hechten zo makkelijk opzij schuiven. Deze laatste neiging kunnen we tegenwoordig in verband brengen met de gedachte dat het dier in ons streeft naar overleving of het vermenigvuldigen van onze genen, en zich dus liever laat leiden door de wetten van de darwinistische evolutie dan door morele richtlijnen. Sommigen proberen het

mysterie van menszijn weg te verklaren door ook aan onze hogere motieven een evolutionaire functie toe te schrijven, of door te zeggen dat we doelen die niet door de natuur gedicteerd worden met behulp van de taal erbij verzonnen moeten hebben. En zij wijzen er daarbij vaak op dat ideeën over het goede van cultuur tot cultuur, en van groep tot groep, verschillen. Wat tegen deze redenering pleit – en hiermee kom ik terug op het eerste punt – is nu precies het feit dat de normen en waarden waarop mensen zich in het feitelijke leven oriënteren een incoherent geheel vormen.

Om ons te kunnen ontwikkelen tot bewust handelende, denkende, voelende mensen, moeten we allerlei verschillende dingen leren waarderen, en allerlei vormen van bevrediging vinden in allerlei activiteiten. Als we inspiratie definiëren als het bewogen-worden door wat anderen doen op een manier waarop we onszelf niet kunnen bewegen, dan is inspiratie onmisbaar voor het menszijn, en in eerste instantie voor het mens-worden. En op de een of andere manier hebben mensen overal manieren van leven gecreëerd die mensen op talloze manieren inspireren. De meeste van de ervaringen die ze bieden, laten zich niet produceren aan de hand van reflexieve recepten. Je moet een feest hebben meegemaakt om te beseffen waar een feest goed voor is. Je moet muziek horen om van muziek te gaan houden.

Vrijwel alles dat we moeten leren waarderen om mens te worden, bestaat bij de gratie van menselijke tradities. En traditie is meer dan een intergenerationeel kopieerproces. Traditionele manieren van leven bestaan dankzij de toewijding van een diversiteit van mensen – mensen met verschillende temperamenten, persoonlijkheden, interesses, sociale rollen, etc. Wat tradities bij elkaar houdt, is een gedeeld geloof in wat ik een ‘toewijdingswaardige wereld’ noem. Maar dat is nu precies die onoverzichtelijke wereld die ons op tal van manieren beweegt en die alleen kan bestaan dankzij een niet te inventariseren diversiteit aan motieven, waarvan we altijd maar een beperkt deel uit eigen ervaring kennen. We kunnen pas vertrouwen hebben in een manier van leven, als we zien dat allerlei soorten mensen tot hun recht komen, zodat ieders unieke spontaneïteit schittert.

Als we constructivistische of hermeneutisch-filosofische visies volgen, moeten we aannemen dat culturen ongelimiteerd kunnen divergeren. Maar er blijken duidelijk grenzen te zijn. In elke cultuur leren mensen spreken en denken, simpele handelingen met overtuiging en aandacht doen, feest vieren, dansen, religieuze rituelen uitvoeren, en ga maar door. Veel van de dingen waarover mensen willen spreken, zijn vertaalbaar; veel handelingsmotieven zijn herkenbaar. Volgens mij is dit deels zo, omdat niet om het even wat onze spontaneïteit kan stimuleren.

Maar de spontaneïteit die ons doet geloven dat het leven toewijdingswaardig is, is tegelijk nauw verbonden met concrete, traditiegebonden *manieren* van handelen. Het is net als met een muziekstuk: het is niet genoeg dat de juiste noten worden gespeeld: het stuk moet met het juiste gevoel gespeeld worden. En aan het traditionele handelen dat we als ‘precies goed’ ervaren, ontlene we als het ware een beeld van het menszijn dat een veel hogere resolutie heeft dan algemene ideeën over wat we zijn en wat we nodig hebben om ons te realiseren ons kunnen geven. We kunnen mensen alleen als inspirerend ervaren, en waarderen om wat ze zijn, als ze gevormd zijn door een concrete traditie. Dat hoeft niet onze eigen traditie te zijn. We kunnen mensen ook waarderen omdat ze anders zijn; net zoals we van muziek kunnen genieten ook al kunnen we zelf geen noot spelen. Het feit dat we gevormd zijn door een bepaalde traditie, betekent niet dat we niets kunnen zien in andere tradities. Het is eerder omgekeerd: pas als we gehecht zijn aan een bepaalde manier van leven, kunnen we een idee hebben van wat anderen zoeken en vinden in andere manieren van leven.

