TRADITIE ALS SLEUTEL TOT HET CHRISTELIJK GELOOF

Peter Abspoel

Een Engelstalige bewerking van dit artikel ('Tradition as a key to the Christian faith') is in 2017 gepubliceerd door Routlegde/Taylor & Francis Group in het *International Journal of Philosophy and Theology*; zie www.tanfonline.com/10.1080/21692327.2017.1389654.

Daarna zag ik een grote menigte, die niemand tellen kon,
uit alle rassen en stammen en volken en talen. (Op. 7, 9.)

In de afgelopen halve eeuw heeft in het katholieke denken een omwenteling plaatsgevonden. Eerder werden het geloof en de westerse cultuur als onafscheidelijk gezien; nu kijkt men er heel anders tegen aan. Tekenend zijn de woorden die paus Johannes Paulus II in 1980 richtte 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.[1] Hier zal ik betogen dat het respect voor traditie niet een recent gegeven is, maar vanaf het begin kenmerkend was voor het christendom. Sterker nog, ik wil aan de hand van voorbeelden laten zien dat de 'organisatie van het heilsgebeuren' het meest begrijpelijk is als we aannemen dat het gericht is op het realiseren van een goddelijke bijstand die toegesneden is op de traditieafhankelijke bestaanswijze van de mens. Op basis van deze gedachte werk ik een visie uit die naar mijn idee nuttige aanknopingspunten biedt voor een nieuwe filosofische apologetiek.[2]

I

De katholieke kerk ziet zich, als wereldkerk, geconfronteerd met de vraag hoe om te gaan met culturele diversiteit. De vraag is bijna zo oud als het christendom. Paulus bepleitte, en realiseerde, een aanpassing aan de cultuur van 'de heidenen' in de antieke wereld. Eeuwenlang zouden lokale kerken zich onderscheiden door eigen traditionele gebruiken, liturgische vormen, organisatiestructuren en theologische invalshoeken. Toen het christendom de staats-

[1] Lucien Richard, in Judith Dwyer (red.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, p. 482.
[2] In dit essay spel ik in het kort de theologische implicaties uit van een visie die ik ontvouwd heb in mijn boek *Zingeving in het Westen: Traditie, strijdersethos en christendom*. In paragraaf VI heb ik hier en daar zinnen uit het derde deel van dit boek overgenomen.

© Peter Abspoel 2017 info@peterabspoel.nl www.peterabspoel.nl

godsdienst werd in het Romeinse Rijk, vond een vergaande accommodatie plaats aan het Romeinse bestuursstelsel en het Romeinse recht – en daarmee zette een trend richting uniformisering in. De gezagsrelaties tussen bisschoppen, priesters, diakens en leken werden gemodelleerd naar die tussen verschillende (Oost-)Romeinse bestuurslagen en het volk. Later, na de 'barbaarse' invasies, vond in het Westen een meer beperkte accommodatie plaats aan de Keltische en Germaanse culturen; de 'apostelen van de Slaven', Cyrillus en Methodius, zouden wat boudere stappen zetten (door het Oudslavisch als liturgische taal te aanvaarden). Echter, toen missionarissen in de tijd van de ontdekkingsreizen kennismaakten met culturen die sterk verschilden van die waarmee ze vertrouwd waren, voelden ze zich geroepen het christendom en de westerse cultuur als één pakket over te dragen. En onder de 'westerse cultuur' verstonden ze duidelijk niet de verschillende West-Europese volksculturen, maar de cultuur van een politieke en intellectuele elite, die sterk internationaal georiënteerd was, en door een diepe kloof gescheiden was van het volk. Christenen in India die al eeuwen hun eigen tradities hadden, werden met geweld gedwongen ze op te geven.[3] Verwijzend naar het eerste conflict, tussen Paulus en degenen die vonden dat de heidense christenen de joodse gebruiken dienden te respecteren, schrijft Eugene Hillman: 'Where the Judaizers failed the Westernizers triumphed.'[4]

In de zeventiende eeuw kozen jezuïeten in China, India en onder de oorspronkelijke bewoners van Latijns-Amerika een andere benadering. Maar hun keuze voor een aanpassing van het christendom aan inheemse culturen werd niet verwelkomd door het kerkgezag. Nu katholieken en protestanten tegenover elkaar waren komen te staan, wilden de bewakers van het 'ware geloof' graag aan de hand van simpele, formele criteria een onderscheid kunnen maken tussen ketterij en orthodoxie. Sommigen missionarissen waren geneigd tal van inheemse cultuurelementen als 'van de duivel' te zien. In Afrikaanse koloniën werden traditionele vormen van zang en dans, en vooral trommels, geweerd uit de kerk. Pas in de loop van de twintigste eeuw zou een aanpassing van vormen van vieren en beleven aan andere culturen – in Afrika, Latijns-Amerika, Azië en Oceanië – weer bespreekbaar worden. Het Tweede Vaticaanse Concilie was een waterscheiding. Het is geen toeval, denk ik, dat het plaatsvond nadat veel Europese landen hun koloniën hadden moeten opgeven. In het decreet over de missionaire activiteit wordt gesteld dat de kerk zich in nieuwe culturele omgevingen moet

[3] Zie bijv. Brian Moynahan, *The Faith: A History of Christianity*, p. 553 e.v.
[4] In Joseph A. Komonchak e.a., *The New Dictionary of Catholic Theology*, p. 511.

'incarneren' zoals Jezus zich had 'gebonden... aan een bepaald sociaal en cultureel milieu...'[5] De pausen Paulus VI en Johannes Paulus II zouden pleiten voor een accommodatie van het geloof aan alle bestaande culturen. Er werd zelfs een nieuw woord, 'inculturatie', voor bedacht. Hervé Carrier heeft gesteld dat bezinning op de rol van cultuur de grootste uitdaging is voor de wereldkerk – en velen zien er met hem de noodzaak van in.[6]

Niet alleen politieke omstandigheden bepaalden de omslag. De filosofische reflectie op de manier waarop cultuur de ervaring en het denken van mensen bepaalt, heeft fundamentele vragen opgeroepen aangaande de relatie tussen een onveranderlijke kern van het christendom en in principe oneindig variabele vormen van uitdrukking, beleving en doorwerking ervan. De huidige katholieke visie – uitgedrukt in de documenten van het Tweede Vaticaanse Concilie, uitspraken van pausen en boeken van theologen – is dat het geloof zich kan en moet aanpassen aan culturele omgevingen.[7] Vaak wordt erbij aangegeven dat aan spontane uitdrukkingen van het geloof, wortelend in volkstradities, een belangrijke rol toekomt.[8] Het is niet bij woorden gebleven. Volkstalen zijn inmiddels aanvaard in de liturgie. Eerder als duivels beschouwde instrumenten, muziekgenres en dansen werden in Afrika (en elders) de kerk in gebracht – waardoor sommige trouwe gelovigen in verwarring raakten.[9] Ik denk dat de weg van verdere accommodatie de enige weg vooruit is voor de kerk, en dat die pas te laat is ingeslagen. Het komt nu velen – in Afrika en Latijns-Amerika bijvoorbeeld – voor dat aanpassingen slechts plaatsgevonden hebben onder druk, toen meer en meer mensen zich al hadden afgekeerd van de katholieke kerk, en hun heil hadden gezocht bij kerken die meer ruimte boden aan 'inheemse' vormen van spontaneïteit.

II

Wat opvalt, is dat het respect voor cultuur in het katholieke denken vooral tot uitdrukking komt in de missiologie en de ecclesiologie. Het antropologische inzicht dat de mens tot op grote hoogte een schepsel is van zijn cultuur, heeft in de dogmatiek, de christologie, de soteriologie, en daarmee ook in de systematische theologie, tot op heden minder aandacht gekregen. Vaak wordt nog steeds gedacht in termen van een relatie tussen 'natuur' en 'genade'.

---

[5] *Ad gentes*, 10. In de Nederlandse vertaling wordt het Latijnse 'incarnatione' vertaald met 'menswording'; ik zie deze begrippen niet als synoniem. 'Mens worden' is in mijn ogen meer dan schepsel worden: het is mede het 'schepsel' worden van een bepaalde cultuur.
[6] In J. Gremillion, *The Church and Culture Since Vatican II*.
[7] Zie bijvoorbeeld *Fides et inculturatio* (1988) van de Internationale Theologische Commissie.
[8] Zie bijv. Paulus VI, *Evangelii nuntiandi*, 48.
[9] Zie bijv. Michael Muonwe, *Dialectics of Faith-Culture Integration: Inculturation or Syncretism*, p. 13.

De erkenning dat cultuur of traditie een onvervangbare rol speelt bij de 'menswording' van elke mens – en dus ook van de Mensenzoon – noopt mijns inziens tot de constatering dat tussen de natuur en het bovennatuurlijke het gebied ligt van het culturele, of traditionele, dat (althans vanuit een menselijk gezichtspunt) niet op een eenduidige manier in natuurlijke en bovennatuurlijke factoren te ontbinden is.

Degenen die erkennen dat de menselijkheid van Christus het stempel draagt van een specifieke traditie, verjagen het spook van het cultuurrelativisme door te stellen dat de kerk zich in andere traditionele omgevingen moet incarneren zoals zij zich aanvankelijk incarneerde in de Joodse cultuur. Het komt me voor dat de incarnatiemetafoor zijn aantrekkingskracht mede ontleent aan het feit dat die een duidelijk onderscheid suggereert tussen dat wat zich incarneert en dat wat het materiaal levert voor het 'lichaam' waarin het zich incarneert. Zij schept ruimte om te geloven dat de kerk beschikt over een recept dat in elke culturele omgeving op een vergelijkbare manier kan worden toegepast. Het 'lichaam van Christus' moge dan niet eenvormig zijn; het zou het product zijn van één proces, waarin de Geest een bepalende en vormen van door traditie geconditioneerde spontaneïteit een ondergeschikte rol spelen. Impliciet wordt heel het culturele leven met het natuurlijke, en zelfs met 'het vlees', vergeleken. Maar moeten we niet zeggen dat zich in elke cultuur reeds een geest geïncarneerd heeft? Dit wordt wel (impliciet) erkend door degenen die zeggen dat in andere tradities en religies elementen te vinden zijn die analoog zijn aan christelijke waarheden en vormen van spiritualiteit. Met een beroep op deze gedachte wordt de gastvrijheid voor 'inheemse' vormen van religieuze expressie en ervaring vaak gerechtvaardigd.[10]

Allerlei vragen dienen zich aan. Zijn traditionele vormen van leven alleen de moeite waard omdat ze grondstoffen of halfproducten leveren voor christelijke manieren van leven? Hoe kan voorkomen worden dat een accommodatie aan de 'geest' van een cultuur leidt tot een relativering van het radicaal-nieuwe dat volgens het geloof met het Goede Nieuws aan de mensheid geboden is? Hoe kan aangegeven worden tot waar een verantwoorde aanpassing kan gaan, en vanaf welk punt er sprake is van een syncretisme dat christelijke beginselen geweld aandoet? Zulke vragen blijken allesbehalve gemakkelijk te beantwoorden, zeker als we ze betrekken op de praktijk.

