

TOMÁŠ HALÍK



THEATER
VOOR
ENGELLEN

Het leven als religieus experiment

INHOUD

	Woord vooraf bij de Nederlandse vertaling	9
I	In het begin was er het aangesproken worden	11
II	God woont in de mogelijkheid	31
III	God woont in de geschiedenis	45
IV	De wereld is een theater	55
V	Kun je zonder geloof gelovig leven?	67
VI	Een christen moet soms een atheïst zijn	85
VII	God en de vallende ster	99
VIII	God in de voorhof van de heidenen	115
IX	Meer dan wachters uitkijken naar de ochtend	127
X	God woont in de vrijheid	141
XI	Over geloof, ontrouw en de kracht om te vergeven	153
XII	Grote Broer is de vampier van de vrijheid, God is het bloed van de vrijheid	165
XIII	Vriendschap met de Onbekende	171
XIV	Geloven in duisternis	187
XV	Ik stap het toneel op	197

WOORD VOORAF BIJ DE NEDERLANDSE VERTALING

Dit boek is ontstaan in de stilte en eenzaamheid van een kluizenarij in het Rijnland, waarin ik al twintig jaar lang regelmatig de zomer heb doorgebracht. Meestal leveren die weken van contemplatie ook weer een nieuw boek op. Dit boek heb ik geschreven in 2010, tijdens het pontificaat van paus Benedictus. De gedachten van deze paus inspireerden me op tal van manieren, vooral zijn advies ‘aan onze ongelovige vrienden’. Als ze het katholieke geloof nog niet volledig konden aanvaarden, zouden ze toch in ieder geval het bestaan van God als hypothese kunnen aannemen en kunnen leven *etsi Deus daretur* – alsof God bestaat.

Ik vroeg me af of deze door Blaise Pascal en Immanuel Kant geïnspireerde weg naar de ‘onbekende God’ voor onze ‘ongelovige vrienden’ wel echt begaanbaar is, of ze die niet zouden afwijzen als een sofistich, afgezwakt ‘missionair imperialisme’. Zouden we niet beter het advies van Emmanuel Lévinas kunnen opvolgen en het anders-zijn van de ander, hun eigen zelfverstaan en hun ‘extraterritorialiteit’ respecteren, in plaats van al te gemakkelijk ‘het vreemde in het eigene’ om te zetten?

Tegelijkertijd kwam bij mij de vraag boven of ook wij als ‘gelovigen’ ons geloof in God – vaak verborgen en gehuld in de ondoordringbare wolk van het geheimenis – midden in een wereld vol ambivalentie en paradoxen niet leven als een hypothese die we in de praktijk van het leven uit het geloof steeds weer op de proef moeten stellen. Wat voor ons nu het voornaamste voorwerp van onze hoop is, zullen we immers pas bij het laatste oordeel voor vaststaande kennis kunnen inruilen, pas als we God, de verste, ‘absolute horizon’, van aangezicht tot aangezicht zullen zien. Zijn we niet allemaal acteurs in een toneelstuk dat

op een begrensde toneel en op ons menselijke, beperkte perspectief is aangewezen, een perspectief dat niet direct het perspectief van de engelen is?

In het decennium dat volgde op het schrijven van dit boek zijn de wereld en de Kerk behoorlijk veranderd, en dat proces gaat door. De grote paus Benedictus XVI sloot op waardige wijze een lange periode van de kerkgeschiedenis af en zijn opvolger opende een radicaal nieuwe. Het thema van de vorige periode was de verzoening van de Kerk met de moderne tijd. Joseph Ratzinger beëindigde dit lange tijdperk van confrontatie door vast te stellen waarover hij het in zijn beroemde gesprek met Jürgen Habermas¹ eens was geworden: het christelijke en het seculiere humanisme hebben elkaar nodig om wederzijds het gevaar van hun eenzijdigheid te kunnen corrigeren. Naar het voorbeeld van de tempel in Jeruzalem moet de Kerk een ‘voorhof voor de heidenen’ openen, een ruimte voor wie het geloof van de Kerk nog niet volledig deelt. Als ze dat niet doet, zal ze haar katholiciteit kwijtraken en in een sekte veranderen.

Paus Franciscus zette een volgende stap. Aan de vooravond van zijn verkiezing citeerde hij de nieuwtestamentische uitspraak over Jezus die voor de deur staat en klopt. Hij voegde eraan toe: ‘Nu klopt Jezus echter *van binnenuit* op de deur van de Kerk. Hij wil naar buiten – en wij moeten Hem moedig volgen.’ Ja, voor de dynamiek van God is nu ook die ‘voorhof van de heidenen’ al te klein. De Geest van God opent onze ogen en ons hart voor een ‘Kerk zonder grenzen’. Natuurlijk is deze vervulde katholiciteit uiteindelijk een eschatologische belofte. Maar als we zien wat er om ons heen in de Kerk en in de wereld ineens stort en als we dit zonder de angst van het kleingeloof met de ogen van het geloof als ‘tekenen van de tijd’ zien, moeten we de moed hebben een nieuwe ruimte binnen te stappen. Een crisis betekent altijd ook een kans. Het zijn alleen de te nauwe en uitgedroogde zakken die scheuren. De Heer schenkt ons nieuwe wijn.

Tomáš Halík
Praag, zomer 2021

1 Vgl. Jürgen Habermas en Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2018.

I | IN HET BEGIN WAS ER HET AANGESPROKEN WORDEN

Ik denk vandaag aan de engelen, de niet-waarneembare getuigen, de zwijgende toeschouwers, die ons krioelen op de aarde gadeslaan, daar ergens vanuit de verre loges van het hemelse amfitheater. Wat zouden ze zeggen over het theater van onze geschiedenis? Vermaken ze zich ermee? Lachen ze? Huilen ze? Klappen ze? Kijken ze gespannen toe?

Zelfs als ze misschien in geen andere hemel zouden leven dan in het paradijs van ons vrome voorstellingsvermogen, kan deze speelse en schijnbaar nutteloze gedachte aan hen vleugels geven aan ons vragen: Hoe zou de geschiedenis waarvan wij deel uitmaken eruitzien als we die *in z'n geheel van bovenaf* zouden bekijken, vanuit een totaal ander perspectief dan waarmee we zó vertrouwd zijn dat we het in een naïeve vanzelfsprekendheid voor het enig mogelijke en enig juiste houden?

Als jongetje werd ik me ervan bewust dat het perspectief vanwaaruit ik de wereld om me heen waarneem uniek en niet-uitwisselbaar is. Wat ik op dit ogenblik waarneem, vanaf de plaats waarop ik sta, en wat ik daarbij ervaar en wat ik denk, wordt door niemand anders gezien, gevoeld of gedacht. Ieder van ons heeft dus een eigen wereld, hoe dicht we fysiek, emotioneel of ideologisch ook bij elkaar staan. Nog altijd herinner ik me hoe ik als door de bliksem getroffen werd door dit inzicht: een mengeling van verbazing en opwinding, maar ook van eenzaamheid.