Maar een mens die niet gevormd is door een bepaalde traditie, die niet in zijn of haar handelen spontaan de liefde voor een gedeeld leven uitdrukt, mist iets essentieels, zouden we kunnen zeggen; en die zou zich waarschijnlijk nog meer dan Pascal een monster voelen.

In het traditionele leven schuilt iets wat een reële transcendentie heeft ten opzichte van wat we in onszelf vinden, en van wat we op onszelf, met behulp van onze ‘eigen vermogens’, kunnen bedenken en bewerkstelligen. Tegelijk moeten we zeggen dat die transcendentie constitutief is voor wat we zijn, niet alleen als mens, maar ook als individu. Als we ons laten bewegen door een liefde voor het toewijdingswaardige, ontwikkelen we een vertrouwen in onze *eigen*, unieke spontaneïteit, die ons in staat stelt *onze eigen bijdrage* te leveren aan een concreet, gedeeld leven. Menselijke spontaneïteit en traditie veronderstellen elkaar. Dit is een van de dingen die het leven, en onszelf, mysterieus maken.

De Franse filosoof Jean-Luc Marion heeft gezegd dat het feit dat de mens onbegrijpelijk is voor zichzelf, de signatuur verraadt van ‘zijn origineel, het oneindige’. We kunnen zeggen, volgens hem, dat Mens is ‘een God is’, zoals we van een afbeelding zeggen dat het ‘een Cézanne’ of ‘een Piero della Francesca’ is. Hij verwijst hiermee natuurlijk naar het christelijke idee dat de mens ‘beeld van God’ is. De gedachte dat er iets goddelijks schuilt of doorschemert in de mens, treffen we aan in vele religieuze tradities. Zulke ideeën kunnen ons doen denken dat de ervaren incoherentie in dit leven een aansporing is om ons door de bemiddeling van het goddelijke te laten realiseren. In de christelijke traditie wordt aan de Geest of de genade wel de functie toegeschreven om het beeld van God in ons te

vervolmaken. Maar hoe zit het dan met de transcendentie die we aantreffen in het traditionele leven, en die we nodig hebben om mens te worden? Die is nooit alleen in ons, maar, zagezegd, gedistribueerd over tal van mensen, inclusief mensen in wie we ons niet kunnen verplaatsen. We kunnen natuurlijk aannemen dat het traditionele transcendentie iets van de transcendentie van de schepper-god weerspiegelt, en dat we als individu, om met Augustinus te spreken, maar een deeltje zijn van Gods schepping. Zo kunnen we de gedachte redden dat, als het beeld van God in ons vervolmaakt werd, alles ons als totaal samenhangend zou voorkomen. En zo kunnen we ook gedachte redden dat de ongeschapen schepper-god het doel is van ons leven; dus dat het onze opdracht is om ons te conformeren aan, of verenigen met hem. Ik heb me gedwongen gevoeld vraagtekens te zetten bij deze visie. Ik ben me ook gaan afvragen of die als *de* christelijke visie kan worden gepresenteerd – dat wil zeggen of die te rijmen is met het heilsgebeuren zoals het beschreven is in de openbaring, en is samengevat in christelijke geloofsbelijdenissen.

Zo kom ik terecht bij mijn artikel ‘Traditie als sleutel tot het christelijk geloof’. Daarin verdedig ik de stelling dat we de *raison d’être* en de vorm van het christelijke heilsgebeuren het beste als een samenhangend geheel kunnen zien als we twee dingen aannemen. Ten eerste, als we aannemen dat het heilsgebeuren gericht is op het realiseren van een goddelijke bijstand die is afgestemd op de traditie-afhankelijke bestaanswijze van de mens – een bestaanswijze die niet uniform is. Ten tweede, als we aannemen dat er in de door traditie gevormde menselijkheid iets schuilt dat, om het zo te zeggen, voor God zelf een mysterie is. Deze tweede aanname formuleer ik (in hypothetische termen) in het artikel onder meer zo: ‘Wat ik de lezer vraag als mogelijkheid te erkennen, is dat het traditionele leven (mede) de waardering veronderstelt van dingen die geen oorspronkelijke goddelijke “tegenwaarde” hebben, en dat God deze dingen niettemin het redden waard achtte, en de waardering ervoor vanuit het “hemelse” heeft willen bekrachtigen.’

Met het artikel heb een bijdrage willen leveren aan discussies die nu zo’n halve eeuw gevoerd worden in katholieke kring over de noodzaak van inculturatie van het geloof. De gedachte dat mensen tot op zekere hoogte schepsels zijn van hun traditie of cultuur, is inmiddels gemeengoed in de ecclesiologie en missiologie. Ook hier zien we echter, dat het denken over de relatie tussen mens en cultuur vaak vastzit in oude sporen, en maar moeilijk loskomt van mijns inziens discutabele metafysische aannamen. Binnen andere theologische subdisciplines, zoals de soteriologie en christologie, is er nog steeds weinig aandacht voor het onderwerp cultuur of traditie. Het leek me nuttig om de zaak een beetje op te schudden.

