

SLENTEREN IN DE STAD VAN DE MENS

DE CULTUURTHEOLOGIE VAN F.O. VAN GENNEP

STROLLING AROUND IN THE SECULAR CITY

THE CULTURAL THEOLOGY OF F.O. VAN GENNEP

(with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Protestantse Theologische Universiteit te Amsterdam – Groningen,
op gezag van de rector, prof. dr. P.M. Wisse,
ingevolge het besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen te Groningen
op donderdag 16 juni 2022 om 12.45 uur

door

GERRIT VAN MEIJEREN

geboren op 4 januari 1965 te Wageningen

Promotor: prof. dr. H.P. de Roest
Tweede promotor: prof. dr. E.P.N.M. Borgman

Slenteren in de stad van de mens
De cultuurtheologie van F.O. van Gennep

Deze uitgave is mede mogelijk gemaakt door financiële bijdragen van onder andere Stichting Aanpakken, Goliath-Hollinda, de J.E. Jurriaanse Stichting en Stichting Meijers - van Meer.

ISBN 9789493220188

NUR 700

Uitgeverij Skandalon
Markt 51
4331 LK Middelburg
E-mail: info@skandalon.nl
www.skandalon.nl

Foto omslag: Privécollectie Daniella van Gennep
Vormgeving: Circe, Zierikzee

© 2022 Skandalon

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission in writing from the proprietor(s).

GERRIT VAN MEIJEREN

Slenteren in de stad van de mens

De cultuurtheologie van F.O. van Gennep

SKAN **D**ALON
L O N D O N S T A D S P O R T L I E S

Voor Marleen



Frederik Onslow van Gennepep (privécollectie Daniella van Gennepep)

Inhoudsopgave

DEEL I – OPMAAT	13
1 Inleiding en opzet	15
1.1 Om te beginnen	15
1.2 Cultuurtheologie als gestalte van praktische theologie	16
1.3 Een ethische spits	18
1.4 Verkenning	19
1.5 Relevantie	21
1.6 Vraagstelling	24
1.7 Opzet en werkwijze	24
1.8 Route	26
2 De rijke jongeling – biografische schets van F.O. van Gennep	28
2.1 Inleiding	28
2.2 Het vaderlijk huis	29
2.3 Theologische vader en moeder	
- H. Cramer en D.A. Cramer-Schaap	34
2.4 Theologische vader - J.C.A. Fetter	36
2.5 Theologie in Leiden en Amsterdam	40
2.6 Theologische vader - E.L. Smelik	42
2.7 Albert Camus	47
2.8 Homme des lettres	51
2.9 Grensganger	54
3 De vorstenspiegel van I Samuël	56
3.1 Inleiding	56
3.2 De focus van de uitleg	58
3.3 Verwantschap met Miskotte	59
3.4 Bijbelse grondwoorden	62
3.5 Van Gennep over I Samuël	65
DEEL II – GESPREKKEN MET LITERATUUR	67
4 De catechese van Dostojewski	69
4.1 Inleiding	69
4.2 Dostojewskireceptie tijdens het interbellum	70
4.3 De visie van J.C.A. Fetter op Dostojewski	72

4.4	Scripties over Dostojewski	75
4.4.1	Inleiding	75
4.4.2	Dostojewski en Myschkin	76
4.4.3	Karakterisering	78
4.4.4	Dogmatische aspecten van de gebroeders Karamazow	79
4.4.5	De vraag naar God	80
4.4.6	De vraag naar de mens: vrijheid en autonomie	81
4.4.7	De kerk	83
4.4.8	De mystiek	83
4.4.9	Het volk en haar roeping	84
4.4.10	Ecclesiologie	85
4.4.11	Karakterisering	87
4.4.12	Plaatsbepaling	88
4.5	Dostojewski en Camus	91
4.5.1	Karakterisering	92
4.6	Intermezzo - Dostojewski op weg naar <i>De terugkeer van de verloren Vader</i>	93
4.7	Dostojewski in <i>De terugkeer van de verloren Vader</i>	95
4.7.1	Inleiding	95
4.7.2	Hoofdlijn	98
4.7.3	Dostojewski als referentiekader	101
4.8	Thema's	103
4.8.1	De noodzaak tot communicatie	104
	a. Meerstemmigheid	105
	b. Alteriteit	106
	c. Narcisme	108
	d. Mesostructuren	109
	e. De noodzaak van ontmoeting en gesprek	110
4.8.2	Marcion revisited?	111
	a. Antisemitisme	112
	b. De verzoeking van het mirakel	118
	c. Pasen	120
5	Sobornost en katholiciteit	124
5.1	Sobornost	124
5.2	Katholiciteit	126
5.3	Katholiciteit in <i>De terugkeer van de verloren Vader</i>	129
5.4	Katholiciteit in de praktijk	131
5.4.1	Preek over Marcus 5	132
5.4.2	Verbond met de Bond	132
5.4.3	Armen én rijken	134
5.4.4	Zonder kunst verdort de kerk	136

6	Het gewone leven bij Tolstoj	140
6.1	Inleiding	140
6.2	Ongedwongen werkelijkheid	141
6.3	Natuur en geschiedenis	143
6.4	Schuldgevoel en radicalisme	146
6.5	Tolstojs theologie	148
6.6	Tolstoj en Dostojewski	150
6.7	Van Gennep over Tolstoj (en Dostojewski)	153
7	Het ethische denken van Albert Camus	156
7.1	Inleiding - Aangesproken door Camus in een nieuwe tijd	156
7.2	Het ethische denken van Camus	160
7.2.1	Opbouw	161
7.2.2	Hoofdthema's	162
	a. De invloed van Jean Grenier	162
	b. De ontwikkeling van religiositeit naar ethiek	163
	c. De verhouding Camus-Sartre	166
7.2.3	Van Genneps waardering van Camus' ethische denken	167
7.2.4	Een ethische lezing van Camus?	173
7.3	De receptie van het boek	174
7.3.1	Hans Achterhuis	175
7.3.2	Andere kritieken	177
7.4	Het doorgaande gesprek	179
7.4.1	De geloofssprong en het offer van het verstand	179
7.4.2	Navolging en ethiek	183
7.4.3	Revolutie en geweld	184
7.4.4	De betekenis van het kunstenaarschap	189
7.4.5	Blijvende doorwerking	190
7.5	Ontmoeting	191
8	Andere gesprekken	193
8.1	Inleiding	193
8.2	Louis Paul Boon	194
8.2.1	Van Gennep over Boon	196
8.3	Bernard Malamud en Emmanuel Levinas	197
8.3.1	Wat betekent Jood-zijn?	198
8.3.2	Profiel van Malamuds helden	199
8.3.3	De afwezigheid van God	201
8.3.4	De invloed van Levinas	203
8.3.5	Malamuds schrijverschap	205
8.3.6	Van Gennep over Malamud	207
8.4	Milan Kundera en Isabel Allende	208
8.4.1	De ondraaglijke lichtheid van het bestaan	208

8.4.2	Het huis met de geesten	209
8.4.3	Van Gennepe over Kundera en Allende	210
8.5	Max Frisch	210
8.5.1	Homo faber	210
8.5.2	Stiller	212
8.5.3	Van Gennepe over Frisch	215
8.6	Gabriël Garcia Marquez	216
8.6.1	Van Gennepe over Marquez	218
8.7	Marcel Proust en Sören Kierkegaard	219
8.7.1	Combray	219
8.7.2	Filosofische brokken	220
8.7.3	Opnieuw Combray	221
8.7.4	Van Gennepe over Proust en Kierkegaard	221
8.8	Roger Martin du Gard	222
8.8.1	Van Gennepe over Martin du Gard	226
8.9	Mary Shelley	228
8.9.1	Van Gennepe over Shelley	230
8.10	A.F. Th. van der Heijden	231
8.10.1	Van Gennepe over Van der Heijden	232

DEEL III – OPBRENGST EN BETEKENIS 235

9	Van Gennepe en de literatuur - een plaatsbepaling	237
9.1	Inleiding	237
9.2	Kleine recapitulatie	237
9.3	De roman als ethische werkelijkheid	239
9.3.1	Een ethische lezing	240
9.3.2	Het wonder van de roman	244
9.4	Contouren van Van Genneps omgang met literatuur	245
9.5	Theologie en literatuur - Pogingen tot ordening	250
9.6	Theologie en literatuur als antithese	252
9.7	Theologie en literatuur in dialoog	255
9.7.1	Karl-Josef Kuschel - <i>Literaturtheologie</i>	256
9.7.2	Maïke Schult - Een poetologische lezing van literatuur	258
9.7.3	K.H. Miskotte - Cultuur als vindplaats van de Naam	259
9.7.4	Kees Bregman - Het gesprek als <i>parallelismus membrorum</i>	263
9.7.5	Enkele recente praktijkvoorbeelden	263
9.7.6	Resumé	266
9.8	Van Genneps omgang met literatuur - eigenheid	266
9.9	Van Genneps omgang met literatuur - betekenis	267
9.10	Van Genneps omgang met literatuur - twee conclusies	269

10 Van Gennep in gesprek gebracht	272
10.1 In gesprek met Hans Boutellier	272
10.1.2 Hoofdlijn	272
10.1.3 Verwantschap en verschil	276
10.1.4 Het tegoed van Van Gennep	280
10.2 De cultuurtheologie van Van Gennep en Borgman - een vergelijking	284
10.2.1 Hoofdlijnen	284
10.2.2 Theologische stijl	287
10.2.3 De verhouding tot de literatuur	292
10.2.4 Vragen over de aard van de conversatie	294
10.3 Theologisch meedenken met Oek de Jong	297
10.3.1 Verwantschap	297
10.3.2 Het onzegbare	297
10.3.3 Een ethische lezing	300
11 Conclusies	303
11.1 Inleiding	303
11.2 Van Genneps belangstelling voor cultuur en literatuur	303
11.3 Van Genneps gesprek met literatuur	304
11.4 De betekenis van het gesprek met literatuur voor de theologie (van Van Gennep)	305
11.5 De betekenis van het gesprek met literatuur voor het goede leven	307
11.6 De betekenis van Van Genneps positie voor het gesprek theologie - literatuur	308
Dankwoord	311
Samenvatting	313
Summary	321
Bronnen	329
Curriculum vitae	352

DEEL I
Opmaat

HOOFDSTUK 1

Inleiding en opzet

1.1 Om te beginnen

De oorsprong van dit boek ligt in de stad; in Londen om precies te zijn, waar ik samen met andere theologen in een missionaire *exposure* kerkplekken bezocht met ‘de wind in de zeilen’. In de dynamiek van de cultuur zoekt de kerk er naar wegen om het christelijke geloof te communiceren. Na deze nascholingscursus van de PThU ontstond het idee om studie te maken van de positie van de Leidse praktisch theoloog dr. F.O. (Ted) van Gennep (1926-1990).

Ik kende Van Gennep niet heel goed. Indertijd, zo herinnerde ik mij, had hij in de kerk rumoer verwekt door zijn stukken over de aard van Jezus’ opstanding en het scherpe debat dat daaruit voortvloeide. Zijn plotselinge overlijden kort daarna, maakte indruk. De naam Van Gennep hoorde ik later terug in verhalen van collega-predikanten die door hem geïnspireerd, dominee waren geworden. Daarnaast dacht ik bij Van Gennep aan zijn veelgelezen studie over seksualiteit *Mensen hebben mensen nodig*, een boekje dat velen verder had geholpen in hun bezinning op in het bijzonder homoseksualiteit. Maar vooral associeerde ik hem met literatuur en cultuur, door zijn grote essay *De terugkeer van de verloren Vader*¹ en zijn vele bijdragen aan de rubriek ‘Gemengde gevoelens’ in het tijdschrift *In de Waagschaal*, waarin Van Gennep ruime aandacht besteedde aan romans. Met name dat punt, de relatie theologie en literatuur, wekte mijn interesse. Waar komt zijn belangstelling voor literatuur en cultuur vandaan? Wat gebeurt er wanneer een theoloog als

1 F.O. van Gennep, *De terugkeer van de verloren Vader. Een theologisch essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom*, Baarn: Ten Have 1989. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst. In de hoofdttekst spreek ik voortaan van *De terugkeer*.

Van Gennep romans leest? Hoe pakt hij dat aan en hoe pakt dat uit en heeft dat nog betekenis?

1.2 Cultuurtheologie als gestalte van praktische theologie

Zoekend naar een goede ingang om Van Gennep te verstaan, nam ik mijn vertrekpunt in de aanduiding 'cultuurtheologie'. Die typering werd door Van Genneps collega Gerrit de Kruijf² gebruikt kort na verschijning van *De terugkeer*. Van Gennep was zelf niet van deze term gediend³ want beducht voor een verband met het Duitse *Kulturprotestantismus* waar De Kruijf een toespeling⁴ op maakte.

Toch kwam het mij ook na een eerste lezing van zijn publicaties en de reacties hierop voor dat de aanduiding cultuurtheologie adequaat zou kunnen zijn voor Van Genneps benadering. Uitdrukkelijk niet omdat hij op zoek zou zijn naar een synthese tussen christendom en cultuur, maar omdat het voor Van Gennep een uitgemaakte zaak was dat theologie niet zonder de omgang met de cultuur *kan*. Theologiebeoefening voltrekt zich niet in een laboratorium. Als reactie op De Kruijf schreef hij dan ook met gevoel voor *understatement*: 'Het lijkt erop, of je ook een theologie zou kunnen hebben, die geen 'cultuurtheologie' is.' Quod non.

Ook in een ander opzicht zou het mijns inziens bij Van Gennep om cultuurtheologie kunnen gaan. Voor hem vormde de veranderende samenleving in haar verscheidenheid en veelvormigheid de context waarin het geloof stem krijgt⁵ en dat stempelde zijn theologiseren. Kenmerkend was Van Genneps antwoord op de vraag van de filosoof Theo de Boer⁶ waar *De terugkeer* over gaat? 'Over alles'.

Het is die brede culturele horizon die ik na eerste lezing niet los kon zien van Van Genneps opvatting van praktische theologie. Een herlezing

2 G.G. de Kruijf, 'Een begin van een gesprek over Van Gennep's cultuurtheologie I', *In de Waagschaal*, 18/15 (1989), 17-23; deel II, 18/16, 9-16. Vanaf nu *IdW*. Ook Berkhof spreekt van 'een groots opgezette cultuurtheologie'. H. Berkhof, 'Zoeker van God in een postmoderne cultuur. Bij de dood van Ted van Gennep', *HN* 20 januari 1990, 11.

3 F.O. van Gennep, 'Lik op stuk', *IdW*, 18/16 (1989), 17.

4 De Kruijf noemt de naam van R. Rothe (1799-1867). Over hem C. Frey, *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1989, 100-1 en K. van der Kooi, 'Heilige Geest en Europese cultuur', in E. Borgman e.a. *De werking van de Heilige Geest in de Europese cultuur en traditie*, Kampen: Kok 2008, 63.

5 F.G. Immink, 'Praktische Theologie in een meerstromenland' in id. en H.P. de Roest, *Praktische theologie in meervoud. Identiteit en vernieuwing*, Zoetermeer: Meinema 2003, 20.

6 Th. de Boer, 'De terugkeer van de God van Pascal', in Redaktie Leidse Lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, Nijkerk: Callenbach 1991, 68.

van zijn werk bleek deze indruk te bevestigen en bracht mij tot een eerste, voorlopige analyse. Voor Van Genneep stond in de praktische theologie niet de interne kerkelijke praxis centraal en evenmin lag zijn focus op de theoretische doordenking van het vakgebied. Praktische theologie had voor hem een sterk verkennend, explorerend karakter, *extra ecclesiam*.

In een kort artikel⁷ gebruikte hij verschillende beelden voor de praktisch theoloog. Aansluitend bij het bekende beeld van Miskotte voor de dogmaticus als dirigent, positioneerde Van Genneep de praktische theoloog in de zaal:

‘Hij signaleert de toonsoorten, de nieuwe instrumenten in de samenleving. Hij luistert naar de nieuwe smaak, naar wat mensen kunnen verstaan en geeft zijn bevindingen door aan de dogmaticus, die een nieuwe orkestratie zoekt voor die ,oude, diep beminde melodie.’

Het maakte de cultuur voor Van Genneep tot een hermeneutisch kader (340), tot een ‘conceptuele ruimte om de openbaring te verstaan’⁸

Verder tekende Van Genneep de praktisch theoloog als een ‘generalist’ die zich als ‘verkenner en marktonderzoeker’ ver buiten de kerkmuren waagt, die rondzwerft in de cultuur ‘om te kijken, wat er van zijn gading is en om dat mee te slepen naar zijn theologische hol’, iemand die zich als ‘beroeps-amateur’ met van alles en nog wat bemoeit, echter zonder zelf ‘ooit een literator, psycholoog of dogmaticus’ te worden.

Het begrip amateur nam Van Genneep letterlijk, er klinkt liefde in door voor wat hij onderweg allemaal tegen kwam. Tegelijk beseft hij dat wat in dit ‘professionele amateurisme’ aan de dag wordt gelegd kwetsbaar is en riskant, maar voor de praktisch theoloog ligt ‘daarin (...) ook de glorie van zijn bestaan als slenteraar door ,de stad van de mens.’⁹

Van Genneep, ontdekte ik, ontleende deze opvatting van praktische theologie deels aan de Duitse theoloog Hans-Dieter Bastian.¹⁰ In een van Van Genneps zeldzame artikelen over praktisch-theologische theorie noemt hij Bastian een tegenpool van Barth, die ‘voorrang wil geven aan de praxis’ en van daaruit ‘een sterke „feed-back” geeft. Bastian is het

7 E.O. van Genneep, ‘Professioneel amateurisme’, *IdW* 18/12 (1989), 31-2.

8 Th. de Boer, ‘De terugkeer van de God van Pascal’, 75.

9 Toespeling op H. Cox, *De stad van de mens. Het levenspatroon van de moderne wereld in theologisch perspectief*, Utrecht: Ambo 1966. Oorspronkelijke titel: *The Secular City*.

10 Met name H.-D. Bastian, *Theologie der Frage*, München: Kaiser 1969.

die het belang inziet van ‘een theologie van de vraag, die onthullend en openend is.’¹¹

De beelden die Van Gennep hanteerde voor de taak van de praktisch theoloog die zich beweegt in de werkelijkheid van cultuur en maatschappij, sterkten mij in het gebruik van de term ‘cultuurtheologie’. Stuk voor stuk spreken ze van grote sensitiviteit voor de context waarin de bijbel tot klinken wordt gebracht. Ik proefde er ook fundamentele openheid in voor de vragen die vanuit de cultuur worden gesteld aan het christelijke geloof.¹²

1.3 Een ethische spits

De praktisch theoloog als iemand die door de stad van de mens slentert en reflecteert op wat hij aantreft. Van Gennep bracht deze vorm van praktische theologie zelf gepassioneerd in praktijk; soms letterlijk, getuige zijn impressies van New York - ‘een smerige, overvolle, prachtige rotstad’ -¹³ maar vooral in zijn publicaties. Die gingen - ook als ik zijn bijdragen aan *In de Waagschaal* buiten beschouwing laat - over een scala aan onderwerpen: over de ethiek van Camus, de brief in het pastoraat, over de nieuwe seksuele moraal, macht en gezag, het belang van de meso-structuren in de samenleving en over de vraag of televisie kan verkondigen.

Voor mij sprong op het eerste gezicht de ethische spits van deze onderwerpen in het oog. Steeds weer ging het Van Gennep om leefbare verhoudingen in kerk en samenleving, om een bewoonbare, rechtvaardige wereld. Het was de richting die de bijbelse theologie hem wees, ik denk aan zijn uitleg voor de gemeente van het bijbelboek I Samuël, en het vormde de drijfveer achter zijn grote slotakkoord *De terugkeer* dat hij schreef met het oog op een ‘ontmoedigde samenleving’ (489).

Het accent op de ethiek, door mij opgevat als een verlangen naar het goede leven, klonk tevens door in een interview met Van Gennep bij de start van zijn Leidse hoogleraarschap in 1979. Daar merkte hij op dat hij literatuur vooral ‘ethisch’ las en geloofde in een verband tussen kunst en ethiek. Het bracht mij tot het vermoeden dat in de cultuurtheologie van

11 F.O. van Gennep, ‘Recente ontwikkelingen in de praktische theologie’, deel I, *IdW* 11/17 (1982), II, 11/27 en III, 12/3 (1983), 26. Bastian heeft Van Gennep ook oog gegeven voor het belang van de ‘vervreemding’ in de verkondiging. F.O. van Gennep, ‘Prediking’, *Werkboek voor predikanten in de Nederlandse Hervormde Kerk*, ‘s-Gravenhage: Boekencentrum 1983-95, 3.4-11.

12 Immink, ‘Praktische Theologie in een meerstromenland’, 20-2.

13 F.O. van Gennep, ‘New York’, *IdW* 17/4 (1988), 29-30.

Van Gennep het goede leven op het spel staat, een vermoeden dat in deze dissertatie zal worden getoetst.

Toen Ted van Gennep in 1990 na een kort ziekbed overleed, werd vooral gememoreerd hoe hij literatuur en theologie op uitnemende wijze met elkaar in verband had gebracht. Kennelijk was dat voor zijn positie als praktisch theoloog een onderscheidend kenmerk. Ik beschouw Van Genneps gesprek met de literatuur daarom in mijn onderzoek als belangrijke toegang tot zijn cultuurtheologie. Het lezen van een roman zie ik als een gefocuste manier om in ‘de stad van de mens’ rond te slenteren. Volgens Van Gennep tekent zich namelijk in literatuur ‘de komende mens’ af.¹⁴ Wat er gaande is in de samenleving wordt in een roman onder woorden gebracht; literatuur heeft daarmee een signaalfunctie. Tegelijkertijd vertelt een roman iets over de werkelijkheid, zij ‘creëert in haar artistieke compositie een *bestaan*.’¹⁵

Daarmee kwamen voor mij twee belangrijke elementen samen die ik wil verwerken in mijn onderzoek: Van Genneps gesprek als theoloog met literatuur en het vermoeden dat het in zijn theologiseren gaat om de contouren van het goede leven.

1.4 Verkenning

In hoeverre heeft de theologische stem van Van Gennep relevantie ruim dertig jaar na zijn dood? Nadat ik mij in Van Genneps werk had ondergedompeld probeerde ik dat op het spoor te komen. Waar liggen *prima facie* aanknopingspunten tussen de thema’s die hij aanreikt en de levenspatronen in onze huidige ‘stad van de mens’, in de kerk en de samenleving in het tweede decennium van deze eeuw? Ik trek drie stippellijnen.

Als ik over deze vraag nadenk en in ‘mijn eigen’ stad¹⁶ rondwandelen kom ik onder de indruk van de grote sociaal-culturele en religieuze diversiteit. In de stad leven vele groepen en identiteiten samen, maar in hoeverre worden er ook verbindingen aangegaan, is er sprake van samenleving? Wat hebben we in onze maatschappij gemeenschappelijk?

Ik vat die zoektocht naar samenhang en verbinding op als een vraag

14 F. Haarsma, ‘De Terugkeer van de Verloren Vader, Een benadering vanuit de praktische theologie’, in Leidse Lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, 47.

15 C.A.J. van Ouwerkerk, ‘Wij komen niet als een abstract wezen ter aarde...’ Enkele godsdienstpsychologische notities’, in Leidse Lezingen, *Gelijkenis*, 130.

16 Utrecht, respectievelijk Rotterdam (sinds 2018).

naar de betekenis van broederschap die Bas Heijne¹⁷ heeft geagendeerd. Hoe is het mogelijk gestalte te geven aan gemeenschap buiten de grenzen van de eigen groep? Broederschap (v/m) als ‘verwantschap die verder gaat dan tolerantie of verdraagzaamheid’, behoort tot het geloofsgoed van de Verlichting maar komt er in onze tijd bekaaid af, stelt Heijne en hij citeert instemmend de kritische woorden van Jezus uit de Bergrede of het een verdienste is lief te hebben wie jou liefheeft?

Het komt mij voor dat Van Gennep aan de doordenking van deze onderwerpen iets bij te dragen heeft. In zijn oratie en in *De terugkeer* onderzocht hij onder meer de betekenis van het begrip katholiciteit voor een samenleving die het meer en meer zonder traditionele verbanden moet stellen en dreigt te desintegreren. Ook vroeg hij aandacht voor het belang van de communicatie met andersdenkenden.

Ten tweede, in het verlengde hiervan denk ik aan de thematiek van het vaderschap. De socioloog en politicus Pim Fortuyn (1948-2002) gaf begin deze eeuw woorden aan het gevoel verweesd te zijn. Hij pleitte in *De verweesde samenleving*¹⁸ voor een herwaardering van kernwaarden van ‘onze joods-christelijke humanistische cultuur’. In de breedte van de samenleving zag Fortuyn de teloorgang van de vaderrol die gezaghebbend richting geeft en werk maakt van de overdracht en hervorming van normen en waarden. Hij moedigde daarom de politiek en ook de kerk aan vader en moeder opnieuw uit te vinden om erger te voorkomen. Dat pleidooi voor vaderschap werd daarna ook door anderen¹⁹ verwoord, zoals de psychiater Frank Koerselman die een lans brak voor ‘wijs vaderschap’ dat ernst maakt met deugden als flinkheid en zelfbeheersing. Mijns inziens kan de nadruk op het vaderschap niet worden losgezien van het verlangen naar geborgenheid in een wereld die steeds groter is geworden en waarin mensen worden teruggeworpen op hun eigen kracht en regie.

Zowel Fortuyn als Koerselman wijzen voor de ontvadering naar de gevolgen van de gezagscrisis van de jaren 60. Precies daar lag ook voor Van Gennep de aanleiding om over de crisis en de waarde van het vader-

17 B. Heijne & K. Magendane, *Broederschap. Op zoek naar een verloren ideaal*, (Jan Terlouwlezing), Deventer: De Kring 2018 en B. Heijne, *Mens/Onmens*, Amsterdam: Prometheus 2020.

18 P. Fortuyn, *De verweesde samenleving*, Uithoorn: Karakter 2002.

19 G.-J. Segers, *De verloren zoon en het verhaal van Nederland*, Amsterdam: Balans 2019 en F. Koerselman, *Ontvadering. Het einde van de vaderlijke autoriteit*, Amsterdam: Prometheus 2020.

schap te schrijven vanuit het perspectief van wat hij de ‘verloren Vader’ noemde: de eigen aard van het vaderschap van God.

Als derde stippellijn denk ik aan de betekenis voor de kerk van het theologische gesprek dat Van Gennep met de cultuur voerde. In de stad van de mens zijn ook kerkgebouwen te vinden en geloofsgemeenschappen, in een breed palet aan verschijningsvormen. Soms sterk *outgoing* met oog voor de buurt en de wijk, vaker in een overlevingsstand en al of niet bewust, gericht op interne vragen.

De kerk bevindt zich daarmee in een duidelijk andere context dan die waarin Van Gennep leefde en schreef. De kerk van zijn dagen vertoonde voor een deel nog het beeld van de volkskerk en in de samenleving was het christelijke verhaal een belangrijk verhaal dat velen kenden. Niettemin heb ik het vermoeden dat Van Genneps omgang met de cultuur, de manier waarop hij zich begaf in de werkelijkheid en reflecteerde op wat er in literatuur wordt gearticuleerd, ook betekenis heeft voor de horizon en het handelen van de gemeente nu. Om het op een noemer te brengen: dat belang schuilt mijns inziens in het buitenperspectief dat Van Gennep als theoloog inbracht.

Deze voorlopige observaties en associaties wakkerden bij mij het vermoeden aan dat het de moeite waard is om zich te verdiepen in Van Genneps theologische benadering en dat zijn theologiseren raakt aan drie belangrijke thema’s in kerk en samenleving.

1.5 Relevantie

De relevantie van Van Gennep wil ik evenwel nader bevragen aan de hand van drie punten:

In de eerste plaats betreft dat het tijdgebonden karakter van zijn positie. Van Gennep theologiseerde tegen de achtergrond van een kerkelijke en maatschappelijke cultuur die door ideologieën werd gedomineerd en waarin de secularisatiethese - religie legt het af tegen de moderniteit - werd omarmd. Inmiddels zijn de grote ideologieën nagenoeg van het toneel verdwenen, is de kerk aanmerkelijk kleiner geworden maar religie ook in het Westen springlevend gebleken.

De Kruijf stelde in 2003²⁰ in een terugblik op *De terugkeer* dat Van Gennep zich daarin liet leiden door een ‘verondersteld verlangen naar

20 G. de Kruijf, ‘Verschil’, in *Waarom wil je dat ik schrijf? voor Andries Zoutendijk*, Jacobikerk-gemeente Utrecht 2003,96-9.

universaliteit' met zijn pleidooi voor een breed samenlevingsberaad. De realiteit is echter dat het na *nine eleven* voortaan om de polariteit van christendom en islam draait. Dat vraagt voor ons als samenleving veel meer om respect voor elkaars 'andersheid' en om 'coöperatie', aldus De Kruijf.