Ik heb er vaak naar verlangd uit de cirkel van mijn eigen lotsbestemming te breken en de wereld ook met de ogen van anderen te zien, op een of andere manier deel te krijgen aan hun ervaringen. Het is juist deze passie die me heeft aangezet tot lezen (vooral van verboden boeken), tot het maken van pelgrimstochten door de wereld en tot ge-

sprekken met zowel links als rechts. Ik heb ernaar gestreefd en streef er nog steeds naar om mensen te begrijpen die volstrekt anders denken dan ik. Ik probeer te ontdekken wat de wortels daarvan zijn, in welke omstandigheden en welke context hun gedachten, ideeën en gedrag zich hebben gevormd, of in ieder geval iets te gaan begrijpen van de zin en waarheid ook van dat wat mij spontaan afstoot en wat op het eerste gezicht nergens op lijkt te slaan. De waarheid verbergt zich graag. Waarom zouden we in onze zoektocht naar de waarheid dan halthouden bij de grenzen van ons eigen huis? Waarom zouden we ons op onze weg daarheen niet in gebieden wagen die ons vreemd en vijandig toeschijnen? De waarheid is een boek dat niemand van ons nog uit heeft. Misschien is het dus niet onbeleefd ook over de schouder van anderen heen daarin te lezen.

Zal het me ooit worden vergund het panorama van het leven in zijn geheel te overzien, in zijn volle waarheid, vanuit een punt dat uitgaat boven elke horizon die ik tot nu toe ken of die ik me maar kan voorstellen? Zal ik ooit de 'absolute horizon' aanschouwen? Zal ik het geluk smaken dat ik die context waarneem die het me mogelijk maakt de zin te verstaan ook van dat wat me hier en nu vanzelfsprekend als absurd voorkomt? Met andere woorden: zal ik onze wereld ooit 'door de ogen van engelen' kunnen zien?

Het geloof in engelen en demonen heeft me daarom altijd belangrijk geleken, omdat dat impliciet de overtuiging in zich draagt dat mensen mensen zijn, *geen engelen of demonen*. Dat we anderen niet als engelen of demonen zien, onszelf niet voordoen als een engel en andere mensen niet demoniseren, daarmee kunnen we heel wat tragedies vol fouten voorkomen. Zal de gedachte aan engelen, die ons eraan herinnert dat wijzelf geen engelen zijn, ons niet ook voor de verleiding bewaren dat we vergeten dat onze menselijke horizon nu eenmaal begrensd is?



Het verlangen naar de kennis van het absolute wordt door het christelijke geloof tot eschatologisch geduld gemaand, tot de deemoed van pelgrims. De apostel leert ons dat alles wat wij op deze aarde over God kunnen weten, over de absolute horizon, over de hele zingevende context, niet meer dan een raadsel is, niet meer is dan het kijken in een

spiegel, waarin we raadselachtige dingen zien, slechts een gelijkenis. Geloven, het geloof een kans geven, betekent niet dat we ons ontdoen van de rede, maar alleen van de hoogmoed van onze rede. Het geloof ruimte geven veronderstelt dat we ons van de illusie ontdoen dat wij de diepte van de waarheid met ons kennen volledig kunnen vatten, in bezit kunnen nemen en de regie erover kunnen voeren. Wie het monopolie op de waarheid opeist voor zichzelf of voor de groep waartoe hij behoort, verraadt alleen daardoor al dat hij geen deel heeft aan de waarheid. Noch met ons verstand, noch met het geloof kunnen we de waarheid in haar volheid bedwingen en beheersen. Het geloof openbaart de waarheid van het leven: het leven is een onuitputtelijk *geheimenis*, het domein van God dat wij niet voor onszelf kunnen 'opeisen'. Het geloof leert ons met dit geheimenis te leven en de last te dragen van vragen waarvan de beantwoording onze competentie overstijgt.

Het geloof zoals de christelijke traditie het opvat, maakt deel uit van een drie-eenheid: het gaat altijd samen op met de hoop en de liefde. Het gaat gepaard met de geduldige hoop, maar ook met de liefde, waarvan het verlangen niet te stillen valt. 'Onrustig is ons hart', belijdt de heilige Augustinus. De heilige rusteloosheid van ons hart en van onze geest zal altijd de inspanning stimuleren van ons verstand en onze fantasie, van de wetenschap en de kunst, om door te dringen tot achter de horizon van wat bekend is. Ditzelfde verlangen stimuleert het gesprek tussen mensen over de grenzen van culturen en religies heen. Het moedigt aan tot pogingen de schatten van de verschillende geestelijke wegen te delen. Alles wat er op het terrein van kennis en begrip gedaan is, wat er gedaan wordt en gedaan zal worden, verdient ons respect. Respect voor het geheimenis betekent niet dat we erin berusten. Het betekent niet dat we afzien van pogingen meer te weten te komen. Het betekent niet dat we onverantwoordelijk, gemakzuchtig en ondankbaar het grote geschenk van ons verstand terzijde schuiven en de openheid van onze geest niet inzetten.

Toch blijft de uitspraak van Blaise Pascal van kracht: de grootste prestatie van ons verstand is de erkenning van zijn eigen grenzen. Het verstand wordt onverstandig als het niet in staat is tot rationeel onderscheiden en deemoedig erkennen van de grenzen van zijn competentie. Als ons verstand op eigen kracht de zon van het geheimenis poogt te bereiken – iets wat alleen het geloof en de hoop gegeven is –

eindigt het als Icarus met verschroeide vleugels. Dan stort het neer in het duister van de waanzin (denk maar aan Friedrich Nietzsche!) of, nog erger, het degenereert tot een ideologie, die ofwel demonisch ofwel belachelijk is (denk maar aan het marxistische ‘wetenschappelijke’ atheïsme!). Wat het respect betreft ten opzichte van de vragen waarmee de theologie zich bezighoudt, is het huidige wetenschappelijke rationalisme doorgaans al wel deemoediger, zakelijker en kritischer op zichzelf dan het puberaal-trotse rationalisme van de Verlichting of het positivistische sciëntisme van de laatste eeuwen waren. (Maar de wetenschappelijke rede staat tegenwoordig aan andere verleidingen bloot dan het volledig willen verklaren van de ‘laatste vragen naar de zin’. De verleiding is nu dat ze haar ontdekkingen in praktijk wil brengen zonder rekening te houden met ethische criteria, en de steeds grotere risico’s negeert.)

Tegenwoordig hoeven we het geheimenis van het geloof niet te verdedigen tegenover het wetenschappelijke rationalisme. Aan dit front heerst rust en is er een wederzijdse erkenning van de grenzen van elkaars competenties, op enkele zeurende uitzonderingen na, die zowel vanuit de optiek van de wetenschap als vanuit de optiek van de filosofie en de theologie niet veel aandacht waard zijn. Maar het geheimenis van het geloof moet nog altijd worden beschermd tegen *een overmatig rationalisme in de theologie*. (Ik doel hier vooral op het type laatmoderne, oppervlakkige, neoscholastieke theologie, waarin nog niet zo heel lang geleden hele generaties priesters en gelovigen werden grootgebracht, vooral bij ons in Tsjechië. De laatste decennia leek deze theologie te zijn verdwenen, maar nieuwe versies daarvan duiken weer op in reactie op het andere uiterste, het postmoderne religieuze denken.)