Als we houvast zoeken bij theorieën over de rol die cultuur speelt in het menselijk leven, blijken die niet alleen heel divers, maar ook op cruciale punten vaag. Wat is cultuur precies, hoe vormt de cultuur de mens, wat wordt er in de mens gevormd, en in hoeverre

[10] Cf. *Nostra Ætate*, 2.

bepaalt de vorming het handelen en denken? De verleiding is groot om cultuur terug te brengen tot iets wat beter denkbaar is. Met hermeneutici (zoals de filosoof Hans-Georg Gadamer en de antropoloog Clifford Geertz) kunnen we aannemen dat het uiteindelijk verschillende interpretaties van het leven of 'symbolische systemen' zijn die culturen van elkaar doen verschillen. Met meer objectivistisch ingestelde denkers kunnen we culturen zien als overgeleverde technieken en organisatievormen die de mens in staat stellen de natuur te beheersen, of als leveranciers van ideologische legitimaties voor machtsrelaties tussen groepen. Of we kunnen denken dat culturen hun eigen waardigheid danken aan het feit dat ze, op hun eigen wijze, iets van 'het ene' weerspiegelen. Elk van deze visies brengt een idee met zich mee van de relatie tussen een culturele praxis en culturele vormen van reflectie (inclusief de reflectie van degene die de theorie bedenkt); in mijn ogen is geen van die ideeën echt bevredigend. We kunnen kiezen uit allerlei stellingen: cultuur is in wezen arbitrair, cultuur is een product van functionele adaptatie, cultuur is een product van onderhandeling tussen groepen, cultuur is het resultaat van een streven om het 'goede leven' te realiseren, etc. Het is onmogelijk om aan de hand van heldere argumenten de merites en beperkingen van de verschillende visies aan te geven.

Het probleem is nog groter voor ons westerlingen, meen ik, omdat we, als we nadenken over zulke kwesties, ons haast automatisch laten beheersen door antitraditionalistische reflexen die teruggaan op het antieke intellectualisme en het westerse strijdersethos.[11] We zijn geneigd te denken dat het houvast dat we zoeken en vinden in het door traditie geregisseerde leven vervangen moet worden door iets *heel anders* – door een intelligibele waarheid die autonoom is ten opzichte van alles wat we dankzij traditie kennen, of door iets onnoembaars dat we ons voorhouden als levensdoel op gezag van een gepassioneerd verlangen om te ontstijgen aan al het beperkte en menselijke. Deze houding belemmert ons als we willen nagaan wat we aan traditie ontlenen, en ook, zo zal ik beweren, als we willen nagaan welke houding tegenover traditie geïmpliceerd is in het christelijk geloof. Zeker als we nadenken, zijn we geneigd ons het christelijk geloof voor te stellen als een *opwaartse weg* die de mens voert naar een punt waar hij geheel bevrijd is van de afhankelijkheid van traditie.[12] Volgens mij is

[11] Voor de invloed van het strijdersethos op het westerse denken, zie het tweede deel van mijn *Zingeving in het Westen*. Ik ontleen de term 'strijdersethos' aan *Religion and the Rise of Western Culture* van de historicus Christopher Dawson.

[12] De mens is uiteraard zowel vrouwelijk als mannelijk. Ik volg hier de grammaticale conventie, die voorschrijft *het woord* 'mens' als mannelijk te behandelen. Sommige schrijvers kiezen andere oplossingen, ze gebruiken bijvoorbeeld 'zijn of haar' of afwisselend 'zijn' en 'haar'. Geen enkele oplossing is echt bevredigend in mijn ogen. Ik hoop dat de woorden 'hij', 'hem' en 'zijn' in deze context hun seksegebonden associatie verliezen, net

het omdat een antitraditionalistische geest zo 'diep geïncarneerd' was in de intellectuele en kerkelijke elites in het Westen, dat deze hun eigen versie van het christendom als normatief beschouwden, en dat ze weigerden die te laten contamineren door de culturele tradities van anderen, met name die welke zich kenmerkten door een groter respect voor traditie. Overigens, het aangeduide contrast bestond ook tussen de cultuur van de elite en de tradities (inclusief de christelijke tradities) van het volk. Het feit dat het volk niet consequent een 'opwaartse weg' zocht in het christendom, maar juist iets wat het traditionele leven kon verrijken, kon door de elite worden afgedaan en getolereerd – volgens een eerder bestaand patroon – door het te zien als blijk van het ontbreken van de 'juiste' aspiraties of passie bij een 'lager soort mensen'. Toen westerse missionarissen te maken kregen met volken met een groter cultureel zelfvertrouwen, ontstond er een meer openlijk conflict tussen traditie en de 'ware religie'.

Tegenwoordig geloven velen dat onder het volk, of de armen, een meer authentiek christendom gevonden wordt dan onder welgestelde burgers en intellectuelen. Maar wat de 'armen van geest' vinden in het geloof, als ze een onbereflecteerd vertrouwen in concrete tradities combineren met een vertrouwen in God – weinigen hebben de moeite genomen daarover in theoretische termen iets te zeggen. Een uitzondering is de Franse filosoof Maurice Blondel, wiens visie op traditie een grote invloed zou uitoefenen op het denken van Yves Congar en Henri de Lubac. Zijn werk vormde een inspiratiebron voor prominente deelnemers aan het Tweede Vaticaanse Concilie.[13]

Blondel wijst erop dat traditie ons voorziet van een oplossing voor 'het probleem van het handelen' (of 'het probleem van het leven'), dat niet gereduceerd kan worden tot een intellectueel probleem.[14] Een traditie die ons helpt ons te verwerkelijken, kan ons dan ook nooit alleen van expliciteerbare kennis voorzien. Dit geldt ook voor de christelijke traditie, stelt Blondel. 'De inhoud [*depôt*] van de Traditie, die, overgeleverd aan het geheugen en de intelligentie vanwege hun onnauwkeurigheid en beperktheid onvermijdelijk misvormd zou raken, kan alleen in zijn geheel worden overgedragen, of sterker nog, kan alleen worden toegepast en ontwikkeld, als hij wordt toevertrouwd aan de praktische gehoorzaamheid van de liefde.'[15]

---

zoals dat gebeurd is met de woorden 'kunstenaar' en 'architect'. Ik probeer het probleem, waar mogelijk, te omzeilen, door 'mensen', 'men' of 'we' te gebruiken; maar dat lukt niet overal.

[13] Zie bijv. Myles B. Hannan, 'Maurice Blondel – The Philosopher of Vatican II'.

[14] Zie de inleiding tot *L'Action (1893)*.

[15] 'Histoire et dogme: Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne' (1904), in *Œuvres complètes*, Tome II, p. 440.

III

Profiterend van een aantal inzichten van Blondel, ben ik tot de volgende conclusie gekomen. We leren zin-geven aan ons handelen, doordat we de aantrekkingskracht ervaren, in het concrete leven, van iets wat transcendent is aan wat we in onszelf gerealiseerd hebben. Dit transcendente wordt belichaamd door anderen, en ook door een traditionele manier van leven.[16] 'Leven' betekent niets voor ons zonder dit transcendente. Het wekt onze liefde, en het conditioneert onze spontaneïteit (met onze instemming); het brengt ons er zo toe verwachtingen te hebben van, en vertrouwen te hebben in, het leven en onszelf. Dit transcendente is niet te vervangen door ideeën of beheersbare technieken. Het manifesteert zich niet in één dimensie; het is eerder zo dat we krachtens de aantrekkingskracht ervan ons bewust worden van de vele dimensies van het menselijke bestaan, van de relaties ertussen, en van de onuitputtelijke rijkdom die ze inhouden. Door dit transcendente te verinnerlijken, en daarmee in zekere zin immanent te maken (wat we altijd slechts ten dele kunnen doen), realiseren we onszelf. Het gezag ervan ervaren we het meest als we betrokken zijn op concrete anderen: als een oogopslag ons herinnert aan wat we als mens kunnen zijn, als een manier van handelen ons overtuigt (al kunnen we vaak niet zeggen waarvan), als we ontroerd worden door een lied, als we ons medeverantwoordelijk voelen voor de sfeer in een groep, als we ervan genieten

[16] Traditie omvat voor mij alles dat we over onszelf en de wereld leren in het directe contact met anderen, en dat we niet op een andere manier kunnen leren kennen. Als we de menselijke natuur definiëren in termen van wat de individuele mens eigen is (bijvoorbeeld intellect, wil, vrijheid) – dan is traditie iets wat meer omvat. Menselijke vermogens kunnen zich alleen ontwikkelen en productief worden in een gemeenschappelijk leven waarin individuen zich oriënteren op, en laten bewegen door, meer dan ze op eigen kracht kunnen bedenken of mobiliseren. Blondel heeft erop gewezen heeft dat het handelen niet vereenzelvigd mag worden met het idee van het handelen (zie bijv *La Pensée*, Tome I, p. v-vi, en *L'Action*, Tome I, p. 13-14). Ik zou hetzelfde willen zeggen over traditie: we mogen haar niet verwarren met een idee van traditie. Het is niet alleen zo dat we in het door traditie geregisseerde leven bewogen worden door meer dan we ons kunnen voorstellen als we op het leven reflecteren; ons vermogen om te reflecteren bestaat dankzij het geloof dat we iets kunnen doen dat de moeite waard is. Dit geloof moet in het concrete, traditionele leven zijn opgekweekt en onderhouden. De relatie tussen dat wat zich begrijpen laat in de reflectie en dat waarop we ons oriënteren in het concrete (traditionele) leven is vanaf een reflexief gezichtspunt niet adequaat te bepalen (zoals Blondel ook heeft aangegeven, in 'Le point de départ de la recherche philosophique', in *Œuvres complètes*, Tome II). Het is dan ook weinig verhelderend om de particulariteit die kenmerkend is voor alles in het traditionele leven te contrasteren met wat zich als het algemene aandient in het reflexieve denken: dan zien we iets wat bepalend is voor het menszijn (en daarmee behoort tot de meest 'algemene dingen') over het hoofd. Van het traditionele leven kunnen we zeggen dat het grotendeels een menselijke schepping is, mits we onder 'mens' niet een denkbare menselijke natuur verstaan. Anders gezegd, we mogen de menselijkheid niet los definiëren van wat de mens aan traditie ontleent, en dat is uiteindelijk maar zeer ten dele in begrippen te vatten. Dat de mens alleen werkelijk mens wordt dankzij traditie, betekent niet dat elke traditionele manier van leven boven kritiek verheven is. Echter, het geloof in het toewijdingswaardige, dat mensen aan traditie ontlenen, is een onmisbaar criterium voor het beoordelen van sociale praktijken en configuraties.

(zonder dat we kunnen uitleggen waarom) dat iets – het voeren van een gesprek, of het bereiden van een gerecht – op de juiste manier wordt gedaan.

De vraag die we nu kunnen stellen is: wat is de relatie tussen de transcendentie die gegeven is met traditie en de transcendentie van de schepper-god? Deze vraag is zelden zo geformuleerd. Impliciete antwoorden erop zijn wel te vinden. Nominalistische theologen (vooral lutheranen en calvinisten), die een onoverbrugbare kloof poneren tussen onze ervaring in de wereld en de kennis van God, stellen dat er helemaal geen relatie is: wie verwachtingen heeft van het 'traditionele transcendente' zou zich *eo ipso* verwijderen van God. Realisten zijn geneigd het traditionele te reduceren tot het natuurlijke, en het te zien als een schepping die iets weerspiegelt van de schepper, of van een goddelijke *logos*. Blondels visie sluit op dit punt aan die bij die van de realisten, al weigert hij het traditionele leven tot het natuurlijke te herleiden (hij noemt het 'transnatuurlijk').[17] Hij beantwoordt de vraag op een meer expliciete wijze. Hij neemt aan dat de transcendentie die we in het traditionele leven aantreffen een soort lagere manifestatie is, en een voorsmaak geeft, van de 'zuivere transcendentie' van de ongeschapen, eeuwige God.