Het tweede punt hangt met het eerste samen en heeft betrekking op de grote veranderingen die de praktische theologie in de achterliggende jaren heeft doorgemaakt. Behalve dat zij in haar onderzoeksmethoden een sterk empirisch karakter heeft gekregen, is de nadruk in Nederland meer en meer komen te liggen op onderzoek naar geleefde religie. Is daarmee een positie zoals die werd vertolkt door Van Gennep niet verouderd?

Het theologische gesprek met literatuur noem ik als derde punt. Is wat Van Gennep deed, als theoloog jezelf inlaten met literatuur, eigenlijk wel mogelijk? Het risico bestaat dat de theologie zich meester maakt van de literatuur. De Duitse praktisch theoloog en literatuurwetenschapper Maike Schult²¹ (Marburg) spreekt in dat verband van *Verzweckung* van de literatuur; zij moet een bepaald doeleinde dienen.

Om met het derde punt te beginnen: om te kunnen beoordelen of Schults kritiek opportuun is acht ik het noodzakelijk de gesprekken die Van Gennep met literaire kunstwerken voert nader te onderzoeken. Voor de rechtmatigheid van het gesprek tussen theologie en literatuur beroep ik me voorlopig op Hans Achterhuis. Hij liet in zijn filosofische studie naar geweld²² ook de stem van de literatuur horen, op een manier die vergelijkbaar is met de aanpak van Van Gennep in het eerste deel van *De terugkeer van de verloren Vader*.

Achterhuis spreekt dan van een 'geprivilegieerde toegang' die de roman biedt om over het thema geweld na te denken en dat heeft wat hem betreft te maken met de meerduidigheid van de roman. Anders dan de filosofie wil - 'een wereld die gebaseerd is op één enkele waarheid'-ademt de roman complexiteit en meerstemmigheid. Het is een inzicht dat volgens Achterhuis vandaag de dag wordt herkend door iemand als Vattimo, wiens 'zwak denken' het 'innemen van onverenigbare standpunten niet schuwt (...) en die openstaat voor het onbegrijpelijke en onbeheersbare, het andere en het geheim'. Het maakt het Achterhuis

21 M. Schult, 'Im Grenzgebiet: Theologische Erkundung der Literatur', in id., Ph. David (Hg.), *Wortwelten Theologische Erkundung der Literatur*, Berlin: Lit Verlag 2011, 19.

22 H. Achterhuis, *Met alle geweld*, Rotterdam: Lemniscaat 2008, 37-44.

mogelijk filosofisch mee te denken met de roman.²³ Ik ontleen er de vrijmoedigheid aan na te gaan hoe Van Gennep dat als theoloog deed en hoe zijn benadering zich verhoudt tot de visie van Schult en van anderen die zich begeven in het bredere discours van theologie en literatuur. In mijn onderzoek zal ik aan dat laatste afzonderlijk aandacht besteden en Van Gennep binnen dat discours positioneren.

Vanuit het gesprek met de literatuur wordt naar ik verwacht tevens Van Genneps praktisch theologische aanpak (punt 2) verder gearticuleerd. Als in een spiegel wordt zichtbaar hoe het slenteren in de cultuur zijn theologiseren beïnvloedt en wat dat voor hem oplevert.

Tenslotte en daarbij aansluitend: dat Van Genneps theologie tijdgebonden trekken kent - punt 1 - is in mijn optiek onvermijdelijk. (Het geldt mijns inziens ook - aan het begin van het derde decennium van de 21e eeuw - van De Kruijfs stelling dat het contrast tussen christendom en islam het dominante perspectief uitmaakt). Van Genneps cultuurtheologie kan namelijk niet losgezien worden van de context en dat maakt het belang van zijn positie in mijn waarneming eerder sterker dan zwakker. Van Gennep studeerde, preekte, doceerde en schreef in een tijd waarin zich grote veranderingen voltrokken in kerk en maatschappij. Zijn studietijd viel samen met een periode van opbouw en herstel, van zoeken naar continuïteit met de vooroorlogse situatie en van economische groei; van politieke spanningen ook rond Nederlands-Indië en tussen Oost en West. Na de Tweede Wereldoorlog beleefde de Nederlandse Hervormde Kerk waarvan hij lid was, een bloeiperiode. Daarna volgde er een omslag naar ontkerkelijking en de kerk boette tevens aan maatschappelijke betekenis en macht in.

De gebeurtenissen in Amsterdam in juni 1966 - rond het gebouw van *de Telegraaf* woedde een veldslag en voor het eerst sinds de oorlog zette de politie traangas in tegen de eigen bevolking - stond voor Van Gennep symbool voor de gezagscrisis in de samenleving waarin de vroege vaders het niet meer voor het zeggen hadden. Het noopte hem tot een antwoord op de vraag: 'Wat doen we als we de vader het huis uit geschopt hebben? (...) Is er een vaderschap mogelijk dat noch naar dictatuur, noch naar chaos en onzekerheid uitglijdt?' Daarover gaat het in *De terugkeer* dat pas jaren later is verschenen.

Met andere woorden: Van Gennep was zelf voluit onderdeel van deze ontwikkelingen. Als theoloog was hij geen toeschouwer maar als gelo-

23 H. Achterhuis, *Coetzee, een filosofisch leesavontuur*, Rotterdam: Lemniscaat 2019, 59-60. Achterhuis citeert de filosoof S. Ijsseling.

vige *insider* bezon hij zich op de culturele werkelijkheid van zijn dagen, als iemand die deelt in de vragen, die beseft wat er op het spel staat.

Bij Van Genneps context behoort wat mij betreft ook zijn biografie. Bestaat er een verband tussen het milieu waarin hij opgroeide, de weg die hij daarna is ingeslagen en zijn cultuurtheologie? Waar komt zijn culturele *Anliegen* vandaan? Ook op die vragen wil ik een antwoord vinden.

1.6 Vraagstelling

Ik stel vast dat de verkenning van het gedachtegoed van Van Gennep mij voldoende aanknopingspunten biedt om zijn cultuurtheologie te bestuderen.

De hoofdvraag die ik in deze studie beantwoord luidt:

Wat is de positie en de betekenis van F.O. van Gennep als cultuurtheoloog, vanuit zijn omgang met de literatuur, met het oog op het goede leven?

Deze hoofdvraag komt aan de orde via de volgende deelvragen die ik in het slothoofdstuk van conclusies voorzie:

- 1 Waar komt Van Genneps belangstelling voor cultuur en in het bijzonder literatuur vandaan?
- 2 Op welke wijze voert Van Gennep het gesprek met literaire kunstwerken?
- 3 Wat is de betekenis van dat gesprek voor de theologie van met name Van Gennep?
- 4 Wat is de betekenis van dat gesprek voor het goede leven?
- 5 Wat is de betekenis van Van Genneps positie voor het gesprek van theologie en literatuur?

1.7 Opzet en werkwijze

Hoe ga ik in de volgende hoofdstukken te werk? Ik introduceer de lezer in het denken van F.O. van Gennep met de kanttekening dat dit overzichtelijker klinkt dan het is. Op zichzelf is het goed denkbaar dat een dissertatie die aan een enkele theoloog is gewijd zich leent voor een belijnde behandeling. Ik noem de studie van Eward Postma over C.W. Mönnich²⁴ die inzoomt op vier motieven in zijn theologie en het recent verschenen proefschrift van Gerard van Zanden over het bijbels-theologisch

²⁴ E. Postma, *Dilettant, Pelgrim, Nar. De positie van C.W. Mönnich in cultuur en theologie*, Delft: Eburon 2008.

project van F.H. Breukelman.²⁵ De introductie in het gedachtegoed van Van Gennep betekent echter naar mijn inzicht tevens invoering in zijn theologische stijl. Van Gennep schrijft essayistisch, journalistiek getint, *ex tempore*. Nieuwsgierig naar wat er te horen, te zien en te lezen valt, slenterde hij rond in de cultuur. Hij liet zich raken en keek wat er dan gebeurde. Zo belichaamde hij zijn opvatting van praktische theologie.

In mijn werkwijze wil ik congruent zijn aan mijn onderwerp en daarom laat ik me door Van Gennep meenemen op zijn slentertocht. Dat wil zeggen dat deze studie de trekken vertoont van een ontdekkingsreis waarin misschien niet alles maar wel heel veel aan de orde komt. Zoals ik hierboven al aangaf concentreer ik me op de gesprekken die Van Gennep met de literatuur voerde. Ik versta die gesprekken als kenmerkend voor zijn benadering en beschouw ze als cultuurtheologie in uitvoering.

Als bronnen gebruik ik een aantal publicaties uit het archief Van Gennep (UB Leiden), waarvan zijn twee afstudeerscripties over Dostojewski een belangrijke plaats innemen. Verder richt ik me op Van Genneps dissertatie over Camus en een groot aantal artikelen uit het tijdschrift *In de Waagschaal* waarin Van Gennep veel publiceerde. Van zijn bijdragen aan dit blad heb ik een selectie gemaakt om een representatief overzicht te geven van zijn gesprek met literaire kunstwerken.

Vanuit de analyse van de gesprekken die hij met literatuur voert, leg ik verbanden met andere studies van Van Gennep en met een aantal preken. *De terugkeer van de verloren Vader*, dat het sluitstuk vormt van zijn werk, neemt hierbij een voorname plaats in. Op deze manier zoek ik een aantal belangrijke motieven zichtbaar te maken die samenhangen met Van Genneps theologische omgang met literatuur.

De bespreking van de gesprekken met literatuur wordt voorafgegaan door een biografische schets die inzoomt op Van Genneps culturele en theologische vorming. Hiervoor put ik vooral uit zijn eigen mededelingen in boeken, artikelen en preken en uit wat er in het archief Van Gennep openbaar toegankelijk is. Het beeld van Van Genneps vader krijgt in het biografische hoofdstuk meer reliëf door de informatie die ik voornamelijk ontleen aan het archief van de firma Goliath-Hollinda en de collectie van vliegtuigbouwer Dornier (Airbus).

25 G. van Zanden, *Bij het begin beginnen. Het Bijbels-theologische project van Frans Breukelman*, Utrecht: KokBoekencentrum 2019.

1.8 Route

Hoewel in het woord slenteren iets ondoelmatig doorklinkt volg ik in dit boek een route met een eindbestemming. Deze studie bestaat uit drie delen. Deel I vormt de biografische en theologische opmaat voor het tweede deel waarin de gesprekken van Van Gennep met romans centraal staan. In deel III breng ik opbrengst en betekenis van Van Genneps gesprek met de literatuur samen en kom ik tot een positiebepaling van zijn theologische lezing van literaire werken.

Deel I - Opmaat

Na het inleidende hoofdstuk volgt in hoofdstuk 2 een biografische schets van Van Gennep met als focus de rol die literatuur en cultuur in zijn leven spelen; zowel in het 'vaderlijk huis' als bij de theologische vaders en moeders die hem mede hebben gevormd. In hoofdstuk 2 beantwoord ik de eerste deelvraag naar de herkomst van Van Genneps belangstelling voor cultuur en in het bijzonder de literatuur.

In hoofdstuk 3 sta ik stil bij Van Genneps uitleg van het bijbelboek I Samuël, een van de boeken die hem een leven lang hebben geboeid en die hij ook literair waardeerde. Een aantal voor Van Gennep belangrijke thema's zijn hier meer of minder uitdrukkelijk aanwezig, ook tekent zich hier invloed van Miskotte af. Het hoofdstuk functioneert als opmaat voor gesprekken met andere, buiten-bijbelse literatuur.

Deel II - Gesprekken met literatuur

In het tweede en omvangrijkste deel volgt allereerst een analyse van Van Genneps gesprekken met Dostojewski en Tolstoj. Die volgorde is niet chronologisch maar gemotiveerd door het belang van beide auteurs voor Van Gennep. Hij noemt ze in een adem als degenen die 'het kader voor mij [hebben] uitgezet, waarbinnen ik leerde geloven' (475)

In hoofdstuk 4 laat ik de invloed zien van Dostojewski op Van Genneps theologiseren, Tolstoj staat centraal in hoofdstuk 6. Aan het slot van dat hoofdstuk maak ik de balans op waar het om de verhouding tussen Dostojewski en Tolstoj bij Van Gennep gaat.

Gerelateerd aan de invloed van Dostojewski komt in hoofdstuk 5 het begrip *sobornost*, door Van Gennep vertaald met katholiciteit, aan de orde. Dit begrip, geïntroduceerd door de slavofiele leken-theoloog Chomjakow, acht ik van centrale betekenis voor Van Genneps denken over gemeenschapsvorming en katholiciteit.

Hoofdstuk 7 is gewijd aan Van Genneps proefschrift over het ethische denken van Albert Camus, waarop hij in 1962 is gepromoveerd.

Aan het slot van deel II in hoofdstuk 8 onderzoek ik Van Genneps gesprekken met een uiteenlopend gezelschap auteurs waaraan hij in de periode 1969-89 een of meer artikelen wijdde voor *In de Waagschaal*. De gesprekken met literatuur vormen de bouwstenen voor de beantwoording van verschillende deelvragen: naar de wijze waarop Van Gennep het gesprek met de literatuur voert, hoe dit zijn theologie beïnvloedt en wat de betekenis is voor de oriëntatie op het goede leven (deelvragen 2-4).

Deel III - Opbrengst en betekenis

Deel III brengt de opbrengst samen van wat in de biografische schets en de analyse van Van Genneps gesprekken met literatoren aan de orde komt.

In hoofdstuk 9 kom ik tot een dubbele plaatsbepaling. Ik beantwoord in het licht van de voorgaande hoofdstukken Van Genneps visie op de roman en op welke wijze hij als theoloog literatuur leest. In de tweede plaats komt zijn positie aan de orde binnen het weidse landschap van de verhouding theologie en literatuur. Ik wil aantonen dat Van Gennep daarin een eigen, actuele plaats inneemt.

In hoofdstuk 10 breng ik Van Gennep in gesprek met drie hedendaagse denkers om de relevantie van zijn aanpak in de praktijk op het spoor te komen. De eerste gesprekspartner is de sociaalpsycholoog Hans Boutellier die net als Van Gennep reflecteert op de gevolgen van de jaren zestig. Hij doordenkt het 'seculiere experiment',²⁶ nu God en geloof niet langer bepalend zijn voor ons samenleven. Erik Borgman publiceerde het eerste deel van een nieuwe katholieke theologie²⁷ waarin hij net als Van Gennep diepgaand in gesprek treedt met de hedendaagse cultuur. In de derde plaats wil ik theologisch meedenken met de romanschrijver en essayist Oek de Jong naar aanleiding van zijn laatste roman *Zwarte schuur*²⁸ en zijn visie op de betekenis van de roman.

In hoofdstuk 11 maak ik aan de hand van de geformuleerde deelvragen concluderend de balans op. Dit boek besluit met een samenvatting en een overzicht van geraadpleegde bronnen.

26 H. Boutellier, *Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven*, Amsterdam: Boom 2015 en 2019 (2e gewijzigde druk).

27 E. Borgman, *Alle dingen nieuw. Een theologische visie voor de 21ste eeuw*, Utrecht: KokBoekencentrum 2020.

28 O. de Jong, *Zwarte schuur*, Amsterdam: Augustus 2019.

HOOFDSTUK 2

De rijke jongeling. Biografische schets van F.O. van Gennepe

2.1 Inleiding

‘Want we kenden hem al lang als de voornaamste theoloog sinds Miskotte, die literatuur en theologie in een levend verband brengt (...).’¹ Zo beschrijft G.G. de Kruijf Van Gennepe, nog geen half jaar na diens overlijden. De Kruijf staat in zijn typering niet alleen. H. Berkhof zegt het zo: ‘Dat overstelpende en tegelijk diep invoelende aftasten van onze westerse cultuur, wie zou dat anders hebben gekund na de tijden van Gunning tot Miskotte, dan Ted van Gennepe?’²

In dit biografische hoofdstuk zoek ik een antwoord op mijn eerste deelvraag naar Van Gennepes betrokkenheid op de cultuur en met name zijn intensieve omgang met literatuur. Waar komt ze vandaan? Met die focus schets ik Van Gennepes *Werdegang*;³ daarbij zoom ik in op de vaders⁴ en moeders die voor hem van betekenis zijn.

1 G.G. de Kruijf, ‘Van Gennepe’s cultuurtheologie: schets en kanttekeningen’ in Leidse Lezingen, *Gelijkenis*, 13.

2 Berkhof, ‘Zoeker van God’, 11.

3 Biografisch overzicht: H.P. de Roest, ‘Frederik Onslow van Gennepe’, *BLNP* 5, Kampen: Kok 2001, 196-9.

4 De metafoor van de vader is voor Van Gennepe van groot belang en kan niet losgezien worden van zijn eigen traditie. Zie A. van Heijst, *Verlangen naar de val. Zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*, Kampen: Kok Agora 1992, 223.

2.2 Het vaderlijk huis

Frederik Onslow van Gennep wordt op 22 november 1926 in Alkmaar geboren. Hij is het vijfde kind en de vierde zoon van Mr. Robert Onslow van Gennep (1882) en Frédérique Daniëlla Vigelius (1886) die in 1907 trouwen. Ted scheelt 18 jaar met zijn oudste broer. Net als zijn vader en broer Bob die boven hem komt, krijgt hij als tweede naam Onslow, een familietraditie die hij zelf zal voortzetten. Zestig jaar later herinnert hij zich er dit van: 'Ik ben geboren in de twintiger jaren, 'the gay twenties'. Ik zie nog mijn moeder in van die soepjurken met een ceintuur om haar buik. (...) En dan die haren: *bobbed and singlet* – of iets dergelijks – heette zulk kapsel. Mijn ouders leden aan de engelse ziekte en ze noemden mijn broer Bob en mij Ted.⁵

Van Gennep karakteriseert het milieu waarin hij opgroeit als 'gegoed burgerlijk'⁶ of 'burgerlijk liberaal';⁷ strikt genomen behoren de Van Genneps – net als de familie Vigelius aan moeders zijde - tot het patriciaat.⁸ Kenmerkend is verder de militaire connectie in de familie. Grootvader H.M.A. Vigelius, die overlijdt als Ted 3 jaar is, is een gedecoreerde generaal-majoor en gewezen commandant van de residentie. Ook zijn eigen vader is tot 1920, beroepsmilitair. In de meidagen van 1940 levert hij als commandant van het 1^{ste} Regiment Wielrijders in de Alblasserwaard slag met de Duitsers.⁹

In september 1920 maakt Van Gennep sr. de overstap naar het bedrijfsleven. Samen met zijn zwager¹⁰ J.H. Scholten neemt hij de Alkmaarsche Automobiel Maatschappij (A.A.M.IJ.) over, een bedrijf dat zich richt op de verkoop en verhuur van auto's, bussen, vrachtwagens en motoren in Noord-Holland. 'Al dadelyk na de oprichting bleek ons, dat de overgenomen zaak (...), vry wel een verlopen standje was, dat echter, met energie

5 'Preek over Psalm 19' (Bloemendaal, 14 december 1986). De persoonlijke herinneringen staan tussen haken.

6 'Ik kom uit een gegoed burgerlijk milieu.' C. Veltman, 'Schuldgevoelens brengen vertrossing of fanatisme', *HN* 24 mei 1980.

7 'Als ik denk aan mensen als Miskotte: dat was in het burgerlijke liberale klimaat waarin ik ben opgegroeid volkomen onbekend.' J. de Haan en B. Rijpert, 'Het blijft altijd pijn doen', *HN* 20 januari 1990, 14.

8 G. van der Wal, *Rob van Gennep. Uitgever van links Nederland*, Amsterdam: Contact, 2016, 13.

9 Vgl. <http://www.zuidfront-holland1940.nl/index.php?page=regimenten-wielrijders>. De beeldbank NIOD bevat een foto van Van Gennep sr. tijdens de mobilisatie (beeld 63168) en zijn gehavende auto bij de Grote Kerk van Alblasserdam in mei 1940 (beeld 63580) <https://beeldbankwoz.nl/>.

10 J.H. Scholten, luitenant ter zee 2^e klasse, trouwt in juni 1920 met Jeanne van Gennep. Vgl. *De Telegraaf*, 11 juni 1920.

aangepakt, wel tot een winstgevend bedrijf was op te werken.¹¹ Het bedrijf vertegenwoordigt onder meer het opkomende merk *Citroën* en het Amerikaanse motorlabel *India*, maar de economische omstandigheden in de eerste helft van de twintiger jaren zijn ongunstig. Bij marine en leger is in die jaren sprake van groei. De Vliegdiensdienst breidt sterk uit en door groeiende contacten¹² met de Departementen van Marine en Oorlog worden nieuwe markten aangeboord door de firma. Het bedrijf opent een kantoor aan de P.C. Hoofdstraat in Amsterdam en verwerft agentschappen van gerenommeerde vliegtuigfirma's.¹³ In 1927 kent de A.A.M.Y. drie afdelingen: Luchtvaart, Industrie- en Scheepvaart en Auto-Garage.

In 1931 wordt het familiebedrijf geliquideerd nadat de agentschappen van vliegtuigmaterieel zijn verkocht aan de op 10 mei 1930 opgerichte Technische Handelmaatschappij *Hollinda* N.V. te 's-Gravenhage; een acroniem van *Holland Indies Aviation*. R.O. van Gennep is volgens de notulen¹⁴ 'de functie van technisch adviseur' aangeboden en maakt de overstap naar *Hollinda*. Feitelijk staat hij aan de wieg van dit familiebedrijf en vormt hij als directeur jarenlang 'de ziel en stuwende kracht'¹⁵ van de N.V. *Hollinda* heeft vanwege zijn voorganger en directeur een snelgroeiend internationaal portfolio en een groot netwerk in de civiele en militaire luchtvaart.¹⁶

Tekenend voor zijn positie is dat Robert van Gennep een van de uitverkorenen is om in november 1930 mee te vliegen met de Vliegboot DoX¹⁷ die - vanuit de Dornierfabriek in Friedrichshafen op weg naar de

11 *Verlag over het eerste boekjaar der N.V. Alkmaarsche Automobiellmaatschappij 1920-1921* (archief Goliath-Hollinda).

12 De schoonvader van Van Gennep is in die jaren een van de commissarissen van het bedrijf. In 1921 trekt de firma de gepensioneerde marineofficier J. Terpstra aan die al snel een succesvol lobbyist blijkt. *Verlag boekjaar 1922* (archief Goliath-Hollinda).

13 Het betreft Franse en Amerikaanse bedrijven. Ook het Duitse Dornier, dat door de opgelegde sancties na het verdrag van Versailles een deel van zijn activiteiten heeft ondergebracht in Italië, wordt in die jaren handelspartner. *Verlag boekjaar 1923* (archief Goliath-Hollinda).

14 *Verlag van de Buitengewone Algemeene Vergadering van Aandeelhouders* (Den Haag 24 januari 1931) (archief Goliath-Hollinda).

15 'Mededeling uit het jaarverslag in verband met het overlijden van de directeur', *Verlag van de Directie over het twintigste boekjaar 1949* (archief Goliath-Hollinda).

16 D. Starink, *De jonge jaren van de luchtmacht: Het luchtwapen in het Nederlandse leger 1913-1939*, Amsterdam: Boom 2013, 187, 247.

17 Ook speelt hij een belangrijke rol in de licentieovereenkomst met Avirolanda (Papendrecht) voor de bouw van de Dornier-wal voor de Nederlands-Indische markt. Vgl. S. J. Dornier, *Flugzeiten: Aus dem Leben und Werk meines Vaters, Claude Dornier, seiner Mitarbeiter, Freunde und Konkurrenten für die Luftfahrt - in den Wirren und Umbrüchen des 20. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau: Herder 2015.

Verenigde Staten - Amsterdam aandoet. Een sensationele gebeurtenis die de internationale media haalt.¹⁸ Een andere passagier aan boord is 'de heer Seyffardt'. Hij is de voormalige chef van de Nederlandse generale staf. Tot kort voor het aanbreken van de oorlog is hij enkele jaren commissaris bij *Hollinda*.¹⁹



De passagiers van de DoX voor vertrek naar Calshot, Southampton. Vierde van rechts R.O. van Gennep met naast hem (3e van rechts) vermoedelijk F. Christiansen. In het midden luchtvaartjournaliste Lady Drummond Hay. (Bron: Airbus Corporate Heritage)

18 'De vliegboot Do X vertrokken. Een daling op de Zuiderzee', *Leidsch Dagblad*, 10 november 1930. Aan boord van het grootste vliegtuig ter wereld zijn naast het echtpaar Dornier 15 bemanningsleden en 19 passagiers, waarvan zes Nederlanders, onder wie 'de heer Robert van Gennep uit Den Haag' en 'de heer Seyffardt van de Aviolandafabrieken'. Zij vliegen mee tot Calshot, Southampton. Vgl. *Do X 1929*, Originalnachdruck der Schweizer Aero Revue, Friedrichshafen: Dornier 1979, 26. Filmbeelden van de tocht: persbureau AP op <http://www.aparchive.com/metadata/youtube/83da280b20924e64873c6784806ee5a1>

19 Luitenant-Generaal b.d. H.A. Seyffardt is in de jaren dertig betrokken bij de vliegtuigindustrie. Bij *Hollinda* is hij commissaris van 1936-1 april 1940. Vanaf zijn pensionering in 1934 sympathiseert hij met het nationaalsocialisme. In 1943 wordt hij slachtoffer van een liquidatiepoging van het verzet. Touw stelt dat de Haagse Duinoordkerk – thuisgemeente van ds. J.A. Kwint – door toedoen van Seyffardt is verwoest, als vergelding voor de weigering van de kerkenraad om het huwelijk van zijn dochter Aleide kerkelijk te bevestigen in 1941. H.C. Touw, *Het verzet der Hervormde Kerk deel I, Geschiedenis van het Kerkelijk Verzet*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1946, 488-9.

Gezagvoerder van de DoX is Friedrich Christiansen, gelauwerd militair vliegenier en werkzaam voor Dornier. Tijdens de Tweede Wereldoorlog is Christiansen *Wehrmachtbefehlshaber* in Nederland.

Kort na de Duitse overwinning wordt Van Gennep door hem uitgenodigd voor een onderhoud, waar hij na rijp beraad in toestemt. Christiansen verklaart daarbij: ‘Wanneer u, uw familie, uw kennissen, uw vrienden of welke andere omstandigheden het nodig maken, dat u mijn hulp inroept, dan ben ik daartoe, te allen tijde bereid.’²⁰ Zijn ingang tot Christiansen benut Van Gennep om clementie te vragen voor ter dood veroordeelde Nederlandse krijgsgevangenen. Overlevende Pim Boellaard getuigt in 1948 voor de Parlementaire Enquêtecommissie (PEC) over hem: ‘De overste van Gennep deed heel veel voor de ter dood veroordeelden. Hij probeerde bij Christiansen hun hoofden te redden. Hij had een soort niet betaald advocatenkantoor, waarvoor hij langzamerhand wel 400 klanten had.’²¹ Door zijn connectie met Christiansen lukt het Van Gennep ook Mevr. Loes van Overeem te introduceren bij dr. W. Harster, hoofd van de *Sicherheitsdienst*. Daarmee staat hij mede aan de wieg van de bekende ‘Dienst voor speciale hulpverlening van het Nederlandsche Rode Kruis’.²² Ook na de razzia in Putten – die plaatsvindt op bevel van Christiansen in oktober 1944 - probeert Van Gennep samen met Van Overeem de bezetter te bewegen tot een gematigd optreden.²³

Aan de rol die zijn vader in de oorlogsjaren heeft gespeeld besteedt Ted van Gennep in interviews of publicaties geen aandacht. Kort voor zijn dood kijkt hij in een radiointerview zelfkritisch en schuld bewust op de oorlogsperiode terug als een tijd waarin het leven ‘betrekkelijk gewoon doorging’ en er eigenlijk geen zicht was op wat zich buiten de

20 Van Gennep, PEC Regeringsbeleid 1940-45, 16 november 1948. <https://sites.google.com/site/enquetecommissieregering/datum-verhoren/robert-onslow-van-gennep>

21 W.A.H.C. Boellaard, PEC 7 oktober 1948. <https://sites.google.com/site/enquete-commissieregering/datum-verhoren/willem-anton-hendrik-cornelius-boellaard>

22 Tijdens een onderduikperiode heeft Van Gennep de totstandkoming en activiteiten beschreven in *Dienst voor speciale hulpverlening van het Nederlandsche Rode Kruis*, Den Haag 1945. De Dienst en de rol van Van Gennep en zijn dochter Jeanne, komen ook aan de orde tijdens het verhoor door de PEC. Vgl. A. van Liempt en M. van Kooten, *Hier om te helpen. 150 jaar Nederlandse Rode Kruis*, Amsterdam: Balans 2017, 199-200 en 216. In het register ontbreekt Van Gennep. Grüter spreekt ten onrechte over hem als ‘hoge luchtmacht officier’. R. Grüter, *Kwesties van leven en dood. Het Nederlandse Rode Kruis in de Tweede Wereldoorlog*, Amsterdam: Balans 2017, 340.