De ideeën die ik in het artikel presenteer, zijn mij niet zomaar op een goede dag ingevallen. Het artikel is een bijproduct van een proces van reflectie dat decennia in beslag heeft genomen. Het begon toen ik voor het eerst in Afrika belandde, als antropologiestudent. ‘Wat is traditie?’ vroeg ik me af, en daarop volgde al vrij snel een tweede vraag: ‘Wat drijft westerlingen ertoe in hun denken zo ver boven het traditionele uit te stijgen, dat er geen denkbare eigen functie meer voor overblijft?’ De belangrijkste inzichten waartoe ik ben gekomen, heb ik twee jaar geleden gepresenteerd in mijn boek *Zingeving in het Westen: Traditie, strijdersethos en christendom*.

Daarstraks heb ik al één van die inzichten verwoord: traditionele zingeving vormt een noodzakelijke basis voor elke vorm van menselijke zingeving. We worden pas werkelijk mens als we gaan geloven in een toewijdingswaardige wereld, en tot in het diepst van onszelf de bemiddeling toestaan van een transcendentie die niet te scheiden is van concrete, traditionele manieren van leven.

Ik heb me ook afgevraagd waarom in zoveel samenlevingen en religies het idee bestaat dat er boven of buiten het traditionele transcendentie een hogere vorm van transcendentie te vinden is en dat de ontvankelijkheid ervoor nodig is om het menselijk leven tot voltooiing te brengen. (Ik heb het dan over méér dan het geloof in een verre schepper-god, dat we in bijna alle traditionele samenlevingen aantreffen.)

Welnu, ik denk dat we het feit dat mensen verwachtingen kunnen hebben van boven-traditionele vormen van transcendentie het beste kunnen zien als antwoord op een probleem. Mensen moeten vertrouwen stellen in traditionele zingeving om het leven, en daarmee hun eigen leven, als beloftevol te kunnen ervaren. Maar tegelijk moeten we zeggen dat traditionele zingeving geen complete en bevredigende oplossing biedt voor het ‘probleem van het leven’. (Ik ga deze laatste term, die ik ontleen aan Maurice Blondel, hier niet uitgebreid definiëren; ik hoop dat de context duidelijk maakt wat ik bedoel.) Het vertrouwen in traditie behoedt mensen niet voor de confrontatie met rampen, ziekten, onrecht, onderdrukking, geweld, en andere vormen van ‘kwaad’. In traditionele samenlevingen probeert men doorgaans de eer van traditie redden door alles wat misgaat – zelfs natuurrampen – te wijten aan de kwaadwilligheid of nalatigheid van individuen. Men wil vasthouden aan het idee dat trouw aan traditie in principe moet volstaan om het leven tot een goed einde te brengen. Maar dit leidt tot angst, tot angstvalligheid, tot sociale druk, en tot het aanwijzen van zondebokken. En uiteindelijk helpt het allemaal niet. Het is daarom logisch dat mensen op zoek gaan naar een

houvast boven of buiten traditionele zingeving, in de hoop een meer complete ‘oplossing voor het probleem van het leven’ te vinden.

Ik raakte ervan overtuigd dat we het beste kunnen uitleggen wat mensen zoeken en vinden in een bepaald zingevingspatroon, als we nagaan hoe het idee van het transcendent dat dit met zich meebrengt, zich verhoudt tot het ‘traditionele transcendent’. Deze methode heb ik toegepast in mijn boek. Daarin heb ik me geconcentreerd op zingevingspatronen die bepalend zijn voor het leven in het Westen.