Blondel kan beschouwd worden als iemand die een denktraditie voortzet die begon bij Cusanus (of Nicolaas van Cusa) – een van de eerste Europese filosofen die de cultuurbepaaldheid van het menselijke denken en ervaren erkende. (In de door het platonisme en aristotelianisme beïnvloede 'christelijke metafysica' – die van Augustinus of Thomas van Aquino bijvoorbeeld – speelt cultuur geen rol.) Cusanus neemt aan dat de oneindigheid van God (hij spreekt van een 'negatieve oneindigheid' omdat zij ons begrip te boven gaat) 'gecontraheerd' is in het geschapen universum, en dat elk schepsel (een 'microkosmos' vormend) weer een 'contractie' is van het universum. In zijn ogen is het universum voor ons mensen niet denkbaar als geheel, omdat we gebonden zijn aan een bepaald perspectief, en denken in cultuurbepaalde termen.[18] Pico della Mirandola zou vervolgens, uitgaande van de ideeën van Cusanus, het universum – en ook de weerspiegeling ervan in het menselijk denken – beschrijven als in ontwikkeling.[19] Daarmee legde hij het fundament waarop veel moderne denkers voortbouwden, waaronder Leibniz, Hegel, hermeneutici als Friedrich Schleiermacher en Hans-Georg Gadamer, en ook Newman en Blondel.

Belangrijk om op te merken is dat Cusanus meent dat de diversiteit binnen het universum, inclusief de culturele diversiteit, het ene weerspiegelt. Deze gedachte vinden we ook bij

---

[17] Zie bijv. *La philosophie et l'esprit chrétien*, Tome I, p. 130 e.v.
[18] Zie *De docta ignorantia* en *De coniecturis*.
[19] Zie bijv. Jean-Claude Margolin, 'Pic de la Mirandole', in Jean Greisch, *Dictionnaire des philosophes*.

Blondel. Hij neemt aan dat alles in het universum één principe van samenhang kent, en dat een (gedeeltelijk) begrip van deze samenhang mogelijk is dankzij een (vaag) begrip van de 'bovenkosmische' bron ervan.[20] Hij stelt dat *heel de natuurlijke orde* zowel de band is die de mens met God verbindt, als de hindernis die hem van God scheidt.[21] De diversiteit van culturen verklaart hij als volgt: 'de eenvoud en de eenheid kunnen slechts [in het eindige] geïmiteerd en geassimileerd worden door de diversiteit en de meervoudigheid.' De verschillende civilisaties hebben volgens Blondel de opdracht om door 'veelvormige realisaties' de rijkdom aan menselijke gaven te tonen – iets wat ze enkel zouden kunnen doen door elk op een eigen wijze zich aan hun goddelijke voorbeeld te conformeren.[22] Zo sluit hij de mogelijkheid uit dat er een reële heterogeniteit bestaat in de wereld en in de menselijke ervaring tussen het traditionele en het universele. In mijn ogen is het juist verhelderend om aan te nemen dat deze heterogeniteit wel bestaat – in het bijzonder als we proberen zicht te krijgen op het kenmerkende van het christendom.

Natuurlijk kan ik niet bewijzen dat in een dimensie die geheel buiten het bereik van ons kennen ligt, en waar tijd en ruimte niet bestaan, niet alles één is. Maar dit zie ik niet als een dwingende reden om alles tot één eeuwig, transcendent principe te herleiden. Wie dat doet, stelt van tevoren een grens aan wat kan worden overgedragen in traditie, door aan te nemen dat het iets uitdrukt dat reeds ergens, buiten de tijd, gegeven is, en *daar* zijn bron heeft en in volkomenheid bestaat.

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. Geïmpliceerd in deze hypothese is de gedachte dat de oplossing voor de mensheid die God aanbiedt in de vorm van het Nieuwe Verbond (die er, in de woorden van de profeten, in bestaat dat de mens een 'nieuw hart' en een 'nieuwe geest' krijgt), niet alleen nieuw is vanaf het gezichtspunt van de mensheid, maar – in elk geval als het gaat om de concrete 'invulling' – ook voor God.[23] Deze aanname voelt ongetwijfeld

---

[20] *La pensée*, Tome I; bijv. p. 99 en p. 116.
[21] *L'Action (1893)*, p. 449.
[22] *L'Action*, Tome II, p. 283-284.
[23] Ik spreek hier in antropomorfistische termen, die, als ze letterlijk genomen worden, misleidend kunnen zijn. De tegenstelling tussen het voor en na kan door Gods voorkennis of kennis van heel de geschiedenis als één gebeuren (Augustinus' opvatting van Gods alwetendheid) getranscendeerd zijn. Echter, soms is antropomorfisme te prefereren, denk ik (als we de grenzen ervan inzien), boven een visie die Gods alwetendheid voorstelt als gelijkend op die van de demon van Laplace: als een alomvattende kennis van objecten en relaties tussen objecten. Deze intellectualistische conceptie homogeniseert de werkelijkheid op zo'n manier, dat er binnen het gedachte geheel slechts ruimte blijft voor één vorm van dynamiek. Datgene wat mensen beweegt in het

contra-intuïtief aan voor eenieder die gevormd is door westerse vormen van christelijke speculatie en meditatie.

Wat ik duidelijk hoop te maken is dat, als we deze vreemde stap eenmaal gezet hebben, veel dingen die we aantreffen in de openbaring en in het christelijke leven zich in een begrijpelijk verband met elkaar laten brengen. We kunnen het 'heilsgebeuren' dan zien als gericht op het realiseren van een goddelijke bijstand die optimaal is afgestemd op de menselijke, traditie-afhankelijke bestaanswijze. Als het zo is dat de transcendentie die schuilt in het traditionele leven, en die mensen (deels) moeten verinnerlijken om mens te worden, niet (geheel) terug te voeren is op de transcendentie van de ongeschapen schepper-god, betekent dit dat God de mensheid niet kon helpen door iets als een meer intensieve osmose te realiseren tussen het absolute en het contingente. Als hij zich niettemin over de mensheid wilde ontfermen, zou hij zich bij wijze van spreken voor een probleem gesteld zien. Hij kon de loop der gebeurtenissen in het traditionele leven niet direct aansturen. De verwachtingen die de mens heeft, en moet hebben, van dit leven, kon hij niet direct manipuleren.[24] Het wordt zo denkbaar dat God een respect voor traditie zou kunnen hebben, dat veel verder gaat dan het respect dat westerse denkers (ook de christenen onder hen) geneigd waren en zijn op te brengen. Tegelijkertijd denk ik dat de positieve houding tegenover de door traditie gevormde menselijkheid, die ik als kenmerkend beschouw voor het christendom, feitelijk is aangenomen

---

traditionele leven, wordt gelijkgesteld met het natuurlijke, en geacht op dezelfde manier kenbaar te zijn, en dus op dezelfde manier manipuleerbaar voor een alwetende, almachtige god. Ik wil erop wijzen, dat deze visie moeilijk verzoenbaar is met christelijke ideeën over hoe God zich heeft willen ontfermen over de mensheid. Die suggereren dat Gods kennis van de schepping en zijn vermogen om de morele gesteldheid van elk menselijk hart te peilen niet gepaard gaan met een behoefte om de dynamiek van het sociale leven direct te manipuleren, en zo het Rijk Gods te realiseren. Anders gezegd: God wil de menselijke spontaneïteit die traditie mogelijk maakt ('traditie' kan hier zowel onderwerp als lijdend voorwerp zijn) niet uitbannen. De menswording lijkt erop gericht een kloof te dichten tussen enerzijds wat gerealiseerd kan worden met behulp van Gods kennis en macht, en anderzijds wat er in het traditionele leven gerealiseerd kan worden met behulp van een ervaring en vormen van handelen die onmogelijk door kennis en manifestaties van een bovenmenselijke macht vervangen kunnen worden. Alleen in deze visie is er een werkelijk positieve rol voor de menselijke vrijheid denkbaar: zij is nodig om een traditioneel leven te realiseren dat het vertrouwen in het leven wekt en onderhoudt. In dit leven worden de beperkingen van de individuele kennis en ervaring getranscendeerd, maar *op een andere manier* dan de beperkingen van kennis worden getranscendeerd in alwetendheid. Ik denk dat we doorgaans weinig of geen ruimte laten in ons denken voor een legitieme autonomie van het traditionele ten opzichte van het absolute of universele, omdat de westerse hang naar alomvattende kennis ons parten speelt. Ik wil hier aantonen dat we het christelijke 'heilsgebeuren' beter kunnen begrijpen als we aannemen dat God wel ruimte laat voor een eigen rol van het traditionele. Het wordt dan denkbaar dat een adequate kennis van wat mensen beweegt in het traditionele leven slechts toegankelijk werd voor God dankzij de menswording, en dankzij de opneming van menselijke, door traditie gevormde wezens, in het 'hemelse'. Natuurlijk verval ik hier weer in antropomorfistisch denken. Echter, ook als we aannemen dat Gods alwetendheid deze kennis vanaf het begin insloot, zouden we moeten zeggen dat voorkennis van wat hij als mens zou ervaren en leren, daarvoor een voorwaarde was.

[24] Voor alle duidelijkheid: hier veronderstel ik de *wil* van God om de mens, zoals die is, te redden, en hem niet zo te veranderen (wat hij *ex hypothesi* zou kunnen doen), dat hij een ander soort wezen wordt.

door vele (gewone) christenen, ook in het Westen.[25] Alleen hebben zij het in het praktische leven vaak zonder theoretische rechtvaardiging moeten stellen. Ik wil hier dus niet zomaar een nieuwe theorie over het christendom presenteren: ik wil een houding tegenover traditie (of traditionele zingeving) preciseren die naar mijn idee vanaf het begin geïmpliceerd was in het christelijk geloof. In deze visie zijn het goddelijke en het traditionele tegelijk onderscheiden en verweven, tot in het 'hemelse' toe.

In de hoop de apologetische vruchtbaarheid ervan te demonstreren, formuleer ik hier een hypothetische visie die stelt dat het traditionele leven, in zijn verschillende vormen, niet vanaf het begin volledig door het eeuwig-goddelijke genormeerd was, maar dat een meer volledige normering 'van hogerhand' in de loop van de heilsgeschiedenis gestalte heeft gekregen (en nog krijgt). De apologetische benadering die ik voorstel is ongebruikelijk. De meeste apologeten hebben willen laten zien dat christelijke dogma's in overeenstemming zijn met 'universele', via de rede kenbare waarheden, die zij voor onafhankelijk van menselijke tradities hielden. Ik ga ervan uit dat er meer draait om traditie dan zij geneigd zijn aan te nemen, en dat belangrijke christelijke 'waarheden' letterlijk niet van los van de menselijke afhankelijkheid van traditie te denken zijn.