23 K. Kreuning en C. Biezeveld, *Speciale Bijlage Informatiebulletin Stichting Nationaal Monument Kamp Amersfoort No. 20*, (2007), 38.

eigen kring - hij doelt op de jodenvervolging - afspeelde. 'De werkelijke vraag naar de joden (...) kwam in mijn milieu en op school niet aan de orde. (...) Kijk, antisemitisch waren we absoluut niet²⁴, maar we waren 'lauw', wat in Openbaring 3 staat: Omdat gij noch heet, noch koud zijt, maar lauw zal Ik u uit mijn mond spuwen.'

In het interview vertelt Van Gennepe over een preek die hij in de jaren 60 hield over 'Vader, vergeef het hun, want zij weten niet, wat ze doen'²⁵ die op hemzelf slaat: 'Nou dat ze niet weten wat ze doen, dat is hetgene dat je vergeven moet worden.'²⁶

Teds vader sterft jong, op 2 april 1949. Zijn begrafenis onder de koraalklanken uit de *Matthäuspasion* wordt bijgewoond door hoogwaardigheidsbekleders uit leger, politiek en luchtvaart. Verder maakt het krantenverslag²⁷ melding van de aanwezigheid van ds. J.A. Kwint (Kloosterkerk) en van dr. J.C.A. Fetter, die een van de sprekers is in de aula van de begraafplaats.

In brieven aan zijn leerling en vriend Anne Vlieger herinnert Van Gennepe zijn vader later als artistiek getalenteerd.²⁸ 'Hij kon prachtig declameren en was bepaald een begaafd chansonnier. In het begin van de eeuw zong hij samen met Pisuisse.' Het liefst was hij toneelspeler geworden.²⁹ Van Gennepe hield van zijn vader - in diens onvolmaaktheid³⁰ - en herkent zich in hem. 'Ik heb... mijn vaders warmte geërfd. (...) Ik heb ook mijn vaders inzicht in mensen geërfd, en zijn onvermogen

24 Van Gennepe heeft geen weet van antisemitische tendensen. Een ding herinnert hij zich: 'Wat ik heel gek vond: mijn eigen ouders wisten altijd precies wie een jood was of niet.' Een trek die hij verbindt met 'de generatie' van zijn ouders. J. de Haan, 'In gesprek met F.O. van Gennepe', *De Andere Wereld van zondagmorgen*, IKON-radio 24 december 1989.

25 'Preek over Lucas 23,34', (Leidschendam, 19 maart 1967). In zijn preek zegt Van Gennepe dat het woord van Jezus opgevat wordt als verontschuldiging 'wir haben es nicht gewußt'(...) Het is helemaal niet nodig daarvoor de Duitsers de primeur te geven, want het geldt een ieder van ons.' Het kruiswoord is allereerst een aanklacht: 'Dit moet ons vergeven worden, dat we niet weten, wat we doen.'

26 De Haan en Rijpert, 'Het blijft altijd pijn doen', 13-4.

27 Verslag uit het *Algemeen Handelsblad* (?) op <https://www.geni.com/people/Robert-Onslow-van-Gennepe/6000000046452019080?through=6000000046451898318#/tab/media>

28 A.W. Vlieger, 'F.O. van Gennepe: Een zelfportret in brieffragmenten' in Leidse Lezingen, *Gelijkenis*, 156-7.

29 Dagblad *De Tijd* vermeldt een aankondiging van de serie 'Egmondsche kunstavonden' in 1922, waar Van Gennepe en zijn zwager en zakenpartner J.H. Scholten een (zang) optreden voor hun rekening nemen. *De Tijd*, 12 oktober 1921.

30 'Dat is een genade: als je een niet-volmaakte vader hebt.' 'Preek over Mattheüs 5,48' (Leidschendam, 30 januari 1966).

om met zichzelf om te gaan. Daarin herken ik mezelf, dat mijn vader en ik niet werkelijk gesloten zijn, wel pedant, parmantig, ijdel en loquax, maar jammer genoeg niet echt hoogmoedig (...).³¹

2.3 Theologische vader en moeder – H. Cramer en D.A. Cramer-Schaap

De familie Van Genneep behoort tot de Remonstrantse Broederschap, een kerkgenootschap dat in die tijd oververtegenwoordigd is in de Nederlandse elite.³² Ted groeit op in 'een sfeer waarin theologie bepaald niet de grootste prioriteit had.'³³ Zelf noemt hij het 'meer vrijzinnig dan christelijk'.³⁴ Er zijn evenwel nauwe banden met verschillende vooraanstaande predikanten en met name Teds moeder - van huis uit Hervormd - heeft een antenne voor spiritualiteit³⁵ en geloof. Van Genneep spreekt ironisch over 'religieuze bevliegingen'.³⁶ Het contact met ds. H. (Hendrik) Cramer en zijn vrouw D.A. (Dina Alida) Cramer-Schaap, vermoedelijk ontstaan in hun eerste standplaats Alkmaar, is van grote betekenis voor de persoonlijke ontwikkeling van Ted. Hij beschouwt het kinderloze echtpaar als pleegouders. 'Mijn moeder was altijd ziek en mijn vader vrijwel steeds op reis. Daarom logeerde ik als drie- en vierjarig kind bij de Cramers en van mijn negende tot mijn vijftiende woonde ik bij hen.'³⁷ In die periode wonen zij in Oosterbeek³⁸ en bezoekt Ted het Stedelijk Gymnasium in Arnhem. Het verblijf bij dit echtpaar heeft hem diepgaand beïnvloed, het contact is altijd gebleven en Van Genneep heeft tenslotte hun uitvaart geleid.³⁹

Hendrik Cramer heeft het profiel van een klassieke remonstrantse predikant; breed cultureel geïnteresseerd en een tikje elitair. Vergezeld en gesteund door zijn vrouw dient hij maar liefst negen gemeenten. Cra-

31 Vlieger, 'F.O. van Genneep', 164.

32 I. Montijn, *Leven op stand 1890-1940*, Amsterdam: Thomas Rap 1998, 17-8.

33 M.J.G. van der Velden, 'In memoriam Prof. dr. F.O. van Genneep (1926-1990)', *NTT* 44/2 (1990), 148.

34 Veltman, 'Schuldgevoelens', 3.

35 Vlieger, 'F.O. van Genneep', 156.

36 F.O. van Genneep, 'De wellust der herinnering', *IdW* 16/4 (1987), 30.

37 F.O. van Genneep, 'Tante Euthanasia II', *IdW* 15/7 (1986), 27-9. Vlieger noemt een andere oorzaak voor het verblijf bij de Cramers: "Tedje" voerde te weinig uit aan het Christelijk Gymnasium in zijn woonplaats.' Vlieger, 'F.O. van Genneep', 153.

38 Vgl. F.O. van Genneep, 'Koninginnedag', *IdW* 16/6 (1987), 28-30.

39 'Als kind ben ik 5½ jaar bij Ds en Mevrouw Cramer in huis geweest en er is geen twijfel aan, of deze jaren hebben mij zó beïnvloed, dat ik tenslotte geworden ben wat ik geworden ben.' 'Uitvaartdienst H. Cramer' over Fil. 1,21 (28 september 1972).

mer is een verteller met gevoel voor theater; Van Gennep signaleert hoe hij theologisch een ontwikkeling doormaakte. ‘Van het vrijzinnig christendom is hij gegroeid naar een soort orthodoxie, met behoud van die overrompelende openheid voor de cultuur. Open en orthodox (...).’⁴⁰

Van Gennep heeft Cramer ervaren als mens met een ‘felle, vitale liefde’, waar hij van hield maar die hem door zijn sarcasme ook angst aanjoeg. ‘Hij was een verwondende man, ook voor zichzelf. Ik denk: Hij heeft me gemaakt en gebroken. En nu achteraf denk ik: Hij heeft me meer gemaakt dan gebroken (...). Als Ds. Cramer van je hield, dan was je nog niet gelukkig! Maar tegelijkertijd was je wel gelukkig, omdat hij niet alleen eisen stelde aan jou, maar ook aan zijn eigen trouw en vriendschap. (...) Met diezelfde borende vitaliteit stond hij ook tegenover de cultuur; de grote én de kleine dingen ernstig nemend. (...) Kunt u begrijpen, waar ik benauwd voor was als kind? Zo heeft hij geleefd, tot het allerlaatst Vondel citerend en Leopold. Door hem kwam het, dat ik als jongetje van 12 Schiller kon citeren (ik heb het niet onthouden).’⁴¹

Bij de uitvaart van Dina Cramer-Schaap in 1976 verwoordt Van Gennep wat hij als kind heeft meegenomen uit de omgang met het echtpaar: ‘een felle en intense manier om op het leven in te gaan. Het leven was aards, niet alleen omdat men wist van lekker eten, van literatuur, toneel, van ontmoetingen met mensen, waarover eindeloos kon worden verteld, van een immense humor, maar ook omdat dit alles kon worden gezien in bijbels licht, waarin de aarde geheel tot haar recht komt en er volkomen mag zijn voor Gods aangezicht. Er was in het leven van dominee en mevrouw Cramer een zekere uitbundigheid, een intense levensbeaming.’⁴²

Behalve de vrouw achter haar man, ‘die hem het leven mogelijk heeft gemaakt en hem gedragen heeft in haar trouw’⁴³, was Dina Cramer ook al voor de oorlog een belangrijk auteur⁴⁴ van jeugdboeken en –verhalen, redacteur van *state of the art* kindertijdschriften als *Zonneschijn* en *Kie-*

40 ‘Uitvaartdienst H. Cramer’ Hij vertaalde R. W. Sockman, *Nieuwe tijden nieuwe zeden*, Zeist: J. Ploegsma 1934 maar schreef later ook over de Heidelbergse Catechismus, *IdW* 17/21, 23-5 (1961-2).

41 ‘Uitvaartdienst H. Cramer’.

42 ‘Uitvaartdienst D.A. Cramer-Schaap’ over Fil. 1,19-26 (2 juni 1976).

43 ‘Uitvaartdienst D.A. Cramer-Schaap’.

44 Zij werd door het succes van *Bijbelse verhalen voor jonge kinderen* (1957) een bestsellerauteur. W. van der Meiden, ‘Zoo heerlijk eenvoudig’ *Geschiedenis van de kinderbijbel in Nederland*, Hilversum: Verloren 2009, 294-5.

keboe en schrijfster van leken spelen en honderden versjes.⁴⁵ ‘Mevrouw Cramer was de Annie M.G. Schmidt van de 20tiger en 30tiger jaren.’⁴⁶

2.4 Theologische vader – J.C.A. Fetter

Naar eigen zeggen eind 1941 keert de dan 15-jarige Ted van Gennep vanuit Oosterbeek terug in Den Haag. Zijn ouders ‘kregen een irritante intellectueel over de vloer.’⁴⁷ Hij gaat school op het Christelijk Gymnasium waar zijn statuur niet onopgemerkt blijft.⁴⁸ Van Gennep vertelt dat hij in de hoogste klassen een inspirerende leraar godsdienst krijgt. Het betreft ‘een predikant met een brede culturele belangstelling [die] in staat was geloofsvragen met ons te bespreken aan de hand van romans en toneelstukken uit de wereldliteratuur. Dat was mijn eerste aanraking met auteurs als Ibsen, Shakespeare, Dostojewski, Nietzsche, Goethe, Freud, Cervantes en als ik mij goed herinner ook Marx, wat voor een 25 jaar geleden een hele onderneming was.’⁴⁹

Wie deze predikant precies is, blijft onduidelijk. Het zou om ds. A.K. Straatsma kunnen gaan die docent is aan het gymnasium en in zijn preken en meditaties literatuur van onder andere Ibsen en Goethe verwerkt.⁵⁰ Vanaf 1932 is in Den Haag ook ds. Fetter actief, die als culturele dominee bekendstaat en ook in Van Genneps beschrijving past. Fetter is voor Ted van Gennep van grote betekenis geworden, met name vanaf de laatste oorlogsjaren.

Gevraagd naar zijn motivatie om theologie te gaan studeren verwijst Van Gennep naar zijn ervaringen in die periode. ‘Tijdens de oorlog ben ik steeds meer onder de indruk van de kerk geraakt. Ik kwam in

45 R. van Schoonderwoerd den Bezemer, *Vroom en Vrij. De geschiedenis van de vrijzinnig protestantse jeugdliteratuur in Nederland*, Den Haag: Biblion 2001, 65-7, 191-2 en 206. In de tekst van de uitvaartdienst vermeldt Van Gennep een versje dat kennelijk voor hem zelf gemaakt is.

‘Op een stoel bij zijn bed/ zit parmantig beer Ted/ en hij houdt over Freddie de wacht. Nu is Fred niet meer bang/ voor ’t gekraak op de gang,/ want Ted bewaakt hem vannacht.’

46 ‘Uitvaartdienst D.A. Cramer-Schaap.’

47 Van Gennep, ‘Tante Euthanasia II’, 27.

48 De christelijk gereformeerde ethicus Velema: ‘Hij was een ouderejaars leerling die op ons jongeren grote indruk maakte. Toen reeds viel hij op als een leerling die de toon aangaf.’ W.H. Velema, ‘De plaats van christendom en kerk in de moderne cultuur’, Leidse Lezingen, *Gelijkenis*, 139.

49 Van Gennep vertelt hierover in een lezing – jaren 60 - met de titel *De godsdienstige vorming en schoolvorming*, (BPL 3378-2.1).

50 Zie A.G. Hoekema en N. Scheps, ‘Straatsma, Anne Klaas’, *BLNP* 6, Kampen: Kok 2006, 299-301.

een jeugdgroep terecht en ik kreeg ook contact met een in die tijd heel beroemde dominee, dr. J.C.A. Fetter. In de hongerwinter gaf hij mij een soort privé-catechisatie. Hij vertelde dan over Dostojewski en Tolstoi en Shakespeare en Ibsen, en dat heeft een ontzaglijke indruk op mij gemaakt.⁵¹

Carel Fetter (1885-1959)⁵² is een deftige, charismatische prediker met een veelzijdige culturele, vooral literaire belangstelling. Zijn predikantsloopbaan voltrekt zich op het grensvlak van vrijzinnig Hervormden en Remonstranten. Wanneer Ted van Genneep bij hem ter catechisatie gaat staat hij al twaalf jaar in Den Haag. Zijn naam is dan allang gevestigd in het lezingencircuit van de vrijzinnig-protestanten. Fetter is belesen en bereisd. In 1928 studeert hij in Zürich bij Brunner, Ragaz, Buber, Jung en Maeder.⁵³ Jarenlang trekt hij het land door met beschouwingen over onderwerpen van literaire, filosofische en psychologische aard. 'Graag sprak hij over de grote meesters in de literatuur (Dante, Goethe, Ibsen, Dostojewski vooral), want hij was zijn liefde voor de literatuur trouw gebleven, al waren het vooral natuurlijk de problemen die hem er in bezig hielden.'⁵⁴

In 1917 promoveert Fetter op de Noorse toneelschrijver Henrik Ibsen.⁵⁵ Hij laat in zijn dissertatie Ibsen uitgebreid aan het woord, zoekt hem recht te doen en maakt ook kritische kanttekeningen. Ibsen startte volgens Fetter als christen maar raakte onder de indruk van de waarheidsclaim van de moderne wetenschap. De wetenschap echter 'negeert de meest centrale begeerten en behoeften van de menselijke ziel.' (298) Verder tekent hij aan dat Ibsen heeft kennism gemaakt met een eenzijdige versie van het christendom die 'de absolute ascese, de minderwaardig-

51 'De kerk zal er altijd wel zijn' interview met F.O. van Genneep, in T. Klijn, *Voorbij de vanzelfsprekendheid. Zes gesprekken over kerk en secularisatie*. Kampen: Kok 1986, 28-9. Later beschrijft Van Genneep een catechese aan het begin van de oorlog waar Schillers *Don Carlos* wordt gelezen. 'De dominee maakte het geschrift van een Duitser tot een subversieve literatuur, die tegen de Duitsers was gericht.' Onduidelijk is of het hier ook om Fetter gaat. F.O. van Genneep, 'Methode en charisma', *IdW* 16/17 (1988), 28-9.

52 Voor een overzicht: H.J. Heering, 'J.C.A. Fetter – evangelie en cultuur', *adRem* (1996), 15; K.M. Witteveen, 'Fetter, Johan Carel Anthonie', *BLNP* 5, Kampen Kok 2001, 180-1; K.F. Proost, 'Johan Carel Antonie Fetter', *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde 1959-60*, Leiden: E.J. Brill, 1960, 75-80.

53 J.C.A. Fetter, *Herinneringen*, Arnhem: van Loghum Slaterus 1958, 141 vv.

54 Proost, 'Fetter', 75. Fetter trad in 1927 als lid toe tot de Maatschappij.

55 J.C.A. Fetter, *Henrik Ibsen. Onderzoek naar zijn godsdienstig gemoedsbestaan en zijn verhouding tot het christendom in de eerste periode van zijn leven (1828-1873)*, Zwolle: J. Ploegsma 1917. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

heid van het natuurlijke leven' voorstaat. (283) Het 'ware christendom' is daar echter niet op uit, evenmin op een 'verheerlijking van het ,jenseits'. (299) Hoewel Ibsen afscheid heeft genomen van het christelijk geloof ontdekt Fetter in de omgang met deze auteur toch 'den invloed van den Heiland.' (301)

Van Gennep herinnert Fetter later als een van zijn praktisch theologische leermeesters, getuige zijn *Menschbeschouwing en zielzorg*, een bewerking van voordrachten voor studenten van de Leidse theologische faculteit.⁵⁶ Fetter doet hierin een poging om de zielzorg in rapport te brengen met 'bewegelijke, nerveuze moderne mensen'. Hij gaat onder verwijzing naar een breed scala van literaire bronnen, in op verschillende mensbeschouwingen en behandelt openhartig pastorale casuïstiek, onder andere op het vlak van de seksualiteit. Aannemelijk is dat Feters ambtelijk werk gekenmerkt wordt door het ideaal dat hij aan het begin van het boek verwoordt: 'Predikanten moeten de courage bezitten, om, ook buiten den kansel, in particuliere gesprekken, aan moderne mensen door te geven, hetgeen hun ter uitreiking is opgedragen: het evangelie, en daarmee: de ware richting, niet: de ware leer.'⁵⁷

Fetter is in 1936 ondertekenaar van de verklaring van het Comité van Waakzaamheid, opgericht door intellectuelen die bezorgd zijn over 'de vrijheid van onderzoek en meningsuiting' die door het opkomende nationaalsocialisme wordt bedreigd.⁵⁸ Uit zijn memoires blijkt dat hij zich in zijn pastoraat ook tot leden van de NSB moet verhouden.⁵⁹ Zijn houding ten aanzien van de joden is dubbelzinnig. In zijn *Herinneringen* neemt Fetter afstand van de jodenvervolging.⁶⁰ Hans Keilson beschrijft in zijn dagboek een ontmoeting die hij als joodse onderduiker met Fetter heeft, waarbij deze zich over de joden te buiten gaat. 'Ik heb nog nooit een niet-antisemiet zo horen spreken. Zo volmaakt in de antisemitische terminologie.'⁶¹

In zijn preken neemt Fetter de moderne mens bij de hand om haar bij de liefde van Christus te brengen en daarin speelt de cultuur een gelei-

56 J.C.A. Fetter, *Menschbeschouwing en zielzorg*, Zeist: J. Ploegsma 1933, 9.

57 Fetter, *Menschbeschouwing en zielzorg*, 8-9.

58 Vgl. http://www.dbnl.org/tekst/_waa002comio1_01/_waa002comio1_01_0001.php

59 Onder andere met de familie van generaal Seyffardt; Fetter, *Herinneringen*, 174. En, voorafgaand aan diens terechtstelling met A. Mussert.

60 Fetter, *Herinneringen*, 175-9.

61 H. Keilson, *Dagboek 1944*, Amsterdam: Van Gennep 2014, 37-44.

dende rol.⁶² Zo herinnert hij zich hoe hij in de jaren twintig in Rotterdam voor zijn preken inspiratie opdoet vanuit de cultuur. Literaire publicaties uit die dagen worden in de preken verwerkt en in winteravonddiensten houdt hij zelfs Dante- en Shakespearepreken. Fetter vraagt zich in die tijd af of hij wel trouw is aan zijn roeping als predikant. 'Ik moet erkennen, dat mijn preken in die dagen vaak, maar zeker niet altijd, cultureel en humanistisch waren, soms wellicht te ver verwijderd van het essentiële der evangelische Boodschap, ook al poogde ik steeds hartstochtelijk die kern te vinden.'⁶³

Deze benadering klinkt ook door in Fetters catechese. In zijn memoires laat hij oud-catechisant Jan Zuurdeeg aan het woord die zijn onderwijs als volgt typeert: 'Met de bijbel begon hij van onderen op. Eerst behandelde hij wat in de afgelopen week in de Rotterdamse kranten had gestaan: een historische gebeurtenis of een fait divers. Daar projecteerde hij zijn godsdienstonderwijs op.'⁶⁴ Zo kwam Fetter uiteindelijk⁶⁵ uit bij Gods Woord.

Fetters aanpak maakte indruk, ook anderen⁶⁶ refereren aan zijn onderwijs. Over de hongerwinter – waar de herinneringen van Van Gennep op teruggaan – schrijft Fetter: 'Toen hielden de meeste catechisaties op; de jongens waren weg, of ergens in de stad verborgen. Sommige meisjes kwamen nog. (...) Met een clubje oudere meisjes behandelde ik romans van Dostojewski.'⁶⁷

De betekenis van Fetters catechese voor Van Gennep kan moeilijk overschat worden. Hierdoor komt hij in aanraking met Tolstoj en Dostojewski. Zij hebben met hun romans 'het kader voor mij uitgezet, waar-

62 Vgl. Fetter, *Herinneringen*, 200. Via de voorhof wil Fetter mensen vanuit het leven en de cultuur leiden naar het heilige der heiligen. Dit beeld houdt hij staande tegenover toenemende -door Barth geïnspireerde- kritiek in vrijzinnige kring na de Tweede Wereldoorlog.

63 Fetter, *Herinneringen*, 126-7. Miskotte typeert in 1939, in dezelfde lijn de oudejaarsavondpreek van Fetter over Ps. 84,12: 'Maar ik hoor niets van Christus, zelfs de naam niet. Het blijft bij een religieus, tragisch-getint humanisme - het licht is gerechtigheid.' K.H. Miskotte, *Lit de dagboeken 1938-1940, Verzameld werk 5C*, Utrecht: Kok 2018, 852.

64 Fetter, *Herinneringen*, 127.

65 Fetter, *Herinneringen*, 127. Fetter schrijft dat je bij de 'toenmalige meisjes' wel 'dadelijk over de bijbel' kon beginnen.

66 Zoals I. Gerhardt en F.H. Breukelman. Zie H. Noordegraaf, 'Werkloosheid. Over Ida Gerhardt', in T.L.Hettema (redactie), *Het geloof van de poëzie. Godsdienstfilosofische bijdragen voor Han Adriaanse*, Amsterdam: Olive Press 2010, 89-94; Van Zanden, *Bij het begin beginnen*, 12.

67 Fetter, *Herinneringen*, 128.

binnen ik leerde geloven.⁶⁸ In 1981 zegt hij het nog pregnanter: ‘Zelf zou ik waarschijnlijk niet tot het christelijk geloof gekomen zijn (voor zover dat al het geval is), als ik niet op mijn 17^{de} of 18^{de} Dostojewski was gaan lezen.’⁶⁹ Zo geldt het ook van zijn studiekeuze. ‘Toen ik theologie ging studeren, was dat door een ontdekking die ik bij Dostojewski deed: dat een mens die geen tegenover heeft, naar de knoppen gaat. Wanneer hij zelf God wordt.’⁷⁰

Zijn leeservaring wordt gekleurd door de groeiende confrontatie met fascisme en communisme in Europa. ‘Ik zag het christendom toen als een derde weg.’⁷¹ In een gesprek met *HN*,⁷² slaat Van Gennep op hetzelfde aambeeld. Hij verwijst naar Fetter als degene die hem op het spoor van Dostojewski zette. En ‘die man [Dostojewski] bepaalt nu nog altijd het hart van wat ik denk. Ik bedoel, als je eenmaal een heel fundamentele gedachte hebt gehad, op je zeventiende bijvoorbeeld, dan raak je dat nooit meer kwijt.’

2.5 Theologie in Leiden en Amsterdam

Na de bevrijding staat het maatschappelijke leven in het teken van wederopbouw en herstel en wordt het hoofdstuk van de Tweede Wereldoorlog afgesloten. Ook voor de Jodenvervolging is in het collectieve geheugen geen ruimte. Van Gennep schrijft later (impliciet) over zichzelf: ‘Ook de generatie die in haar puberteit en adolescentie geheel door de oorlogservaringen is gevormd, heeft de diepste verschrikkingen van de oorlog in die naoorlogse tijd verdrongen.’⁷³

Ted van Gennep gaat in 1946, zij het tot teleurstelling van zijn vader, theologie studeren,⁷⁴ in Leiden. Daar volgt hij colleges bij onder andere Sevenster en Miskotte. Het bevalt hem er slecht. Hij wordt als ‘rechtse bal’ lid van het corps maar mist ten enenmale de ruimte om over politieke thema’s te spreken, zoals de verhouding met Indonesië. ‘(...) alles wat met politiek te maken had, noemde men in Leiden ethisch. Dat was

68 Van Gennep, *Terugkeer*, 475.

69 F.O. van Gennep, ‘Nog eeuwen Dostojewski’, *IdW* 10/13 (1981), 12-6.

70 ‘Interview met prof. dr. F.O. van Gennep, theoloog’, in G. C. de Haas, *Het is niet goed dat de mens alleen is... Over de nieuwe ethiek van de verbondenheid*, Kampen: Kok, 1986, 90.

71 Klijn, ‘De kerk zal er altijd wel zijn’, 28.

72 Veltman ‘Schuldgevoelens’, 3-4.

73 Van Gennep, *Terugkeer*, 474-5. Hij verwijst (538) naar J.J. Voskuil, *Bij nader inzien*, die zijns inziens een goed tijdsbeeld geeft; ook in het ontbreken van enige referenties aan de oorlog. Vgl. ‘Gemengde gevoelens’, *IdW* 14/7 (1985), 16-7.

74 Vlieger, ‘F.O. van Gennep’, 157.

hetzelfde als halfzacht, dus verachtelijk.⁷⁵ Overigens houdt Van Gennep aan het corps wel contacten over die hij in een latere levensfase waardevol ter sprake brengt.⁷⁶

Het gezin Van Gennep wordt in 1949 geconfronteerd met de dood van vader Robert Onslow. Teds enige zuster Jeanne Robertine sterft in 1951 op 36-jarige leeftijd, een gebeurtenis die hem diep raakt. Rond 1949-50, na zijn kandidaats, maakt Ted de overstap naar de Universiteit van Amsterdam, waar hij zijn kerkelijk en later zijn doctoraal examen⁷⁷ aflegt. Van Gennep vertrekt naar de hoofdstad 'uit onvrede met de geringe politieke belangstelling'⁷⁸ in Leiden.

Vanaf het moment dat hij in Amsterdam woont gaat hij ook werken voor de Algemene Maatschappij Voor Jongeren (AMVJ). Het is een vereniging met meer dan 2000 leden die uit is op de vorming van werkende jongeren door middel van debat, sport, cultuur en bijbelstudie. Van Gennep wordt redactielid van het maandblad *De brief voor jongeren*, waarin ook literatuur aan de orde komt. Daar bevindt hij zich in gezelschap van creatieve geesten als de fotografen Emmy Andriessie en Cas Oortuys, ontwerper Dick Elffers, en acteur Aad Greidanus.⁷⁹ Waarschijnlijk is Van Gennep via zijn jeugdvriend Jurriaan Schrofer bij de redactie betrokken. Schrofer kent hij uit Den Haag, is vormgever van *De brief* en zal in 1989 ook omslag en typografie van *De terugkeer* verzorgen. Bij de boekpresentatie in Rotterdam⁸⁰ dankt Van Gennep ook hem. 'Vanaf ons 16de jaar zijn we bevriend en zijn we elkaars opponenten. Toen hij voor Nietzsche koos, koos ik voor Dostojewski en zo is het bij alle varianten levenslang gebleven. Overigens Nietzsche had later veel bewondering voor Dostojewski en in feite komt Nietzsche in vele van Dostojewski's romans voor, zij het in vermomming.'

Opmerkelijk is Teds terugkeer naar het milieu van zijn ouderlijk huis. Heeft die stap te maken met het verscheiden van zijn vader en zuster? Het

75 Veltman 'Schuldgevoelens', 3.

76 Bijvoorbeeld met B.J. Asscher, president van de rechtbank Amsterdam. F.O. van Gennep, 'Meesters der metamorfose', *IdW* 18/16, 29-31.