Het theologische rationalisme van de klassieke metafysica, die stelt dat ons verstand door na te denken over de geschapen wereld het bestaan van de schepper kan bewijzen, moet deze prestatie van het verstand niet met het geloof verwarren (dat immers geen verworvenheid van ons verstand is, maar een geschenk van de genade). Als dit rationalisme wil blijven binnen de kaders van de orthodoxie, waarbij het zweert, moet het deze zo voorgestelde ‘eerste beweging’ niet op een te snelle en goedkope wijze gelijkstellen aan het geheimenis waarop het geloof betrekking heeft en waarop de hoop zich richt. Het dogma van

het Eerste Vaticaanse Concilie over de rationele kenbaarheid van God dat de voorstanders van het metafysische rationalisme graag citeren, was bedoeld om de verbintenis tussen het geloof en het verstand tegenover het fideïsme (vooral tegenover de romantische opvatting van het geloof als een ‘afhankelijkheidsgevoel’) en het bijbelse fundamentalisme te verdedigen. Dit dogma bedoelde beslist niet het geheimenis van de goddelijke onbegrijpelijkheid te verkleinen en ook niet scholastieke speculaties te laten dienen als vervanging van het geloof als de (door de genade geïnspireerde) *moed om het geheimenis binnen te treden*. God handelt niet tegen het verstand in dat Hij zelf aan de mens heeft gegeven. Maar Hij is te groot om zich volledig te laten vangen en insluiten door het geschenk dat Hij zelf heeft geschapen.

‘Als je het begrijpt, is het niet God’, leert de heilige Augustinus ons. Als dit geheimenis zelf tot ons spreekt en zich in het Woord meedeelt, zoals de christelijke leer van de openbaring stelt, dan zijn we ons ervan bewust dat dit Woord onvermijdelijk stuit op de beperktheid van ons menselijke vermogen tot luisteren, begrijpen en uitdrukken. De bron van ons geloof ligt in de zelfmededeling van God in de Schrift en de traditie, dus in God zelf als de ons aansprekende Logos. De daad van het geloof omvat het luisteren naar dit Woord – *dit Woord dat ‘in het vlees’ tot ons komt* – en behelst ook de bereidheid van de gelovige dit Woord in zijn levensgeschiedenis vlees en bloed te laten aannemen.

Het christendom leert dat het ‘Woord vlees is geworden’ – dat wil zeggen, niet een engel of een ‘onzichtbare geest’ – en dat het daarmee zichzelf en ons heeft onderworpen aan de noodzaak om alle beperkingen te verdragen die deze ‘vleselijkheid’, het door de natuur en de geschiedenis, door een bepaalde ruimte en tijd gevormde, beperkte bestaan, met zich meebrengt.

De tekst van de Bijbel zit vol engelen, maar we mogen niet vergeten dat het *mensen* zijn die deze verhalen vertellen, ernaar luisteren en ze doorgeven. Mensen zijn ‘vlees’: ze bevinden zich in een bepaalde culturele setting, die hun een bepaalde geconditioneerde en ingeperkte manier verschaft om alles te verstaan en zich te uiten, en ze bevinden zich op een bepaald onverwisselbaar ogenblik in de geschiedenis. Ze worden dus beperkt door hun perspectief. Zoals ik al zei, herinnert de gedachte aan engelen ons eraan dat we geen engelen zijn, ook niet als we nadenken over het geloof. Daarom gaan mijn overpeinzingen

over die grote goddelijke gave van het geloof gepaard met een voortdurende belangstelling voor de ‘vleselijkheid’ (*menselijkheid*) van ons geloof. Misschien maakt namelijk juist dat perspectief onze beschouwingen over het geloof – het *vleesgeworden* geloof in het *vleesgeworden* Woord – pas echt christelijk, in onderscheid van een vermoeid religieus idealisme.



Mijn hele credo, de belijdenis van mijn geloof, vind ik in de eerste verzen van de proloog van het Evangelie volgens Johannes, een tekst die het verdient steeds opnieuw te worden gelezen en doordacht, vertaald, uitgelegd en becommentarieerd. Goethes Faust vertaalt de woorden ‘In het begin was het woord’ in de geest van de moderne tijd: ‘In het begin was de daad’. Na veel nadenken stel ik nog een andere vertaling voor: *‘In het begin was er het aangesproken worden.’*

‘In het begin was er het aangesproken worden. Dit aangesproken worden was God zelf.’ Direct daarna worden twee ongelooflijk belangrijke dingen gezegd. God zelf is een ondoordringbaar geheimenis: *‘Niemand heeft God ooit gezien.’* En toch: *‘Het Woord is vlees geworden en heeft onder ons gewoond’* (HSV). Dat wil zeggen, het goddelijke Woord is nu ‘vlees’, *mens* – het mens-zijn is nu en voor altijd dat wat het aangesproken-worden begrijpelijk maakt.

Wanneer we het mens-zijn ‘lezen’, lezen we over God. Het evangelie vertelt ons dat we door het mens-zijn van Jezus van Nazaret niet alleen het geheimenis van het mens-zijn kunnen leren verstaan, maar ook het geheimenis van God zelf, want ‘het vlees’ en ‘het Woord’ laten zich niet meer van elkaar losmaken.



Ik vat het geloof op als het vermogen *de werkelijkheid waar te nemen als een aangesproken-worden*: het is een poging tot luisteren, leren begrijpen en antwoord geven. Ik ben ervan overtuigd dat dit de kostbaarste (en tegelijk de interessantste en avontuurlijkste) mogelijkheid is die het mens-zijn biedt: *je leven te leven als een dialoog*, een opmerkelijk en verantwoordelijk leven dat voortdurend luistert en antwoordt.

Ik ga ervan uit dat ieder mens in principe op deze manier kan leven, ook over de grenzen tussen confessies en tradities heen. Als ik het eens wat hoogdravend mag verwoorden, zou ik zeggen: als iemand zijn leven op deze manier leeft, realiseert hij deze mogelijkheid en verwerkelijk hij de eigenlijke zin van het mens-zijn.

Geloof en ongelof (of verschillende vormen van geloof) zijn voor mij geen houdingen van onze overtuiging ten aanzien van metafysische vragen, maar elementaire basishoudingen ten opzichte van het leven. Hoe ervaren we elementaire levenssituaties en hoe verstaan we die? Geen geloof hebben of het geloof verliezen, betekent dat je het vermogen of de bereidheid niet hebt (of die verliest) om het leven als een dialoog te zien.

Voor het geloof zoals ik het versta, verschijnt het leven als een geschenk en als een oproep. We kunnen wakker zijn of slapen, openstaan of ons afsluiten voor deze oproep. We kunnen het leven natuurlijk ook heel anders interpreteren en ervaren. We kunnen het bijvoorbeeld volledig als monoloog leven, zelf ons doel kiezen en dat nastreven, zonder met iets of iemand rekening te houden, en alle banden die ons binden verbreken. Iemand die het aangesproken-worden aanvaardt, bindt zich eraan.

Ik richt me meer op de *aard* van het geloof dan op de *inhoud* van het geloof. Het interesseert mij meer *hoe* een mens gelooft dan *waarin* hij gelooft. Godsdienstspsychologen vragen zich af of in verschillende geloofssystemen (*beliefs*) soortgelijke geloofstypen (*faiths*) kunnen voorkomen. Dat lijkt mij heel waarschijnlijk, vooral in deze tijd, waarin verschillende werelden bij elkaar binnendringen en religies elkaar wederzijds beïnvloeden.