Ik heb er geen moeite mee mijn interpretatie te voorzien van een soort copernicaans voorbehoud: het feit dat een model aansluit op de feiten, betekent niet noodzakelijkerwijs dat de theorie achter het model juist is. In elk geval denk ik dat de hypothese een heuristische waarde heeft; wie de gedachte erachter verwerpt, zal ten minste moeite moeten doen om patroon dat aan de dag treedt, te verklaren. Zelf meen ik dat de visie die ik voorstel op geen enkel punt in tegenspraak is met dogmatische beginselen, en dat de schijnbare tegenspraak met bepaalde theologische theses alleen bestaat voor wie deze, in hun expliciete formulering, als het laatste woord wil zien.

IV

Zoals gezegd, de hypothese die ik de lezer vraag te aanvaarden, voelt wellicht contra-intuïtief aan. Tegelijk denk ik dat er wel wat voor te zeggen is, dat het transcendente dat we in het traditionele leven aantreffen *niet* formeel of functioneel correspondeert met een absolute in relatie waarmee heel de universele orde, of de doelgerichtheid die zich in het natuurlijke mani-

[25] Overigens geloof ik dat het, vanwege de invloed van het strijdersethos op de Westerse cultuur als geheel, ook voor het volk moeilijk was om traditie te verbinden met een levensperspectief. Zie het tweede deel van mijn *Zingeving in het Westen*.

festeert, als contingent kan worden gezien. Immers, het lijkt redelijk aan te nemen dat 'het probleem van het leven' dat zich aan mensen voordoet, geen goddelijk voorbeeld kent – als we onder het goddelijke het principe van alles verstaan, dat niet gebonden is aan enige beperking. Het probleem voor mensen is hoe zij vertrouwen kunnen hebben in het leven, en anderen vertrouwen in het leven kunnen geven, in een situatie waarin dit vertrouwen allerminst vanzelfsprekend is. Om een antwoord vorm te geven op dit heel concrete vraagstuk, moeten ze zich van traditionele middelen bedienen – dat wil zeggen, van middelen waarvan ze weten, op grond van hun ervaring, dat ze effectief zijn, terwijl ze niet kunnen uitleggen waarom ze dat zijn. En die middelen zijn geproportioneerd aan het (existentiële) probleem zoals het zich aan mensen voordoet, en van cultuur tot cultuur tot op zekere hoogte verschillend. Tradities wijden mensen in in een *toewijdingswaardige wereld*, die niet los te denken is van (een diversiteit aan) traditionele vormen van handelen.[26]

Ik denk dat we de strekking van het christelijke 'heilsgebeuren' op de meest coherente wijze kunnen formuleren als we aannemen dat traditie weliswaar een onontbeerlijke basis voor menselijke zingeving levert, maar geen werkelijk bevredigende oplossing voor het probleem van het leven biedt. Het traditionele leven wekt verwachtingen die het niet kan waarmaken. Allerlei vormen van kwaad, tragische gebeurtenissen, rampen, ziekten, onverdiend lijden – ze laten zich niet met traditionele middelen bezweren. We zien dat men in veel traditionele samenlevingen dit toch probeert te doen: men wil vasthouden aan het geloof dat trouw aan traditie volstaat om het leven tot een goed einde te brengen. Men verdedigt als het ware de eer van traditie, door alles wat misgaat – zelfs natuurrampen – te wijten aan het handelen van kwaadwilligen of aan rituele nalatigheid. Dit betekent dat men, naast terechte verwachtingen van traditie, allerlei illusies over de effectiviteit van magische technieken gaat koesteren, en daarmee een onbevredigende oplossing omhelst voor het probleem dat gegeven is met de afhankelijkheid van traditie. Onschuldigen kunnen tot zondebok worden gemaakt, en veel energie wordt gestoken in niet-effectieve methoden, die uiteindelijk het gevoel van frustratie niet kunnen wegnemen. Maar als we erkennen dat traditie geen definitieve oplossing voor 'het probleem van het leven' biedt, moeten we dan zeggen dat een werkelijk bevredigende oplossing een totale emancipatie van traditie vereist?

Dit is wat de meeste westerse denkers geneigd zijn aan te nemen. Volgens Blondel zouden we uiteindelijk slechts tevreden kunnen zijn als we aan alle beperkingen ontkomen, en

[26] Zie *ibid*., p 49 e.v.

ons zelf laten vervangen door God (gedacht als het absolute).[27] Ook hij kon uiteindelijk de aantrekkingskracht van de 'opwaartse weg' niet weerstaan. Op dit punt volgt hij opnieuw Cusanus en Pico della Mirandola. Cusanus concipieert het probleem van de mens en de oplossing die het christendom aandraagt als volgt. Het maximum dat de mens kan vinden in het leven, volstaat niet voor hem. Hij streeft ernaar zich te verenigen met het ongecontraheerde, 'negatieve' (alle tegenstellingen transcenderende) oneindige, het absolute Maximum. Uit zichzelf kan de mens dit ingeschapen verlangen niet bevredigen. God had de mensheid kunnen laten leven met dit 'gebrek', maar hij heeft het willen wegnemen in Christus. In hem is het absolute Maximum geïncarneerd, en aldus deel geworden van het geschapen universum. Door zich te verenigen met hem, kan de mens verheven worden boven zijn natuurlijke staat; en dan ziet hij zijn diepste verlangen bevredigd. De totale samenhang die op eindige en incomplete wijze reeds bestond in het universum, en gespiegeld of gerepresenteerd wordt in elk zijnde, zou volledig gerealiseerd worden dankzij, of liever in, Christus, *medium* tussen het eindige en oneindige. De gedachte is dat Christus – als God – eindig werd, om mensen in staat te stellen als God oneindig te worden. De opwaartse weg van het geloof zou leiden, voorbij de 'middelaar', naar het ongeschapen, onveranderlijke principe van alles. Volgens Pico della Mirandola zou de mens uiteindelijk één kunnen worden met God de Vader, die 'in eenzame duisternis' boven al het geschapene verheven is.[28] Het verlangen om aan al het beperkte te ontstijgen was al kenmerkend voor de mystieke theologie sinds Pseudo-Dionysius (wiens werk Pico kende). Volgens Meister Eckhart kon de mysticus boven de drie-ene God uit komen, bij het onkenbare Ene, voorbij zijn en niet-zijn.

Enkele dingen verdienen aandacht, hier. In de visie die teruggaat op Cusanus, wordt de afhankelijkheid van cultuurbepaalde manieren van denken, handelen en ervaren erkend als gegeven met de natuurlijke bestaanswijze van de mens. Cultuurrelativisme wordt gerechtvaardigd, met een beroep op het idee dat verschillende menselijke manieren van leven alleen in een voor mensen onzichtbaar verdwijnpunt met elkaar – en met God – overeenstemmen. (Cusanus en Pico verdiepten zich in niet-christelijke religies en vormen van esoterische kennis, die ze als producten zagen van een algemeen-menselijk verlangen om God te kennen.) Tegelijk wordt aangenomen dat de mens spontaan streeft naar een bevrijding uit de sfeer waarin hij gebonden is aan wat hij natuurlijkerwijs kan waarnemen, ervaren en kennen. Wat ook opvalt, is dat de verlossing er in deze visie op gericht is om iets als een 'substantieel gebrek' in de mens weg te nemen – en de aard van het probleem wordt geacht in theoretische

[27] Zie bijvoorbeeld *L'Action (1893)*, p. 354.
[28] Zie *Oration on the Dignity of Man* [*Oratio de hominis dignitate*], p. 116-121.

termen gepreciseerd te kunnen worden. Vandaar Pico's 'Philosophia veritatem querit, theologia invenit, religio possidet'. Het heilsplan zou er dus niet op gericht zijn om het leven van mensen, zoals ze het kennen, te verbeteren door iets te stellen tegenover de ontwrichtende werking van zonde, onrecht en lijden. Als er al sprake is van zonde, dan wordt de zonde geïdentificeerd met de gehechtheid aan het normale leven, met een onwil om voor de 'opwaartse weg' te kiezen.

Ik zie een paar problemen met deze visie, waarvan we de invloed kunnen terugzien, denk ik, in veel hedendaagse vormen van spiritualiteit. Ten eerste, als we deze opwaartse weg volgen, komen we niet uit bij iets wat lijkt op een vervulling van de ultieme belofte, die reeds gedaan was in het Oude Testament, en herhaald en gespecificeerd wordt in het Nieuwe Testament: 'Zij zullen zijn volk zijn, en Hij, God-met-hen, zal hun God zijn.'[29] Ten tweede, als de van God gegeven oplossing erin bestaat dat de mens ontheven wordt aan heel de sfeer waarin 'het probleem van het leven' zich aan hem heeft voorgedaan, is het moeilijk te zeggen in welke zin dit een oplossing zou zijn. En ten derde, als de mens aan alle beperkingen van het schepsel-zijn zou moeten ontkomen, betekent het niets meer om te spreken van een menslievende God. Wie de openbaring in harmonie wil brengen met deze visie, moet allerlei paradoxen omhelzen, en anderen uitnodigen dat te doen, in naam van het geloof. Van veel dingen kan men dan slechts zeggen: 'Zo is het, ook al is het onbegrijpelijk; God heeft het zo gewild.'

De visie van de 'opwaartse weg' steunt op de gedachte dat de mens, min of meer zoals hij in het traditionele leven zijn biologische conditionering transcendeert, dankzij de genade zijn traditionele conditionering moet kunnen transcenderen. Maar dat betekent, als we aannemen dat de mens niet 'los verkrijgbaar is' van traditionele vormen van leven, dat de mens een verlangen wordt toegeschreven om de menselijkheid achter te laten. Het verlangen om het menselijke te overstijgen vinden we in het gnosticisme en het platonisme, en ook in het westerse strijdersethos. Het is in Europa gecultiveerd – eerst in kloosters en scholen –, in de vorm van een streven om het leven te regisseren aan de hand van reflexieve (vaak aan boeken ontleende) regels of richtlijnen, waarmee men de regie van traditie overbodig wilde maken. Hoe christelijk is dit verlangen of dit streven? Kijken we naar de christelijke openbaring, en naar christelijke praktijken (zoals die waarin de liefde voor de naaste tot uiting komt), dan vinden we daarin niets dat mensen ertoe uitnodigt om de grenzen van de menselijkheid te doorbreken. Het feit dat Christus geacht wordt na zijn dood en verheerlijking mens te zijn gebleven, en als mens terug te keren, is veelzeggend.

[29] Op. 21,3; cf. Lev. 26,12, Jer. 32,38, Ez. 11,20.

De vraag die nu rijst, is: hoe is een voltooiing van de mens denkbaar, die hem niet berooft van zijn menselijkheid? De mens is pas mens als hij de aandriften en impulsen die hij deelt met dieren weet te vermenselijken, dat wil zeggen: als hij ze beteugelt en benut, teneinde een werkelijk menselijk leven vorm te geven. Dit vereist dat hij belang hecht aan 'hogere waarden', aan morele gevoelens of principes – iets wat hij alleen kan doen als een traditie hem daartoe uitnodigt en zijn toewijding (tot op zekere hoogte) beloont. Tradities stellen mensen in staat om een verlangen naar zelfverwerkelijking te verbinden met concrete realiseringen in het collectieve leven. Deze concretiseringen zijn echter nooit ten volle bevredigend, zoals we gezien hebben. Onrecht, ongeluk en onverdiend lijden voeden de behoefte aan iets beters. Maar deze behoefte impliceert een vertrouwen in wat men is en kan zijn als mens. Elke mens wil spontaan datgene behouden en gered zien waarover hij *als mens* bezorgd is. Zo kunnen we een verlangen naar goddelijke ontferming of genade verklaren, zonder het terug te voeren op een 'substantieel gebrek'. Als God inderdaad via de genade ons vertrouwen in wat we kunnen zijn, en in onze spontane liefde, wil bevestigen en redden, is het niet verhelderend om van de door traditie gevormde mens te spreken als *initium aliquod creaturae*,[30] en om het traditionele leven voor te stellen als een soort cocon, waaruit hij, eenmaal door de genade omgevormd, als een heel ander wezen tevoorschijn moet komen. De mens waarover God zich ontfermt, is de mens die spontaan verlangt naar redding en verlossing, voor zichzelf en anderen.