77 Een van de scripties voor het doctoraal examen - het hoofdvak godsdienstwijsbegeerte - behandelt het geweten bij Kant en Heidegger. 'Met Heidegger heb ik levenslang overhoop gelegen (...)'. F.O. van Gennep, 'Heidegger', *IdW* 16/19 (1988), 31.

78 Veltman 'Schuldgevoelens', 3.

79 F.C. Huygen, *Jurriaan Schrofer (1926-1990): grafisch ontwerper, fotoboekenpionier, art director, docent, kunstbestuurder en omgevingskunstenaar*, Amsterdam: Valiz 2013, 15-9. In het archief Schrofer bevinden zich nummers van *IdW*.

80 F.O. van Gennep, *Toespraak Donner*.

is, hoe dan ook, een tijd van heroriëntatie.⁸¹ Van Gennep wordt in 1951 hulpprediker in de Kloosterkerk aan het Lange Voorhout. Hij is daar in het bijzonder aangesteld met het oog op het werk onder de jeugd. In de Kloosterkerk is tijdens de oorlog de Duinoordkerkgemeente getrokken onder de bezielende leiding van de ethische predikant Kwint.⁸² Op 11 september 1955 neemt Van Gennep daar afscheid.

Dichtbij de Kloosterkerk op het Korte Voorhout is er Bodega de Posthoorn, 'in die dagen de collectieve huiskamer voor de haagse demi-monde'⁸³ gefrequentierd door 'journalisten, acteurs, cineasten, schilders en loslopende vreemdelingen' en door Ted van Gennep. Het is daar dat hij zijn toekomstige echtgenote 'Zus' (Gerardina Antonia Maria) Verhaaren (1924-2004) zal ontmoeten.⁸⁴

In zijn brieven aan Anne Vlieger beschrijft hij hoe hij met en door haar intens van het leven geniet. 'Vooral sinds Zus er is. Voor die tijd voelde ik me eenzaam en verdrietig. (...) Ik kon niet lezen en niet naar muziek luisteren..., maar al die lusteloosheid verdween, toen ik Zus leerde kennen..., dit tolstoiaanse leven. Wat heb ik het lief.'⁸⁵

2.6 Theologische vader – E.L. Smelik

Na zijn tijd in de Kloosterkerk keert Ted van Gennep terug naar Amsterdam. Bij de gemeentelijke universiteit is hij een jaar lang assistent van E.L. Smelik, bij wie hij later wetenschappelijk (hoofd)medewerker wordt. Hij gaat college geven in bijbelse theologie, een van de vier leeropdrachten die Smelik heeft. Intussen is hij bevriend geraakt met Jaap Boersma, assistent van C.W. Mönnich en zijn voorganger bij Smelik, Bert ter Schegget.⁸⁶ Naast zijn werk bij de UvA doet Van Gennep ervaring op in het onderwijs. Zo is hij korte tijd leraar godsdienst aan het

81 In een artikel over het werk van Mary Mc Carthy dat Van Gennep in de eerste helft van de jaren vijftig ontdekt, schrijft hij: 'Het roerde en raakte ons [Zus en hem] diep in een tijd, dat we onze weg zochten, nadat andere wegen waren doodgelopen.' F.O. van Gennep, 'Mary Mc Carthy', *IdW* 18/17 (1989), 29.

82 P. Holtrop, 'Hart en ziel van de Haagse Kloosterkerk 1920-2010', in N. Koers, *Over het geheim gesproken. Preken uit de Kloosterkerk 1920-2010*, Den Haag: Stichting Kloosterkerk 2010, 33-7 en J.J. Buskes, 'In memoriam Ds. J.A. Kwint', *IdW* 18/17 (1963), 324-5.

83 F.O. van Gennep, 'Ton', *IdW* 18/17 (1989), 30-1.

84 Mondelinge informatie van ds. J. Boersma, 2016.

85 Vlieger, 'F.O. van Gennep', 165.

86 E.D.J. de Jongh, *Vloeken en bidden om een nieuwe aarde. De dagen van Bert ter Schegget*, Hilversum: Verloren 2010, 35-6. Ter Schegget over Van Gennep in G.H. ter Schegget, 'Met verve en fleur in dienst', *IdW* 18/20 (1990), 12-3.

hoofdstedelijk Hervormd Lyceum en aan een kweekschool ‘van geheel buitenkerkelijke signatuur’.⁸⁷ Van 1958-1961 is hij – opnieuw als opvolger van Ter Schegget - hulpprediker van de Hervormde Evangelisatie in Maarssen. Op 2 december 1962 wordt hij als dominee verbonden aan de nieuwe predikantsplaats in Leidschendam-Veur, een VINEX-locatie *avant la lettre*. Onder zijn leiding betreft de gemeente in de Andreaskerk een eigen kerkgebouw, een van de resultaten van de landelijke kerkbouwactie van de Hervormde Kerk.⁸⁸ Van Gennep is een van de eerste predikanten die parttime werkzaam zijn, hij blijft een dag in de week wetenschappelijk ambtenaar in Amsterdam.



Na afloop van de Open-dak-dienst in de Andreaskerk in aanbouw in Leidschendam-Veur op 5 september 1965 (fotograaf onbekend)
De dienst waarin Van Gennep voorging werd door meer dan duizend mensen bezocht. (*Trouw* 6 september 1965).

Net als in Den Haag begeeft Van Gennep zich in zijn Amsterdamse tijd in de scène van kunstenaars en intellectuelen. Illustratief voor die periode

87 F.O. van Gennep, *De godsdienstige vorming en schoolvorming*, (BPL 3378-2.2).

88 De kerkbouwactie uit 1959 had als doel het realiseren van 160 nieuwe Hervormde kerkgebouwen in nieuwbouwwijken. Van Gennep komt in het geweer een kritisch artikel van K.L. Poll over deze actie in het *Hollands Weekblad*. F.O. van Gennep, 'Geen geloof zonder hulzen', *Hollands Weekblad* 1/24.

is de anekdote die hij beschrijft over een ontmoeting met Harry Mulisch eind jaren vijftig in *Américain*.⁸⁹ Ook de politiek oefent aantrekkingskracht op hem uit. Aanvankelijk sympathiseert hij met de CPN, later in Leidschendam met de PSP en vervolgens de PvdA. In zijn Amsterdamse tijd zijn Indonesië en Korea hete hangijzers. ‘Maar daarna ben ik eigenlijk altijd bang geweest voor radicalisme. (...) Ik was heel erg een derde-wegger, dat heette toen zo en dat ben ik in wezen altijd gebleven. Het was de derde weg van het zoeken naar een andere samenleving tussen kapitalisme en communisme in.’⁹⁰ Het communisme staat in die jaren sowieso in de belangstelling; zeker aan de UvA waar Van Gennep ermee kennismaakt.⁹¹

Van grote betekenis in zijn Amsterdamse studietijd is zijn *Doktorvater* Smelik.⁹² Zijn keuze voor praktische theologie als bijvak voor het doctoraal examen is in de jaren vijftig een uitzondering en door Smelik ingegeven. ‘Uiteraard hadden mijn bewondering voor en verwantschap met E.L. Smelik iets met die voorkeur te maken’ schrijft Van Gennep in 1989.⁹³ ‘Een van de redenen, waarom ik me vrijwel onmiddellijk bij hem thuis voelde, was zijn nooit verflauwende belangstelling voor de literatuur, de cultuur.’ Van Genneps opvatting over de aard van de praktische theologie heeft hij niet alleen aan Fetter te danken maar vooral aan Smelik: ‘Het was dit, dat je als een snuivend dier door de cultuur hebt te dwalen om te zien, waar er geneeskrachtige kruiden te vinden zijn en van welke kant het gevaar dreigt. Ik ben in de theologie groot geworden in een sfeer van optimale openheid en oplettendheid.’

89 F.O. van Gennep, ‘Mislukte conversatie’, *IdW* 16/5, (1987), 25 en 16/6, 27-8.

90 Veltman, ‘Schuldgevoelens’, 3. Van Gennep doet waarschijnlijk op de gelijknamige vredesbeweging die vanaf begin jaren vijftig het zwart-witdenken probeerde te doorbreken. De beweging presenteerde zich met een Manifest (december 1951) in *De Nieuwe Stem*, 7/1,1-5. Tot de initiatiefnemers behoren theologen als Buskes, Heering, Kroon, Miskotte. Vgl. W. Bijl, ‘Verdwaald in niemandsland; Het morele idealisme van vredesbeweging ‘De Derde Weg’ 1951-1965’, *Skript Historisch Tijdschrift*, 31/1 (2014), 234-246.

91 F.O. van Gennep, *Het onchristelijke en onacademische karakter van een kring voor Protestants Christelijke Academi*, (BPL 3378-2.2)

92 Levensberichten o.a. F.O. van Gennep, ‘In memoriam Prof. Dr. E.L. Smelik (1900-1985)’, *NTT* 39^e jaargang, 1985, 231-5; A.J. Bronkhorst, ‘In memoriam Prof. Dr. Evert Louis Smelik, 8-9-1900/22-2-1985’, *KTh* 36/3 juli 1985, 242-3. J.W. Schulte Nordholt, ‘Evert Louis Smelik’, *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde* 1985-86, 122-13; M.J. Aalders, ‘Smelik, Evert Louis’, *BLNP* 5, Kampen: Kok 2001, 474-6. In *IdW* schreef Van Gennep daarnaast: ‘Het Evangelie van de gewone dingen’, 4/12 (1975), 6-7; ‘Het „Extra-Calvinisticum” van E.L. Smelik’, 9/13 (1980), 4-6 en ‘Herinneringen aan Prof. Dr. E.L. Smelik’, 14/1 (1985), 29-31.

93 Citaten uit Van Gennep, ‘Professioneel amateurisme’, 31-2.

Evert Louis Smelik wordt in 1949 kerkelijk hoogleraar met ethiek als hoofdopdracht aan de Universiteit van Amsterdam. Hij heeft dan al een enerverend leven achter zich. Op 26-jarige leeftijd wordt hij afgezet als predikant van de Gereformeerde Kerken in het conflict rondom dr. J.G. Geelkerken. Hij dient daarna de Gereformeerde Kerken in Hersteld Verband.⁹⁴ Smelik kiest ervoor zijn theologiestudie helemaal over te doen. In 1943 promoveert hij aan de UvA op een studie over Nietzsche en zijn opvattingen over schuld en straf.⁹⁵ Het is een keuze die iets zegt over Smeliks brede horizon. Van Gennep kenschetst de dissertatie als ‘een verzetswerk’. ‘Smelik wilde in een tijd van chaos en terreur opkomen voor het recht, voor de rechtmatige vergelding van de misdaad en hij wilde iedere gedachte aan ‘billige Gnade’ uitbannen. Daardoor kon hij Nietzsche’s kritiek op het Christendom zowel billijken als ontzenuwen (...).’⁹⁶ Na de kerkvereniging van het Hersteld Verband met de Nederlandse Hervormde Kerk, werkt Smelik als opvolger van Miskotte onder buitenkerkelijken in Amsterdam totdat hij aldaar hoogleraar wordt.

Waarin schuilt de betekenis van Smelik voor Van Gennep? Die betekenis is niet los te zien van Smeliks ethiekopvatting, waarin hij niet uitgaat van de ‘eigenlijke’ wereld maar van de werkelijke, waarin het om leefbaarheid gaat.⁹⁷ Het is een grondtoon die resoneert in Van Genneps studie over seksualiteit en nieuwe moraal.⁹⁸ Nog tijdens Smeliks leven rekt Van Gennep hem tot een van de mensen die hem echt verder hebben geholpen in zijn denken, ook over de kerk. ‘Alles wat ik over de kerk zeg, komt rechtstreeks van Smelik af. Hij heeft een ontzaglijke betekenis voor me.’⁹⁹ Smelik is net als Van Gennep geraakt door Dostojewski, hij is een bevlogen ethicus, en geeft zich over aan literatuur en muziek: ‘De aesthetica en de ethiek hebben altijd op gespannen voet

94 G.F.W. Herengreen, *een Handjevol Verkenners, ontstaan en geschiedenis van het ‘H.V.’ de Gereformeerde Kerken in Nederland in Hersteld Verband*, Baarn: Ten Have 1976 en Maarten J. Aalders, *Een handjevol verkenners? Het Hersteld Verband opnieuw bekeken*, Barneveld: De Vuurbaak 2012.

95 E.L. Smelik, *Vergelden en vergeven. Een theologisch-ethische studie naar aanleiding van Friedrich Nietzsche’s denkbeelden over schuld en straf*, 's-Gravenhage: D.A. Daamen 1943.

96 Van Gennep, ‘In memoriam Prof. Dr. E.L. Smelik’, 232.

97 E.L. Smelik, *De ethiek in de verkondiging*, Nijkerk: G.F. Callenbach 1961, 41-2.

98 F.O. van Gennep, *Mensen hebben mensen nodig – een studie over seksualiteit en nieuwe moraal*, Baarn: Bosch en Keuning 1972, 12. In 1979 verscheen een uitgebreide druk.

99 Veltman ‘Schuldgevoelens’, 3. Invloed van Smelik in F.O. van Gennep, *De brief in het pastoraat. een fenomenologische studie als bijdrage tot de praktische theologie*, Amsterdam: Polak & Van Gennep 1965.

met elkaar geleefd (...) maar voor Evert Smelik was er geen tegenstelling tussen waarheid en schoonheid, tussen Evangelie en cultuur.¹⁰⁰ Wat dat betreft, schrijft Van Gennep ironisch, is er bij de door de Calvinistische traditie gevormde Smelik sprake van een 'Extra-Calvinisticum', 'een leer die ons de ogen opent voor alles wat er goed en schoon is in de profane wereld.'¹⁰¹

Tegelijk acht hij de invloed van Smelik beperkt. In een brief aan Anne Vlieger over de betekenis – en zwakte – van (theologische) vaderfiguren schrijft Van Gennep dat Smelik hem niet wezenlijk theologisch heeft beïnvloed. 'Ook Smelik heb ik nooit gevolgd, zelfs niet in de hoogtij van zijn invloed op me. Die invloed was niet inhoudelijk, maar formeel. (...) Ik heb hem bewonderd en liefgehad om zijn instinct, niet om zijn verstand. (...) Ik heb me al heel vroeg losgemaakt van Kierkegaard die hij zo bewonderde. Ik ben mijn eigen wegen gegaan.'¹⁰²

Voor Van Gennep is Smelik vooral de 'krachtige en tedere man'¹⁰³ die hem zelfvertrouwen schenkt, al gaat dat er niet altijd zachtzinnig aan toe. 'Als student keken we tegen hem op vanwege zijn persoonlijkheid. Zijn toorn kon zeer hevig zijn. Ik heb dat een paar maal mogen ervaren. Toch voelde ik me – hoe moet ik dat zeggen – ook enigszins vereerd door zijn toorn. 'Ben ik dát waard, dat hij zich zó voor me wil inzetten?' Ja – zijn toorn nam je haast meer au sérieux, dan jij jezelf nam. Het betuttelde niet, maar stelde je verantwoordelijk.'¹⁰⁴ Smelik is het 'die me eigenlijk op poten heeft gezet. (...) Aan Smelik heb ik te danken dat hij me een schop onder m'n kont gaf.'¹⁰⁵ Dat Van Gennep begin jaren zestig uiteindelijk colloquium aflegt en toegelaten wordt tot de Evangeliebediening in de Nederlandse Hervormde Kerk, kan niet losgezien worden van Smelik. In 1988 roept Van Gennep nog een 'onvergetelijk woord' van hem in herinnering: 'Roeping is het, als je beter iets anders niet kunt doen!' Daar heb ik me altijd goed in kunnen vinden en ik kon dus met een gerust hart antwoorden, dat ik uit 'roeping' dominee ben geworden.'¹⁰⁶

100 Van Gennep, 'Herinneringen', 30.

101 F.O. van Gennep, 'Het „Extra-Calvinisticum” van E.L. Smelik', 4-6.

102 Brief dd. 13 oktober 1970 in Vlieger, 'F.O. van Gennep', 160.

103 Van Gennep, 'In memoriam Prof. Dr. E.L. Smelik (1900-1985)', 235.

104 'Uitvaartdienst E.L. Smelik', (Geldrop, 27 februari 1985) over Romeinen 1,17 en

Habakuk 2. Daar typeert hij Smelik als integer, bescheiden en naïef.

105 Veltman, 'Schuldgevoelens', 3.

106 F.O. van Gennep, 'Dominees', *IdW* 17/14 (1988), 30.

In ‘Ongevraagde ouverture’,¹⁰⁷ een bijdrage voor de feestbundel bij Smeliks emeritering, verwoordt Van Genneep inclusief wat hij zonder twijfel zelf in zijn Amsterdamse jaren heeft ervaren. Over de predikanten die door Smelik zijn gevormd schrijft hij: ‘Dank zij Smelik hebben zij midden in de crisis, die iedere theologische student doormaakt, de glorie van hun ambt leren verstaan. (...) Ze zijn hem dankbaar, dat hij begrip had en pal stond, toen zij wankelden onder het gewicht van secularisatie, het gezag van natuurwetenschap, of het gebrek aan zelfvertrouwen.’¹⁰⁸ Daarin is Smelik voor Van Genneep een rolmodel gebleven, ook wanneer hij zelf hoogleraar wordt.¹⁰⁹

Van Genneep voelt zich in die tijd ook door Miskotte aangesproken. *Als de goden zwijgen* (1956) wordt voor hem ‘een blikopener’.¹¹⁰ Hij maakt evenwel geen deel uit van de groep studenten die Miskotte bewonderen en vanuit Amsterdam naar zijn colleges in Leiden gaan.¹¹¹ In een brief aan Miskotte in 1970 noemt Van Genneep zich een ‘late leerling’ van hem; een inzicht dat gegroeid is door de ervaringen in de gemeente.¹¹²

2.7 Albert Camus

Voor zijn dissertatie kiest Van Genneep voor Albert Camus, een schrijver die grote opgang maakt en waarmee hij eind jaren veertig via zijn romans kennismaakt.¹¹³ ‘Toen ik een keuze moest maken voor mijn dissertatie heb ik Camus gekozen, omdat ik toen eigenlijk het gevoel had, dat dat een man is die verschrikkelijk veel te betekenen heeft ook voor ons als christenen. Ik had zelfs het gevoel dat er allerlei verbindingen zouden

107 F.O. van Genneep, ‘Ongevraagde ouverture’, in id. en F. van Raalten (redactie), *Ethiek als waagstuk. Opstellen aangeboden aan Dr. E.L. Smelik*, Nijkerk: Callenbach 1969.

Tevens impliciete verwijzing naar *Ongevraagde postille*, een van Smeliks bundels preeksets. Aan enkele postilles levert Van Genneep een bijdrage.

108 Van Genneep, ‘Ongevraagde ouverture’, 11.

109 ‘Ik zou het liefste willen, dat ik voor iemand zou kunnen zijn, wat u voor mij hebt betekend.’ F.O. van Genneep, *Katholiciteit en pluraliteit. Rede uitgesproken bij het ambt van hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk*, Leiden: Universitaire Pers 1980, 22.

110 Van Genneep, ‘Heidegger’, 31.

111 Mondelinge informatie van ds. J. Boersma, 2011.

112 ‘Ik voel mij als een late leerling van U, die pas in de gemeente – al prekende en catechiserende – uw betekenis heeft begrepen.’ (23 december 1970) Zie H.P. de Roest, ‘Geloofscommunicatie: controverse en gelijkenis. Hermeneutische methoden in het werk van F.O. van Genneep’, *KTh* 55/2, 141. Ook voor *De terugkeer* vormt Miskotte een inspiratiebron. Vgl. Van Genneep, *Toespraak Donner*.

113 Zie uitgebreider hoofdstuk 7.

liggen tussen zijn ethische gedachtengang en de onze.¹¹⁴ Van Gennepe studeert enige tijd in Parijs¹¹⁵ en promoveert op 19 oktober 1962 *cum laude* bij Smelik.¹¹⁶

Smelik waardeert Van Gennepe's studie in zijn *laudatio* als belangrijke documentatie van diens werken, om de grondige analyse van Camus en vanwege de confrontatie die Van Gennepe met hem aangaat. Verder prijst hij de manier waarop Van Gennepe het gesprek met Camus voert. En: 'Ik acht het een voordeel van uw boek, dat ge hem hebt te woord gestaan op een wijze die paste bij hem, die immers geen systematisch ethisch denker was.'¹¹⁷

Rond de totstandkoming van de dissertatie voltrekt zich nog een andere confrontatie. De Leidse hoogleraar Franse letterkunde Sem Dresden – die zich ook met Camus bezighield – ontzegt Van Gennepe op niet mis te verstane wijze het recht om zich als theoloog met hem in te laten.¹¹⁸ Waar zijn bezwaren op gestoeld zijn laat zich niet achterhalen maar het is aannemelijk dat ze verband houden met Dresdens literaturopvatting. In een vroeg essay uit 1946 tekent hij aan dat er naast het esthetische perspectief van de kunstenaar op zijn werk ook op een andere - bijvoorbeeld ethische of didactische - manier naar een kunstwerk kan worden gekeken. Zo'n perspectief is wellicht niet ongewenst, maar stelt Dresden vast, hierdoor komen het kunstwerk en haar innerlijke structuur uitdrukkelijk op de achtergrond te staan, ten faveure van de meningen van de beschouwer.¹¹⁹

Het heeft er veel van weg dat Smelik in zijn toespraak aan Dresdens kritiek refereert: 'Al zijt ge geen litterator van professie en hebt ge ook niet het air daarvan aangenomen, uw werk is van belang omdat ge nau[w]gezet alles wat Camus beschikbaar en bereikbaar was (...) hebt nagegaan.'¹²⁰ De eerste zin van Van Gennepe's inleiding op zijn studie kan ook tegen deze achtergrond worden gelezen. 'Dit boek is niet het werk

114 F.O. van Gennepe, 'Kafka en Camus,' *IdW*, 12/10 (1983), 291.

115 Tijdens zijn verblijf in Parijs sluit hij vriendschappen met twee beeldende kunstenaars, de Duitse Hildegard Peters (1923-2017) en de Russisch-Franse Marc Sterling (1897-1976). Mondelinge mededeling Daniella van Gennepe, 2021.

116 F.O. van Gennepe *Albert Camus Een studie van zijn ethische denken*, Amsterdam: Polak en Van Gennepe 1962. Het boek vermeldt als opdracht *Voor Zus.* 2e druk 1966, Athenaeum paperback.

117 E.L. Smelik, *Toespraak bij de promotie van dr. F.O. van Gennepe*, (BPL3375-5;2-3).

118 Mondelinge informatie van ds. J. Boersma, 2011 en 2016.

119 S. Dresden, *Existentie-philosophie en literatuurbeschouwing*, Amsterdam: Meulenhoff 1946, 38-9.

120 Smelik, *Toespraak*, 2.

van een litterator, maar van een theoloog die geïnteresseerd is in het ethische denken van Albert Camus, zoals dit uit zijn werk en zijn leven blijkt.¹²¹

Het proefschrift over Camus vormt de eerste uitgave van uitgeverij Polak & Van Gennep, een samenwerkingsverband tussen de classicus Johan Polak en Teds elf jaar jongere neef Rob van Gennep.¹²² Voor Rob is de relatie met zijn oom heel belangrijk. Niet alleen omdat hij als inspirator en praatpaal fungeert in zijn adolescentieperiode en hem op het spoor van de literatuur zet,¹²³ maar ook vanwege zijn zakelijke inbreng als commissaris van de uitgeverij; zowel tijdens de samenwerking met Johan Polak als na de verzelfstandiging van uitgeverij Van Gennep.¹²⁴ De rouwadvertentie¹²⁵ namens de uitgeverij spreekt van een 'vriend en raadgever'. In een recente publicatie over de uitgeverij wordt van F.O. van Gennep gezegd dat hij in zijn familie de 'Rode Dominee' werd genoemd. 'Deze vrijgevochten oom was theoloog, maar interesseerde zich meer voor literatuur en politiek. En niet zomaar politiek: Marx en Lenin waren zijn favorieten.'¹²⁶ In het licht van zijn publicaties en biografie is dat naar mijn oordeel een eenzijdige beschrijving. Dat Van Gennep commissaris is bij de gelijknamige uitgeverij speelt geen rol in zijn latere bijdragen voor *In de Waagschaal*, behalve dat hij af en toe een boek bespreekt dat bij de firma is uitgegeven.¹²⁷

Ofschoon dus niet iedereen apprecieert dat Van Gennep zich met zijn studie over Camus op literair terrein begeeft, krijgt Smelik gelijk met de woorden uit zijn toespraak: 'Wie in Nederland iets over Camus wil beweren, zal niet aan uw boek voorbij kunnen gaan.' Zijn dissertatie heeft er vermoedelijk aan bijgedragen dat Van Gennep in 1969 wordt verkozen tot lid van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde, hoewel specifieke

121 Van Gennep, *Ethische denken*, 11.

122 K. Hilberdink, *Boekenmanie. De geboorte van Johan Polak als uitgever*, Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep 2012, 86-9.

123 J. Kraaijeveld, 'De privébibliotheek van Rob van Gennep', in L. Kuitert en M. Anbeek (redactie), *Zeerovers. Uitgeverij en boekhandel Van Gennep, De Boekenwereld*, 25/2, januari 2009, 164.

124 Van der Wal, *Rob van Gennep*, 20, 22, 58, 113, 276. Van Gennep is ook geruime tijd commissaris bij 'Hollinda'. Vanaf 1981 tot zijn overlijden. (archief Goliath-Hollinda)

125 *NRC Handelsblad*, 10 januari 1990.

126 H. en S. van Faassen, 'Wat was ik toen een groot denker, dacht ik'. Uitgeverij Van Gennep en het uitgeefklimaat in de jaren zestig, in Kuitert en Anbeek, *Zeerovers*, 76.

127 Bijvoorbeeld A. Kristof, *Het dikke schrift*. Vgl. F.O. van Gennep, 'Agota Kristof', *IdW* 16/11 (1987), 30-1 en Van der Wal, *Rob van Gennep*, 295.

literaire interesses geen voorwaarde zijn om te worden gekandideerd of uitgenodigd.¹²⁸

Ted van Genneep heeft die literaire interesses wel. Tijdens zijn studie waagt hij zich aan het schrijven van gedichten¹²⁹ en in zijn archief bevindt zich een biografisch getint romanfragment van zijn hand, *Les ombres sur la cour*¹³⁰ en een bespreking van de roman *Abel Gholaerts*¹³¹ van Louis Paul Boon, waarin Van Genneep verwoordt dat hij graag een roman zou schrijven.

Op 8 juni 1969 na bijna zeven jaar predikantschap in Leidschendam, wordt Van Genneep in zijn 'eigen' Andreaskerk bevestigd door E.J. Beker tot predikant voor buitengewone werkzaamheden. Als een van de rectoren van theologisch seminarium Hydepark¹³² wordt hij betrokken bij de vorming en nascholing van (beginnende) predikanten in de kerk. Een periode waarin hij met zijn gezin woont en werkt op het landgoed Hydepark in Doorn.¹³³ Ook daar wordt aandacht besteed aan de verhouding tot de cultuur. Zo leest Van Genneep met jonge predikanten theologie, filosofie en literatuur: 'Kafka, Camus en Dostojewski'¹³⁴ Na tien jaar 'werken en wonen in de tovertuin van de kerk'¹³⁵ wordt hij benoemd tot kerkelijk hoogleraar praktische theologie in Leiden. Zowel in dienst van het seminarium als in Leiden wordt Van Genneep door zijn studenten op handen gedragen. Velen inspireert hij door zijn colleges en met zijn pas-

128 Schriftelijke mededeling van de secretaris van de Maatschappij, november 2016. Van Genneep lijkt als lid van de Maatschappij geen bijzondere rol te hebben vervuld.

129 In april 1981 publiceert Van Genneep als eindredacteur van *IdW* twee gedichten 'Dordrecht' en 'Remus en Romulus' 'uit '52 of '53'. *IdW*, 10/4 (1981), 23-4.

130 Plaats van handeling is Parijs (61 Rue St. Denis) waar de ik-figuur Marc van der Heide, afkomstig uit de bourgeoisie een relatie krijgt met de Russische Natascha. In het fragment komt een vaderfiguur voor die een niet onverdienstelijk chansonnier is en vroeg overlijdt. Verder vallen er woorden als 'ethisch' en 'halfzacht'; aanduidingen die de hoofdpersoon te horen krijgt van corporale studiegenoten in Leiden. (BPL 3375-3).

131 F.O. van Genneep, *Abel Gholaerts* (BPL 3378-1).

132 Het theologisch seminarium was aanvankelijk, vanaf 1950, gevestigd in het Eykmanhuis op het terrein van Kerk en Wereld. Vanaf 1962 kreeg het een nieuwe locatie op Hydepark. 'Het seminarie was bedoeld als de voltooiing van de predikantsopleiding, maar dan wel in het brede kader van het maatschappelijk en culturele krachtenveld,' toespraak F.G. Immink, *Het seminarie en de dominee*, bij het afscheid van de Hervormde synode van Hydepark op 18 juni 1999.