Niet minder opmerkelijk vind ik het feit dat binnen het kader van een en hetzelfde religieuze systeem heel verschillende manieren van geloven voorkwamen en voorkomen. Ook als mensen in verschillende contexten en verschillende tijden (niet alleen in het verleden, maar ook in het heden en in een en dezelfde context, bijvoorbeeld in dezelfde kerk) in dezelfde woorden hun geloofsbelijdenis opzeiden of opzeggen (dat *waarin* ze geloven), dan kan *de manier waarop* ze hebben geloofd of geloven toch nog veel van elkaar verschillen. Als twee mensen in dezelfde kerkbank oprecht uitspreken: 'Ik geloof in God', is daarmee absoluut niet gezegd dat ze daarmee hetzelfde bedoelen. Hun innerlijke

werelden en hun begrip en ervaring van het geloof kunnen mijlenver uit elkaar liggen.

Maar het is ook mogelijk dat aanhangers van verschillende religies een soortgelijk type (niet: inhoud) geloof bezitten. Tegelijk is het ook duidelijk dat de aanhangers van dezelfde religie een heel verschillend geloof kunnen hebben. Bovendien is het mogelijk dat de overeenkomst in de aard van het geloof soms mensen kan verbinden van wie de één een bepaalde godsdienst belijdt en de ander zich als 'ongelovig' of 'niet-religieus' beschouwt. De dramatische veranderingen binnen het christendom in de loop van de geschiedenis, met de seculiere wereld als vrucht daarvan, hebben namelijk ertoe bijgedragen dat de religies geen monopolie op het geloof bezitten; ook in de seculiere wereld komen we verschillende vormen van geloof tegen die sterk op religies lijken. (De vraag van veel godsdienstwetenschappers en theologen in hoeverre het christendom – of bepaalde vormen daarvan – zelf een 'religie' is of niet, en of er een 'niet-religieus christendom' kan bestaan, laten we hier buiten beschouwing.)

Ik moet hierbij benadrukken dat er in werkelijkheid niet slechts twee opties zijn: geloof en ongelooft, aan de ene kant een dialogisch leven en aan de andere kant een ongebonden leven zonder verantwoording af te leggen. Deze twee verschillende relaties tot het leven kom je immers zelden in hun volmaakt zuivere vorm tegen. De meesten van ons slingeren heen en weer tussen slapen en waken, tussen geslotenheid en openheid, tussen geloof en ongelooft. De dialoog tussen geloof en ongelooft waarover tegenwoordig zo veel wordt gesproken, is dus niet alleen een gesprek tussen twee 'ideologische kampen'. Om werkelijk zin te hebben, moet die dialoog beginnen met een gesprek in de mens zelf.

Ik heb gezegd dat het geloof voor mij een levenshouding is die bestaat uit de bereidheid 'te luisteren naar het aangesproken-worden' en daarop te antwoorden. Het geloof omvat dus het oervertrouwen in een *zin*, een betekenis – die voorafgaat aan iedere door mensen gegeven zin – en dan in de zin van dat alleroorspronkelijkste aangesproken-worden door de goddelijke Logos, het vertrouwen in die Logos zelf. Ongelooft komt dan voort uit de tegenovergestelde ervaring met de wereld en met het leven: die bestaat uit het verlies (of de afwezigheid) van zin, in het zwijgen van de wereld, in de ervaring van absurditeit.

Nu moet ik ook de rest van mijn credo uitspreken. Ik heb mijn thuis gevonden in het christendom, omdat ik daarin de mogelijkheid bespeur om tegelijkertijd zowel dat wezenlijke oergeloof te omarmen alsook een bepaalde waarheid van het ongelooft, namelijk de mogelijkheid ook de ervaring van het zwijgen van God en van de tragische kanten van het leven serieus te kunnen nemen.

De grote critici van het christendom, zoals Nietzsche en C.G. Jung, vonden in het christendom van hun tijd niet dat wat hun na aan het hart lag. Ze misten daarin de mogelijkheid recht te doen aan zowel de *waarheid van de dag* als de *waarheid van de nacht*, om zowel de wereld van het verstand en de orde serieus te nemen, alsook de wereld van de tragiek en de hartstocht, die zich aan 'het spinrag van het verstand' onttrekken. Mijn leermeester Jan Patočka bedoelde net zoiets toen hij over het christendom als een 'onvoltooid' project sprak.¹

Mijn hele theologie is een protest tegen een goedkoop christendom dat zich tevredenstelt met een vreugdevolle verbazing over de harmonie, de rationele ordening en vooral het 'intelligent design' in de natuur en de geschiedenis. Zo'n 'harmonisch' of 'esthetisch' geloof beschouw ik als oppervlakkig, in essentie heidens en onchristelijk, als eenzijdig.

De vreugde over de harmonie van de goddelijke orde mag slechts een aspect van ons geloof zijn. Ze maakt ons geloof echter eenzijdig, 'kettens', als ze de andere kant van de werkelijkheid verdringt, die – vooral losgemaakt van de vreugde – duister, chaotisch, absurd en tragisch lijkt. Alleen een levensbesef dat volledig recht doet aan beide kanten van de werkelijkheid, zowel de 'lichte' als de 'duistere', dat tegenover de verleiding van de simplistische eenzijdigheid de ruimte verdedigt die het mogelijk maakt *beide* ervaringen met de wereld en het leven tegelijkertijd serieus te nemen, verdient onze instemming.

Nietzsche had gelijk toen hij het christendom van zijn tijd verweet dat het zich te veel door de 'apollinische' geest van die tijd, die van het licht, het goede en het verstand, liet beheersen. (In dezelfde geest herinnert Patočka ons in zijn laatste en belangrijkste werk aan de mogelijkheid van en de behoefte aan een omkeer, die voortkomt uit de tra-

1 Zie over deze Tsjechische filosoof Tomáš Halík, *In het geheim geloven. Autobiografie* (vert. Kees de Wildt), Utrecht 2020, 74-76, 104 en 110.

gische ervaringen van onze tijd, de ‘late tijd’, met zijn ‘voorover leunen in de nacht van het niet-zijn.’)² In de moderne tijd hebben christenen het geloof in God, over wie de bijbelse verhalen en de christelijke traditie vertelden, vaak verward met de naïef-optimistische vooronderstelling van de Verlichting dat ‘er iets boven ons bestaat’ dat ervoor moet zorgen dat de wereld conform onze ideeën en verwachtingen functioneert. Als atheïsten beweren dat zo’n God niet bestaat, moeten christelijke theologen de eersten zijn die daarmee instemmen.