Een deel van het boek is gewijd aan de beschrijving van het westerse strijdersethos, dat we in de meest zuivere vorm aantreffen bij Germaanse edelen, aan het begin van de ons bekende geschiedenis. Deze edelen leefden om zich te bewijzen in de strijd. Hun passie voor de strijd vertegenwoordigde een vorm van transcendentie die op geen enkele manier het normale, traditionele leven kon verrijken. Sterker nog, ze meenden in naam ervan alles en iedereen op het spel te mogen zetten. Letterlijk met geweld probeerden de edelen door de grenzen van het normale menszijn te breken. De kern van hun ethos was, zo zeg ik, een verzet tegen de afhankelijkheid van traditie. Het doorbreken van grenzen is altijd als heroïsch blijven gelden in het noordwesten van Europa – ook nadat burgers de macht van de edelen overnamen. De burgers hadden overigens hun eigen redenen om het geloof in traditie te ondermijnen: ze wilden de ruimte hebben om ongehinderd hun economische projecten te kunnen uitvoeren. Ook andere elementen van het strijdersethos vinden we terug in de moderne westerse cultuur. Strijd – in de economische of politieke arena – geldt nog altijd als de eerlijkste manier om macht en rijkdommen ongelijk te verdelen. De mens die risico neemt, die kiest voor het avontuur, wordt nog alom bewierookt. En een fascinatie met geweld – denk aan actiefilms en oorlogsgames – is een kenmerkend cultuurelement gebleven.

In mijn boek beschrijf ik ook het christelijke zingevingspatroon, of liever de christelijke zingevingspatronen die in het Westen gestalte hebben gekregen. Ten aanzien ervan stel ik dezelfde vragen: welke houding tegenover traditionele zingeving kunnen we erin herkennen, en hoe verhoudt de hogere transcendentie waarin christenen geloven zich ten opzichte van het traditionele transcendent?

Als we de periode overzien sinds het christendom voet aan de grond kreeg in de westerse ‘barbaarse’ samenlevingen, en kijken naar de verschillende christelijke tradities die naast elkaar zijn komen te staan – dan blijkt het onmogelijk om één antwoord te geven op deze vraag. We stuiten dan op heel verschillende ideeën over wat de genade en de Geest

toevoegen aan het normale, menselijk leven. Het westerse christelijke denken is sterk beïnvloed door de antieke filosofie. Denkers waren geneigd het geloof voor te stellen als een opwaartse weg: een weg die omhoog voerde uit het relatieve en cultuurbepaalde, naar een sfeer van eeuwige en onveranderlijke waarheden. De genade en de Geest zouden ons in staat stellen om verder te komen op deze weg dan we met ons 'onverlichte verstand' konden komen. Maar in het concrete christelijke leven trad doorgaans een groter respect voor traditie aan de dag. Daarover zeg ik straks meer. In de gebieden die het laatst geromaniseerd waren, en waar het Germaanse strijdersethos de diepste culturele wortels had, zien we dat men tijdens de Reformatie terugkeert naar het idee dat het goddelijke transcendentie zich niet kan mengen met het normale, menselijke leven, en zich niet laat kanaliseren door menselijk handelen. We zouden deze verschillen kunnen zien als het resultaat van een accommodatie van het geloof aan de diverse Europese culturen. Maar binnen het perspectief van mijn benadering maakt het veel uit of het geloof zich accommodeert aan een levenswijze waarin traditionele zingeving een erkende rol speelt, of aan een levenswijze waarin zich een drang manifesteert om boven al het traditionele uit te stijgen. We zouden dan namelijk te maken hebben met verschillende zingevingsspatronen of, zo men wil, religies. Zo kwam ik ertoe te kijken naar de houding ten opzichte van traditie die we kunnen vinden in de christelijke openbaring, of het heilsgebeuren, met het doel om het typisch-christelijke in westerse geloofstradities te onderscheiden van elementen die toe te schrijven zijn aan andere zingevingsspatronen.

Toen ik met deze vraag in het achterhoofd stukken van de Bijbel herlas, vond ik tal van tekenen die wijzen op een goddelijk respect voor de door traditie gevormde menselijkheid. Laat mij enkele voorbeelden noemen. We zien dat Jezus in de evangeliën, als het ware met een knip met de vingers, mensen geneest en onreine geesten uitdrijft. Maar hij bedient zich niet van deze methode om zijn leerlingen een goed idee te geven van wat zijn missie behelst. Het heilsgebeuren culmineert, na de dood en de verheerlijking in de hemel van de Mensenzoon, met het neerdalen van de Geest op een kleine kring van gelovigen. Maar het is duidelijk niet de bedoeling dat de Geest hun normale, door traditie gevormde spontaneïteit vervangt door een ingestorte spontaneïteit; met andere woorden, dat ze een soort mediums worden. Nee, de leerlingen zullen ook daarna, gebruikmakend van dezelfde methode die Christus op aarde heeft toegepast, aan anderen duidelijk moeten maken wat het geloof te bieden heeft, mede door hun goede daden te laten schitteren. Het geloof blijft voor zijn overdracht afhankelijk van intermenselijk contact, en het nieuwe leven is niet los te denken van het leven van gemeenschappen. Tijdens wat wel 'het eerste concilie' wordt genoemd,

zouden de apostelen, op aandringen van Paulus, besluiten dat er ruimte moest zijn voor culturele diversiteit binnen de verzameling van christelijke gemeenschappen.