133 In die tijd wordt hij benoemd tot Officier in de Orde van Oranje Nassau. *Trouw*, 30 april 1977.

134 Van Genneep, 'Tien jaar Hydepark (III)', *IdW* 15/9 (1979).

135 Een uitgebreide terugblik in 'Tien jaar Hydepark', *IdW* 8/13-18 (1979).

torale attitude om – toch – dominee te worden.¹³⁶ In de nieuwe Leidse wijk Stevenshof initieert hij een pioniersplek voor gemeentevorming waar zich tweejaarlijks vijf studenten onbezoldigd voor inzetten.¹³⁷ Na zijn plotselinge dood op 9 januari 1990, verschijnen er in *Trouw* ‘rouw- en dankadvertenties van studenten en oud-studenten voor ‘Professor Ted’.¹³⁸

2.8 Homme des lettres

In Van Genneps publicaties vanaf 1969 blijft het accent op de ethiek liggen, getuige vooral zijn geruchtmakende studie over seksualiteit en nieuwe moraal die meerdere drukken beleeft.¹³⁹ Substantiële reminiscenties aan literatuur blijven daarin achterwege.¹⁴⁰ In zijn oratie behandelt Van Gennep, tegen de achtergrond van zijn gemeente-ervaringen in Leidschendam,¹⁴¹ verrassend de verhouding tussen katholiciteit en pluraliteit.¹⁴² Toch wordt hij direct na zijn overlijden uitdrukkelijk herdacht

136 Vgl. Jaap Smit: ‘Ik vraag mij af of ik mijn studie theologie zou hebben afgemaakt als ik de colleges van F.O. van Gennep had gemist.’ J. Smit, ‘Ted van Gennep (1926-1990)’, in G. Harinck (redactie) *Mijn protestant. Persoonlijke ontmoetingen*, Amsterdam: HDC 2011, 101.

137 A. Visser, ‘Zendelingenwerk in een woestijn van nieuwbouw’, *NRC Handelsblad* 1702 1994.

138 Berkhof, ‘Zoeker van God’, 10. De ‘kerkdienst ter gedachtenis en ten afscheid’ op zaterdag 13 januari in de Hooglandse kerk voorafgaand aan de begrafenis in het Zeeuws-Vlaamse St. Anna ter Muiden - Van Gennep had daar een vakantiehuis waar hij graag kwam - wordt door honderden mensen bijgewoond; voorganger is zijn leerling ds. H.P. de Roest. Vgl. T. van Drunen, ‘Gevoelens bij de begrafenis’, *IdW* 18/20 (1990), 16-8. De dankbetuiging van de familie opent met Rilke, *Herbst*. ‘Und doch ist Einer, welcher dieses Fallen/ unendlich sanft in seinen Händen hält.’

139 Van Gennep, *Mensen hebben mensen nodig*. Oorspronkelijk geschreven als rapport voor de Hervormde synode en door haar verworpen. Vgl. D. Bos, *De aard, de daad en het Woord. Een halve eeuw opinie- en besluitvorming over homoseksualiteit in protestants Nederland, 1959-2009*, SCP: Den Haag 2010, 19. In dit verband: F.O. van Gennep, ‘Macht en gezag in bijbels perspectief’ in H. Biersteker (et. al.), *Macht over macht, veranderende opvattingen over macht en gezag*, Bilthoven: Ambo 1975, 90-132.

140 F.O. van Gennep, *School voor koningen*, Baarn: Ten Have 1976. De titel verwijst naar Molière en Multatuli.

141 Vgl. ‘Kijk, ik vond het dus het allermooiste, dat je met mensen in aanraking kwam waarvan je nooit gedacht had dat je iets met ze te maken had’ enz. in Klijn, ‘De kerk zal er altijd wel zijn’, 34. Vgl. H. de Roest, ‘De geloofsgemeenschap als een “tegencultuur van verbinding”’ F.O. (Ted) van Gennep (1926-1990) en J. (Hans) van der Werf (1926-1979), *Handelingen. Tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap* 40/1, 2013, 48-57.

142 Van Gennep, *Katholiciteit en pluraliteit*.

als een ‘homme des lettres’¹⁴³ en in één adem genoemd met Miskotte.¹⁴⁴ Dit beeld van Van Gennep vindt allereerst steun in zijn studie over Camus. Ander hoogtepunt vormt zijn hoofdwerk *De terugkeer van de verloren Vader*, dat als idee geboren wordt in de zomer van 1966.¹⁴⁵ Op 19 juni van dat jaar – vaderdag – preekt Van Gennep in zijn eigen gemeente over Romeinen 8:15;¹⁴⁶ het is de zondag na hevige rellen rond het gebouw van *De Telegraaf*, waar door de CPN gemobiliseerde bouwvakkers en politie slaags raken en een bouwvakker overlijdt. Het markeert de ‘crisis van het regentendom’¹⁴⁷ en geldt als de ‘meest opvallende manifestatie van onvrede die de jaren zestig in Nederland hebben opgeleverd’.¹⁴⁸ Voor Van Gennep laat het gebeurde zien dat de afrekening met ‘de vaders’ die tijdens de Franse revolutie begint, zich doorzet. Literatuur uit de 19^e en 20^e eeuw geeft daar zijns inziens al stem aan maar gaandeweg verwerkelijkt de fictie zich, met alle gevolgen van dien. In zijn boek wordt dit thema door de literaire partijen – die grotendeels al uit 1973 stammen – ontsloten.¹⁴⁹ Tegelijk wordt de lezer duidelijk hoe groot de invloed is

143 A.W. Vlieger, ‘„Homme des lettres” – Van Gennep en de literatuur,’ *IdW* 18/20 (1990), 7-11.

144 ‘In Miskotte had ons blad een vader voor wie de hele cultuur in het licht van de Schrift betekenisvol was. Niemand heeft dit wijde perspectief sinds Miskotte zoveel recht gedaan als Van Gennep.’ G.G. de Kruijf, ‘Van Gennep in de Waagschaal,’ *IdW* 18/20 (1990), 6. Ter Schegget schrijft ‘Wat Van Gennep met de literatuur doet is van een uitzonderlijke klasse. Het ligt op het niveau van K.H. Miskotte. Niet in alle opzichten; in luciditeit gaat het dit niveau zelfs te boven.’ G.H. ter Schegget, ‘Gedachtenis,’ in Leidse Lezingen, *Gelijkenis*, 29.

145 Van Gennep, ‘Toespraak Donner’ en ‘Voorwoord’ in *Terugkeer*, 9-10. In het IKON-interview kort voor zijn overlijden legt hij daarnaast een relatie met de - eigen - afzijdigheid ten aanzien van de jodenvervolging. ‘Aan het boek ligt wel degelijk ten grondslag: ‘Ook gij, Brutus.’ De Haan en Rijpert, ‘Het blijft altijd pijn doen,’ 14.

146 In zijn preek (Leidschendam, 19 juni 1966) verbindt Van Gennep de gebeurtenissen in de hoofdstad - ‘daarvoor zijn geen verontschuldigen’ - met ‘de rechtspleging in de laatste weken (...) die het rechtsgevoel bedreigen.’ ‘Ik denk aan de kwestie van de berechting van de Amsterdamse provo’s in verhouding tot de berechting van de Utrechtse studenten, die hun dispuutsgenoot onder een roetkap hebben laten stikken. Wij zouden zeggen: gelijke monniken, gelijke roetkappen.’ Nogal wat gemeenteleden verlaten hierna uit boosheid tijdens de dienst het kerkgebouw. Daarover zegt hij: ‘(...) wat me daarna veel tijd heeft gekost om dat allemaal weer recht te krijgen.’ De Haan en Rijpert, ‘Het blijft altijd pijn doen,’ 13.

147 J.C. Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig*. Boom: Amsterdam 1995, 158.

148 D. Bosscher, *De dood van een metselaar en het begin van de jaren zestig in Nederland*, Groningen: Egbert Forsten, 14.

149 Bosscher, *De dood van een metselaar*, 12-48.

van Dostojewski op het project van Van Gennepe.¹⁵⁰ Een andere, kleinere publicatie die zich bezighoudt met kunst en literatuur is Van Gennepe's inleiding op een studiedag over 'Geloof en Esthetiek'.¹⁵¹

Beslissend voor Van Gennepe's imago als cultuurtheoloog vormen zijn vele bijdragen aan *In de Waagschaal*. Vanaf medio jaren zeventig zijn daar incidenteel stukken van hem te lezen, voornamelijk over andere thema's dan literatuur. In 1978 en 1979 schrijft hij een serie artikelen over Malamud en daarna over Tolstoj.¹⁵² Vanaf 1985 (14/4) verschijnt *Gemengde gevoelens* met 'de aktuele indrukken van Van Gennepe'. Het wordt de best gelezen rubriek, bijna vijf jaar lang gevuld met journalistiek getinte beschouwingen, vaak vrolijk en lichtvoetig, dan weer verontwaardigd of provocatief van karakter,¹⁵³ over onderwerpen van politieke, filosofische, theologisch-ethische en persoonlijke aard.¹⁵⁴ Van Gennepe's leeservaringen van oudere én contemporaine literatuur vormen daarin een wezenlijk, terugkerend bestanddeel.

Daarmee is ook gezegd dat theologie en literatuur, literatuur en theologie voor Van Gennepe bij elkaar horen, al geeft hij daarover zelf ambigue signalen af. In een passage die deel uitmaakt van een nogal persoonlijke aanval op de feministische theologe Prof. Riet Bons-Storm – die vanuit de psychologie tot de godgeleerdheid was gekomen – schrijft Van Gennepe over zichzelf: 'Ik ben een theoloog gepromoveerd op een franse schrijver die sindsdien levenslang over literatuur schrijft, dat maakt mij geen literator maar een theologische¹⁵⁵ amateur en af en toe kom ik een literator tegen, die me zegt, dat het in literair opzicht niet deugt, wat ik beweer. Dat deert me niet. Als het maar in theologisch opzicht deugt, want daar heb ik voor geleerd!'¹⁵⁶

150 Daarover ook J.D. de Boer, 'Van Gennepe en de catechese van Dostojewski', in Leidse Lezingen, *Gelijkenis*, 53-67. Met De Boer voerde Van Gennepe een briefwisseling over Dostojewski.

151 De dag (23 februari 1987) was gewijd aan R. Bohren, *Daß Gott schön werde*, München: Kaiser 1975. F.O. van Gennepe, 'Het christelijk geloof en de seculiere kunst: concurrentie of bondgenootschap?' In Leidse Lezingen, *Geloof en esthetiek. Artikelen over een vergeten hoofdstuk in de theologie*, Nijkerk: Callenbach 1987, 41-9.

152 In de colofon *IdW* 14/7 (1985) staat Van Gennepe voor het eerst als redactielid vermeld maar is al eerder in dat jaar als zodanig herkenbaar. Vgl. 'Van de redactie' in 14/12.

153 Zowel de discussie over Barth en de secularisatie als die over de betekenis van de Opstanding (1988-89) vinden hun oorsprong in *Gemengde gevoelens*.

154 Een selectie in F.O. van Gennepe, *Gemengde gevoelens*, Baarn: Ten Have 1990.

155 Dit moet gelezen worden als: *littéraire* amateur.

156 F.O. van Gennepe, 'Feministische kritiek', *IdW* 16/20 (1988), 31.

Dat klinkt in lijn met wat hij op de drempel van de Leidse faculteit aan De Kruijf toevertrouwt.¹⁵⁷ Na nederig opgemerkt te hebben dat hij helemaal geen verstand heeft van literatuur, zegt Van Gennepe: '(...) ik lees gewoon graag. En ik lees alle boeken ethisch. Ik geloof ook dat er een heel duidelijk verband is tussen kunst en ethiek.' Om te vervolgen met: 'Eigenlijk leef ik meer met de theologie in de rug dan dat ik zelf strikt theologisch bezig ben.'

Daarmee verwoordt hij naar mijn inzicht een dubbele loyaliteit; theologie en literatuur vormen voor Van Gennepe een bezielend verband van bondgenoten die elkaar nodig hebben.

2.9 Grensganger

Lettend op zijn levensweg houd ik Ted van Gennepe voor een grensganger. Hij is grensganger tussen het burgerlijk-liberale, zakelijke milieu van zijn opvoeding dat hij nooit helemaal achter zich laat en de wereld van kerk en theologie, waarvoor hij met overtuiging kiest zonder zijn kritische zin te verliezen. Het maakt hem in beide gebieden op de een of andere manier tot vreemdeling en buitenstaander.¹⁵⁸ Ook in theologisch opzicht is hij een grensganger. In het op dat moment nogal barthiaanse klimaat van *In de Waagschaal* stelt hij ontregelende vragen vanuit een buitenperspectief. In *Wending* daarentegen dat zich uitdrukkelijker richt op evangelie en cultuur publiceert hij nauwelijks, ofschoon zijn opstel over Camus mede het zelfbeeld van het tijdschrift bepaalt.¹⁵⁹

De positie van grensganger deelt Van Gennepe met twee romanfiguren die hem sterk hebben aangesproken. Het boek dat naar eigen zeggen de grootste invloed op hem heeft gehad is Dostojewski's *De idioot*.¹⁶⁰ De protagonist uit de roman, Prins Mysjkin, is voor Van Gennepe een 'arme van geest', iemand die helemaal open staat voor het verstaan van de ander, in wie het geheim van het menszijn in eenvoud en agapè aan de dag treedt. Zijn plotselinge verschijning in de Russische *beau monde* werkt ontwapenend en bevrijdend maar roept ook agressie en verzet

157 G.G. de Kruijf, 'Interview met dr. f.o. van gennepe', *Woord en Dienst* (1979) 15, 246.

158 Vgl. 'diep verbonden met en geworteld in de gemeente en er tegelijkertijd ook altijd van vervreemd'. In dat verband spreekt hij ook van 'de verhulde truttigheid van de kerk'. Van Gennepe, 'Mary Mc Carthy', 29. Nog in 1989 rekent hij zichzelf tot de 'theologische heidenen'; F.O. van Gennepe, 'Kundera I', *IdW* 14/1 (1986), 28.

159 *Naar de wereld van morgen - een keuze uit Wending, Eerste bundel*, Amsterdam: W. ten Have 1961, 158-9.

160 F.O. van Gennepe, *Dostojewski en Mjchkin*, 1954 (BPL 3378 2-2 2) en 'Steinbeck', *IdW* 16/8 (1987), 28.

op. Mysjkin belichaamt iets van de vreemdheid, de weerloosheid en de onplaatsbaarheid van het christelijk geloof in de wereld. Het is de halfzachtheid die na de oorlog op afkeer stuit maar die Van Gennep theologisch trouw is gebleven,¹⁶¹ niet in het minst in *De terugkeer*.

In *Oorlog en vrede* van Tolstoj is Pierre een van de hoofdfiguren. Zijn verhaal vertelt ook Van Genneps eigen verhaal, als een gelijkenis; Pierre typeert hij als een Haagse 'rijke jongeling'.¹⁶² 'Zijn geschiedenis is de 'Urgeschichte' van de bezittende klasse. Hij is een kapitalist en dat ben ik ook. Hij is een graaf en dat had ik altijd al willen zijn. (...) Pierre's geschiedenis is een soort inkarnatie, een menswording. Hij krijgt deel aan het leven. Hij loopt weg vanachter zijn 'hoge, verlichte venster', vanwaar hij op de stad heeft gestaard. Hij gaat de straat op en probeert met de mensen mee te marcheren. Het is wel de vraag of het hem lukt. Hij blijft tenslotte een graaf.'¹⁶³

161 Nog in 1983 houdt hij voor ondernemers een lezing over *Halfzacht christendom in een keiharde wereld* in (BPL 3378-3.1).

162 Vgl. brief 'wij zijn de rijke jongelingen', aan Vlieger (26-12-1972). Vlieger, 'F.O. van Gennep', 155.

163 F.O. van Gennep, 'Oorlog en vrede met Tolstoj (I)', *IdW* 7/19 (1978), 16.

HOOFDSTUK 3

De vorstenspiegel van I Samuël

3.1 Inleiding

Als opmaat voor een nadere beschouwing van Van Genneps omgang met literatuur, richt ik mijn blik op zijn uitleg van I Samuël. Daarin komen mijns inziens twee lijnen samen. In *School voor koningen* biedt Van Gennep een bewerking van een serie preken die hij in zijn Doornse tijd als rector van Hydepark voor de Horst-gemeente in de kapel van *Kerk en Wereld* over dit bijbelboek hield. Daarnaast is I Samuël een boek dat - samen met II Samuël - de jaren door onveranderd op zijn lijstje met mooiste boeken prijkt naast andere grote literatuur uit de 19e en 20e eeuw.¹ Al van jongs af is Van Gennep gefascineerd door wat hij 'een van de boeiendste maar ook een van de raadselachtigste boeken van de bijbel' noemt.²

*School voor koningen*³ bestaat uit vier delen; drie delen volgen de tekst van I Samuël op de voet, gevolgd door een vierde, 'Nakaarten', dat een kwart van het boekje beslaat. In de uitleg neemt Van Gennep zijn uitgangspunt in de bijbeltekst die hij, met alle vragen die dat oproept, als woord van God beschouwt (114-5). Van Gennep start met de ervaring dat dit bijbelboek herkenbare mensen tekent die uitnodigen tot identificatie. Maar juist dan komen ook de vragen op tafel: naar de ondergang van Saul, het geweld in Gods naam en Gods onbegrijpelijkheid die steeds groter lijkt te worden (7).

1 Van Gennep, 'Steinbeck', 28.

2 Van Gennep, *School*, 7. Het boekje is opgedragen aan zijn beide zonen David en Jonathan.

3 Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.



Kapel van 'De Horst', Kerk en Wereld Driebergen in 1950 (fotograaf onbekend)

Naast de beweging van de Schrift naar de hoorder is er dus ook een omgekeerde beweging, waarin de inbreng van de hoorder aan bod komt. Zo is het boekje ontstaan, vanuit de preken voor de concrete gemeente die op *Kerk en Wereld* samenkwam, die reacties opriepen en Van Genneep vervolgens aanzetten tot een toelichting op de achtergronden van I Samuël, op de hermeneutische vragen over de bijbel en een aantal hete hangijzers die hij in zijn inleiding signaleert.

Voor het centrale thema van de beide Samuëlboeken wijst Van Genneep op het loflied van Hanna waarin de vraag doorklinkt: 'Wie is de gebedene' (1 Sam. 1), wie is de messias?' (120).

'Hoe zal de koning zijn die over u regeren zal?' (8:9) Zal het een koning zijn, zoals wij mensen ons die wensen of zal het een koning zijn naar Gods hart?' (13) Daarmee is I Samuël van meet af aan een boek over het ware leiderschap, dat bedoeld is 'om zwakke en geknakte mensen op te richten' (8), en over de manier waarop dit gestalte krijgt; eerst in de messias Saul en daarna in de gezalfde David.

Van Genneep laat zien dat Saul noch David daadwerkelijk de ware messias is. Zij halen 'hun einddiploma niet' op de school voor koningen. 'Alles wacht op de 'zoon van David', die in verzet en overgave zal bidden: 'Niet mijn wil, maar uw wil geschiede.'" (134) Daarmee focust Van Genneep op wat voor hem de essentie is van het ware koningschap: macht als dienst, belichaamd door Jezus Christus. 'Alleen Jezus is de messias geweest, die op het toppunt van zijn macht neerknielde en de voeten van zijn discipelen waste.' (9)

In mijn optiek is de manier waarop Van Gennep I Samuël uitlegt inzichtgevend voor (a) zijn focus: het goede, hier gekwalificeerd als het messiaanse, leven van de gemeente hier en nu. Daarin vertoont hij (b) verwantschap met Miskotte, met name in diens concentratie op Gods menswording en (c) de bijbelse grondwoorden.

3.2 De focus van de uitleg

Waar is het Van Gennep om te doen? Hij beschouwt zijn boekje als ‘catechisatie voor volwassenen’ en als zodanig een bijdrage aan de mondigheid van de gemeente. Van Gennep beseft dat zijn uitleg bij de lezers onzekerheid teweeg kan brengen en nieuwe vragen, maar ook openheid. ‘Met die openheid, die op de onzekerheid wordt bevochten, is de geloofwaardigheid van de gemeente in hoge mate gediend.’ (8)

In de titel *School voor koningen* klinkt die bedoeling ook door. Behalve dat er een echo in te horen valt van *Ecole des femmes* van Molière en de *Vorstenschool* van Multatuli, wordt in de titel op een noemer gebracht waar het in dit bijbelboek om gaat: de messiaanse roeping van koningen in de ruimste zin van het woord. ‘Koningen zijn niet zo dik gezaaid in onze wereld, maar er zijn des te meer koningen op hun eigen vierkante meter, in het bedrijf, in de klas, in het gezin, in de voetbalvereniging, in de gemeente, in het werk voor demente bejaarden of in de actiegroep voor betere huisvesting. (...) Tot al die mensen komt de messiaanse roeping om in geloof in God aan de mensen dienstbaar te worden.’ (8) Daarmee wordt I Samuël tot een vorstenspiegel waarin velen zich kunnen herkennen.

Het narratieve karakter van het bijbelboek en van de verkondiging dragen daaraan bij. In zijn uitleg vraagt Van Gennep onder andere aandacht voor de literaire stijlmiddelen die gehanteerd worden. De herhalingen die het verhaal onderbreken hebben een doel. ‘Het is juist deze compositie, die ons behoedzaam binnenleidt in het heilige der heiligen van Israëls messias-verwachting.’ (21) In de toespitsingen vanuit de tekst naar vandaag legt hij relaties met bijvoorbeeld ‘het standbeeld van Stalin vlak bij de Brandenburger Tor’ (43), ‘Nixon na Watergate’ (53) en ons maatschappelijk ‘non-conformistisch conformisme’ (33). Daarin brengt Van Gennep in praktijk wat hij later als homiletische theorie beschrijft: dat ‘de explicatio en de applicatio (...) van meet af aan op elkaar betrokken moeten zijn’ en dat de voorganger daarbij ‘steeds zijn hoorders voor ogen heeft.’⁴ Dat laatste betekent voor Van Gennep uitdrukkelijk niet dat

4 Van Gennep, ‘Prediking’, 3,4-6.

de predikant door een inleiding - 'ervaringen of onlangs gelezen boeken' - tussen de tekst en de hoorder in gaat staan.

Van Gennep onderkent daar ook het belang van de narratieve prediking, al waarschuwt hij voor de risico's van modieusheid en moralisme. 'Alleen daar waar de mens in het verhaal zijn eigen geschiedenis ontdekt en waar het evenwicht tussen distantie en nabijheid, vreemdheid en identificatie zò wordt bewaard, dat het spannend blijft, kan het met deze vorm van prediking met uitzondering worden gewaagd.'⁵ Het onderstreept dat Van Gennep al luisterend naar de tekst op de situatie en de vragen van de hoorder bedacht en betrokken is en tevens dat hij hoopt op een aanspraak - *tua res agitur* - die tot verandering leidt: 'Men mag de verhalen van I Samuël lezen als een roeping. Ze worden over ons heen geworpen als een mantel van Elia (I Kon. 19:21). Ze zeggen ons: 'Kom doe als wij en ga met ons! Ga mee op de weg van God met Israël, op de weg van Jezus.' Voor de mens, die dat verstaat, wordt de bijbel als 'woord van God' werkelijkheid.' (120)

Ik concludeer dat voor Van Gennep in de prediking over en de uitleg van I Samuël de focus ligt op de messiaanse roeping van de gemeente. De catechese voor volwassenen staat in dienst van een nieuwe levenspraktijk, het is leren om te leven, onderwijzing die mondigheid mogelijk maakt in het spoor van de God van Israël, van de weg van Jezus. Deze praxis wordt gekenmerkt door dienst aan de mensen. Saul en David fungeren daarbij in hun voornamelijk falende messiaschap als een spiegel voor de hedendaagse lezers en hoorders.

3.3 Verwantschap met Miskotte

In *School voor koningen* vertoont Van Gennep naar mijn oordeel op een aantal punten verwantschap⁶ met K.H. Miskotte. Er is om te beginnen in de concentratie op een verbindend thema een overeenkomst met Miskotte, die in gebundelde Bijbellezingen het gewone leven beziet in de spiegel van het boek Ruth.⁷

5 Van Gennep, 'Prediking', 3,4-10.

6 Die verwantschap is er niet in relatie tot Miskottes lezingencyclus over David. Miskotte spreekt in de context van 1945 over de 'politeia' als de tendens van de boeken Samuël en Koningen, 'een leer aangaande de opdracht en den nood van het rechte regeeren' (340). Anders dan bij Van Gennep is voor Miskotte David de ware gezalfde, die weliswaar op 'zijpaden' raakt maar daarin vooral mens blijkt te zijn (349). K.H. Miskotte, 'Korte samenvatting van Cycluslezingen „Koning David”, in id., *In de gecroonde allemansgading*, Nijkerk: Callenbach 1946, 340-62.

7 K.H. Miskotte, 'Het gewone leven in den spiegel van het boek Ruth', in *Verzameld Werk* deel 10, Kampen: Kok 1984, 327-660.

Verder strekkend is Van Genneps affiniteit met Miskottes overtuiging dat theologische exegese principieel ‘gericht is op de praktijk van prediking en onderricht’⁸ Anders gezegd: ‘Der Geist qualifiziert der Schrift um der Predigt willen.’ Dit citaat van Miskotte afkomstig uit een opstel over de problematiek van de theologische exegese, maakt volgens Rolf Bossart duidelijk dat voor Miskotte de volle betekenis van de Schrifttekst slechts via de prediking tot uiting komt, in een vorm die de hoorder tot leerling maakt.⁹ Voor het geloof is deze catechese essentieel; ze draagt bij aan de kennis van God, aan de vreugde, ja ‘om vanuit die kennis opnieuw en beter te leven, als gemeente, „onder het Woord”¹⁰

In de grondtoon van Miskottes *Bijbelsch ABC* zie ik een ander belangrijk punt van verwantschap. Van Gennep besluit zijn boekje over I Samuël niet toevallig met een passage van Miskotte over Gods menselijkheid: ‘De eigenlijke kern van het heil is namelijk, dat God een ‘menselijk’ God is (...).’¹¹ Anders dan de goden van het heidendom, anders dan ‘het Al’ is deze menselijke God klein en aan de mensen dienstbaar geworden. Het is het profiel van Jezus, die door te dienen de ware messias is gebleken en de machten ontmaskert. Deze hoofdlijn van de incarnatie en de ontleding in onze werkelijkheid, doortrekt *School voor koningen* en andere publicaties. Ik geef hiervan twee voorbeelden:

Gods zwakke kracht – Het motief van de zwakke kracht van God die redding brengt, speelt een voorname rol in de uitleg van I Samuël. De aard van de messiaanse macht staat haaks op de machtsconstellaties in deze wereld. ‘De messiaanse koning is geen gepantserde held, maar een haast weerloze opstandeling (...)’ (45) Saul wordt uitgedaagd dit waagstuk van het geloof aan te gaan maar hij faalt. Davids overwinning op Goliath is een teken van Gods macht. ‘Het zijn kiezelsteentjes, die de macht van imperia doen schudden op hun grondvesten. Er is de pen van de schrijver, het ijverige speurwerk van journalisten of het milieuonderzoek van een chemicus, waardoor grootmachten worden gedwarsboomd in hun wedijver om meer winst of macht. Er is dit

8 K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*, Haarlem: Uitgeverij. Holland 1966 (3), 121.

9 R. Bossart, *Die theologische Lesbarkeit von Literatur im 20. Jahrhundert. Studien zu einer verdrängten Hermeneutik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, 72-3, 198.