Ik ben er vast van overtuigd dat de moeilijke ervaringen uit het verleden – vervolging van buitenaf, interne crises – en de verzengende kritiek die het christendom in de laatmoderne tijd moest ondergaan, voor christenen in deze tijd de mogelijkheid openen op basis van die ervaringen hun geloof dieper te verstaan en te beleven. Het volwassen christendom, waarover Dietrich Bonhoeffer, de profeet van het ‘religeloze christendom’ en de ‘dure genade’, droomde, zal geen ‘platonisme voor het volk’ zijn en evenmin een pijnstiller die ons zoethoudt met dromen over bovenaardse beloningen. Het vasthouden aan een optimistisch, ‘apollinisch’ (harmonisch) christendom met zijn prachtige orde kan niet alleen onecht, oppervlakkig en naïef overkomen, maar in directe zin ook als cynisch en aanstootgevend worden ervaren, in het licht van wat de mensheid heeft meegemaakt in die ‘oorlog die eigenlijk nooit is geëindigd’.³ Er zijn al genoeg gevallen geweest waarin we de wonden van de wereld hebben toegedekt met de nutteloze en goedkope frasen van een overdreven vroomheid in plaats van met een werkzaam medicijn of minimaal met een werkelijke solidariteit! Paulus roept ons niet alleen toe: ‘Wees verheugd met hen die zich verheugen’,

2 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig 1872; Jan Patočka, *Kacířské eseje o filozofii dějin*, Praag 1990; vert. *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Peru 1996.

3 In de essays in zijn boek *Kacířské eseje o filozofii dějin* [*Heretical Essays in the Philosophy of History*], vooral in het belangrijkste hoofdstuk, ‘De oorlogen van de twintigste eeuw en de twintigste eeuw als oorlog’, beweerde Jan Patočka dat ‘de Eerste Wereldoorlog eigenlijk nooit is geëindigd’. Velen van ons dachten misschien dat hij met de val van het Sovjetimperium (dat immers een van de vruchten van die oorlog was) toch definitief was geëindigd. Toen herinnerden de terroristische aanslagen op de drempel van de eenentwintigste eeuw ons er weer aan dat de wereld altijd ‘voorover helt naar de nacht van het niets’, dat het ‘huidige regime’ (de technische rationaliteit) niet heeft gezegevierd over de krachten van de chaos die zij zelf in aanzienlijke mate in gang had gezet.

maar ook: 'huil met hen die huilen' (Rom. 12:15).

Ik verwelkom een atheïstische kritiek op het christendom voor zover zij die eenzijdige gestalte van het geloof als wensprojectie, als opium van het volk enzovoort blootlegt. In mijn eerdere boeken – waarbij ik met deze overwegingen aansluit en die ik in dit boek probeer te verdiepen – heb ik er al op gewezen dat het doel van de dialoog tussen geloof en ongelooft niet ligt in de overwinning op het atheïsme. Het moet gaan om de verdieping van het geloof, doordat het de pijnlijke waarheid van een bepaald type ongelooft in zich opneemt en integreert, namelijk het atheïsme van de pijn en het atheïsme van het protest, de ervaring van de 'verborgenheid van God'. Die kan namelijk op verschillende manieren worden geduid: atheïstisch als de 'dood van God' of mystiek als het 'zwijgen van God', als een diepe nacht van het geloof en een duistere nacht van de geschiedenis.

Het gaat me erom dat we niet door het triomfalisme en de goedkope trucs van een spitsvondige apologetiek de 'deelwaarheid' verliezen van hen die het geloof als troost afwijzen, omdat ze het kruis van een zwaar lijden torsen. Dat lijden aan het 'verlies van de zin', dat ervaren van de wereld als een absurde chaos, zoals je dat bijvoorbeeld in talloze moderne kunstwerken kunt zien, is een waardevolle ervaring van een nog niet verlore wereld. We mogen niet toestaan dat de diepe en heel realistische christelijke leer van de 'oerzonde' en haar gevolgen, het litteken van de *vervreemding*, die de hele schepping alsook het innerlijk van de mens beïnvloedt, wordt gereduceerd tot een onbegrepen verhaal over een opgegeten vrucht en een boze, jaloerse, angstige God. Als het christendom zich op een goedkope manier zou aansluiten bij de ideologie van het evolutionistische optimisme met zijn constante vooruitgang in de richting van het goede, zouden we het moeten afwijzen. Dan zou het immers werkelijk functioneren als 'opium van het volk' of een pijnstillert; bovendien zou het op de lange termijn niet werken en eerder schaden dan goed doen.

Als we de grote geestelijke en theologische waarde van de *nacht-ervaring* niet erkennen, en dus blijven staan bij de alledaagse logica, zouden onze theologie en spiritualiteit vlak zijn. We bereiken de waarheid niet door te streven naar een alles verklarende theorie zonder enige innerlijke tegenstrijdigheid. We kunnen haar alleen doorgronden door het leggen van een bont mozaïek waarin van geen enkele kleur

een steentje mag ontbreken en door geen enkel steentje af te wijzen omdat het niet bij onze smaak past of met zijn scherpe randen onze handen verwondt. Echt eerlijk filosofisch en theologisch werk is als het componeren van een symfonie, waarbij we niet van tevoren disharmonische noten of niet-traditionele manieren van componeren mogen uitsluiten.

Juist de ervaring met de duistere momenten van de geschiedenis herinnert ons aan de wezenlijke waarheden van ons geloof: de wereld is geen hemel, de mensheid is geen ensemble van engelen. Alle beloftes van het vestigen van de hemel op aarde en van het uitdenken van een volmaakte mens zijn ideologische pogingen van het goedkope verlichtingsoptimisme en zijn erfgenamen om ons te bedriegen. De christelijke hoop staat los van de strijd tussen optimisme en pessimisme, in die zin dat ze noch naar de ene, noch naar de andere zijde mag overhellen. In mijn boek *Niet zonder hoop* heb ik geprobeerd aan te tonen dat het optimisme van de verlichtingstraditie slechts een lege, verwereldlijkte karikatuur van de christelijke deugd van de hoop is. Ook het pessimisme en het nihilisme zijn zulke ‘verdraaide waarheden’ die door de leer van de erfzonde en haar gevolgen tot een gevaarlijk eenzijdig ander uiterste worden gevoerd. De hedendaagse christen is er echter niet toe geroepen triomfantelijk te constateren dat zijn theologie deze nieuwe gapende afgronden van geactualiseerde versies van oude ketterijen kan overbruggen. Het is noodzakelijk dat we delen in deze ervaringen van onze medemens en die in het geloof verdragen. Op die manier vervullen we de belofte van de Kerk op het laatste concilie dat ‘de vreugde en de hoop, het leed en de angst van de hedendaagse mens (...) ook de vreugde en de hoop, het leed en de angst van Christus’ leerlingen’ zijn.⁴

Het christendom zoals ik het versta, is vooral een ‘religie van de paradox’. Het is een geloof met het kruis als middelpunt. Een geloof dat zelfs bij de vreugde over de opstanding die kreet van Jezus niet vergeet: ‘Mijn God, mijn God, waarom hebt U Mij in de steek gelaten?’ (Mat. 27:46). Het is een geloof waarvoor de opstanding van Jezus –

4 Tweede Vaticaanse Concilie, *Gaudium et spes [Vreugde en hoop]. Over de Kerk in de wereld van deze tijd*, Hilversum 1968; www.rkddocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=575.

het geheimenis dat de sleutel tot de christelijke verkondiging is – geen goedkoop happy end is, niet de terugkeer van de opgestane in deze wereld en in dit leven, maar inderdaad een geheimenis van iets radicaal *nieuws*, dat in ons leven binnenbreekt op het moment dat wij in onze bekering een volledig ‘nieuw leven’ met Christus (Rom. 6:4) beginnen. Aan het christendom fascineert mij juist dat ‘volledig nieuwe’, die uitnodiging je open te stellen voor ‘wat geen oog heeft gezien, geen oor heeft gehoord, wat in geen mensenhart is opgekomen’ (1 Kor. 2:9). Ondanks de waarschuwing van Jezus tegen het vullen van oude zakken met jonge wijn (Marc. 2:22), hebben maar al te veel vormen van christendom en theologie dat toch geprobeerd. De gevolgen daarvan zien we overal om ons heen.