Dit beeld van de mens – een mens die tegelijk behoeftig en verlossingswaardig is in Gods ogen –, was in het westerse denken moeilijk te stabiliseren. Men begreep niet waarvoor het goed zou kunnen zijn dat de opwaartse beweging, die binnen het traditionele leven begint, op een gegeven moment niet verder zou gaan. Men weigerde wat er in dit leven gerealiseerd werd te zien als iets wat constitutief was voor de mens, en stelde het voor als iets dat zou moeten oplossen in de ontmoeting tussen mens en God. Men liet zich zozeer in beslag nemen door een verlangen te ontsnappen aan al het beperkte, dat men de 'gravitatiekracht' van de in concrete tradities gerealiseerde menselijkheid niet meer aanvoelde. Maar dit was alleen het geval als men nadacht; in het normale leven ontkwam men er niet aan eraan toe te geven. Echter, deze kloof tussen denken en leven was, zo lijkt het, voor veel denkers een bron van onvrede, en die onvrede dreef ze er vaak toe *meer te verwachten van het theoretische denken.*

[30] Ik denk hier aan de betekenis die Blondel geeft aan deze paulinische term: 'Laat ons daarom het embryo dat we zijn, *initium aliquod creaturae*, niet houden voor een voltooid wezen' ('Le point de départ de la recherche philosophique', in *Œuvres complètes*, Tome II, p. 554).

V

Maar is een visie die de afhankelijkheid van traditie als constitutief voor het menszijn ziet, werkelijk coherenter, en meer in overeenstemming met christelijke beginselen? Brengt niet elke traditie mensen ertoe te veel te verwachten van wat grotendeels een menselijke schepping is, en leidt dit niet tot iets als een soort collectieve zelfvergoddelijking? Is het niet aan de zonde te wijten – denk aan het verhaal over de toren van Babel – dat mensen opgesloten zijn geraakt in culturele perspectieven? En als mensen de incomplete oplossing voor het probleem van het leven die gegeven is met traditie graag voorstellen als een complete oplossing, zijn ze dan niet bezig met iets als het bouwen van een nieuwe toren naar de hemel, met traditionele middelen?

Of mensen in traditie inderdaad (mede) een substituut zoeken voor iets wat ooit door de zonde verloren is geraakt – ik durf me over deze kwestie niet uit te spreken. Ik kan alleen zeggen dat er veel is dat erop wijst dat God (zoals christenen zich hem voorstellen) de menselijke afhankelijkheid van traditie aanvaardt. Nu zou iemand kunnen tegenwerpen: God zoekt ons op waar we zijn, om ons mee te voeren naar een bestemming die we ons niet kunnen voorstellen. Maar als we onvooringenomen kijken naar het verlossingsplan dat zich aftekent in de openbaring, dan lijkt wat mensen aan traditie ontlenen daarin een te belangrijke rol te spelen – zowel op aarde als in het 'koninkrijk der hemelen'– om te denken dat God het 'onherstelbaar verbeterd' wil zien. Los van alle speculatie over wat zou kunnen zijn, kunnen we volgens mij een paar dingen vaststellen. Mensen hebben traditie nodig om vertrouwen te krijgen in het leven en in zichzelf; tegelijkertijd wordt dit vertrouwen steeds bedreigd. Als het ondermijnd wordt, worden mensen vatbaar voor allerlei verleidingen, voor magisch denken, voor de aantrekkingskracht van compensatorische illusies, en voor zelfzucht (en dus zonde). Het lijkt er sterk op dat God, door een bijstand te leveren die geproportioneerd is aan onze bestaanswijze, het door traditie in ons gewekte vertrouwen in het leven heeft willen redden, en de incomplete oplossing voor het probleem van het leven waarvan traditie ons voorziet, heeft willen completeren. Dit zou betekenen dat in het heilsplan de verwachtingen en verlangens van de door traditie geconditioneerde mens een centraal element vormen, waarop andere (reddende) elementen zijn afgestemd.

In de visie die ik hier zal schetsen, wordt God mens om, eenmaal als mens in de 'hemel' verheerlijkt, een goddelijke bijstand te doen neerdalen die werkelijk een antwoord is op het probleem waarmee mensen in en door het traditionele leven worden geconfronteerd. In

zekere zin ontfermt God zich over de mensheid, zoals hij zich ontfermde over de Israëlieten die hij zag lijden in Egypte. Alleen kiest hij nu voor een meer 'radicale aanpak'. In deze visie speelt het bovennatuurlijke een even belangrijke rol als in die van de 'opwaartse weg'. Het grote verschil is dat er in dit geval niet één uniform, eeuwig gegeven het voorbeeld is waaraan alles zich moet conformeren en waarin alles uiteindelijk moet opgaan; het goddelijke, voor zover het het heil bewerkt van mensen, is in dit geval geassimileerd aan de in tradities gerealiseerde menselijkheid, of, zo men wil, deels vermenselijkt. Anders gezegd: het helpt de mens meer mens te zijn; en dat is niet een formule die op één uniforme manier geoperationaliseerd kan worden. Intussen blijft dit goddelijke wel een absolute norm belichamen – een norm die gevonden wordt in de vereniging in liefde met de Emmanuël, God-met-ons, die, als mens en God, Gods bereidheid om zich over de mensen te ontfermen een nieuwe vorm gaf. Het doel van de god-menselijke coöperatie die zowel op aarde gestalte krijgt als in het 'hemelse', zouden we als volgt kunnen formuleren: het is de realisering van een manier van leven waarin alles wat goed is in traditionele manieren van leven tot volle bloei komt – wat het alleen kan doen als het het 'object' is van goddelijke ontferming. Door die ontferming verandert het traditionele toewijdingswaardige, omdat het afhankelijk blijkt van iets wat er niet inherent aan is, maar het wordt niet tot iets wezenlijk anders, en het leven dat gered wordt, blijft het leven van een gemeenschap. Wat mensen bindt aan het traditionele leven, en aan de beloften die erin schuilen, mag dus niet verward worden met passies die moeten uitdoven, vooraleer de mens zich open kan stellen voor God. De mens vervalt in idolatrie als hij *alles verwacht* van de middelen waarover hij dankzij traditie beschikt; maar als hij er *niets van verwacht*, kan hij ook niets verwachten van Gods reddende handelen.

Misschien is het ook goed om aan te geven wat nadrukkelijk niet geïmpliceerd is in de visie die ik hier schets. Ten eerste, het is niet zo dat God in zichzelf hoeft te veranderen om een aan menselijke culturen aangepaste bijstand te realiseren. Tussen het goddelijke in zichzelf en het menselijke leven ligt als het ware een tussengebied, waarin Gods wil om zich over de mensheid te ontfermen zich geconcretiseerd heeft. Ten tweede, als we aannemen dat God een 'hemelse' bijstand heeft willen afstemmen op verschillende tradities, betekent dat niet dat deze tradities, vanwege de afhankelijkheid van cultuurbepaalde voorstellingen, een soort gesloten universa vormen, zoals hermeneutici ze zich voorstellen – werelden omgeven door, of geconstitueerd door, een horizon voor het *denken*. De afstemming lijkt eerder nodig 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 mengend

met de spontane toewijding die constitutief is voor traditionele manieren van leven. Zulke manieren van leven zijn, als we de innerlijke ervaring als maatstaf hanteren, niet duidelijk van elkaar af te grenzen. Ze vormen ook geen homogene blokken; binnen elke cultuur kunnen we verschillende tradities onderscheiden. En mensen kunnen thuis raken in andere 'toewijdingswaardige werelden' dan die waarin ze in eerste instantie zijn ingewijd. Intussen zijn er zijn aanwijsbare (of aanvoelbare) verschillen. We kunnen ons moeilijk voorstellen hoe iemand die we kennen zou zijn, als hij of zij gevormd was door een andere traditie.

Sommigen zullen misschien denken dat ik torn aan de almacht en alwetendheid van God, als ik zeg dat hij het probleem waarop traditie een incompleet antwoord geeft aanvankelijk niet 'uit eigen ervaring' kende, en het daarom niet door 'van buitenaf' in te grijpen, heeft kunnen oplossen. Heeft God volgens de christelijke leer niet alles geschapen, het zichtbare en onzichtbare? Om met het laatste punt te beginnen, we kunnen nog steeds aannemen dat hij de mensen geschapen heeft, en ze voorzien heeft van de diverse talenten die nodig zijn voor het gemeenschapsleven. Het traditionele leven is niet een 'ding' dat op één lijn kan worden gesteld met geschapen wezens. En wat de almacht betreft: als de ongeschapen scheppergod van zijn almacht gebruik heeft gemaakt om een wezen te scheppen dat van zijn medemensen en traditie iets nodig heeft dat hij het niet zomaar kan geven, dan is zijn macht daardoor niet beperkt, dunkt me. Hij zou nog steeds kunnen interveniëren in de natuurlijke werkelijkheid wanneer hij wilde; alleen zou hij mogelijk een reden tot terughoudendheid zien. En ten slotte over de alwetendheid: de ongeschapen god weet misschien alles; maar precies daarom is het denkbaar dat hij niet weet hoe je mensen moet leren te vertrouwen op zichzelf en elkaar in een wereld waarvan ze weinig weten en waarin veel onzeker is.

VI

In de visie die ik hier presenteer – ik zal haar die van de 'afdalende weg' noemen – is het traditionele leven een noodzakelijk 'medium' (zij het niet het enige) voor, en een 'medebegunstigde' van, het handelen van God en dat van mensen die op aarde of vanuit de 'hemel' zich inzetten om het Rijk Gods (of de heerschappij van God) te realiseren. Deze visie is, voor zover ik weet, in theologische termen nooit adequaat geëxpliciteerd.[31] De opgaande weg sprak

[31] Sommige theologen, waaronder Rahner, erkennen wel dat de Geest zich heeft geaccommodeerd aan de menselijke existentiële situatie (zie bijvoorbeeld *Theological Investigations*, Volume VII, p. 186 e.v.). Maar doorgaans wordt deze accommodatie opgevat als erop gericht de mens te helpen de kloof tussen het eindige en het oneindige over te steken.

duidelijk meer tot de verbeelding van theoretici, die zich via het denken boven al het relatieve en traditionele wilden verheffen. Als we proberen deze visie te formuleren, kunnen we nagaan hoeveel steun zij in de openbaring vindt, en welke aantrekkingskracht zij lijkt te hebben uitgeoefend op christenen in verschillende tradities.