10 K.H. Miskotte, *Bijbelsch ABC*, Nijkerk: Callenbach z.j., 4, 21-2.

11 Miskotte, *Bijbelsch ABC*, 41; Van Gennep, *School*, 156-7.

getuigenis van ‘weerloze overmacht’, dat zich in ‘geweldloze weerbaarheid’ baanbreekt.’ (60)

De door Berkhof¹² gemunte term ‘weerloze overmacht’ keert verder terug in Van Genneps essay in *Macht over macht* en wordt daar in verband gebracht met Jezus. ‘Dat betekent, dat Hij niet wegens zijn onmacht wordt gekruisigd, maar om de geheimzinnige macht, die Hij heeft over mensen en ‘structuren’ (...) Het is de macht van de slaaf geworden koning.’¹³ Vergelijkbare passages zijn te vinden in *De terugkeer*, met dien verstande dat Van Gennep in zijn laatste boek varieert op Berkhof: ‘Niet vanwege zijn ‘weerloze overmacht’, maar om de overmacht van zijn weerloosheid wordt Hij gekruisigd (...)’. Welke woorden Van Gennep ook kiest, bepalend is voor hem de werkelijkheid van het Paulinische woord ‘dat het zwakke van God sterker is dan de mensen’ (I Cor. 1,25).¹⁴

De verzoeken in de woestijn – Nauw verbonden met het voorgaande is het thema van de drie verzoeken in de woestijn. Het vergezelt¹⁵ Van Gennep sinds het lezen van de legende van de Grootinquisiteur in *De gebroeders Karamazow*. In *School voor koningen* ziet Van Gennep hoe David drie keer voor de verzoeking staat een moord te plegen maar hij weerstaat die (84-5). ‘Hierdoor verlengt hij zijn lijdensweg. (...) Hij kan noch mag een greep naar de macht doen, die in één klap aan zijn nood een einde zou maken.’ (85) De weg van David naar het koningschap voert door het lijden en bij de Zoon van David is het niet anders. ‘Als Jezus messias is, dan dwingt Hij de mensen niet met brood, magische kunstgrepen of politieke middelen zijn macht te aanvaarden. (...) Hij schaaft zich daarmee onder de machtelozen, om door de solidariteit met hen tot de werkelijke macht te komen.’ (85). Van Gennep geeft de voorkeur aan het bijbelverhaal in de versie van Lukas, waar de diepste verzoeking bestaat uit de vraag naar het wonder. In een preek over de tweede verzoeking in de woestijn uit 1968 citeert Van Gennep Bonhoeffers ‘Nur der leidende Gott kann helfen.’ ‘Het is dit, dat Gods onmacht machtiger is dan onze macht.’¹⁶

12 H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk: Callenbach 1973, 141 vv.

13 Van Gennep, ‘Macht en gezag’, 116, 123-4.

14 Van Gennep, *Terugkeer*, 435.

15 Zie hoofdstuk 4.

16 ‘Preek over Lucas 4,8’ (Leidschendam 24 maart 1968). Het citaat van Bonhoeffer - slot uit zijn brief van 16 juli 1944 - vormt een van beide motto’s van *De terugkeer*.

De concentratie op Gods menselijkheid staat in nauw verband met Miskottes hermeneutische visie: ‘Gods Woord is *volkomen mensenwoord* geworden.’¹⁷ Dat wil niet alleen zeggen dat Hij zich daadwerkelijk via de bijbelse teksten tot ons keert, het relateert ook een eventuele scheidslijn tussen een heilig en een profaan domein, waardoor de gehele werkelijkheid zich theologisch laat lezen.¹⁸ Jan de Vlieger in zijn studie naar de plaats van de moderne letterkunde in het werk van Miskotte, stelt: ‘Er is één werkelijkheid en dat is de werkelijkheid die bezocht is door de Naam.’ Voor de taal en voor de omgang met moderne literatuur impliceert het, dat ook daarin de Naam kan oplichten. ‘Daarom kan de mogelijkheid zich voordoen dat uit elk woord Gods Woord kan ontstaan. Met deze intentie lijkt Miskotte literatuur te lezen, of het nu om romans of om de ketubim gaat.’¹⁹

Van Gennep articuleert deze opvatting niet maar sluit er in zijn waardering voor I Samuël als ‘mooiste boek’ naast onder andere *Oorlog en vrede*, *Der Prozess* en *Les Thibault* nauw bij aan.

3.4 Bijbelse grondwoorden

Een laatste punt van verwantschap met Miskotte, zie ik in Van Genneps concentratie op wat hij de bijbelse grondwoorden noemt. Miskotte maakt in *Bijbelsch ABC* duidelijk dat de Geest de woorden van de Schrift opent en omvormt tot levenswoorden.²⁰ Van Gennep identificeert de kernwoorden uit de bijbel als geworteld in het handelen van God, binnen het verbond met Israël. Zo schrijft hij erover in zijn ethische studie *Mensen hebben mensen nodig*.²¹ In de grondwoorden breekt de werkelijkheid van God door, een werkelijkheid die richtinggevend is voor het doen en laten van mensen. Tevens komt de schuldige afstand tot die werkelijkheid aan het licht.

Het verstaan van de grondwoorden staat net als bij Miskotte onder een pneumatologisch voorteken. Dat is ‘(...) geen zaak van taalkunde, maar het is een zaak van ‘verborgen omgang’, van gemeenschap met Hem die het verbond met ons sloot.’ Het is het moment van de navol-

17 Miskotte, *Als de goden zwijgen*, 122.

18 Bossart, *Die theologische Lesbarkeit*, 77.

19 J. de Vlieger, *Leven en lezen. Een onderzoek naar de moderne letterkunde in het theologisch oeuvre van K.H. Miskotte, toegelicht aan de hand van zijn studie over het lyrisch werk van Henriëtte Roland Holst*, Brussel 1990, 19.

20 Miskotte, *Bijbelsch ABC*, 52.

21 Van Gennep, *Mensen*, 46.

ging.²² Met een citaat van Martinus Nijhoff: ‘Want iedereen blijven Gods woorden vreemd, Behalve hem die ze van God zelf verneemt.’²³

In zijn uitleg van I Samuël laat Van Genneep aan de hand van Saul en David iets zien van de kracht van de grondwoorden en wat daarvan in de praktijk terecht komt. Bijvoorbeeld in wat een gezalfde (13) is, wat het recht (‘misjpat’) van de koning uitmaakt (31), wat een rechtvaardige onderscheidt van een goddeloze (87-8) en hoe Gods verbond (73) functioneert.

Het gebruik van de bijbelse grondwoorden wordt door Van Genneep van enkele bijsluiters voorzien. In *Mensen hebben mensen nodig* onderstreept hij het openbaringskarakter en de vreemdheid van de kernwoorden. Als daaraan voorbij wordt gegaan dreigt verschraling en verburgerlijking: ‘De liefde gaat onder in romantiek, de vrede wordt verloochend in piëtisme en de heiligheid verschaalt tot magie.’²⁴ Jaren later, in een kritische bespreking van de KPV-trainingen, herhaalt Van Genneep deze waarschuwing en beklemtoont hij het belang van de exegese waardoor het eigene van de bijbelse grondwoorden stem krijgt tegenover dreigende psychologisering. ‘Er treedt heilzame vervreemding op tussen schuld en schuldgevoel, zonde en trauma, verbond en relatie, ecclesia en groep, incarnatie en ‚Einfühlung‘, rechtvaardiging en aanvaarding, plaatsvervanging en overdracht, Godskennis en zelfkennis.’²⁵ Nieuw is daar Van Genneps besef dat de grondwoorden ook een vertaalslag behoeven omdat anders een ‘taalkundig getto’ dreigt en de grondwoorden geen verbinding maken met de realiteit van het leven.²⁶ Maar ook

22 Vlieger, ‘F.O. van Genneep’, 173.

23 Van Genneep, *Mensen*, 47.

24 Van Genneep, *Mensen*, 47

25 F.O. van Genneep, ‘Na vijftien jaar’, in *Ontginningswerk: Klinische Pastorale Vorming - een overzicht. Bijdragen voor dr. Wylbe Zijlstra*, Kampen: Kok 1985, 183.

26 In de serie ‘Barth en de secularisatie’, *IdW* 17 nummers 7,8,12,14,15,16 (1988) initieert Van Genneep een ‘fikse ruzie’ over de mogelijkheid van communicatie van het christelijke geloof. Gefocust op de vraag ‘Hoe zeg ik het mijn kinderen?’ bekritiseert hij de onverstaanbaarheid van de theologie van Barth en ‘het koesteren van heiligen’ (Barth, Miskotte, Noordmans) ten koste van theologische aandacht voor actuele vragen. Daarachter is de betekenis voor de opgroeiende generatie van bijbelse kernwoorden in het geding. Ook met betrekking tot het denken van Breukelman is Van Genneep op dit punt kritisch. Vgl. ‘Recente ontwikkelingen in de praktische theologie I’, *IdW* 11/17 (1982), 23; ‘Lik op stuk’, *IdW* 18/16 (1989), 18; ‘Bombardeer het hoofdkwartier, antwoord aan Willemien Keuning’, *IdW* 18/18 (1989), 14-5. Daarover De Roest, ‘Geloofscommunicatie’, 140-51. In een lezing over de positie van de Utrechtse Domkerk wenst hij de gemeente ‘dat zij op haar taal blijft letten, opdat die niet in het modern-kerkelijke bargoens ten onder gaat.’ F.O. van Genneep, ‘De kathedraal en haar gemeente’, *Bericht uit de Domkerk*, 1988/2, 47.

die noodzakelijke vertaalslag dient wat hem betreft vanuit de exegese te worden ondernomen.

Aan de hand van twee voorbeelden wil ik illustreren hoe Van Genneep het eigene van bijbelse grondwoorden honoreert en tegelijkertijd verbinding legt met een eigentijdse discussie.

Broederschap – In zijn uitleg in *School voor koningen* accentueert Van Genneep in lijn met Barth (78) de betekenis van het verbond tussen met name David en Jonathan. Zal Jonathan dit verbond, als uitdrukking van Gods trouw laten gelden of prevaleert bij hem de binding aan zijn vader Saul? (70) Waar het de relatie tussen David en Jonathan betreft citeert Van Genneep Spreuken 17:17, een tekstwoord dat hem dierbaar²⁷ is. Uiteindelijk kan het niet de vriendschap zijn die de doorslag geeft maar de broederschap. ‘De broeder wordt mij ‘geboren’, en ik heb hem te accepteren en lief te hebben. Tot deze solidariteit wordt de mens vanaf de eerste bladzijden van de bijbel (Gen. 4) opgeroepen.’ (76-7) Nog sterker gezegd, het is God die zijn verbond met mensen heeft gesloten en die zelf mens geworden is. Met de woorden van Luther, ontleend aan *Bijbelsch ABC*: ‘Het eeuwig Goed is uw bróeder!’²⁸ (157)

De accenten die Van Genneep hier legt preluderen mijns inziens op zijn oratie over katholiciteit en pluraliteit en op *De terugkeer*. Daarin brengt hij de bijbelse roeping tot broederschap in verband met de waarden van de Verlichting, met oog voor hun verschil.²⁹

Saul tragicus? – Een dominant motief in de wereldliteratuur is het tragische. Van Genneep stelt de vraag in hoeverre Saul een ‘tragische held’ is. Na te hebben vastgesteld wat onder een tragisch levensgevoel moet worden verstaan (141-4) en dat iets van het tragische element in I Samuël aanwezig is,³⁰ benadrukt Van Genneep dat in dit bijbelboek juist

27 F.O. van Genneep, ‘Enige stellingen over diakonia met wat hors d’oeuvre’, *Sociaal actief*, Utrecht: GDR 1970, 14.

28 Miskotte, *Bijbelsch ABC*, 41-2.

29 Zie hoofdstuk 5 en Van Genneep, *Terugkeer*, 466 vv.

30 Ook Ph. Krijger stelt dat Israël het tragische levensbesef niet vreemd is (Richteren 11, 13-16; I Samuël 9-19, Job, Prediker), maar dit heeft niet het laatste woord. ‘De tragiek wordt doorbroken omdat Israël het gesprek kent met de levende God. In de Griekse tragedie ontbreekt deze dialoog.’ Ph.L. Krijger, *Een wurm in de juttepeer. Theologische en pastorale notities rond het lijden*, Zoetermeer: Boekencentrum z.j., 33-4 en id., *De tragiek van de schepping. Het geding rondom Marcion in de Nederlandse theologie van de twintigste eeuw*, Zoetermeer: Boekencentrum 2005, 146-8.

de confrontatie met de tragiek wordt gezocht. ‘Men heeft het tragische begrepen én afgewezen, omdat men het als een miskenning zag van de verhouding tussen God en mens. Met ferventie wordt er op Sauls schuld gewezen, zijn ongeloof en zijn ongehoorzaamheid. Zijn schuld wordt niet als ‘onvermijdelijk’ gezien.’ Het accent op Sauls schuld is geen vernedering van zijn menszijn maar het raakt aan zijn messiaanse roeping tot dienstbaarheid. ‘Er kán eenvoudig geen tegenstrijdigheid zijn tussen datgene wat God wil en wat de mens heeft te doen.’ (144) ‘Wie met de God van Israël te maken heeft, weet, wat hem te doen staat, maar Saul wil – net als wij – liever koning zijn dan messias, liever generaal dan richter, liever held dan rechtvaardige.’ (146) Het tragische met haar nadruk op de held, kan gezien kan worden als ‘een hoogtepunt van heidense humaniteit’ maar strookt niet met de bijbelse aandacht voor het zwakke en geringe en de nadruk op het bevrijdende handelen van God. Uiteindelijk vormt de tragiek een ‘metaphysische uitvlucht.’ (145-6).³¹

Van Gennep laat hier aan de hand van wat de bijbel schuld noemt zien dat de God van Israël bevrijdt en de mens daarom tot dienstbaarheid is geroepen. Het is een voorbeeld van zijn exegetische inzet die afstand houdt van en de confrontatie aangaat met een cultuurpsychologische uitleg.

3.5 Van Gennep over I Samuël

Van Gennep leest I Samuël als een leerschool voor koningen, een vorstenspiegel die beklemtoont wat het ware koningschap behelst. Koningen zijn er in allerlei soorten en maten, de catechese van *School voor koningen* ziet dan ook wijd, gericht op de dienst aan mensen, praktijk van het goede leven. Miskotte kan worden beschouwd als een belangrijke inspiratiebron voor Van Gennep met diens nadruk op Gods menselijkheid. De hermeneutische vertaling van de incarnatie opent het venster naar een theologische lezing van de ene werkelijkheid. Een onderscheid tussen verschillende soorten literatuur - sacraal en seculier - valt hiermee weg. Van Genneps positie sluit hier nauw bij aan.

Voor Van Gennep zijn de bijbelse grondwoorden wezenlijk omdat daarin Gods werkelijkheid in deze wereld aan het licht komt. Waar het openbaringskarakter van de grondwoorden verloren gaat heeft dat gevolgen voor het verstaan van de Schrift en voor ons doen en laten.

31 Met deze visie op het tragische stemt Van Gennep overeen met de monografie van zijn geestverwant Heering. H.J. Heering, *Tragiek van Aeschylus tot Sartre*, 's-Gravenhage: L.J.C. Boucher 1961.

Broederschap is iets fundamenteel anders dan een sympathiegemeenschap, de koninklijke mens kan geen tragische held zijn. I Samuël is op dat punt anti-heidens getuigenis. *School voor koningen* laat zien dat een theologische lezing van de werkelijkheid voor Van Gennep niet kritiekloos toegaat.

DEEL II

*Gesprekken
met literatuur*

HOOFDSTUK 4

De catechese van Dostojewski

4.1 Inleiding

Zoals duidelijk werd in hoofdstuk 2 heeft de lezing van Dostojewski en Tolstoj in de hongerwinter Van Gennep diepgaand en beslissend beïnvloed. Nog decennia later geeft hij blijk van hun invloed. Niet alleen Tolstoj's *Oorlog en vrede* maar 'bovenal Dostojewski's *De idioot*, *Boze geesten* en *De gebroeders Karamazow* met zijn visie op de demonie van de goddelijke mens en de barmhartigheid van de menselijke God, hebben het kader voor mij uitgezet, waarbinnen ik leerde geloven.' In een reflectie op de anti-autoritaire ontwikkelingen die in de jaren zestig maatschappij en kerk omwoelen, stelt Van Gennep dat hij toen beseftte 'dat dankzij Dostojewski's catechese God voor mij nooit de almachtige onderdrukker was geweest en dat ik nooit had geloofd in de eenheid van het mensengeslacht binnen enig religieus of ideologisch systeem'.¹

Nu gaat het hierbij om opmerkingen in retrospectief. Wetenschappers als Douwe Draaisma² benadrukken dat ons geheugen selectief werkt en dat wat wij beschouwen als onze herinneringen niet onproblematisch is. Toch doen we er naar mijn inzicht goed aan deze mededelingen serieus te nemen. In dit hoofdstuk zal ik dat aantonen aan de hand van de verschillende bijdragen van Van Gennep over Dostojewski.

Van Gennep besteedt kwantitatief gezien niet veel meer aandacht aan Dostojewski dan aan andere literatoren. Aan Malamud en Tolstoj

¹ Van Gennep, *Terugkeer*, 475.

² 'Het geheugen is ongezeglijk', interview met D. Draaisma, *de Volkskrant* 3 november 2010. Draaisma gebruikt daarin de metafoor van de palimpsest. 'Een palimpsest vind ik een mooi beeld voor de gelaagdheid van het geheugen: er komt nieuwe informatie bij, oude informatie wordt gewist, maar in wezen komt de oude herinnering door de nieuwe heen te zitten.'

bijvoorbeeld wijdt hij een artikelenserie in *In de Waagschaal*, niet aan Dostojewski. Wel schrijft hij in 1954 twee scripties over hem voor de kerkelijke opleiding van de Hervormde Kerk. Daarna is er aandacht voor Dostojewski in zijn dissertatie over Camus en vinden we sporen van hem terug in andere publicaties. Verder is er begin jaren tachtig een substantiële reactie van Van Gennep in een polemiek met P. Hijmans over Dostojewski's vermeende antisemitisme. In *De terugkeer* speelt Dostojewski naar mijn oordeel een cruciale rol, ook al is het hoofdstuk aan hem gewijd bescheiden van omvang. De Boer, die met Van Gennep over Dostojewski correspondeerde, noemt het 'zijn meest doordachte beschouwing over Dostojewski'.³

In dit hoofdstuk onderzoek ik de genoemde bijdragen chronologisch op hun belangrijkste thematiek en vraag daarbij aandacht voor de ontwikkeling in Van Genneps lezing van Dostojewski. Daarna breng ik in kaart op welke punten Dostojewski Van Genneps cultuurtheologie bepaalt. Voorafgaand aan deze analyse schets ik eerst de Dostojewski-receptie in Nederland vanaf de Eerste Wereldoorlog en de visie van Van Genneps leermeester Fetter.

4.2 Dostojewskireceptie tijdens het interbellum

Pieter Boulogne laat in zijn dissertatie⁴ zien hoe de Nederlandse Dostojewskireceptie aan het begin van de twintigste eeuw via Duitsland en Frankrijk gestalte krijgt maar niet echt doorzet. Rond de Eerste Wereldoorlog krijgt de belangstelling voor de schrijver echter nieuwe impulsen. Dostojewski raakt steeds meer in de mode en zijn geschriften worden ook onder theologen van verschillende signatuur, veel gelezen.⁵ Tien jaar later geldt in Leiden – zo schrijft H.M. van Nes – dat er 'haast geen preekvoorstel gehouden werd of 'De herdersfluit' van Jacqueline van der Waals werd erin geciteerd of een roman van Dostojewski aangehaald'.⁶

Een groot pleitbezorger van Dostojewski's werk in de jaren twintig is de essayist en criticus Dirk Coster, medeoprichter van tijdschrift *De*

3 De Boer, 'Van Gennep en de catechese van Dostojewski', 59.

4 P. Boulogne, *Het temmen van de Scyth. De vroege receptie van F.M. Dostoevskij*, Amsterdam: Pegasus 2011 en idem, 'De Rus uit Parijs. Dostojewski en de grenzen van de Nederlandse en Vlaamse literatu(r)en', *De Negentiende Eeuw* 37/3 (2013), 201-16.

5 Vgl. O.J. de Jong, 'Ethisch hoezo?' in J. Vlasblom en J. van der Windt (red.), *Heel de kerk. Enkele visies op de kerk binnen de 'Ethische Richting'*, Zoetermeer: Boekencentrum 1995, 247.

6 Geciteerd in C.M. van Driel, *Schermen in de schemering. Vijf opstellen over modernisme en orthodoxie*, Hilversum: Verloren 2007, 128 noot 148.

Stem. Coster publiceert over Dostojewski en ziet zijn ‘ontzaglijke’ werken als de bronnen waaruit ‘het wezen van de negentiende (...) en de nieuwe levenshoop der twintigste eeuw’⁷ af te lezen zijn. Coster is ook de drijvende kracht achter de bekende ‘Dostojewski-enquête’ uit 1921, die hij houdt onder vooraanstaande publicisten. Een kenmerkende vraag in die enquête luidt: ‘Welke acht gij Dostojewsky’s betekenis voor de religie, en speciaal voor de religie der toekomst?’⁸

Romein komt in zijn studie⁹ naar de Westerse literatuur over Dostojewski tot drie soorten kritiek: de literaire, stichtelijke en diabolistische. Coster beschouwt hij als een exponent van de stichtelijke kritiek, die Dostojewski tot vertegenwoordiger van een levensvisie maakt.¹⁰ ‘De stichtelijke beschouwingwijze, waarin Dostojewski vooral als een profeet wordt gezien, is over het algemeen (...) sterk individualistisch gericht.’ Voor die visie geldt *De gebroeders Karamazow* als sleuteltekst.¹¹

Costers letterkundige benadering wordt ook wel getypeerd als ‘humanitair.’ Hij is in de jaren twintig een aanhanger ‘van de opvatting dat kunst een ethische, bij voorkeur algemeen-menselijke boodschap moest hebben.’¹²

Naast een profetisch perspectief op Dostojewski, wordt hij in de jaren twintig ook tot theoloog gemaakt. Maike Schult, die uitgebreid onderzoek¹³ deed naar de Dostojewskireceptie bij Duitse theologen, wijst op zijn betekenis voor de vroege dialectische theologie, met name via de

-
- 7 H. Bulthuis, ‘Profeet of denker? Dirk Coster en Menno ter Braak over Dostojewski’, *Voortgang* 16 (1996), 189-205.
 - 8 Coster schrijft dat alleen Heering op het religieuze aspect bij Dostojewski ingaat. Hij is ‘de eenige der inzenders, die de sterk-personifieerende Christusaanbidding van D. aanroert en, begrijpelijkerwijze, volkomen en met vreugde aanvaardt’. D. Coster, ‘Antwoorden op de Dostojewsky-enquête’, *De Stem* 1/2 (1921) 1121-24. De enquête werd in 1981 herhaald in *Maatstaf* 29/1 (1981), 107-17. Van de vijftig aangeschreven personen reageren er slechts tweeëntwintig op de enquête, van wie de meesten medewerkers van *De Stem* zijn. Vgl. Bulthuis, ‘Profeet of denker?’, 193-5.
 - 9 J.M. Romein, *Dostojewskij in de westersche kritiek – een hoofdstuk uit de geschiedenis van den literairen roem*, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink 1924.
 - 10 Bulthuis maakt aannemelijk dat Coster al snel weggroeit van de ‘stichtelijke’ Dostojewskibeschuouwing. Bulthuis, ‘Profeet of denker’, 193 vv.
 - 11 W.G. Weststeijn, ‘De Dostojewski-dissertatie van Jan Romein’, in B. Hageraats (red.), ‘Geloof niet wat geschiedschrijvers zeggen...’ *Honderd jaar Jan Romein, 1893-1993*, Amsterdam: AUP 1995, 18-33.
 - 12 J. Bel, *Bloed en rozen. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1900-1945*, Amsterdam: Bert Bakker 2015, 516-7.
 - 13 M. Schult, *Im Banne des Poeten: Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. En K. Tolstaja, *Caleidoscoop. F.M. Dostojewski en de vroege dialectische theologie*, Gorinchem: Narratio 2006.

kleine studie van Eduard Thurneysen over hem uit 1921, die al snel uitgroeit tot een bestseller. Deze theologische lezing van Dostojewski doet ook in Nederland opgeld, onder meer bij Miskotte.

4.3 De visie van J.C.A. Fetter op Dostojewski

Naar mijn oordeel past ook Fetter in het door Romein getypeerde 'stichtelijke' klimaat. Coster maakt deel uit van Fetters netwerk;¹⁴ daarnaast tonen Fetters opvattingen verwantschap met de stichtelijke zienswijze. Dostojewski's schrijverschap is voor hem van grote betekenis voor het welzijn van de moderne westerse cultuur, hij heeft profetische statuur en leert de mens de ware vrijheid die belichaamd wordt door de Godmens Christus. Concreet kan dat worden opgemaakt uit twee publicaties die kort na de Tweede Wereldoorlog verschijnen: Fetters bespreking van Dostojewski's *Schuld en boete* in een bundel¹⁵ over literaire meesterwerken en zijn monografie *De Russen en hun kerk*¹⁶ die gezien kan worden als een bijdrage aan onderling begrip en toenadering tussen Oost en West; een verlangen dat op dat moment breder leeft. In het vervolg onderscheid ik vijf aspecten van Fetters visie op Dostojewski die naar mijn inzicht raakvlakken vertonen met Van Genneps lezing van Dostojewski.

(1) Het eerste aspect heeft betrekking op Fetters verwachting van de positieve invloed van de kerk van het oosten op de geestelijke toekomst van het westen. In zijn optiek is de Russische kerk de enige 'die, zonder het wezen van Jeruzalem prijs te geven, de geestelijke schatten van Athene verzamelde en bewaarde (...)': (17) Hij voorziet en hoopt dat het de Russische kerk zal zijn die na de verschrikkingen van de wereldoorlog het voortouw neemt in de 'vroegge lente', van het 'ontwaken van de Geest' die hij signaleert. (258)

Fetter laat zich daarvoor inspireren door verschillende slavofiele denkers.¹⁷ Chomjakow, Solowjew en Kirejewsky, zijn prominent aan-

14 In 1925 houdt Fetter een lezing over nieuwe Nederlandse poëzie voor de Moderne Theologen Vergadering. Ter voorbereiding zoekt hij contact met Coster. Proost, 'Johan Carel Antonie Fetter', 77.

15 J.C.A. Fetter, 'Schuld en boete' in J. Haantjes en W.A.P. Smit (red.), *Meesterwerken der Literatuur. Inleidende beschouwingen over tien der voornaamste werken uit de wereldliteratuur*, Amsterdam: Amsterdamsche Boek- en Courant Mij. 1948, 369-410.

16 J.C.A. Fetter, *De Russen en hun kerk*, Arnhem: Van Loghum Slaterus 1947, 12-4. Fetter noemt het 'een oecumenisch-vrijzinnige reactie op wat de Russische kerk ons te zeggen heeft'. Zie Fetter, *Herinneringen*, 190-2. Verwijzingen uit *De Russen en hun kerk* tussen haakjes in de tekst.

17 In een kleine bibliografie noemt Fetter Thurneysen die net als Berdjajew 'het religieuze standpunt van Dostojewski' peilt.

wezig, net als S. Boelgakow en Berdjajew. De meeste van deze auteurs kunnen gerekend worden tot de kring van de Russische emigranten, die begin jaren twintig gedwongen werden tot ballingschap, veelal in Parijs. In hun werk zetten zij de religieuze lezing van Dostojewski voort, die door de revolutie in hun geboorteland onmogelijk is geworden. Dostojewski is voor hun 'a refuge and repository of Orthodox spirituality, as, in Berdyaev's words, a 'spiritual homeland.'¹⁸

Een van de auteurs die in dit rijtje thuishoort is Nicholas Zernov (1898-1980),¹⁹ die door Fetter meermaals wordt geciteerd. Hij komt na de Russische revolutie via allerlei omzwervingen in Groot-Brittannië terecht. Daar organiseert hij vanaf 1928 oecumenische conferenties voor studenten uit de Anglicaanse en Orthodoxe kerken. Dostojewski is een van de drie Russische profeten die Zernov in 1944 in zijn boek opvoert. Hij beschrijft hem als een auteur die profetisch inzicht heeft in de tijd waarin hij leeft en in de toekomst die aanstaande is voor Europa en de christelijke beschaving. Daarin zal Rusland - naar de overtuiging van Dostojewski en de hoop van Zernov (en Fetter) - een leidende rol spelen.²⁰

(2) Een tweede punt dat Feters visie op Dostojewski kleurt is de reikwijdte van de werking van de Geest. Fetter sympathiseert met het verzet van de Oosterse kerk tegen het *filioque*. De Rooms-katholieke kerk ziet de heilige Geest alleen bemiddeld door de kerk en haar instituties, aldus Fetter. Maar 'wij gelooven, mèt de Grieksch-Orthodoxen, in den ,logos spermatikos,' in het alom uitgezaaide Godswoord.' (224) Die overtuiging maakte het mogelijk dat iemand als Chomjakow, nota bene 'een officier van de garde, een landedelman jaren lang den rang van eersten theoloog der kerk bekleedde.' Het is ook de reden dat Dostojewski's roman *De idioot* in Europa esthetisch gewaardeerd wordt 'doch in Rusland, door hen, die gevoel voor het heilige hebben, verstaan.' (223-4)

Fetter wil evenwel het *filioque* niet kwijtraken. Enthousiasme alleen is weerloos tegenover 'door „God” gegeven' leiders. Het 'liefdes-aspect van de Godheid' heeft zich op allerlei manieren geopenbaard maar ten volle in Jezus Christus. Daarom geldt: 'Wie met Jezus Christus en Diens

18 G. Pattison en D. O. Thompson, 'Introduction: Reading Dostoevsky religiously' in id., (ed.), *Dostoevsky and the Christian Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press 2001,9. Zie ook V. Seduro, 'Dostoevsky in Russian Emigré Criticism', in id., *Dostoevsky's image in Russia Today*, Belmont: Nordland 1975, 387-91.