Hiermee zijn we er nog niet. Laat ons teruggaan naar de evangeliën. Jezus wil zijn leerlingen niet alleen op aarde betrekken hij het verlossingswerk; hij zal, zo zegt hij, ‘woningen voor hen gereedmaken in het huis van de Vader’; en ooit zullen zij ‘oordelen over de twaalf stammen van Israël’. De leerlingen krijgen de opdracht ervoor te zorgen dat alle volken ‘vruchten voor het eeuwig leven’ voortbrengen; de hemel is dus niet gepland als een exclusief-Joodse enclave. Het lijkt erop dat de bevolking van de hemel moet groeien, en diverser moet worden, als het geloof – via menselijke bemiddeling – andere volken bereikt. Het is van belang op te merken dat de hemel volgens de openbaring niet de uiteindelijke bestemming is voor de uitverkorenen. Als dat zo was, dan zou het laatste oordeel niet meer nodig zijn. Nee, het doel van de heilsgeschiedenis, in de christelijke visie, is de realisering van het Rijk Gods, en dat heeft ook een aardse dimensie.

Al deze dingen, zeg ik, zijn moeilijk of onmogelijk te verklaren als we de visie van de ‘opwaartse weg’ volgen – dat wil zeggen, als we aannemen dat de verlossing erin bestaat dat de mens verlost wordt van elke gehechtheid aan het beperkte.

De ‘organisatie van het heilsgebeuren’ wordt veel begrijpelijker als we aannemen dat wat de genade en de Geest schenken mede bestemd is om te werken in de sfeer van het traditionele leven, dat wil zeggen, om de liefde voor traditiegebonden vormen van het toewijdingswaardige te bekrachtigen. De goddelijke bijstand zou dan gekalibreerd moeten worden aan diverse tradities; en het lijkt erop dat gekozen is voor een stelsel waarin deze kalibratie niet alleen aan de kant van de ‘ontvanger’ plaatsvindt, maar ook aan de kant van de ‘zender’. Als we deze gedachte volgen, kunnen we de menswording van God beschouwen als een huwelijk tussen het goddelijke en menselijke, traditionele zingeving – een huwelijk dat begint in het leven van Jezus, maar dat wordt voortgezet, met steeds meer ‘traditionele partners’, in het leven van hen die hem navolgen. Dit huwelijk krijgt zowel gestalte op aarde als in het ‘koninkrijk der hemelen’.

Deze visie – ook al is die zelden geëxpliciteerd – lijkt ook daadwerkelijk omhelsd te zijn door gelovigen, met name door katholieken. Denk aan de verering van heiligen. Katholieken nemen aan – en de openbaring vraagt dit van hen – dat alleen de mensgeworden God door zijn lijden en sterven de zondige mensheid kon verzoenen met God. Maar de heiligenverering impliceert de overtuiging dat de menselijkheid van Christus als individu niet volstond om een effectieve bemiddeling tussen het verlossende goddelijke en de rijkgeschakeerde mensheid te



realiseren. De gelovigen willen zich vertegenwoordigd zien in het hemelse, door mensen die begrijpen wat het is man of vrouw te zijn, of iemand met bijzondere interesses, of kind van een bepaalde cultuur. Het charisma van heiligen is vaak onscheidbaar van hun door traditie gevormde identiteit. We zien dan ook dat katholieken de heiligverklaring van iemand uit hun eigen cultuur met een bijzondere vreugde verwelkomen – alsof ze geloven dat ze dankzij een voorspreker die letterlijk en figuurlijk hun taal spreekt, in een nauwere relatie met het goddelijke kunnen komen. Verder zien we natuurlijk dat de katholieke kerk ruimte laat voor een diversiteit van lokale devotionele praktijken en cultussen.

In het christelijke denken – ook het katholieke denken – was er lange tijd veel minder respect te bespeuren voor de door traditie gevormde menselijkheid. Ik heb al gezegd dat dit mede te maken had met de voorliefde van christelijke denkers voor antieke intellectualistische visies – platonisch, stoïsch en aristotelisch. De mens zou zich als rationeel wezen pas werkelijk realiseren als hij opsteeg uit de sfeer van het veranderlijke en cultuurbepaalde naar de sfeer van het in-zichzelf-intelligibele. Dit intelligibele kon gedacht worden in de vorm van platonische ideeën, of van een metafysisch begrip van eerste oorzaken. Voorbij dit intelligibele lag het zijn van God zelf, onkenbaar, tenzij God zichzelf meedeelde, in of via het geloof. In de thomistische visie kon aan menselijke tradities – gezien als het product van de werking van mensen als ‘tweede oorzaken’ – wel een noodzakelijke functie worden toegeschreven. Ze zouden nodig zijn om de potentie van mensen te helpen actualiseren; maar die potentie lag vast, en die lag in het individu, als beeld van God, en als een wezen gepredisponeerd om op zijn eigen niveau God na te volgen. Er was geen ruimte voor de gedachte dat in het gemeenschappelijke leven ook een potentie geactualiseerd moest worden, want er was geen substantieel substraat waaraan deze potentie kon worden toegeschreven.