De laatste jaren denk ik steeds meer na over de nieuwtestamentische teksten waarin Jezus na zijn dood zó veranderd blijkt dat zijn leerlingen Hem bij zijn terugkeer niet herkennen. Hij legitimeert zich dan met zijn wonden. Daarna zal Hij in het verdere verloop van de geschiedenis incognito verschijnen in ‘de ander’, in de gestalte van vreemdelingen, pelgrims, van mensen in nood en aan de rand van de samenleving, om zich pas in dat verrassende ogenblik van het laatste oordeel weer werkelijk te laten herkennen (Mat. 25:31-45).

Dit verstaan van het christendom (en van de dialoog tussen geloof en ongeloof) ontwikkelde zich bij mij in de loop van enkele decennia in een reeks boeken.⁵ In dit boek wil ik weer een volgende stap op die weg zetten en nieuwe aspecten en nieuwe samenhangen laten zien. Ik ben ervan overtuigd dat mijn verstaan van het christendom enerzijds gebaseerd is op de traditie en anderzijds verwant is aan de benadering van een aantal denkers in verschillende moderne filosofische scholen. Ik geloof dat veel mystici en ook theologen van de paradox – van Paulus, Martin Luther en Pascal tot Søren Kierkegaard, G.K. Chesterton

5 Vgl. *Geduld met God. Twijfel als brug tussen geloven en niet-geloven* (vert. Peter Morée), 10e druk, Utrecht 2020; *Raak de wonden aan. Over niet zien en toch geloven*, (vert. Kees de Wildt en Henriëtte de Wildt), 6e druk, Utrecht 2020 en *Niet zonder hoop. Religieuze crisis als kans* (vert. Kees de Wildt), Utrecht 2019.

en Bonhoeffer – hun christelijke geloof op dezelfde manier hebben beleefd. Ik geloof dat het denken van auteurs die zich verdiepen in de tragische ervaringen van de twintigste eeuw, evenals het denken van postmoderne filosofen en theologen die zich radicaal hebben afgekeerd van zowel het ‘metafysische realisme’ van de neoscholastiek als van het even naïeve sciëntisme van de moderne tijd, in een soortgelijke richting gaat. (In dit verband voel ik me bijvoorbeeld nauw verwant aan Richard Kearney met zijn concept van een ‘God die *kan* bestaan.’)

Ja, Luther – die provocerende, geniale *poète maudit* met zijn paradoxen van het geloof, die ergens tussen zijn verwanten, de apostel Paulus en de godslasteraar Nietzsche in staat – samen met zijn even heethoofdige broeders Eckhart, Pascal en Kierkegaard, juist zij staan oneindig veel dichterbij me dan dat stille, voorzichtige nadenken van de neoscholastiek, waarvan de bewonderenswaardig symmetrische bouwwerken van syllogismen zonder innerlijke tegenstrijdigheden heel imposant lijken, zolang ze een ‘kralenspel’ blijven, zolang ze niet met de stormen van het leven te maken krijgen.⁶ Mijn leermeester Josef Zvěřina leerde mij dat de kern van het katholicisme het principe ‘niet alleen, maar ook’ is.⁷ Ik vat die woorden niet op als een starre blik op de naald van de apothekersweegschaal, maar als een moedig ‘ja’ tegen het leven, als een niet terugdeinzen voor de spanning die tegenstellingen oproepen.

Als ik heel persoonlijk mag worden: het is niet toevallig dat ik in mijn jeugd voor het eerst ‘ja’ zei tegen het christendom toen ik het hoofdstuk uit Chestertons *Orthodoxie* las waarin hij het christendom tekent als een godsdienst van paradoxen die tegenovergestelde deugden bij elkaar houden; losgemaakt van hun tegenpool zouden die paradoxen tot destructieve ondeugden worden. Mijn hele leven lang ben ik namelijk slechts bang voor maar één ondeugd: de eenzijdigheid.



6 Toespeling van de auteur op *Das Glasperlenspiel* (1943; vertaling: *Het kralenspel*), een roman van Hermann Hesse over een groep intellectuelen die zich opsluit in een ivoren toren en zich volledig onttrekt aan de problemen van de echte wereld.

7 Vgl. Halík, *In het geheim geloven*, 254; over Josef Zvěřina: *ibid.*, 71-75, 161-168 en 237-238.

Met de Franse filosoof Gabriel Marcel zou ik kunnen zeggen:

Ik ben laat bij het katholieke geloof uitgekomen en voel nog altijd een grote genegenheid voor de ongelovigen. Ik kan dus beter dan anderen hun moeilijkheden begrijpen. Een gelovige is nooit honderd procent gelovig. Het is onmogelijk dat hij geen momenten van onzekerheid en angst zou kennen, waarmee hij zich bij de ongelovigen aansluit. Omgekeerd kan ook bij een ongelovige het geloof dat hij in zich draagt en dat hem steunt, zonder dat hij dat precies kan uitleggen of zich er volledig van bewust is, hem opbeuren.

Een gelovige is nooit volledig een gelovige en een ongelovige is nooit volledig een ongelovige. Alleen al het bestaan van 'de anderen' roept in ons onvermijdelijk vragen op over onze eigen standpunten, als we hen tenminste niet door de lens van ideologische vooroordelen waarnemen, maar proberen te begrijpen. Mijn ervaring met fanatici aan beide kanten – zowel intolerante 'gelovigen' als dogmatische, militante atheïsten – leert me dat vooral zij die geen enkele twijfel over hun eigen positie kunnen verdragen, onverdraaglijke, haatdragende mensen worden. Ze ontdoen zich van hun twijfels door die op anderen te projecteren. Ze schrijven ze aan anderen toe en door hen te bestrijden, strijden ze met hun eigen niet-erkende schaduwen en 'demonen'.

Een gelovige is nooit honderd procent gelovig, omdat de stem die tot hem spreekt ook vaak verloren gaat in alle geraas van de wereld (of op momenten van onzekerheid en angst) of omdat hij zelf niet goed oplet. Soms zijn wij, gelovigen, ook te laf of te lui om op die stem te antwoorden of we antwoorden op een verkeerde en ongeloofwaardige manier. Soms is ons lot ook simpelweg te zwaar! (Als ik mediteer over de kruisweg, is het voor mij altijd een grote troost dat Jezus zijn kruis niet op een zelfverzekerde manier droeg, zoals een atleet uit de klassieke oudheid, maar dat Hij daarbij herhaaldelijk struikelde en viel, net als wij! Waarom gebruiken zo veel vrome vrienden en geestelijke leiders zulke vreselijke holle frasen tegen mensen die struikelen en vallen onder hun kruis, woorden die eerder zouden passen bij de ongelukkige vrienden van Job of de huilende 'vrouwen van Jeruzalem' uit de lijdensverhalen? Waarom erkennen ze niet eenvoudigweg dat

anderen het recht hebben met het gezicht op de grond te liggen en niet meer verder te kunnen?)