Mijn doel hier is te laten zien dat we, als we deze visie als leidraad nemen, beter de samenhang tussen christelijke 'geloofsartikelen' kunnen vatten, en ze ook gemakkelijker kunnen verbinden met christelijke praktijken. We kunnen dan een begrijpelijk antwoord formuleren op tal van vragen, die moeilijk te beantwoorden zijn als we de visie van de opwaartse weg als leidraad nemen. Ik geef een handvol voorbeelden. Waarom droeg de Vader alles over aan zijn mensgeworden Zoon? Waarom heeft de Mensenzoon zijn eigen vijanden en draagt hij het koningschap pas weer over aan de Vader nadat hij ze overwonnen heeft?[32] Waarom geeft Jezus een 'discretionaire bevoegdheid' aan zijn volgelingen? Waarom is de Zoon van God mens gebleven na zijn verheerlijking? Waarom omringt hij zich in de hemel (of het 'huis van de Vader') met andere mensen, terwijl het Rijk Gods op aarde (al kan het kennelijk pas voltooid worden op een 'nieuwe aarde') gevestigd lijkt te moeten worden? Waarom biedt de christelijke openbaring geen model voor de beste samenlevingsinrichting? Waarom is het christelijk geloof voor zijn overdracht afhankelijk van intermenselijk contact? Waarom geloven christenen in de macht van het smeekgebed, en vertrouwen ze zich niet passief toe aan een 'van hogerhand' geregelde voorzienigheid? Waarom wordt de heiligverklaring van iemand uit hun eigen cultuur door katholieken met een bijzondere vreugde verwelkomd?

Ik kan hier geen volledig antwoord geven op al deze vragen. Ik zal wel proberen een paar essentiële *clues* te geven, verwijzend naar onderdelen van het 'heilsgebeuren' en passages uit de Bijbel. Ten behoeve van de leesbaarheid, zal ik niet telkens opnieuw aangeven wat ik voor aangenomen houd.

De menswording en de overdracht van alles van de Vader aan de Zoon. Als het volk Israël het verbond dat God met ze heeft gesloten veronachtzaamt, besluit God het niet in de steek te laten, maar een nieuwe methode toe te passen om het te redden: hij zal het volk en de leiders niet meer via profeten instrueren en vermanen, 'van buitenaf'; hij zal zelf mens worden – Immanuël, God-met-ons –; hij zal zijn wet 'in hun hart schrijven'; hij zal hun een nieuw hart geven, 'een hart van vlees' in plaats van een 'van steen'.[33] Het 'heilsgebeuren', dat begint met de menswording van de Zoon van God, en culmineert, na diens verheerlijking, in het neer-

[32] 1 Kor. 15, 24-28.
[33] Jer. 31,33; Ez. 11,19.

dalen van de Geest op zijn volgelingen, kunnen we als de vervulling van deze profetie zien. Maar wat verandert er nu precies door de menswording? Waarom zou God, nadat hij mens geworden is, beter in staat zijn mensen ertoe te bewegen zijn wil te doen – en dat lijkt vooral te betekenen: zich in te zetten om een leven te realiseren waarin alle mensen tot hun recht komen en ware vreugde vinden?

In diverse passages in het Nieuwe Testament is sprake van een overdracht van 'alles' van de Vader aan de mensgeworden Zoon.[34] In het Johannes-evangelie lezen we: 'De Vader heeft de Zoon lief: Hij heeft Hem alles in handen gegeven.' Deze overdracht kan worden opgevat in termen van macht (en De Nieuwe Bijbelvertaling geeft ook: 'heeft alle macht aan hem overgedragen'). Maar wat zou dit kunnen betekenen, of liever, wat maakt het uit, als de Vader en de Zoon één zijn, en als de Zoon de wil van de Vader doet? Het lijkt een loos gebaar. Zolang we aannemen dat de menselijkheid van Jezus de functie heeft om aan de mensen van meer nabij Gods boodschap te verkondigen, en de waarheid ervan te onderstrepen met wonderen, zoals genezingen, of om als een soort katalysator een assimilatie aan het goddelijke voor de volgelingen te vergemakkelijken, is voor de overdracht geen goede reden te bedenken. Die heeft alleen zin als Jezus, omdat hij zich heeft laten vormen door een menselijke traditie, dingen kan ervaren of inzien die de ongeschapen god ontgaan. Wat zou dat kunnen zijn? Ik zou willen zeggen: een beter begrip van wat mensen zoeken en vinden in het traditionele leven, en van wat ze zoeken en niet vinden, waardoor ze vatbaar worden voor allerlei vormen van wensdenken en zich aangetrokken voelen tot substituten voor het ware toewijdingswaardige. Als we aannemen dat de Mensenzoon een nieuwe vorm moest geven aan de wil van de Vader om zich over de mensheid te ontfermen, en dat hij mens moest zijn om dat te doen, dan begrijpen we dat het hier niet zozeer om een overdracht van macht gaat, als wel om een besluit van de Vader om op gezag van de Zoon lief te hebben wat deze liefheeft. De Zoon heeft wat hij liefheeft niet alleen lief *als mens*; hij heeft het ook lief omdat hij meent dat de Vader, die het heil van de mensheid wil bevorderen, het lief zou moeten hebben, en het letterlijk uit alle macht zou moeten bevestigen. Maar – zo zal hij ook beseffen – dat zou hij niet moeten doen op een manier die het vertrouwen in traditionele zingeving ondermijnt: immers, wat hij liefheeft is menselijk, en heeft traditionele bestaansvoorwaarden.

Dat de overdracht van 'alles' van de Vader aan de Zoon mens geen loos gebaar is, wordt duidelijk in andere passages uit het Nieuwe Testament. De Geest die op Jezus is neergedaald, na de doop, voert hem naar de woestijn, waar hij aan beproevingen wordt onder-

[34] Mt. 11,27; Luc. 10,22; Joh. 3,35; Joh. 13,3.

worpen. Jezus maakt de veertig dagen van de beproeving vol, zonder te zwichten. Dan lezen we: 'engelen kwamen om hem te dienen.'[35] Als ze hem dienen omdat hij God is, kunnen we ons afvragen: waarom nu pas? Als ze hem *als mens* dienen, betekent dit dat er iets belangrijks gebeurd is: God heeft de leiding over de voorzienigheid overgedragen van hemzelf aan zijn mensgeworden Zoon. Daarvoor is moeilijk een reden te bedenken, tenzij we aannemen dat de Vader denkt dat de engelen, als ze door Jezus worden 'aangestuurd', beter in staat zijn te realiseren wat hij voor ogen heeft dan wanneer hij het zelf doet, 'van buitenaf'. Waar Paulus zegt dat de verheerlijkte Jezus boven de engelen verheven is, dient zich dezelfde vraag aan: als de eeuwige, ongeschapen Zoon van God was hij toch altijd al boven hen verheven?[36] Kennelijk maakt het een verschil of de engelen hem als ongeschapen god of als de Mensenzoon, die thuis geraakt is in een traditionele manier van leven, als 'aanstuurder' hebben. Het lijkt er dus op dat de Vader alles in handen geeft van de mensgeworden Zoon, omdat hij het aan hem wil overlaten om een heilsplan vorm te geven dat werkelijk afgestemd is op menselijke behoeften en noden.

Het recept voor de opbouw van de kerk. Opmerkelijk is dat christelijke waarden en deugden (waaronder geloof, hoop en liefde) alleen lijken te kunnen worden overgedragen als een soort besmetting, van mens op mens, in de sfeer van het traditionele leven – via 'inspirerend' handelen; verkondiging, handoplegging, gezamenlijke maaltijden, sacramentele handelingen, daden van barmhartigheid, uitingen van medeleven, etc. Jezus roept zijn leerlingen op hun daden te laten schitteren voor anderen, en Paulus zegt dat het geloof 'uit het gehoor is'.[37] Dit recept lijkt op het eerste gezicht wonderlijk, gezien het feit dat het gaat om de overdracht van iets waarvoor het normale leven niet de voorwaarden schept. 'Zonder mij kunnen jullie niets.'[38] Waarom moet het geloof groeien in en met *concrete gemeenschappen?* Zolang we de visie van de 'opwaartse weg' omhelzen, is hier geen goede reden voor te bedenken. Als de gelovigen de Geest, die inzicht schenkt en vertroosting, nodig hebben om op de juiste manier in het leven te staan – waarom zou die Geest dan niet overal kunnen werken? Het wordt begrijpelijk als we aannemen dat de Geest, dankzij de menswording, geaccommodeerd is aan een specifieke traditie, en mede dient om de toewijding aan traditiegebonden vormen van handelen te bekrachtigen. Dat wat door de Geest wordt overgedragen, zou er dan (mede)

[35] Mt. 4,11.
[36] Hebr. 1,3-4.
[37] Mt. 5,16, Rom. 10,17.
[38] Joh. 15, 5.

toe bestemd zijn om in de sfeer van traditionele leven te werken – om het te verrijken met wat nodig is om het goede erin te bevestigen en redden.

In het licht van deze gedachte kunnen we begrijpen waarom Jezus zozeer zijn best heeft gedaan om een groepje bij elkaar geraapte mensen tot 'goede grond' te maken, dat wil zeggen, tot de grond van een ontvankelijke traditie. Hij probeerde, zo goed en zo kwaad als het ging, als een soort *bricoleur*, ervoor te zorgen dat zijn volgelingen de juiste verwachtingen hadden van de bijstand van de Geest, die voor hen nog niet beschikbaar was. En we zien dat de leerlingen, ook als ze wel kunnen profiteren van die bijstand, geacht worden zich te blijven inzetten om de ontvankelijkheid voor het geloof in de dimensie van het traditionele leven te bevorderen, door te laten zien dat wat het biedt dit leven kan verrijken.

Als we aannemen dat de Mensenzoon de mensen niet wilde beroven van het vertrouwen in traditie, kunnen we begrijpen waarom hij heeft gekozen voor een weg van geleidelijkheid, voor een heilsplan dat een soort *joint effort* is van mens en God, en dat mede gerealiseerd moet worden in de traditionele dimensie. Een dergelijk heilsplan kan, omdat het traditionele leven van cultuur tot cultuur verschilt, niet als één uniforme oplossing worden 'geïmplementeerd'.

Jezus is gezonden, zegt hij, 'tot de verloren schapen van het huis Israël'; maar hij draagt, na zijn opstanding, zijn discipelen op om leerlingen te maken onder 'alle volken'.[39] Moeten we de uitbreiding van zijn missie zien als het gevolg van voortschrijdend inzicht? Dat hoeft niet, als we aannemen dat hij meende dat hij als kind van de Joodse traditie zijn energie diende te besteden aan de opbouw van een kerk die op die traditie geënt was. Vervolgens zouden anderen hetzelfde moeten doen in andere traditionele omgevingen. De menswording van God kan beschouwd worden 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. Het 'lichaam van Christus' groeit, door zich te verrijken met de door traditie geconditioneerde spontaneïteit van velen.

Dit zou betekenen dat mensen, om Gods wil te kunnen doen (dat wil zeggen, om het vertrouwen in het leven van anderen te redden en te bevestigen), *zowel vertrouwen dienen te hebben in hun door traditie geconditioneerde spontaneïteit als in God.* De verbinding tussen beide lijkt mede in het gebed – met name het smeekgebed – gestalte te krijgen. Degenen die, in hun unieke situatie, hun spontane liefde als leidraad nemen, en net als Jezus (in 'zijn

[39] Mt. 15,24; Mt. 28,19.

naam') God vragen te bevestigen of redden wat zij liefhebben, zouden we kunnen beschouwen als een soort 'informanten van de voorzienigheid'.