Misschien is het goed om ook op te merken dat in de concurrerende, nominalistische visie, die van Ockham, nog minder ruimte was voor de gedachte dat traditie nodig was voor de verwerkelijking van de mens.

Traditie en cultuur werden voor het eerst een volwaardig filosofisch en theologisch thema in de Renaissance. Cusanus was de wegbereider. Hij laat het thomistisch-aristotelische idee varen dat de zijnden stabiele, kenbare essenties hebben, en volgt daarin de nominalisten; maar hij wil tegelijk vasthouden aan de gedachte dat alle wezens op substantieel niveau participeren in het zijn van God. Je zou kunnen zeggen dat hij aannam dat het universum als geheel God probeerde na te volgen, en dat alleen kon doen door ruimte te geven aan de oneindig

gevarieerde bewegingen van een menigvuldigheid aan geschapen wezens, die elk, als microkosmos, iets van de oneindigheid die school in het universum belichaamden. Geen twee waren er gelijk. In deze visie was de oneindigheid die constitutief was voor individuele wezens niet te scheiden van die welke constitutief was voor de relaties tussen wezens. En Cusanus merkte op dat de relatie tussen mensen en wat hen bewoog, mede bepaald werd door cultuurgebonden manieren van denken. Zo werd het mogelijk culturen of tradities van een metafysische rechtvaardiging te voorzien. Dat wil zeggen, de door cultuur of traditie geconditioneerde menselijke spontaneïteit kon worden gezien als onmisbaar voor de menselijke zelfverwerkelijking, of voor menselijke pogingen om, voor zover dit natuurlijkerwijze mogelijk was, God na te volgen.

Deze manier van denken werd al vrij snel op een zijspoor gezet in de katholieke traditie. De reden was, denk ik, dat in de cusaanse visie de waarheid te zeer samenhang met de concrete, spontane bewegingen die zich manifesteerden in een diversiteit van wezens, en daardoor niet te beoordelen was vanuit een onafhankelijk gezichtspunt. Sinds de Reformatie wilden de bewakers van het ‘ware geloof’ op een eenduidige manier orthodoxie en ketterij kunnen scheiden. Het thomisme voorzag beter in hun behoefte. Mystici werden ook als verdacht beschouwd, om dezelfde reden: omdat zij aan spontane ervaringen een te groot gezag toekenden. De katholieke gezagsdragers wilden graag geloven dat de katholieke traditie, ten opzichte van het veranderlijke ondermaanse, dezelfde onaantastbare, onveranderlijke aard had als de hemelsferen hadden gehad in het ptolemeïsche universum. De overtuiging van Cusanus en Pico della Mirandola dat we veel konden leren van andere culturele en religieuze tradities, liet ook nauwelijks een spoor achter. Het cusaanse gedachtengoed zou meer invloed uitoefenen op denkers in de protestantse gebieden, als Leibniz, Schelling en Hegel. Pas vanaf halverwege de negentiende eeuw vinden we er elementen van terug in het katholieke denken, bij Newman en bij Blondel; en vanaf Blondel lopen er lijnen naar De Lubac en Congar – en vandaar naar het Tweede Vaticaans Concilie.

Dit concilie markeert een omslag in het katholieke denken over traditie. Verschillende pausen zouden daarna de noodzaak onderstrepen van inculturatie van het geloof. Typerend zijn de woorden die paus Johannes Paulus II sprak tot Afrikaanse bisschoppen: elke cultuur, zei hij, diende ‘uit zijn eigen levende traditie originele uitdrukkingen voort te brengen van het christelijke leven, vieren en denken.’ Ik juich dit respect voor traditie toe, en waardeer de intellectuele inspanningen van denkers als Blondel, die de omslag mogelijk hebben gemaakt.

Tegelijkertijd vraag ik me af of de implicaties van het idee dat het christelijk geloof bij wijze van spreken vraagt om inculturatie, voldoende doordacht zijn.