Christus volgen betekent niet noodzakelijkerwijs met een glimlach en met een lied op de lippen optrekken in de menigte van de vromen onder wapperende banieren, zoals sommige pioniers van de 'herevan-geliserings' ons willen laten geloven. Ook een ware leerling van Jezus heeft het recht af en toe buiten adem te zijn, soms overal genoeg van te hebben, ook van sommige medegelovigen, en zijn leven te zien als een nogal triest 'theater voor mensen en engelen.' Als we hem dan niet als een Simon van Cyrene kunnen helpen zijn kruis te dragen (en soms kunnen we dat ook echt niet, want er zijn ook kruisen waarin je niet kunt delen!), moeten we het hem niet bitterder maken door hem het (misplaatste) gevoel van een schuldig geweten aan te praten.

Aan de andere kant hoeft ook degene die zichzelf als 'ongelovige' beschouwt, daarom nog niet per se doof en stom te zijn voor de manier waarop de diepten van het leven tot hem spreken. Misschien stelt zo iemand zich alleen niet de vraag 'waarvandaan' de stem komt die hem oproept, of hij antwoordt op deze vragen anders dan bijvoorbeeld een gelovige christen.



In onze tijd is een concreet geloof niet vanzelfsprekend. Het komt immers onvermijdelijk (in ieder geval is dat erg waarschijnlijk) in aanraking met andere soorten geloof of met een werkelijk *existentieel ongelooft*, in de vorm van een 'monologe', 'niet-communicatieve' manier van leven. Daardoor is onze wereld zó ingewikkeld en antagonistisch dat het geloof als vertrouwen op een bepaalde zin niet gemakkelijk is. Maar misschien is daarom de tijd wel rijp voor een oprechte dialoog tussen twee verschillende soorten geloof.

Aan het begin van dit boek wil ik alvast duidelijk maken wat ik voor een juist begrip (niet alleen van mijn boek) van zo veel belang acht dat ik er op verschillende plaatsen in dit boek aan herinneren zal. Ik wil laten zien dat 'gelovigen' en 'ongelovigen' tegenwoordig om tal van redenen meer gemeen hebben dan ooit tevoren en dat deze situatie voor beide partijen en ook voor onze gemeenschappelijke wereld een kans is waarvan het een zonde zou zijn als we die niet zouden zien en

gebruiken. Dat doe ik niet uit een of ander goedkoop 'irenisme', want dat zou een verlangen naar 'verzoening' tegen elke prijs betekenen, zelfs tegen de prijs van het verkwanselen van je eigen identiteit, van ontrouw aan tradities. Dat zou betekenen dat we naïef en tegelijkertijd arrogant de verschillen negeren. Het gaat mij niet om een dialoog omwille van de dialoog, om een ongedwongen gesprek tussen liberale intellectuelen die zich vervelen, zoals de toehoorders van Paulus op de Areopagus in Athene. Die hadden 'voor niets anders tijd dan voor het vertellen of aanhoren van iets nieuws' (Hand. 17:21). Het gaat mij niet om een goedkope dialoog waarbij het doel van tevoren al vaststaat (zo van: we lijken op elkaar, vooruit, laten we elkaar een plezier doen, elkaar in de armen vallen en een gemeenschappelijke vreedzame wereld opbouwen) en die dan met zevenmijlslaarzen op dat doel afstevent, over de sloten van de genegeerde problemen heen. Het gaat mij er niet om ongelovigen een geheim pad te wijzen naar een goedkope en vrijblijvende manier om de schatten van het geloof te verkrijgen, zonder het juk van de religieuze verplichtingen op zich te nemen. Het gaat mij er ook niet om de gelovigen ervan te overtuigen dat wat hen van de ongelovigen onderscheidt zo relatief, twijfelachtig en onbelangrijk is dat ze het net zo goed kunnen loslaten om zich te conformeren aan de ongelovige wereld en zich met haar te vermengen. (Deze bezwaren zijn niet nieuw. Ook de apostel Paulus moest zich al verweren tegen de verdachtmaking van de 'sterke gelovigen'. Conservatieve Joodse christenen, inclusief de gerespecteerde apostelen, keken precies zo aan tegen zijn tegemoetkomende houding ten opzichte van de niet-Joden, zijn nadruk op vrijheid van de wet en de overtuiging dat Christus alle grenzen heeft tenietgedaan, zodat het nu niet meer uitmaakt of iemand een Jood of een niet-Jood is. Ze zagen dat als verraad en relativisering van het geloof der vaders. Als Paulus was gezwicht voor Petrus, het hoofd van de apostelen, of aan Jakobus, de broer van de Heer, of aan andere autoriteiten, zou het christendom waarschijnlijk slechts kortstondig een kleine sekte binnen het jodendom zijn gebleven. Ook nu hangt de toekomst van het christendom af van de moed van christenen om de richting te gaan die Paulus wees, in het vertrouwen dat juist dat de weg van Christus is.)

Wat mij motiveert om deze dialoog aan te gaan, is wat ik zie in de wereld om ons heen. Ik huiver bij de arrogantie van het geloof dat de

stem van de kritische rede negeert, net als bij de arrogantie van de seculiere rede die de geestelijke en morele roeping van het geloof veracht. Deze beide waanideeën en eenzijdigheden hebben zich van elkaar losgemaakt en vallen elkaar nu aan en provoceren elkaar, waarbij ze niet zien hoe angstaanjagend veel ze op elkaar lijken. Juist daarin zie ik het werkelijk acute gevaar voor onze wereld. Paus Johannes Paulus II waarschuwde herhaaldelijk voor het gevaar van geloof zonder denken en denken zonder geloof. Zijn opvolger Joseph Ratzinger en de filosoof Jürgen Habermas waren het er in hun dialoog in de Katholieke Akademie in München met elkaar over eens dat het christelijke geloof en de seculiere rationaliteit elkaar wederzijds dringend nodig hebben om juist in de onderlinge dialoog hun eenzijdigheden te kunnen corrigeren.

Het is niet eenvoudig om deze dialoog – waaraan ik ook mijn vorige boeken al wijdde, omdat het voor mij een van mijn grote levensthema's is – eerlijk en vruchtbaar te laten zijn. Als ik vaststel (en zowel gelovigen als ongelovigen daarvan verzekeren) dat we werkelijk meer gemeen hebben dan de meesten van ons denken, dan is dat niet als eindpunt bedoeld om elkaar dan vervolgens de hand te reiken en ongestoord *naast elkaar* verder te leven. Integendeel. We moeten juist wederzijds elkaars rust verstoren!