Jezus lijkt enerzijds in te zetten op een hervorming van het traditionele leven binnen concrete gemeenschappen. Anderzijds belooft hij de bijstand van een helper en trooster, die van God zelf komt. Deze bijstand is, zouden we kunnen zeggen, nodig om te zorgen dat de christelijke traditie (in haar verschillende vormen) mensen uitnodigt om zich toe te wijden aan het ware toewijdingswaardige, en in mindere mate blootgesteld is aan de gevaren die andere tradities bedreigen. Die is ook nodig om te zorgen dat sommigen, net als Jezus, zichzelf geheel geven om het vertrouwen in het leven van anderen te bevestigen – om, als God-met-ons, uiting te geven aan Gods bereidheid zich over mensen te ontfermen. Echter, deze volgelingen 'kopiëren' het leven van Jezus niet; zij worden niet geacht hun eigen spontaneïteit geheel te laten vervangen door een 'ingestorte' liefde. Jezus geeft hun, vertrouwend op hun inzicht, een discretionaire bevoegdheid. 'Zoals de Vader mij heeft uitgezonden, zo zend ik jullie uit... Als jullie iemands zonden vergeven, dan zijn ze vergeven; vergeven jullie ze niet, dan zijn ze niet vergeven.'[40] Zoals Jezus, dankzij het feit dat hij vertrouwd is met een specifieke traditionele omgeving, kan zien wat zich in het hart van anderen afspeelt, zo zullen zijn volgelingen dat ook kunnen doen, mede in andere traditionele omgevingen – dit lijkt de gedachte. Zij moeten de taak op zich nemen die hij op zich heeft genomen (in Gods naam zich ontfermen over anderen), en om die goed uit te voeren is een sensibiliteit nodig voor alles wat dankzij traditie in de geest van mensen aanwezig is. De 'vrijheid van de kinderen van God' lijkt onscheidbaar van de spontaneïteit die mensen nodig hebben om het traditionele leven als beloftevol te (doen) ervaren.

De stichting van het 'rijk der hemelen' en de komst van de Geest. Hoe kon God een aan de bestaanswijze van de mens aangepaste vorm van bijstand leveren? Het antwoord, dat door de openbaring wordt gesuggereerd, is het volgende. Hij nam mensen – eerst de Mensenzoon, en later volgelingen van hem – in de 'hemel' op, om iets van hun (door zowel het geloof als door traditie gevormde) spontaneïteit voor anderen beschikbaar te stellen via de genade en de Geest. Deze methode brengt een beperking met zich mee: de aanpassing van de goddelijke bijstand aan diverse culturen (of traditionele manieren van leven) kan niet in één keer gerealiseerd worden; het is een voortgaand proces dat pas voltooid is als alle volken 'vruchten voor het eeuwig leven' hebben voortgebracht.[41] Dit zou betekenen dat de verspreiding van het

[40] Joh. 20,21-23.
[41] Joh. 4,36

geloof over heel de wereld mede tot doel heeft een bekrachtiging van de liefde voor traditiegebonden vormen van het toewijdingswaardige vanuit het 'hemelse' mogelijk te maken.

Het lijkt erop dat de mogelijkheid voor God om 'alles in alles' te worden dus niet simpelweg gegeven is in de vorm van een formele correspondentie van 'alles' met het eeuwige of absolute. Deze mogelijkheid moet gecreëerd worden, in en door het leven van degenen die handelen in de geest van Jezus, en die de Geest die hen bijstaat als het ware kalibreren aan nieuwe traditionele omgevingen. Als zij worden opgenomen in het 'koninkrijk der hemelen', krijgt de Geest bij wijze van spreken een groter bereik als 'verlossingsinstrument'. Hun spontaneïteit, die zowel gevormd is door de Geest als door hun eigen traditie, krijgt dan een 'eeuwige waarde'; en van de levenden die het gezag ervan voelen en aanvaarden, kunnen we zeggen dat ze deel hebben aan het 'eeuwig leven' en de tegenwoordigheid van God in zich ervaren. Ze voelen in zichzelf de werking van een wil die zij meer vertrouwen dan hun eigen wil, en kunnen (met Augustinus) bidden: 'Geef mij kracht tegen mijzelf!' De Geest wordt zo de band die hen één maakt met elkaar en met Christus als kinderen van God, en die hen met God de Vader verbindt: maar het ene, of de ultieme bron van de eenheid, put de diversiteit en originaliteit niet uit van wat er verenigd wordt (en is daarmee werkelijk vaderlijk).

Hiermee is niet gezegd dat de gelovigen, elk in hun eigen omgeving, hetzelfde kunnen doen wat Jezus heeft gedaan. De accommodatie aan de menselijke bestaanswijze die Jezus heeft gerealiseerd, is niet alleen een culturele accommodatie. Hij werd 'tot zonde gemaakt' – dat wil zeggen, hij onderging de gevolgen van de zonde, tot hij zich door God verlaten voelde. Hij stierf als een misdadiger aan het kruis, hoewel hij zonder zonden was, om te zorgen dat ook de zondaars de genade van God konden ervaren, en gered konden worden. Hij maakte zich 'gelijk aan hen', om de Vader ertoe te verleiden hen lief te hebben als hemzelf, en om de Geest als het ware te laten doordringen tot waar die eerder niet kon komen. Deze accommodatie van de Geest aan de bestaanswijze van de zondige mens is het werk van Jezus alleen. Daarnaast heeft Jezus een accommodatie van de Geest aan een specifieke cultuur bewerkstelligd – en hierin lijkt zijn rol minder uniek. Beide vormen van accommodatie zijn nodig om te zorgen dat God zich 'van meer nabij' over mensen kan ontfermen, en hun wil om in het concrete leven het goede te doen kan bekrachtigen; maar ze mogen niet met elkaar verward worden. De eerste is nodig om te zorgen dat mensen, ook als ze gebukt gaan onder schuldgevoel en zelfhaat, kunnen ervaren dat God hen niet in de steek laat; de tweede is nodig om te zorgen dat een kerk, die mensen uit alle culturen omvat via het 'koninkrijk der hemelen' verbonden kan zijn met God.

In het traditionele leven hebben mensen het toewijdingswaardige lief op gezag van hun traditie (of het 'traditionele transcendente'). In het christelijke leven zouden ze *daarnaast* het gezag ervaren, door de Geest, van de liefde van God. Maar, we kunnen nu inzien dat de Geest (als die werkt zoals ik heb aangegeven) hun niet meedeelt wat God liefheeft voor zichzelf, maar wat hij liefheeft voor de mens – of liever: die twee liefdes zijn sinds de verheerlijking van de Mensenzoon niet meer te onderscheiden. De Zoon is mens geworden en heeft zijn leven gegeven voor de mensen; hij spreekt ten beste voor hen. Wat de mens dankzij de Geest ervaart, is dus niet een kans om zich te verplaatsen in de god uit het scheppingsverhaal die, als het ware met een esthetische blik, zijn eigen werk keurt; hij leert zich verplaatsen in de god die de verantwoordelijkheid op zich heeft genomen om de mensen, die als schapen zonder herder waren, te leiden naar 'grazige weiden' – een god die mens moest zijn, en thuis moest zijn in een traditionele manier van leven, om dat te kunnen doen, en mogelijk om überhaupt te kunnen aangeven hoe die weiden eruit moesten zien.

De smalle weg. Wie het gezag van de Geest ervaart (een Geest die geaccommodeerd is aan zijn manier van leven) zal het gevoel hebben dat hij verantwoording dient af te leggen voor wat hij doet in het traditionele leven. Hij zal zich steeds de vraag moeten stellen of hij het vertrouwen in het leven van anderen bevestigt of ondermijnt. Deze 'morele druk' is niet nieuw; ook onder het Oude Verbond werden mensen via de profeten aangesproken op hun gedrag tegenover hun naasten; ze werden bijvoorbeeld geacht rechtvaardig te zijn, en zich te ontfermen over weduwen, wezen en vreemdelingen. Het nieuwe is dat de christen erop mag rekenen dat het vermogen om het vertrouwen in het leven van anderen te bevestigen, bekrachtigd wordt door de genade en de Geest; daarom zal hij ook verantwoording moeten afleggen voor hoe hij met deze bijstand omgaat. Zich beroepen op overmacht wordt moeilijker. Ondankbaarheid jegens God is schuldig, voor wie beseft dat God precies datgene mogelijk wil maken wat de mens het liefste wil.

Maar als God inderdaad het diepste menselijke verlangen wil bevredigen, waarom wordt de weg die het christendom wijst dan smal genoemd? En waarom moet het geloof tot verdeeldheid en verzet leiden? Het beste antwoord lijkt te zijn: veel mensen blijven zelfzuchtig, en ze koesteren, als het ware jaloers op God, illusies over wat ze zelf kunnen, zonder zijn hulp. Ze willen geloven dat ze aan de hand van wat ze kennen en beheersen alles uit het leven kunnen halen wat erin zit. Ze willen geen hoger gezag erkennen, zelfs niet een hoger gezag dat zich in hun eigen innerlijk manifesteert. Ze weigeren te aanvaarden dat het leven hen confronteert met een tekort dat ze niet zelf kunnen wegnemen – een tekort aan middelen om dat

te realiseren wat ze spontaan van het leven verwachten, en ook een tekort aan liefde in het eigen hart. Alleen wie erkent en betreurt dat het hem niet lukt de naaste lief te hebben als zichzelf, kan het nieuwe gebod – 'Heb elkaar lief zoals ik jullie heb liefgehad'[42] – als een uitkomst zien, en openstaan voor de genade die het mogelijk maakt eraan te gehoorzamen.

Maar dat de christelijke weg smal is, en door velen niet wordt gevonden, wil niet zeggen dat het scala van menselijke spontane (door traditie geconditioneerde of gevormde) reacties door de genade of de Geest wordt ingeperkt. Integendeel. Door de opneming van het menselijk-traditionele in het goddelijke kunnen in potentie alle menselijke ervaringen en manieren van handelen, buiten de drang om te zondigen, in Christus (als die tot 'volle wasdom' gekomen is)[43] een in God verankerde norm vinden, die niet te scheiden is van de liefde van Jezus voor de mensen. Als God op deze manier 'alles in allen' wordt, wordt de profetie inderdaad gerealiseerd: 'Zij zullen zijn volk zijn, en Hij, God-met-hen, zal hun God zijn.' Dan zullen de mensen 'kennen zoals ze zelf gekend zijn';[44] dat wil zeggen, ze zullen meer direct kunnen putten uit de bron van de liefde (die van de Vader, de Mensenzoon en de 'heiligen') die eerder vooral in het verborgene de wortels van hun vertrouwen in het leven voedde. Deze toestand is niet te realiseren in de wereld zoals we haar kennen. Maar degenen die, met de hulp van de genade, als 'zuurdesem' deze wereld helpen hervormen, zullen reeds iets ervaren van de vreugde die ten volle gegeven zal zijn bij de 'voltooiing van de wereld'. En dat wijst erop dat we ons de 'voltooide wereld' niet moeten voorstellen als een wereld die in geen enkel opzicht lijkt op die welke we kennen.