Ik heb gezegd, je moet twee aannamen doen om het christelijk heilsgebeuren als een samenhangend geheel te zien. De eerste is: je moet aannemen dat het gericht is op het realiseren van een goddelijke bijstand die afgestemd is op de menselijke, traditiegebonden bestaanswijze. De pleitbezorgers van de inculturatie van het geloof, doen – tenminste impliciet – deze aanname. Maar de tweede aanname, die we kunnen formuleren als de these dat het traditionele transcendentie, waarop mensen zich moeten oriënteren om mens te worden, niet geheel herleid kan worden naar de transcendentie van de ongeschapen schepper-god, is voor velen nog bijna letterlijk ondenkbaar.

Ook filosofen, als Cusanus, Pico della Mirandola en Blondel, die erkenden dat de mens zich moest ontwikkelen in een traditionele omgeving, meenden dat het uiteindelijke doel van het menselijk leven een vereniging was met de ongeschapen schepper-god. Met andere woorden, ook zij wezen uiteindelijk een opwaartse weg, die voert naar een punt waar de door traditie conditioneerde spontaneïteit geheel vervangen wordt door, zeg maar, een door niets geconditioneerde spontaneïteit. Deze opvatting dicteert een bepaald idee over de wenselijkheid van de menswording. Cusanus zegt dat we, als mensen, natuurlijkerwijze gebonden zijn aan een perspectief, en denken in cultuurbepaalde termen. Maar ook de meest volmaakte kennis van het geschapen universum zou ons niet kunnen bevredigen; het voor ons voorstelbare maximum zou ons doen verlangen naar het absolute Maximum, het oneindige van de ongeschapen schepper-god zelf. Door ons te verenigen met Christus, *medium tussen het eindige en oneindige*, zouden we kunnen ontkomen aan de beperkingen van het menselijke bestaan. Pico volgt Cusanus hierin. Hij stelt dat we via de mensgeworden middelaar kunnen komen tot een vereniging met de Vader, die in ‘eenzame duisternis’ boven al het geschapene verheven is. Blondel komt eveneens tot de conclusie dat het probleem van het leven pas echt is opgelost als de mens zijn zelf laat vervangen door God – opgevat als het eeuwige, oneindige, absolute. Het is de vraag of deze weg kan leiden tot de vervulling van de beloften die God bij monde van de profeten heeft gedaan, en die herhaald en gespecificeerd worden in het Nieuwe Testament. Ik denk aan deze: ‘Zij zullen zijn volk zijn, en hij, God-met-hen zal hun god zijn.’

In het westerse denken treedt, op tal van manieren, een verlangen aan de dag om het menszijn zoals dat gestalte krijgt dankzij menselijke tradities ‘onherstelbaar verbeterd’ te zien. De

christelijke openbaring, daarentegen, suggereert eerder dat de menslievende God inzag dat hij, als hij mensen beroofde van elke gehechtheid aan traditionele manieren van leven, hen niet zou redden, maar zou vernietigen. We kunnen ook zeggen: het lijkt erop dat hij werkelijk een oplossing heeft willen realiseren voor het probleem waarmee mensen zich geconfronteerd zien: het probleem dat het traditionele leven een vertrouwen in het leven wekt en vraagt dat steeds bedreigd wordt, vanwege de confrontatie met onrecht, rampen, ziekten, enzovoorts. De bijstand van de genade en de Geest zou dan mede tot doel hebben het geloof dat er een belofte schuilt in het leven te bekrachtigen, ook als het leven er alles aan lijkt te doen om het te ondermijnen. We zouden met die bijstand iets als een voorschot op een complete oplossing voor het probleem van het leven kunnen ervaren, zonder onze gehechtheid aan traditionele vormen van leven op te geven. De genade en de Geest zouden ons tevens helpen te beoordelen wat werkelijk toewijdingswaardig is in traditionele manieren van leven en wat niet – maar ze zouden, zagezegd, niet aandringen op een zodanige hervorming van die manieren van leven die ze niet meer zouden kunnen appelleren aan een door traditie geconditioneerde spontaneïteit. Overigens, we hoeven ons traditionele leefwerelden niet voor te stellen als een soort vensterloze monaden, om te denken dat een afstemming van een ‘hemelse’ bijstand op verschillende tradities nodig of wenselijk is. De afstemming zou nodig kunnen zijn om te zorgen voor een bijstand die door mensen in verschillende culturen als werkelijk eigen kan worden ervaren, als komend van ‘dichterbij dan ze bij zichzelf zijn’, en daarmee als mappend met de spontane toewijding die constitutief is voor traditionele manieren van leven. Die manieren van leven hoeven geen duidelijke grenzen te hebben, en hoeven niet homogeen te zijn.