19 Vooral N. Zernov, *Three Russian Prophets, Khomiakov Dostoevsky Soloviev*, London: SCM Press 1944 en *The Russians and their Church*, London: Saint Vladimir's Seminary Press 1945.

20 Zernov, *Prophets*, 112-5.

diepste bedoelingen in strijd is, wordt niet gedragen door den Heiligen Geest.' (225) Daarmee sluit Fetter de werking van de Geest niet op in de kerk. Er is ruimte om ook cultuuruitingen als wetenschap en kunst te zien als 'gaven Gods', mits zij aan 'Christus' getoetst zijn. (229)

(3) In de derde plaats, als het om Dostojewski gaat, plaatst Fetter het thema vrijheid in het centrum. Voor Dostojewski 'is het probleem van den mensch en zijn lot vooral het probleem der vrijheid.' (204) Dostojewski tekent in zijn romans allerlei figuren 'die dwaallichten zijn gevolgd' en denken vrij te zijn. In werkelijkheid raken zij het spoor bijster en hebben zij 'het beeld van den waren mensch (...) prijsgegeven.' Totdat zij zich in vrijheid aan Christus overgeven. 'In Hem vindt de mensch zijn vrijheid en het ware licht.' Voorbeelden van vrije mensen zijn Sonja en Mysjkin, Zosima en Aljosja. (205)

Fetter onderkent dat Dostojewski's opvatting van vrijheid als wreed is bestempeld omdat het aan leed en schuld niet voorbijgaat. 'De laffe, trage mensch wil het leed, dat de vrijheid brengt, en de schuld, waarvan zij ons overtuigt, ontloopen.' (206) Het is het alternatief van de Grootinquisiteur, dat leidt tot dwang en de ontkenning van God. 'Allen, die God en de vrijheid van den menschelijken geest ontkennen, hebben altijd als doel, de wereld in een rationeel mechanisme te veranderen; zij beoogen een gedwongen harmonie.' Fetter onderstreept, onder verwijzing naar de Tweede Wereldoorlog, dat Dostojewski het bij het rechte eind heeft: 'Ongeloof in den mensch en in zijn vrijheid, leidt altijd tot onderdrukking van den mensch. (207)

(4) In het mysterie van de Godmens Christus ligt - zoals gezegd - voor Dostojewski de bron van de vrijheid. Dat beschouw ik als het vierde belangrijke aspect van Feters visie op Dostojewski. In *De Russen en hun kerk* maakt Fetter duidelijk hoezeer de mensheid in een crisis is geraakt. 'De mensch is uit zijn evenwicht geraakt; hij heeft het geloof, dat hij zijn leven door de rede zou kunnen besturen en ordenen, prijs moeten geven; hij heeft zich voor de donkere machten van sexe en natie opengesteld. (...)' (253-4)

Daarmee zet Fetter de culturele benadering van de Verlichting (rede) en de aberraties van de Romantiek - sekse en natie - naast elkaar. De oplossing schuilt echter niet bij de vergoddelijkte mens maar bij de Godmens Christus, zegt hij Berdjajew (205-6) na. 'Christus - Godmensch - niet menschgod; Dostojewsky, niet Nietzsche.' (132) Voor Fetter is Dostojewski daarmee ook de grootste christelijke romanschrijver 'omdat in al zijn werken het Christusprobleem in het middelpunt staat.'²¹

21 Fetter, 'Schuld en boete', 406.

(5) De focus op de Godmens Christus werpt ook licht op - het vijfde aspect - de positie van de mens. Voor Fetter is Dostojewski een schrijver die oog heeft voor de menselijke conditie en voor de betekenis van de religie. ‘De geloofsvragen worden door hem zóó behandeld, dat elk religieus mensch weet: tua res agitur!’ (18)

In zijn eigen levensgang heeft Dostojewski de betekenis van Christus’ genade ontdekt. ‘Zelfs de ergste misdadiger is het waard, dat hij liefde ontvangt, een liefde, die hem slechts door Christus, d.w.z. door een medemens, die in Christus gelooft, kan worden geschonken.’

De kennis van Christus, een ‘synthese van vrijheid en genade’, voorkomt menselijke zelfoverschatting én isolement. De Russische nadruk op het ‘wij’ maakt namelijk ook solidair. ‘De staretz Sossima zeide: ‘Allen zijn aan alles schuldig.’ (208)

Fetter beseft dat in de romans van Dostojewski veel personages te gronde gaan. Daarmee komt Dostojewski in de buurt van westerse romans (Proust, Hesse, Gide en Joyce), waarin het menszijn wordt bedreigd door fragmentatie en vernietiging. Bij Dostojewski behoeft de dreiging evenwel niet het laatste woord te hebben. (252) Daarom mondt Feters studie uit in een grote lofzang op Pasen waarin de gehele schepping wordt meegetrokken. (244 vv)

4.4 Scripties over Dostojewski

4.4.1 Inleiding

Van Gennep schrijft in 1954 twee scripties over Dostojewski ter voorbereiding op het kerkelijk examen van de Hervormde Kerk aan de gemeentelijke universiteit.²² Beide scripties, *Dostojewski en Myschkin* en *Dogmatische aspecten van ‘De Gebroeders Karamazow’*, verschijnen in een betrekkelijk kort tijdsbestek²³ en zijn geschreven voor E.L. Smelik en G.C. van Niftrik.²⁴

De scripties zijn in typoscript vervaardigd met een minimale regelafstand, waardoor het resultaat nogal hermetisch oogt. In beide werk-

22 F.O. van Gennep, *Dogmatische aspecten van ‘De Gebroeders Karamazow’* (BPL 3378-2.2) en *Dostojewski en Myschkin* (BPL 3378-2.2); respectievelijk 52 en 28 pagina’s typoscript. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

23 Mondelinge mededeling ds. J. Boersma 2016.

24 Waarschijnlijk is de volgorde omgedraaid. In de ‘Myschkin-scriptie’ (15) geeft Van Gennep aan het boek van R. Guardini *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk* niet te hebben gelezen, in de scriptie over Karamazow citeert hij er uitvoerig uit. Het is aannemelijk dat over Karamazow geschreven werd voor de dogmaticus Van Niftrik en over Mysjkin bij de praktisch theoloog en ethicus Smelik.

stukken bedient Van Gennep zich van een enigszins impressionistische, soms pathetische stijl en taal die de sfeer ademen van ‘de religieus-georiënteerde existentiële filosofie van de vijftiger jaren.’²⁵

De onderwerpkeuze onderstreept naar mijn oordeel het belang van Dostojewski voor Van Gennep, ook op de drempel van zijn weg door de kerk. In het vervolg bespreek ik de hoofdpunten van beide scripties en karakteriseer ik aansluitend Van Genneps lezing van Dostojewski. Tenslotte volgt een plaatsbepaling.

4.4.2 Dostojewski en Myschkin

In de scriptie over Dostojewski en Mysjkin geeft Van Gennep aan dat hij *De idioot* prefereert boven *De gebroeders Karamazow*; ‘omdat ik het oorspronkelijker en directer vind.’ (9) Het is een ‘zeldzaam ontroerend boek’ (10). ‘Er is zo’n simpelheid, zo’n warmte en zo’n grootsheid, dat we erin worden meegesleept.’ (10)

Van Gennep biedt een theologisch-antropologische interpretatie van *De idioot*. Ik onderscheid daarin twee momenten. Ten eerste is het doel van Van Gennep de vreemde figuur van de idioot nabij te komen als medemens. ‘In de raadselachtige mens Myschkin vinden we de motieven terug, die meer in het verborgen of in het openbaar ons leven beheersen.’ (1) De beschrijving van Mysjkin die ons als medemens wordt getekend, wordt zo al meer een beschrijving van ons eigen menszijn. Wij worden ons er door bewust van onze eigen mogelijkheden en talenten. Zijn - en ons - menszijn is echter een mysterie. Wanneer we het willen duiden ontglipt het ons.

De nadruk op het menszijn heeft ook betrekking op de auteur. Voor Van Gennep vormen de schepper en zijn kunstwerk een onscheidbare eenheid. ‘In ieder kunstwerk hebben wij met de mens te maken, de gehele mens, die uit het werk tot ons spreekt.’ (5) Van Gennep waarschuwt dat Dostojewski’s werk geen verlengstuk vormt van de Bijbel. ‘Dostojewski is geen god’ (6) en van wat hij geschreven heeft geldt: ‘Het is niet Gods Woord, maar Woord krachtens het WOORD.’(6)

Van Gennep beschouwt Dostojewski als een groot psycholoog omdat hij echte mensen scheidt in zijn romans. ‘Zij leven vanzelfsprekend én met het vanzelfsprekend paradoxale, wat werkelijk levende mensen eigen is.’ (7) Weliswaar bevindt het geschetste leven zich tussen

25 M. van Nierop, ‘Een ster genaamd Alsem. Dostojewski’s verzet tegen de Verlichting’, *Maatstaf* 29/1, (1981), 48. Van Nierop noemt in dit verband de naam van F.J.J. Buytendijk die Van Gennep ook als bron gebruikt.

extremen, het betekent niet dat de romanfiguren het zonder ‘centrum der persoonlijkheid’ (8) zouden moeten stellen. ‘Iedere figuur heeft een eigen gezicht, tot zelfs de geringste lakei toe. De moeilijkheid is alleen dit gezicht weer te geven.’ (8) ‘Zo is de mens - we kunnen hem nooit pakken, steeds ontsnapt hij ons.’ (8)

Het ligt in dat mysterieuze, ‘raadselachtige deel der persoonlijkheid’ (15) dat God en mens met elkaar verwant zijn. Van Gennep trekt de lijn door naar Pasen waar God aan de dood ‘ontsnapt’.

Voor de visie op de mens betekent het dat de mens gezien kan worden ‘als de ruimte waarin zich Gods drama van Goede Vrijdag en Pasen afspeelt.’ (8) Het geldt voor Van Gennep als ‘waarachtige “pastorale Psychologie”’ (8) waarin God het gesprek met ons aangaat. Raskolnikov en Dmitri Karamazow zijn daarvan voorbeelden. De psychologie wordt zo bij Dostojewski tot ‘Evangelische psychologie, die in ieder mens het méér dan diesseitige menszijn ziet.’ (1). Daarmee vormt deze scriptie voor Van Gennep ook een bezinning op de vraag ‘hoe wij onze medemens evangelisch moeten en kunnen benaderen.’ (8)

In de tweede plaats worden in Mysjkin, de contouren zichtbaar van de nieuwe mens. Van Gennep vraagt: ‘wat heeft hem [Dostojewski] voor ogen gestaan, toen hij de figuur van de idioot voor zich zag opdoemen? Christus? De Russische Messiaansche mens? De verpersoonlijking van het goede, schone en heilige?’ (10-11) Van Gennep wijst deze opties af en houdt er tegelijkertijd deels aan vast.

Mysjkin vertoont hier en daar trekken van Christus maar hij valt er zeker niet mee samen²⁶. Ten principale leent de figuur van Mysjkin zich niet voor idealisering en typering. In hem wordt ons een mens getekend ‘die ook wij ergens zijn, de mens, onze broeder, die in het licht der werkelijkheid staat, waar wij nog zoekend en tastend in de schemer lopen.’ (15) Maar daarbij blijft het niet, ook wordt ‘de Verlosser der wereld, de Zoon des mensen, zichtbaar in de schemering van deze onbepaalde, onverklaarde existentie.’ (15)

Aan de hand van enkele grensbegrippen tekent Van Gennep de kenmerken van Mysjkins persoonlijkheid. Er is de schoonheid, opgevat als de eenvoudige schoonheid van het Evangelie; de schoonheid van de leliën des velds. Er is in Mysjkin iets van heiligheid, maar dan opgevat als ‘arm van geest’. ‘In deze richting wijzen zijn kinderlijkheid, zijn

²⁶ Tien jaar later: ‘Ook in de gestalte van Myschkin speelt de gedachte aan of de verwijzing naar Christus een belangrijke rol.’ Van Gennep, *De brief*, 154.

impressionabiliteit zijn directheid.' (19) Hij is iemand 'die volledig open staat voor de woorden van een ander.' (20-21). En verder is Mysjkin een mens tussen eros en agapè, tussen liefde voor de schone en liefde voor de naaste, waarbij de agapè sterk de boventoon voert. Het is de kinderlijke liefde die de ander pijnlijk doorziet en ontmaskert. 'In deze agapè ligt iets ontzettends, iets vlijmscherps...' (24)

Het brengt Van Gennep tot de verzuchtende vraag waar toch het 'wereldwijd erbarmen' is in het werk van Dostojewski; 'misschien is dat het erbarmen, dat de groot-inquisiteur wèl voor zijn mensen had en Christus niet.' En - met Mysjkin voor ogen - : 'Is de nieuwe mens niet toch een sex-loos wezen, die zijn menselijkheid, zijn aangevochten menselijkheid verloochend heeft?' (24) Deze gedachten komen boven wanneer Van Gennep zich van het evangelie verwijderd. Tot hij weer in *De idioot* leest en daar het mededogen proeft. 'Dan voel ik mij nameloos met hem verbonden, omdat hij nergens de nieuwe mens ís, maar omdat hij steeds bezig is het te worden.' (24)

Van Gennep stelt in het slothoofdstuk vast dat alle romans van Dostojewski opstanding ademen. Hoewel Mysjkin tenslotte wegzinkt in waanzin - zijn heiligheid is niet houdbaar in deze wereld - maakt het evangelie duidelijk dat het heilige ook voor de dood onhoudbaar is. Het is de onverklaarbaarheid en de onbegrijpelijkheid van Pasen, het leven uit de dood, 'de Opstanding van onze broeder Jezus Christus.' (27).

4.4.3 Karakterisering

Uit Van Genneps scriptie blijkt hoezeer hij door *De idioot* is gegrepen en door de figuur van Mysjkin geraakt. Kort voor zijn toelating tot de evangeliebediening biedt Van Gennep een theologisch-antropologische duiding van de figuur van de idioot met het oog op het apostolaire contact met zijn medemensen. In het leven van Mysjkin worden de contouren zichtbaar van de nieuwe mens, hij doet op bepaalde momenten aan Christus denken, maar volledige identificatie blijft - tot Van Genneps opluchting - uit. Het zou hem maken tot een persoon zonder erbarmen. Mysjkin is echter allereerst medemens.

Dostojewski is de schepper van echte mensen, die met al hun paradoxen en raadsels ongrijpbaar zijn en vreemden blijven, voor zichzelf en de ander. Dat geldt ook van Mysjkin. In hem ontdekken we onze eigen mogelijkheden en talenten om mens te zijn. De mens blijkt ook de ruimte te zijn waarin God werkt, waarin Hij het gesprek met ons aangaat en ons wegvoert uit zonde, dood en lijden. Anders gezegd: 'waarin zich Gods drama van Goede Vrijdag en Pasen afspeelt'. Daarin klinkt de ver-

wachting door dat dit gesprek zich in het hier en nu kan herhalen in de ontmoeting met onze medemens.

Voor Van Gennep is Dostojewski daarmee een auteur die 'evangelische psychologie' beoefent en een relevante stem vormt voor de praktische theologie.

Uit de roman blijkt dat het heilige en dat de arme van geest, onhoudbaar zijn in deze wereld. De agapè is echter ook voor de dood onhoudbaar. Dostojewski heeft weet van het leven uit de dood. Dat betekent dat de gestalte van de nieuwe mens toekomst heeft.

4.4.4 Dogmatische aspecten van de gebroeders Karamazow

In de tweede, bijna dubbel zo omvangrijke scriptie²⁷ staat Van Gennep stil bij *De gebroeders Karamazow*. Op tweederde van zijn bijdrage merkt hij op dat zijn pogingen om de romans van Dostojewski 'enigszins dogmatisch te waarderen' de bedoeling hebben 'onze eigen theologische plaats mét én tegenover hem te bepalen.' (34)

In zijn inleiding schetst Van Gennep enkele grote lijnen van de roman en geeft hij een plaatsbepaling. Als centrale gedachte van de roman ziet Van Gennep 'allen zijn voor allen schuldig' en daarin representeren de vier broers uit het boek de mensheid. (2) Verder is de scriptie trinitarisch²⁸ van opzet.

Met Thurneysen ziet Van Gennep achter de vraag naar de mens, die bij Dostojewski leidend is, de vraag naar God. 'In wezen is God de Vader de onzichtbare hoofdrolspeler in het drama van deze „vader-moord”.' (3) Van Gennep schildert *De gebroeders Karamazow* als een 'absoluut en onbarmhartig' boek waarin de mens tot op het bot wordt ontleed. 'Alleen de „wijze”, de kind geworden mens zonder enige verworvenheid of rijkdom - Aljoscha - komt er door.' (3)

Ook hier verwoordt Van Gennep zijn voorkeur voor *De idioot*. *De gebroeders Karamazow* 'mist de ontspanning, de mildheid en de humor die „De Idioot” zo leesbaar maakt.' (3) Het is een evenwichtiger en meer systematisch opgezet boek. Het 'draagt duidelijk de sporen van het chef d'oeuvre.' (3)

In mijn analyse onderscheid ik zes thema's. Als eerste de vraag naar God (theologie), als tweede de vraag naar de mens (antropologie) toege-

27 Van Gennep, *Dogmatische aspecten*, citaten tussen haakjes in de tekst.

28 Onduidelijk is of hij daarmee aansluiting zoekt bij Dostojewski's vermeende Orthodoxe gedachtenwereld. Van den Bercken stelt dat het christendom in de romans 'transdenominational' is. W. van den Bercken, *Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoevsky*, London: Anthem Press 2011, 16.

spitst op vrijheid en autonomie, het derde duid ik aan als de kerk (3), mystiek (4); daarna het volk en haar roeping (5) gevolgd door ecclesiologie (6).

4.4.5 De vraag naar God

Wie God is en hoe Hij handelt - thema 1 - komen we volgens Van Genneep op het spoor waar er sprake is van ontmoeting met de medemens. Hij oriënteert zich daarvoor op F.J.J. Buytendijk²⁹ die spreekt van 'het zijn in de ontmoeting', al betreft Buytendijk die ontmoeting vooral op de gezamenlijke grond die in de ontmoeting aan het licht komt.

Voor Van Genneep staat achter de ander de Ander; met verwijzing naar Mattheüs 25. 'De medemens heeft een relatie met God. Hij is (...) een soort stedehouder van God op aarde.' Wij zijn geroepen naar onze medemens 'te luisteren en hem daadwerkelijk op te nemen in ons begrip.' (5) Mysjkin brengt dat voorbeeldig in praktijk. Iwan verbeeldt het tegenovergestelde. 'Het geïsoleerd zijn van de medemens en dientengevolge ook van God lijdt onherroepelijk tot het niets: Stawrogin's zelfmoord of Iwan's waanzin.' (5)

In dat licht moeten ook de woorden verstaan worden 'Als God niet bestaat, is alles geoorloofd'. 'Dat betekent: als God niet meer achter de ander staat, dan blijft er van die ander niets over, dan is die ander niets meer, dan een vervelende en lastige belemmering van onze autonomie.' (5-6) God is bij Dostojewski niet 'de waarborg der morele normen', 'maar Hij noodzaakt ons tot de ontmoeting in liefde met de medemens.' (6)

Nu heeft Guardini er op gewezen dat er een nauwe relatie bestaat tussen God en het volk. Van Genneep stemt dat tot op zeker hoogte toe. Maar het volk is - anders dan Berdjajew stelt op zichzelf geen 'porteur de Dieu'. In een zin met uitsluitend kapitalen schrijft Van Genneep: 'Niet in het volk kunnen wij God aanschouwen, maar aan, over het volk heen-gebogen zien wij God, als God de Vader.' (8)

Van Genneep maakt dit duidelijk aan de hand van Mysjkin die op de vraag 'Geloof je in God?' een antwoord geeft aan de hand van vier ontmoetingen. Die ontmoetingen 'zijn viermaal voor hem een verkondiging geweest van God, de Vader, zoals Hij door het volk wordt beleden.' (9) Dat betekent dat wij alleen „per ongeluk” en via een omweg' (9) over het geloof kunnen spreken. 'Over God valt niet te spreken op het moment dat wij dat willen. (...) Maar in de ontmoeting leren wij „eenvoudig en oprecht” in Zijn bestaan geloven, in de ontmoeting zowel met de zon-

29 F.J.J. Buytendijk, *De psychologie van de roman. Studies over Dostojewski*, Utrecht: Het Spectrum 1961, 44-5.

dige als met de gelovige mens.' (10) Zo valt er 'plotseling een lichtstraal van Zijn Openbaring door het venster van ons bestaan (...)' (10).

Van Gennep trekt deze lijnen door naar Iwan die niet alleen zijn aardse vader maar daarachter ook God in zijn liefde verwerpt. Ook de oude Karamazow is een schepsel en door God tot verantwoording geroepen. Als God niet bestaat, 'verschrompelt Vader Karamazow tot een liederlijk beest, een belemmering van de autonome vrijheid der anderen.' Zo krijgt 'de vadermoord (...) een metafysische diepte.' (11) De roman tekent Gods Vaderschap op dubbele wijze: streng voor Dmitri en Iwan, vol barmhartigheid voor Aljosja en Zosima.

4.4.6 De vraag naar de mens: vrijheid en autonomie

Het tweede thema betreft vrijheid en autonomie en maakt deel uit van Van Genneps vraag naar de mens. Hoe is de mens er van nature aan toe volgens Dostojewski? Het gaat daarin niet om de nieuwe maar om de 'erotische' mens met vrijheid en autonomie als kernbegrippen. 'In vrijheid, zelfstandigheid voor God wil de mens par excellence zijn mens-zijn uitleven.' (14) In twee gesprekken komt deze mens het scherpst in beeld, in het gesprek van Christus met de Grootinquisiteur en dat van Iwan met de duivel. In beide gesprekken staat de vraag centraal 'naar de autonomie van het menselijk oordeel over goed en kwaad.' (14) 'In beide gevallen gaat het om Genesis 3, om de mens, die van de boom der kennis heeft gegeten en met zijn kennis in een verschrikkelijke, godloze ruimte is gesteld, waar zijn daden in een duizendvoudige echo terugkaatsen op zijn eigen, eenzame verantwoordelijkheid.' (14)

Van Gennep tekent de Grootinquisiteur als een 'idealist en zijn ideaal is 's mensen geluk'. In zijn gesprek met Christus staan de verzoeken in de woestijn centraal; daarin gaat het in de versie van Mattheüs - Van Gennep heeft zelf voorkeur voor de passage bij Lucas - om het brood, het wonder en de macht. Steeds is daarin de vrijheid in het geding zo stelt Van Gennep in drie kenmerkende citaten (14-15):

'Christus heeft het aardse brood geweigerd in naam van de vrijheid en in plaats van het hemelse brood. Maar de mens wil die vrijheid niet. Hij zoekt net zo lang tot hij iets of iemand heeft gevonden, voor wie hij zich kan buigen; dat is altijd degene die hem het brood geeft. (...).'

'In het wonder, d.w.z. het mirakuleuze wonder, gaat het niet om geloof, om liefde of vrijheid, maar om het overweldigd worden door de magische kracht, die het onmogelijke volbrengt. Het mirakel, slaat de mens en zijn vrijheid plat, evenals het zorgeloze brood. (...).'

‘De afwijzing van de derde, de laatste verzoeking: de macht, de autoriteit van en boven de massa, maakt de mens tot individu. Het maakt de mens dodelijk eenzaam. (...) De verschrikking der vrijheid is de eenzaamheid en dat is het precies, wat de mens niet kan volbrengen. Het is de eenzaamheid van Christus aan het kruis en de vrijwilligheid van Zijn dood, die de mens verwerpt.(...)’

Vervolgens stelt Van Gennep de vraag aan welke kant van de legende de verteller Iwan staat. Er is geen sprake van een een-op-een identificatie van Iwan met de Groot-Inquisiteur, wel werken diens ideeën steeds meer door in Iwans handelwijze. Al is hij niet de feitelijke moordenaar van zijn vader, Iwan maakt door zijn concrete beslissingen - de moord wel mogelijk. Want ‘ook voor zijn half-bewuste daden – ja zelfs voor zijn onuitgesproken wensen, is de mens verantwoordelijk, zegt Dostojewski ons in zijn ‘allen zijn voor allen schuldig.’ (19)

Autonomie en vrijheid staan ook centraal in het gesprek van Iwan met de duivel. Het bestaan van de figuur van de duivel is voor Iwan een probleem. Gaat het om een soort spiegelbeeld, een alter ego waarover hij macht heeft of heeft hij juist geen zeggenschap over de duivel? ‘Het gaat in diepste wezen om het waarheidsgehalte van zijn autonomiegedachten.’(20) Iwan zal zijn eigen ‘duivel-zijn’ moeten opgeven als hij aan zijn dubbelganger realiteit toekent.

Waaruit bestaat de autonomie van Iwan? Voor Van Gennep betekent ‘het niet-accepteren van het lijden,’ het grote protest van de Groot-inquisiteur. Echter: de tarwekorrel moet in de aarde vallen en sterven om vrucht te dragen. (Johannes 12:24, tevens motto van de roman). ‘Autonomie is: dit sterven niet op zich nemen.’ (24) Alleen overblijven zonder vrucht te dragen.

Direct aansluitend citeert Van Gennep de bekende passage waarin Iwan het lijden van de kinderen aan de orde stelt en zegt: ‘Ik ben niet tegen God, Aljoscha. Alleen zijn kaart geef ik Hem eerbiedig terug.’ ‘Dat is opstandigheid, ‘zei Aljoscha zacht, met neergeslagen ogen.’ (24)

Aan het slot van dit hoofdstuk schrijft Van Gennep over de aard van de vrijheid. In veel theologische benaderingen wordt vrijheid tot een ‘autonoom’ begrip. Dat is niet de vrijheid van het kind Gods, de vrijheid, waartoe Christus ons heeft vrijgemaakt, maar het is de vrijheid van de mens, die door aanvaarding van het lijden op een hoger trapje van zijn menselijke ontwikkeling kwam.’ Dat laatste is de aanpak van de autonome mens die het leven wil verklaren om er het lijden een plaats in te geven.

Van Gennep pleit onder verwijzing naar Galaten 5,13 en Rom. 8,15-7, voor een dialectische visie op vrijheid. ‘De vrijheid is een daad in liefde. We hebben het gekregen, wij zijn vrijgemaakt én we worden er toe geroepen (...)’. (26)

4.4.7 De kerk

Wat betekent het voorgaande voor de kerk? Methodisch oriënteert Van Gennep zich voor de behandeling van het kerkbegrip op de romans van Dostojewski. Zijn essays en journalistieke werk acht hij minder overtuigend. ‘Het *Dagboek van een Schrijver* heeft iets van een dichter, die zijn gedichten gaat uitleggen. Maar het gedicht is een visie, een visioen, er valt niets aan uit te leggen en die het vatten kan, vatte het.’ (27)

Bij Dostojewski is het dogma polemisch, stelt Van Gennep. Hij strijdt op verschillende fronten; tegen het Westerse rationalisme, de Rooms Katholieke Kerk en het socialisme. Een vierde front zou Duitsland kunnen zijn. Zo ‘ontstaat zijn „dogmatiek”’. (28) Van Gennep ziet in de polemiek met deze tegenstanders twee lijnen zich in Dostojewski’s boeken aftekenen: ‘de mystieke lijn, waarmee zijn orthodoxie (...), zijn liefde voor het Russische volk en zijn verbondenheid met de Schepping samenhangen’ en als tweede lijn ‘zijn ontzag voor en zijn besef van Gods Heiligheid.’ (28).

4.4.8 De mystiek

Dat brengt me bij het vierde thema, de mystiek. Heeft Van Gennep tot nu toe vooral aandacht gevraagd voor de dialectische Dostojewski die het scherpe onderscheid tussen God en mens benadrukt, zoals vertolkt door Thurneysen; er is nog een andere, mystieke kant aan Dostojewski.

Van Gennep zet in met het goed recht en de ‘waarachtige vroomheid’ van de mystiek. (29-30). Zij kan niet volledig worden gesystematiseerd of gedefinieerd; mystiek is vooral een sfeer. Van Gennep onderscheidt een innerlijke beleving, een erkenning ‘van de wijdsheid, de grootheid van het geheel van Gods Almacht, Zijn Schepping en Vaderschap’ en tevens ‘een herkenning van ‘s mensen eigen plaats in dit geheel.’ (30) Dostojewski tekent ons én Gods transcendentie die mensen in het oordeel brengt én hij heeft weet van Gods tegenwoordigheid in de levens van mensen als Zosima, Aljosja en Sonja en zelfs in de schepping als ‘symbool’ van God. (31).