VII

Het lijkt me evident dat ons begrip van 'waar het om gaat' in het christelijk geloof afhankelijk is van de mate waarin we het probleem begrijpen waarop het een antwoord wilde geven. Ik heb willen laten zien dat veel dingen op hun plek vallen als we aannemen dat dit het probleem is: het menselijke vertrouwen in het leven veronderstelt een vertrouwen in traditie, maar tradities bieden geen adequate methoden om het vertrouwen in het leven te bevestigen in het aangezicht van rampen, ziekten, agressie, onrecht, etc. De mens wordt daardoor gemakkelijk medeplichtig aan het kwaad waaronder hij lijdt.

---

[42] Joh. 13,34.
[43] Cf. Ef. 4,12-16.
[44] Cf. 1 Kor. 13,12.

De visie van de 'afdalende weg', die het op de mens betrokken goddelijke voorstelt als iets wat het vertrouwen in het menselijke leven en het menszijn redt, is naar mijn idee niet nieuw. Ik heb geprobeerd woorden te vinden voor een besef dat volgens mij vanaf het begin bepalend is geweest voor de christelijke levensoriëntatie. Het respect voor de door traditie gevormde menselijkheid is een aanwijsbaar element in het leven van christenen door de eeuwen heen. Dit geldt met name voor katholieken, die niet voor niets hun kerken vulden met beelden van mensen. Dit respect voor het normale, traditionele leven is mijns inziens onderscheidend voor het christendom – in elk geval als we het vergelijken met andere wereldreligies.[45] De theoretische verantwoording ervan laat intussen te wensen over, zelfs in een tijd waarin alom de lof van inculturatie wordt gezongen.

De hier voorgestelde interpretatie van het 'heilsgebeuren' onderstreept de noodzaak van inculturatie, maar leidt op bepaalde punten tot andere conclusies dan meer gebruikelijke inculturatie-theorieën. Het is niet nodig om te denken dat culturen slechts aanvaardbaar zijn voor God in zoverre we er religieuze praktijken en visies aantreffen die overeenkomsten vertonen met de christelijke. Ik heb ruimte geschapen voor de gedachte dat God zich wil ontfermen over allen die erkennen dat traditie niet de definitieve oplossing levert voor het probleem van het leven, en die tegelijkertijd willen vasthouden aan de beloften die in en door het traditionele leven zijn gewekt. God redt die beloften niet door iets onherkenbaars in de plaats van traditie, of de door traditie gevormde ervaring, te stellen. Traditie stelt de vraag; het christendom geeft het antwoord – en het moet zich inculturen om dat antwoord echt een antwoord te laten zijn. De 'nieuwe mens' kenmerkt zich dan ook niet doordat hij niet geconditioneerd is door traditie; hij kenmerkt zich doordat hij, in het diepst van zichzelf, mede geconditioneerd is door een verlangen, dat door de genade en de Geest bekrachtigd wordt, om lief te hebben wat werkelijk toewijdingswaardig is het traditionele leven, en om de liefde ervoor bij anderen te bevestigen. Zo blijft het Goede Nieuws werkelijk nieuws, zonder dat de waarde ervan iets afdoet aan de waarde van tradities. Alles wat het vertrouwen in het leven en de menselijkheid wekt en bevestigt, is aanvaardbaar voor God. Dit geldt voor de manieren waarop mensen verantwoordelijkheid nemen voor elkaar en voor de kwaliteit van het leven in gemeenschappen, voor manieren waarop ze de schoonheid en waardigheid van mensen doen uitkomen, voor vormen van handelen waarmee ze uiting geven aan het vertrouwen in menselijke spontaneïteit, zoals muziek en dans. Maar niet alle manieren waarop men probeert de kloof te verklaren of weg te nemen die gaapt tussen de beloften die schuilen in het traditionele leven

[45] Zie mijn *Zingeving in het Westen*, p. 320 e.v.

en het feitelijke leven, zijn aanvaardbaar. Dit betekent dat terughoudendheid geboden is bij het aanpassen van het christendom aan 'inheemse' religieuze tradities (in engere zin). Er zou een onderscheid gemaakt moeten worden tussen enerzijds uitingen van toewijding, vertrouwen, dankbaarheid en nederigheid, en anderzijds kunstgrepen waarmee men kwaad en onheil wil bestrijden of afwenden, die vaak contraproductief zijn.

Ik heb willen laten zien dat we, als we een 'goddelijk respect voor traditie' als sleutel hanteren, de vorm en *raison d'être* van het 'heilsgebeuren' als een samenhangend geheel kunnen zien. Met deze sleutel komen we het verst, meen ik, als we aannemen dat we de transcendentie die schuilt in het traditionele leven niet zomaar een emanatie of afspiegeling is van het eeuwige zijn van God. Ik meen nergens enig geloofsartikel op het spel gezet te hebben. Alle belangrijke traditionele formules blijven geldig. Het menselijke leven wekt een behoefte aan goddelijke ontferming; God verrijkt het met iets wat mensen uit zichzelf niet kunnen vinden; een mystieke relatie vormt het hart van het geloof; de verlossing van de mens is uiteindelijk geheel aan Christus te danken, etc. Echter, sommige dingen worden begrijpelijker als we aannemen dat het vermogen van God om 'alles in allen' te worden, niet *a priori* gegeven is (zoals vaak is aangenomen), maar gerealiseerd wordt door een accommodatie van de Geest en de genade aan een diversiteit van menselijke manieren van leven.[46] De betrokkenheid van andere mensen dan Jezus – binnen het traditionele leven, het 'koninkrijk der hemelen' of de 'gemeenschap der heiligen' – blijkt dan een essentiële functie te hebben: de nederigen die verheven worden, worden niet aangesteld als een soort lakeien van de hemelse koning: hun eigen, door traditie gevormde spontaneïteit doet ertoe: zij is een instrument, zouden we kunnen zeggen, dat ze aan God ter beschikking stellen, opdat die zich van meer nabij over de mensheid kan ontfermen. En zo kunnen we begrijpen waarom Jezus belooft dat ze, als ze vertrouwen hebben in God, niet alleen dienaren zullen zijn, maar ook zelf – als mensen die Gods genade geconcretiseerd willen zien in een manier van leven waaraan ze gehecht zijn – bediend zullen worden.[47] Zoals gezegd, ik geloof dat deze visie aanknopingspunten biedt voor een nieuwe apologetiek. Ik kan me voorstellen dat de sleutel die ik hier aanreik ook van nut kan zijn voor degenen die zoeken naar manieren om in hun verkondiging de

[46] Hiermee wil ik niet ontkennen dat de genade mede aangrijpt op wat we de 'substantie' van de mens kunnen noemen. De hier geschetste visie laat ruimte voor de mogelijkheid dat de menselijke ziel door de erfzonde is aangetast. Een gevolg daarvan zou kunnen zijn dat de mens de verantwoordelijkheid voor het gemeenschappelijke leven te weinig serieus neemt, en gemakkelijk ten prooi valt aan illusies. Dit 'gebrek' zou door de genade weggenomen kunnen worden. Echter, ik wil erop wijzen dat een omvorming van het wezen van de mens, gedacht in universalistische termen, geen voldoende voorwaarde is voor de realisering van het christelijk-eschatologische ideaal.

[47] Lc. 12,35-37.

relevantie van het geloof te doen uitkomen, en voor theologen die datzelfde in theoretische termen willen doen.

Niet alles wat we met behulp van deze sleutel kunnen ontdekken, is even opwekkend, overigens. Eén ding dat duidelijk wordt, is dat het *gebrek aan vertrouwen in traditie* – dat al lang kenmerkend is voor het westerse leven, maar thans, vanwege een mondiale economisering en technologisering, ook in andere delen van de wereld aan te treffen is – een gevaar van geestelijke vervreemding met zich meebrengt. We kunnen zeggen dat wie te weinig verwacht van traditie, te weinig waardering heeft voor wat God heeft willen bekrachtigen en redden. Zo dient zich een verklaring aan voor wat Martin Buber 'Godsverduistering' noemt. De inculturatie van het christendom in culturen waarin het geloof in de verbondenheid van traditie en het toewijdingswaardige nog bestaat, houdt in mijn ogen een belofte in. Wellicht kan daardoor duidelijker worden – ook voor mensen in het Westen – welke vreugde er in het geloof te vinden is. Maar deze belofte wordt, net als alles wat met traditie te maken heeft, in de huidige wereld bedreigd. Als de weg van het vertrouwen in traditie voor velen moeilijker vindbaar en begaanbaar wordt, dan zal – als er iets zit wat ik hier gezegd heb – de weg van het geloof navenant smaller worden.

Geraadpleegde literatuur (excl. kerkelijke documenten)

Abspoel, Peter, *Zingeving in het Westen: Traditie, strijdersethos en christendom*, Vantilt, Nijmegen, 2016.
Blondel, Maurice, *L'Action (1893)*, Presses Universitaires de France, Parijs, 1973;
– *La pensée*, 2 delen, Librairie Félix Alcan, Parijs, 1934;
– *L'Action*, 2 delen, Librairie Félix Alcan, Parijs, 1936 en 1937;
– *La philosophie et l'esprit chrétien*, 2 delen, Presses Universitaires de France, Parijs, 1944 en 1946;
– *Œuvres complètes*, Tome II, Presses Universitaires de France, Parijs, 1997.
Buber, Martin, *Godsverduistering*, Bijleveld, Utrecht, 1962.
Dawson, Christopher, *Religion and the Rise of Western Culture*, Sheed & Ward, Londen, 1950.
Dwyer, Judith A. (red.), *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Michael Glazier, Collegeville (Minn.), 1994.
Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1965.
Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press, Londen, 1993.
Greisch, Jean (red.), *Dictionnaire des philosophes*, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, Parijs, 1998.
Gremillion, J. (red.), *The Church and Culture Since Vatican II*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.), 1985.
Hannan, Myles B., 'Maurice Blondel – The Philosopher of Vatican II', in *The Heythrop Journal*, Volume 56, No. 6, Londen, 2015.
Hopkins, Jasper, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1978.
Komonchak, Joseph A., e.a. (red.), *The New Dictionary of Theology*, Michael Glazier, Collegeville (Minn.), 1991.
Moynahan, Brian, *The Faith: A History of Christianity*, Aurum Press, Londen, 2002.
Muonwe, Michael, *Dialectics of Faith-Culture Integration: Inculturation or Syncretism*, Xlibris, Bloomington (Ind.), 2014.
Nicholas of Cusa, *Of Learned Ignorance / De Docta Ignorantia*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 1981;
– *De coniecturis (On Surmises)*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis (Minn.), 2000.
Pico della Mirandola, Giovanni, *Oration on the Dignity of Man: A New Translation and Commentary*, New York, 2012.
Rahner, Karl, *Theological Investigations*, Volume VII, The Seabury Press, New York, 1971.

Over de auteur

Peter Abspoel (1962) is cultureel antropoloog en filosoof. Hij publiceerde over Afrikaanse cultuur en literatuur, over traditie en antitraditionalisme. Hij was werkzaam als literair redacteur en vertaler en als stafmedewerker van een landelijke vluchtelingenorganisatie. Hij werkt thans als freelance non-fictie-schrijver, en is bestuurslid van schrijversorganisatie PEN Nederland. In 2015 promoveerde hij aan de Radboud Universiteit (bij Paul van Tongeren) op het proefschrift *Zingeving in het Westen: Traditie, strijdersethos en christendom*, waarvan een jaar later een publieksversie verscheen bij uitgeverij Vantilt.