Als ik van de vooronderstelling uitga dat zowel geloof als ongeloof een deel van de waarheid bezitten, dan wil ik me niet tevredenstellen met de goedkope postmoderne slogan 'Iedereen zijn eigen waarheid'. Als mij de 'waarheid van het ongeloof' interesseert, is het mij er niet om te doen dat neerbuigend te 'erkennen', maar om door het door-denken en door-lijden van het ongeloof mijn geloof te kunnen verrijken. (Vanaf de 'andere kant' streefde de universitaire docent en latere collega professor Milan Machovec, de nestor van de christelijk-marxistische dialoog, naar iets soortgelijks. Hij wees zowel een vulgair materialistisch atheïsme als een militant polemisch anti-atheïsme af. Hij wilde komen tot een humanisme dat zowel erfgenaam van de christelijke traditie als een competente gesprekspartner voor het 'volwassen christendom' zou zijn.) Dit zoeken naar wederzijdse verrijking, het in evenwicht brengen en aanvullen van de 'fragmenten van de waarheid' in de historisch en cultureel bepaalde vormen van geloof en ongeloof, is geen werk voor een archeoloog die in alle rust de gevonden scherven

van een kruik in elkaar past. Het lijkt eerder op het experiment van een scheikundige in een laboratorium dat mogelijk iets onverwachts, iets nieuws kan opleveren. Hij moet zich er echter wel van bewust zijn dat hij daarbij soms met explosieve stoffen werkt ...



De aanzet tot veel van de beschouwingen in dit boek was voor mij het verrassende advies van paus Benedictus XVI aan 'onze ongelovige vrienden'. Hij gaf dat toen hij nog kardinaal was, op 1 april 2005, een dag voor de dood van zijn voorganger. In zijn toespraak in het Subiaco-klooster zei Joseph Ratzinger woordelijk:

Tijdens de Verlichting heeft men geprobeerd de essentiële morele normen te begrijpen en te definiëren vanuit de gedachte dat ze ook zouden gelden *etsi Deus non daretur*, ook als God niet zou bestaan. (...) We moeten het axioma van de Verlichting omkeren en zeggen: Ook iemand die het niet lukt de weg te vinden naar het aanvaarden van God, moet toch proberen zo te leven en zijn leven zo in te richten *veluti si Deus daretur*, alsof God bestaat. Dat is het advies dat Pascal reeds aan zijn ongelovige vrienden gaf. Het is ook het advies dat wij vandaag willen geven aan onze vrienden die niet geloven. Op deze manier wordt niemand in zijn vrijheid beperkt, maar krijgen al onze handelingen wel de vaste basis en de maatstaf die ze zo dringend nodig hebben.⁸

Dit hele boek is eigenlijk een dialoog met een paar zinnen uit twee toespraken van Joseph Ratzinger. Als katholiek neem ik het pausdom en de paus serieus, als filosoof en theoloog neem ik deze denker en auteur, de paus emeritus Benedictus XVI, bijzonder serieus. Als we zijn gedachten serieus nemen, betekent dit dat we ze van alle kanten kritisch doorlichten, iets waartoe hij overigens zelf ook herhaaldelijk en uitdrukkelijk heeft opgeroepen, bijvoorbeeld in de inleiding op het

⁸ Zie voor een vertaling van het hele document www.ecclesiaei.nl/docs/ratzinger0004.html.

eerste deel van zijn boek *Jezus van Nazareth*. Ik zoek niet alleen naar de betekenis van die zinnen (vooral van dat ‘advies aan de ongelovigen’), maar ik benoem ook mijn vermoedens over wat tussen de regels door onuitgesproken blijft als een wellicht bewust, maar misschien ook onbewust verzwegen vooronderstelling.

Ik streef ernaar deze uitspraken volledig te doordenken en ze ook ‘door de ogen van de anderen te lezen’, dat wil zeggen, erover na te denken hoe ze kunnen overkomen op de mensen voor wie ze zijn bestemd, namelijk voor de geestelijke zoekers, die niet vertrouwd zijn geraakt met de kerken en de traditionele taal van het christendom, degenen dus die ik in de loop der jaren met mijn boeken – en ook met dit boek – als eerste heb willen aanspreken. Ik vraag me af in hoeverre deze uitspraken hen echt kunnen helpen op hun geestelijke weg, in hoeverre ze hun vrijheid van denken respecteren en in hoeverre ze kunnen bijdragen aan onze wederzijdse dialoog.

Het advies van Ratzinger aan degenen die het ‘niet lukt de weg te vinden naar het aanvaarden van God’, is namelijk heel opmerkelijk. De overweging en kritische doordening ervan loont de moeite. Benedictus roept een reeks vragen op, waarop de genoemde tekst geen antwoord geeft en die dus aan onze beschouwingen worden overgelaten. Wat betekent het nu concreet om ‘te leven alsof God bestaat’? Waarin onderscheidt een ‘leven met God’ zich nu echt van een ‘leven zonder God’? Kun je met God als met een hypothese leven, kun je geloof ervaren als een ‘alsof-uitspraak’? Is uiteindelijk het model van het *geloof als een hypothese* dat Joseph Ratzinger ‘onze ongelovige vrienden’ aanbood, niet iets waarmee ook de gelovigen vertrouwd zijn? Is ook voor een gelovige het geloof niet een hypothese die hij met zijn leven voortdurend moet bewijzen? Blijft het geloof niet aan twijfels en kritische vragen onderhevig, totdat hij die drempel overschrijdt waarachter pas definitief zal blijken *of God God is*, dat wil zeggen de dood van de dood (*mors mortis*), of dat het tegendeel waar is, dat *de dood zelf God is*, het allesverslindende Absolute, de dood van de mens en van God tegelijk?

Mensen zijn geen engelen: ze kunnen het mysterie van het leven en het geloof niet in zijn geheel overzien. Dat betekent niet dat we uit eerbied voor dit geheim daarin dan maar moeten berusten. Tomáš Halík nodigt ons uit het geloof als een levensexperiment op te vatten en de openheid van onze geest in te zetten.

Een van de inspiratiebronnen voor zijn reflecties was de oproep van paus Benedictus dat wie God niet kan aanvaarden, toch moet proberen te leven alsof God wel bestaat. Halík vraagt zich af wat nu eigenlijk het verschil is tussen het leven van een gelovige en een niet-gelovige. Zouden gelovigen het geloof niet kunnen opvatten als een hypothese die ze door middel van hun eigen leven steeds weer moeten verifiëren?

In dit indringende boek spreekt Halík niet alleen overtuigde christenen aan, maar juist ook atheïsten en mensen die op zoek zijn naar zingeving. Want God zoekt de mens vaak in de stilte en in het verborgene op, zonder dat iemand het zelf merkt. Halík probeert deze ontmoetingen op het spoor te komen en beschrijft die als een voortdurende dialoog met God.

Tomáš Halík (1948) is priester en hoogleraar *Filosofie en Sociologie te Praag*. Hij was de vertrouweling en raadsman van president Havel, de Tsjechische aartsbisschop Tomášek en Johannes Paulus II. Eerder verschenen *Geduld met God*, *Raak de wonden aan*, *Niet zonder hoop* en zijn autobiografie *In het geheim geloven*.

**'IEDERE BLADZIJ DWINGT ME OM EEN PAAR MINUTEN
UIT HET RAAM TE STAREN, TE PEINZEN EN HET
HART VAN MIJN EIGEN (ON)GELOOF TE BETREDEN.'**

**Wolter Huttinga in *Trouw* ★★★★★
over *Raak de wonden aan***



KokBoekencentrum.nl
UITGEVERS | UTRECHT

ISBN 978 90 435 3643 1 · NUR 707



9 789043 536431