Laat ons nu terugkeren naar Marion, die zei dat de mens ‘een God’ was, zoals we zeggen van een schilderij dat het ‘een Rembrandt’ is. In de visie die ik geschetst heb, is de Mensenzoon, tegelijkertijd, en in dezelfde zin, ‘een mens’: de schepping van een menselijke traditie. Maar er zijn vele manieren om ‘een mens’ te zijn; en Jezus lijkt beseft te hebben dat een door hem te realiseren goddelijke bijstand de mensheid niet kon verlossen als die alleen was aangepast aan zijn persoonlijke vorm van menszijn. De keuze voor de inschakeling, één voor één, van andere mensen dan Jezus voor de verwerkelijking van het heilsplan, is alleen logisch als we aannemen dat de door traditie gevormde menselijkheid een origineel en variabel patroon is, dat wil zeggen, dat die meer is dan een partiële afspiegeling van een eeuwig beeld van God. Immers, anders had God de noodzakelijke accommodatie zelf, en in één keer, kunnen bewerkstelligen. Als we deze aanname doen, moeten we zeggen dat het goddelijke dat de

menselijke verlossing realiseert niet samenvalt met het eeuwige zijn van de schepper-god. Dit neemt niet weg dat het heilsgebeuren bestaat dankzij een initiatief van God, en een blijk vormt van diens ontferming. Maar het verlossende goddelijke zou gestalte krijgen via een wederzijdse accommodatie van het zuiver-goddelijke en de in verschillende tradities gerealiseerde menselijkheid. In theoretische termen is het moeilijk te zeggen wat er zo bewerkstelligd zou kunnen zijn. Enerzijds wordt het goddelijke niet totaal vermenselijkt, en blijft zelfs wat het aan menselijkheid in zich opneemt ‘heilig’ in relatie met het normale menselijke leven; anderzijds wordt voorkomen dat het menselijke verdampt in de hitte van het absolute.

Met mijn betoog beweer ik niet iets bewezen te hebben. Mijn interpretatie van het heilsgebeuren is niet alleen hypothetisch; ik kan ook niet bewijzen dat dit heilsgebeuren gerealiseerd is. Ik heb vooral willen aangeven dat wie het christelijk geloof wil verklaren of verdedigen zonder de door traditie gevormde menselijkheid als begunstigde te noemen, niet te snel moet klagen als mensen zijn of haar verhaal onbegrijpelijk vinden. Ik heb argumenten aangedragen voor de stelling dat een dergelijk verhaal mogelijk onbegrijpelijk is, niet alleen voor mensen, maar ook voor God. Dit wil niet zeggen dat een verhaal waarin traditie wel genoemd wordt automatisch op meer begrip kan rekenen. Dat heeft ermee te maken dat, in elk geval in het Westen, ‘traditie’ vooral associaties oproept met onvrijheid, bekrompenheid en nationalisme. Westerlingen zijn zeer bedreven geraakt in het wegdenken van de rol die traditionele zingeving nog altijd speelt, ook in hun eigen leven. Ik vrees dus dat ik geen nieuwe apologetische succesformule kan aanreiken. Ik hoop intussen wel wat stof tot nadenken te hebben verzameld.

Nu spreek ik vandaag op een vergadering van de wijsgerige afdeling van het Thijmgenootschap. Ik kan me voorstellen dat sommigen het prettig vinden dat ik de lastigste vragen over de schutting van de theologie heb gegooid. Maar ik zie ook een taak voor filosofen weggelegd. Traditie komt wel ter sprake in de hedendaagse filosofie, maar dan vooral als voorwaarde voor het filosofisch onderzoek, zoals bij MacIntyre, of als object van hermeneutische beschouwing, zoals bij Gadamer. De vraag hoe traditie het mogelijk maakt het menselijk *handelen* als zinvol te ervaren, wordt zelden gesteld. Blondels filosofie kan ons helpen om de concrete, door traditie gecreëerde voorwaarden van het zinvolle handelen in beschouwing te nemen. Maar er zijn, zoals ik heb geprobeerd aan te geven, tegelijk goede redenen om bepaalde metafysische uitgangspunten van Blondels filosofie – en ook zijn

filosofische apologetiek – ter discussie te stellen. Dat betekent: er zijn goede redenen om alles nog veel ingewikkelder te maken. Dit klinkt misschien niet al te uitnodigend. Ik kan alleen zeggen: misschien is het leven niet bedoeld om als een filosofische puzzel opgelost te worden, en misschien behoort het tot de taak van filosofen om dat duidelijk te maken.