Volgens Van Gennep staat Dostojewski in de Oosterse traditie van Vader- en Scheppingsmystiek die een meer zelfstandig optreden van de Geest kent. Het verschil met de Westerse Christusmystiek moet ech-

ter niet overdreven worden. Verderop noemt hij Dostojevski's mystiek levensmystiek. Het is het leven dat Dostojevski ten deel valt na zijn bijna-executie; dat Raskolnikov ten deel valt 'An Stelle der Dialektik' en dat zich deel weet van de schepping. (37)

Achter de vraag naar de aard van de mystiek ligt de vraag naar de verhouding natuur en historie, mythe en geschiedenis, herhaling of doelgericht leven. Ook hier ziet Van Gennep verschil in benadering tussen de Oosterse en de Westerse kerk. In het Oosten draait het om de schoonheid en de liturgie en is er geen ruimte voor de mens als individu. Het Westen heeft weet van 'jenseitige Openbaring' van persoonlijk aangesproken worden en 'kent geen retour op de historie.' (35) Als Van Gennep in het uiterste geval moet kiezen tussen Oost en West, wordt het een keuze voor de historie in plaats van de eeuwige herhaling. 'Dan kiezen wij de preek boven de liturgie, het geschiedende woord boven het Eeuwige.' (35).

In Dostojevski komen beide benaderingen - mystiek en historie - evenwel samen. 'Zijn mystiek is zo doordrenkt van zijn distantie-besef, zijn huiver voor de Heilige God, Die Liefde is, dat het nergens bij hem tot pantheïsme en vrijwel nergens tot een theologia naturalis komt.' (37)

4.4.9 Het volk en haar roeping

Het vijfde thema duid ik aan als het volk en haar roeping. Van Gennep vervolgt de bespreking van de mystieke lijn bij Dostojevski met aandacht voor het volk. Hij stelt vast dat het geheel van Dostojevski's gedachten over het volk zich moeilijk leent voor een systematische benadering, ofschoon hij dat wel van plan is. Dostojevski's visie is ingegeven door een intense liefde voor het volk. 'En als wij in de volgende pagina's een voorzichtige kritiek willen uiten, dan willen wij aan die liefde niet raken.' (38)

Anders dan bij Chomjakow is er bij Dostojevski geen sprake van een slavofiel nationalisme. 'Zijn slavophilie betreft (...) de ziel van de Russische volks-mens. Hij gelooft in de Messiaanse roeping van deze mens.' (38) Die roeping is dienst; is streven naar broederschap. Daarin schuilt de toekomst van het Russische volk.

Hoewel Dostojevski op bepaalde punten afstand heeft genomen van de Slavofielen is hij er geestelijk mee verbonden. Van Gennep citeert Chomjakow³⁰ die sterk denkt vanuit het begrip eenheid. Daarvoor han-

30 Van Gennep citeert hem aan de hand van N. Zernov, *Three Russian Prophets*, London 1944.

teert hij het woord *sobornost* dat Van Gennep duidt als vertaling van 'katholiek'. 'Het wil dus zoveel zeggen als: eenheid in verscheidenheid.' (40) Chomjakow denkt organisch over de kerk; niet als een instituut of een bestuur. In dat verband leest Van Gennep ook 'de prachtige opmerking: „We know, that if one of us falls, he falls alone, but no one can be saved alone. (...)”³¹ (40-41)

In de ogen van Van Gennep heeft deze 'oecumene van broederschap en naastenliefde' onvoldoende oog voor de realiteit van de verdeeldheid. Bovendien komt men gemakkelijk in nationalistisch vaarwater. 'In feite - en dit is onze stelling - verwisselt Dostojewski het volk met de ecclesia visibilis.' (41) Bij hem is het volk een vindplaats van God. 'Wie zich tot het volk wendt, vindt God en wie buiten de levenssfeer van het volk treedt, raakt God kwijt.' (44) Echter: 'als het volk 'de MENS bij uitstek wordt (...) wordt het jenseitige karakter van Gods Openbaring in Jezus Christus verduisterd.' (44)

4.4.10 Ecclesiologie

De vraag naar de kerk komt aan het einde van deze scriptie prominent terug wanneer Van Gennep zich afvraagt welke bijdrage Dostojewski levert - negatief en positief - aan de ecclesiologie. Dat beschouw ik als het zesde thema.

Wat de negatieve ecclesiologie betreft denkt Van Gennep primair aan zijn kritiek op de kerk als instituut. Daarin speelt Dostojewski's begrip van Gods heiligheid een bepalende rol en verklaart zijn aantrekkingskracht op Thurneysen c.s.. Voor een antwoord op de vraag naar Dostojewski's bijdrage aan de ecclesiologie gaat Van Gennep opnieuw te rade bij de legende van de Grootinquisiteur. Het springende punt in de legende is de aanspraak van de kerk op absolute autoriteit. 'Zij is doel in zichzelf geworden en is daardoor in de plaats van God komen te staan.' (46)

Van Gennep vraagt verder aandacht voor het pleidooi van Iwan dat de kerk de gehele staat zou moeten omvatten. Onder verwijzing naar uitspraken van Zosima concludeert Van Gennep dat Dostojewski 'geporteerd is voor een „machteloze" kerk, die vanuit haar armoede in staat zal zijn de individu te begrijpen en hem daarmee ook in verantwoording, vrijheid en gemeenschap te plaatsen.' (47) Op grond van Fil. 3,20 leeft de kerk vanuit een hemels vaderland. Dat voorkomt dat de kerk doel in zichzelf en tot een 'instantie' wordt. Daartegen verzet Dostojewski zich

31 Zie hoofdstuk 5.

met zijn ‘arm kerkbegrip’ en de legende van de Grootinquisiteur vormt ‘een centrale aanval op de „verkerkelijkte” kerk.’ (49) Voor Van Gennep blijft de vraag over of deze radicale kritiek ruimte laat voor een kerk met een zichtbare verschijningsvorm en organisatie.

Welke elementen uit Dostojewski’s romans dragen bij aan een positieve ecclesiologie? Hoewel het geloofsleven vooral een innerlijke gestalte kent bij Dostojewski concentreert Van Gennep zich op twee belangrijke punten:

Allereerst zijn dat de woorden die hij als thema van de roman beschouwt: ‘allen zijn voor allen schuldig’. Daarin kan ‘een magistraal uitgangspunt voor de ecclesiologie’ liggen. (49) Deze insteek vanuit de schuldbelijdenis bewaart voor hoogmoed en bepaalt de kerk erbij dat zij alleen van Gods barmhartigheid leeft. ‘De Kerk is niet langer een zelfstandige grootheid, maar zij wordt “doorgangshuis” tot God.’ (49) Onder verwijzing naar Chomjakow schrijft Van Gennep: ‘In feite is de Kerk niets anders dan een gemeenschap van mensen, die voor hun schuld durven uitkomen en die tezamen als kerk gered willen worden.’ (50)

Een tweede bijdrage aan een ‘positieve’ ecclesiologie ziet Van Gennep in ‘het zijn in de ontmoeting’ (Buytendijk). Wat in Dostojewski’s visie op de mens een centrale rol speelt past Van Gennep toe op de kerk met Mysjkin als voorbeeld.

Er is eerst sprake van ontmoeting op menselijk niveau, waar Mysjkin ‘zozeer op de ander in gaat, naar hem luistert en hem in zijn begrip liefde betoont, dat de ander aan hem zichzelf ontdekt.’ (50) Deze ontmoeting, dit tegen komen, sticht gemeenschap waarin deze mensen evenwel ‘hun IK niet opgeven, maar veeleer bevestigd zien.’ (50) Het is die ontmoeting die Van Gennep ziet als ‘analogie van de grote ontmoeting tussen God en de mens (en zijn naaste), die het Kerk-zijn constitueert.’ (50) Daarmee is kerk-zijn iets wat zich steeds weer voltrekt. ‘Als wij het goed zien, is de kerk, is het kerk-zijn iets, wat „gebeurt” tussen God en mens.’ (50)

Voor de zichtbare gestalte van de kerk betekent dit voor Van Gennep dat deze pas kerk wordt als de ontmoeting met Jezus Christus daar plaatsvindt, als zij wordt tot ‘congregatio fidelium.’ Van Gennep beseft dat de kerk toch ook tot een ‘instantie’ wordt. Dat is niet erg want zij dankt haar bestaan aan de congregatio fidelium. Daarnaast vormt zij zo een lege ruimte waarin het Woord kan geschieden, dus gericht op die ontmoeting. Als dat laatste niet meer gebeurt, doordat de kerk ‘te veel over zichzelf is gaan praten en te weinig over God,’ maakt de kerk geen deel meer uit van de kerk van Jezus Christus.

Overigens onderstreept Van Gennep dat deze ontmoeting ook buiten de kerk kan plaatsvinden. Handgeschreven voegt hij toe: ‘Zodra de kerk het “extra ecclesia nulla salus” verkondigt, dat de ruimte der kerk de enige ruimte zou zijn, waar de ontmoeting kan plaatsvinden, dan wordt iedere ruimte beter (voor die ontmoeting) dan de ruimte der kerk.’ (51)

4.4.11 Karakterisering

Prins Mysjkin speelt ook in de bespreking van *De gebroeders Karamazow* een substantiële rol, net als de aan hem verwante personages Aljosja, Zosima en uit *Misdaad en straf* Sonja. Zij staan ook voor de ‘machteloze’ kerk die het alternatief vormt voor de absolute machtsaanspraak van de kerk van de Grootinquisiteur.

Van Gennep benadert *De gebroeders Karamazow* trinitarisch. In het hoofdstuk over God ligt de nadruk op het ‘zijn in de ontmoeting’. In de ander zien wij de Ander. Dat is het kader waarin de woorden klinken: ‘Als God niet bestaat is alles geoorloofd’. Alleen via een omweg, indirect, via de verhalen die Mysjkin vertelt, kunnen wij over het geloof spreken.

In het hoofdstuk over de mens schildert Van Gennep de mens ‘van nature’, de ‘erotische’ mens die als God wil zijn. Waar dat gebeurt schemert achter de moord op de Vader (Gen. 3) de moord op de broeder (Gen. 4). In de drie verzoeken in de woestijn staat de vrijheid op het spel. De vrijheid waarvan de Grootinquisiteur spreekt is evenwel niet de vrijheid van de kinderen Gods. Om vrucht te dragen moet de tarwekorrel afdalen in de aarde en sterven.

Wanneer het over de kerk gaat - God en mens - vraagt Van Gennep ook aandacht voor de mystieke Dostojewski. Dat is een aanvulling op het beeld dat in de eerste scriptie oprijst en in beide hieraan voorafgaande hoofdstukken. Daarin ligt de nadruk op het onderscheid tussen God en mens (Thurneysen). Mystiek betekent bij Dostojewski een Godservaring die in beweging brengt en ruimte schept voor menselijk handelen. Waar het om de mystieke verbinding met het Russische volk gaat ligt de nadruk op de broederschap met alle mensen en introduceert Van Gennep het begrip *sobornost*: eenheid in verscheidenheid. Het valt verder op dat Van Gennep Dostojewski vrijwaart van extreme vormen van religieus geladen nationalisme al benoemt hij de gevaren die Dostojewski in dit opzicht bedreigen.

Van Gennep heeft sympathie voor Dostojewski’s kritiek op de institutionele kerk. Toch lijkt hij meer aangesproken door de punten die de positieve ecclesilogie betreffen: wij zijn allen op Gods erbarmen aange-

wezen en daarin staan we naast de ander: ‘allen zijn voor allen schuldig’ en ‘wij vallen alleen, maar wij worden samen gered.’

Het ‘zijn in de ontmoeting’ (Buytendijk) speelt misschien wel de belangrijkste rol. Dat betreft in de eerste plaats de grondlijn van deze scriptie. Voor Van Gennep is Dostojewski de auteur die de kerk van het westen met haar nadruk op de ‘jenseitige Openbaring’ en die van het oosten met aandacht voor ‘Vadernystiek’, schepping en schoonheid samenbrengt. Er zijn verschillen en die blijven er ook, maar ze behoeven niet op de spits gedreven te worden.

Inhoudelijk laat Van Gennep zien dat wij ook in de medemens God kunnen ontmoeten, zo bleek uit hoofdstuk 1. Die onderlinge ontmoeting sticht een gemeenschap van mensen die hun identiteit niet opgeven maar bevestigd zien; een begin van broederschap en *sobornost*. De ontmoeting tussen mensen is analogie van de ontmoeting tussen God en mens. Waar die ontmoeting plaatsvindt ‘gebeurt’ kerk.

4.4.12 Plaatsbepaling

Tien jaar na de kennismaking met zijn romans maakt Van Gennep duidelijk dat lezing van Dostojewski voor hem theologisch relevant is. Het heeft hem toegang verleend tot de werkelijkheid als een ruimte waarin de ontmoeting met de a/Ander zich kan voltrekken en waarover theologisch iets zinvol te zeggen valt.

Het neemt niet weg dat Van Gennep zich bewust is van de vraag hoe plausibel het is om een romanschrijver in te brengen in een theologisch discours. In zijn scripties klinkt op dat punt ambivalentie door en het besef dat een theologische lezing van de romans niet voor de hand ligt. In *Dogmatische aspecten van “De Gebroeders Karamazow”* schrijft hij: ‘Overigens, Dostojewski zelf zou onze pogingen tot enige systematische theologie naar aanleiding van zijn geschriften ronduit belachelijk vinden.’ (34) In *Dostojewski en Myschkin* realiseert hij zich dat zijn poging om grip te krijgen op *De idioot* niet in lijn met de auteur ligt: ‘De toon van het boek laat zich vrijwel niet onder woorden brengen; daarbij vergeleken worden de paradoxen, waarmee wij het onze over „De Idioot” trachten te zeggen, vervelende gezwollen verzinsels, waar Dostojewski zelf om zou lachen.’ (10)

Evenwel leest Van Gennep Dostojewski vanuit de overtuiging dat zijn romans van betekenis zijn voor de theologiebeoefening en daarin staat hij niet alleen. Schult laat zien dat voordat Dostojewski als theoloog wordt gewaardeerd, door bijvoorbeeld Thurneysen, hij in zijn vaderland al vroegtijdig door godsdienstfilosofen als Berdjajew werd ontdekt

‘als theologisches Anregungspotential.’³² Berdjajew en Thurneysen zijn beide belangrijke gidsen voor Van Gennep in zijn theologische lezing van Dostojewski. In die lezing staat hij zelf op de schouders van Fetter, die Dostojewski beschouwt als een belangrijke stem voor het geestesleven van de moderne mens en over wie hij opmerkt dat hij ‘het Christus-probleem’ in zijn boeken centraal stelt.

Meer toegespitst geformuleerd: Van Gennep leest Dostojewski vanuit de verwachting dat diens romans relevant zijn voor zijn eigen pas begonnen theologische weg. In *De idioot* klinkt het meer dan ‘diesseitige’ menszijn door, belichaamd door zijn held Mysjkin. Vanuit die medemens zoekt Van Gennep naar een manier om zijn eigen medemens ‘evangelisch’ te benaderen. Het is de vraag naar de communicatie van het evangelie door een bijna afgestudeerd theoloog.

In de scriptie over *De gebroeders Karamazow* tekenen zich de contouren af van een zelfstandige theologische positiebepaling. Van Gennep tast af hoe Dostojewski over God, mens en kerk denkt. Daarin ziet hij Dostojewski als een auteur die niet alleen te lezen valt als commentaar op de dialektische theologie maar die ook de mystiek waardeert; de godservaring die de mens in beweging brengt en die gemeenschap sticht met anderen, een pleitbezorger van eenheid in verscheidenheid. Er klinkt ook het verlangen in door naar een ‘machteloze’, ‘zwakke’ kerk waarin het instituut van ondergeschikt belang is aan de congregatio fidelium. Het zijn, tegen de naoorlogse achtergrond van de goed georganiseerde Nederlandse Hervormde Kerk met haar nieuwe kerkorde en ontwakend apostolair elan, kritische noties.

Het voornaamste motief voor het schrijven van de theologische scripties over Dostojewski ligt vermoedelijk in het existentieel aangesproken zijn door Dostojewski. ‘Zelf zou ik waarschijnlijk niet tot het christelijk geloof gekomen zijn (voor zover dat al het geval is), als ik niet op mijn 17^{de} of 18^{de} Dostojewski was gaan lezen.’³³ Sporen van deze cruciale invloed zijn aanwijsbaar in beide scripties.

In de scriptie over Mysjkin citeert Van Gennep als motto boven de paragraaf die hij aan de boeken over Dostojewski wijdt, de bekende woorden uit het slot van *Misdaad en straf*: ‘An Stelle der Dialektik war das Leben getreten.’ Het zijn woorden die terugkomen in de andere scriptie. Wat van Raskolnikow wordt gezegd, geldt ook voor het gesprek tussen Iwan en Aljosja zegt Van Gennep: „Eerst het leven, dan de logica.”

32 Schult, *Im Banne des Poeten*, 98.

33 F.O. van Gennep, ‘Nog eeuwen Dostojewski’, *IdW* 10/13 (1981), 14.

(37) Aan dat leven schenkt Van Gennepe ruime aandacht. In de scriptie over Karamazow is er sprake van het spontane van God geschonken leven, dat een wedergeboorte inhoudt en dat in verband staat met het besef van opstanding.

Het is - zegt hij in de scriptie over Mysjkin - het grote werkelijkheidsbesef dat bij Dostojewski centraal staat. 'Dostojewski denkt niet, hij ziet en hoort. Hij heeft ongrijpbare werkelijkheid, een streep licht door een donker bos.' Het is een beeld dat Van Gennepe ontleent aan een gedicht van Rilke dat hij integraal citeert. 'Het beeld, waaraan ik dikwijls moet denken, als ik Dostojewski lees, is het (...) beeld van de werkelijkheid, dat door Rilke in zijn gedicht "*Todeserfahrung*" wordt gegeven': 'ein Streifen Wirklichkeit durch jenen Spalt'.³⁴ Die streep licht door een donker bos wordt in de scriptie over de gebroeders Karamazow 'een lichtstraal van Zijn Openbaring' die 'door het venster van ons bestaan' valt. (10) Dat gebeurt plotseling, wanneer er sprake is van een echte ontmoeting.

Een tweede spoor sluit hier bij aan. Van Gennepe laat in beide scripties duidelijk zijn fascinatie en voorkeur voor Mysjkin merken. In *De idioot* gaat het niet zozeer om een verhaal met een plot. 'Het gaat om de ontmoeting, die er in het boek plaats heeft. Ja, het wordt zozeer ontmoeting, dat we op den duur het gevoel krijgen er ook zelf rond te lopen, misschien wat verwaasd en onpractisch en met een zee van vrije tijd, om voor een ieder, die we tegenkomen, in uitgebreide woorden onze ziel bloot te leggen!'.³⁵

Van Gennepe beschrijft hier een ervaring van gelijktijdigheid; de lezer, hij, krijgt al lezend zelf deel aan de ontmoetingen die in de roman plaatsvinden. Dat betreft ontmoetingen met medemensen. En achter die medemensen zo schrijft hij in beide scripties, rijst ook de Ander op die wij kunnen ontmoeten.

Daarmee worden de romans van Dostojewski voor Van Gennepe tot een ruimte waarin de ontmoeting met God zich kan realiseren; naast de ruimte van de kerk.

34 Van Gennepe, *Myschkin*, 5. De betreffende passage luidt:

Doch als du gingst, da brach in diese Bühne/ ein Streifen Wirklichkeit durch jenen Spalt,/durch den du hingst; Grün wirklicher Grüne,/ wirklicher Sonnenschein, wirklicher Wald.

35 Van Gennepe, *Myschkin*, 9.

4.5 Dostojewski en Camus

Een kleine tien jaar later in 1962, promoveert Van Gennep op Albert Camus, die diepgaand door Dostojewski is beïnvloed. In zijn dissertatie bespreekt Van Gennep die invloed het meest toegespitst in een paragraaf over Camus en zijn relatie tot Rusland.³⁶ Dat er een relatie loopt tussen Dostojewski en Camus is op zichzelf niet nieuw. Van Gennep laat verschillende dwarsverbanden zien waaruit blijkt dat Camus schatplichtig is aan zijn werk, bijvoorbeeld in het motief van het gestolen schilderij en een parallel in *Les justes* met het bezoek van de Grootinquisiteur aan de gevangene Jezus.

Van Gennep besteedt vooral aandacht aan het motief van de vadermoord. In *L'Étranger* vertoont het getuigenis van Meursault voor de rechtbank na de dood van zijn moeder sterke overeenkomst met dat van Iwan na de moord op de vader. Daarnaast vertoont de opbouw van beide boeken grote gelijkenis.

Wat Van Gennep 'het theologische aspect van de vadermoord' noemt, komt aldoor bij Camus terug. 'Het is God de Vader, de Schepper, die verantwoordelijk is voor een wereld, waarin kinderen lijden en sterven. Op die gronden komt de mens tot opstand tegen God en op die gedachte van Iwan is het tweede deel van *L'Homme révolté* (...) gebouwd.' (54)

In *La peste* sterft het zoontje van rechter Orthon een gruwelijke dood, liggend op bed als een 'crucifí grotesque'. De reactie van Rieux tegen de priester is een echo van het gesprek van Iwan met Aljosja over het lijden van kinderen, dat Iwan noopt zijn kaartje voor het paradijs te retourneren.

Kaliyew, die in *Les justes* een terreurdaad wil plegen, ziet daar op het laatste moment van af omdat er twee kinderen bij de grootvorst in het rijtuig zitten. 'Juist deze daad zou de absurditeit vergroten. Het zou een ontoelaatbare grensoverschrijding zijn.' (55)

Camus, zo merkt Van Gennep op, is weliswaar aantoonbaar beïnvloed door Dostojewski, gaandeweg ontwikkelt hij een voorkeur voor Tolstoj. Het is een beweging van de extremen naar de werkelijkheid van het gewone leven. (56)

Van Gennep brengt nog op twee andere momenten de relatie tussen Camus en Dostojewski ter sprake. In *Le mythe de Sisyphe* rekent Camus af met de 'absurde God' van Kierkegaard die in *Vrees en beven* aanzet tot het offer van Isaak. In zijn commentaar signaleert Van Gen-

36 Van Gennep, *Ethische denken*, 54-56. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

nep dat ‘de grote schare der barthianen’³⁷ uit een extreme reactie op een moralistisch 19e eeuws godsbeeld zijn uitgekomen bij ‘de absurde God die Abraham en Iwan Karamazow laat leven in een wereld, waarin kinderen lijden en sterven’. Dit godsbeeld heeft grote consequenties. ‘Daarmee ontnemen zij aan de gelovigen de vaste grond en stellen zij de niet-gelovigen (Camus bijvoorbeeld) voor een breed ravijn, waar zij niet overheen kunnen springen.’ (130-1)

Voor Van Gennep is het de vraag of Camus Kierkegaard goed interpreteert. Verder maken Abraham in Genesis 22 en de lijdende Job deel uit van het bijbels getuigenis, echter niet als theologisch beginsel. ‘Zij zijn er als grenssituaties, als mogelijkheden van het geloofsleven.’ (131) Onder verwijzing naar Guardini³⁸ stelt Van Gennep dat Abraham en Job het ‘mittlere Bereich’ begrenzen. Het ‘mittlere Bereich’ betreft het dagelijkse bestaan, het gewone leven waarin mensen naar hun werk gaan en waarvan Guardini heeft vastgesteld dat het bij Dostojewski ontbreekt. Van Gennep sluit zich daarbij aan: ‘Deze kritiek op Dostojewski’s eenzijdig accent op de grenssituaties is m.i. volkomen juist.’ (330)

In zijn bespreking en samenvatting van *L’Homme révolté* tenslotte, vraagt Van Gennep aandacht voor de diepte van de metafysische opstand die Camus beschrijft. Daarin ziet Camus een ontwikkeling die met Dostojewski en Nietzsche in een nieuwe fase komt. ‘Pas bij Dostojewski en Nietzsche wordt ook de God der liefde aangevallen.’ (184) Het betreft Iwans protest tegen een waarheid die betaald wordt met het lijden van onschuldige kinderen. Het luidt een metafysische revolutie in waarin de mens de plaats van God inneemt en alles geoorloofd is.

4.5.1 Karakterisering

Van Gennep heeft er oog voor dat het motief van de vadermoord en met name het theologische aspect daarvan uit *De gebroeders Karamazow* door Camus in zijn werken wordt opgenomen en verdiept. Naar mijn oordeel leidt de ontmoeting met Camus tot een herwaardering van Dostojewski. Ik onderscheid drie punten:

(1) Anders dan in zijn scripties spreekt Van Gennep in zijn studie naar Camus met meer afstand en een stuk kritischer over het absolute

37 Niet duidelijk is op wie Van Gennep hier doelt. Het nieuwere Barth-onderzoek beklemtoont de eigenstandigheid van Barths theologische beslissingen ten opzichte van zijn receptie van Kierkegaard. Vgl. onder verwijzing naar het standaardwerk van B. McCormack, H. de Vries, ‘The Kierkegaardian Moment: Dialectical Theology and its Aftermath’, *Modern Language Notes*, 128/5 (2013), 1093-5.

38 R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, München 1951.

godsbeeld dat door Camus ‘absurd’ wordt genoemd en dat hij zelf in verband brengt met navolgers van Barth. Het offer van Isaak en het lot van Job begrenzen het ‘mittlere Bereich’, zij kunnen geen startpunt van theologiseren zijn.

(2) Mijn tweede punt, de waardering van het gewone leven, hangt daarmee samen. Van Gennep onderschrijft Guardini’s analyse dat het gewone leven bij Dostojewski tekort komt. In zijn scriptie over Karamazow positioneert Van Gennep zich nog tegenover Guardini. Daar benadrukt hij dat de incarnatie niet geschiedt - anders dan Guardini stelt - ten gunste van het ‘Mittenbereich des Lebens.’ Van Gennep: ‘Christus’ belangstelling gaat uit juist naar al datgene, wat buiten dat Mittenbereich valt: de lamme, de blinde, de tollenaar. (...)’ Het Mittenbereich is in het evangelie camouflage. ‘De zwijgende Christus van de legende zegt ons Gods oordeel aan over de Babylonische torentjes van onze Mittenwelt; hij zegt ons Gods erbarmen aan over ons hoogste én over ons diepste mens-zijn. Sola gratia!’³⁹

(3) Niet alleen over de betekenis van het gewone leven is Van Gennep positiever geworden, dit geldt ook - in de derde plaats - van zijn houding tegenover Iwan die opstaat tegen het lijden van de kinderen. Mijns inziens hangt ook dit punt samen met de afstand die Van Gennep neemt van een ‘absurd’ godsbeeld. In de scriptie over Karamazow wordt Iwans optreden als autonoom beoordeeld en dat heeft geen positieve connotatie. Hij wil de weg van de graankorrel niet gaan. Luisterend naar de stem van de niet-gelovige Camus blijft zo’n duiding nu achterwege.

4.6 Intermezzo - Dostojewski op weg naar *De terugkeer van de verloren Vader*

Na Van Genneps overlijden heeft zijn leerling Anne Vlieger een aantal fragmenten uit hun briefwisseling gepubliceerd⁴⁰ die naar mijn inzicht licht werpen op de wordingsgeschiedenis van *De terugkeer* en de plaats van Dostojewski daarin. Oktober 1972 maakt Van Gennep melding van zijn voornemen een grote lezing te houden ‘Over schuld en schuldgevoel’; die zomaar zou kunnen uitgroeien tot een boek. (168) Als referentiepunten noemt hij onder andere Schiller (*Die Räuber*), Camus, Karamazov, Roger Martin du Gard (*Les Thibault*) en Arthur Miller.

Dit plan verdiept zich enkele maanden later: ‘Ik ga mijn boek over schuld en schuldgevoel noemen “DE TERUGKEER VAN DE VERLOREN

³⁹ Van Gennep, *Dogmatische aspecten*, 28.

⁴⁰ Vlieger, ‘F.O. van Gennep’, 152-74. Verwijzingen in de tekst.

VADER”... ‘Het moet ‘een soort ethische dogmatiek’ worden verwant met Ter Schegget, ‘maar ook anders, omdat ik meer litterair geïnteresseerd ben.’ Hij voorziet substantiële aandacht voor Freuds *Der Mann Moses*, Kafka’s brief aan zijn vader en - in het laatste hoofdstuk - voor ‘De oude man bij Hemingway’; een verwijzing naar *The old man and the sea*. (173-4)

De strekking van beide brieven correspondeert met een preek van Van Gennep uit 1972 over Rom. 8,15⁴¹. Ten opzichte van zijn preek uit 1966 over dezelfde tekst - zie hoofdstuk 2 - concentreert Van Gennep zich nu op het schuldgevoel. Het staat voor de ‘geest van de slavernij, een geest van angst’ waardoor God niet langer Vader genoemd kan worden. ‘De slaaf ontwerpt zich in zijn angst een God, die een slavendrijver is, die kinderen onschuldig en liefelijk doodt en die armen doet lijden, onder het motto: Such is life... God wordt een christelijke tyran.’

Nieuw is ook Van Genneps accent op de drievoudige moord - zoals gecompliceerd in de dood van vader Karamazow - waarmee van God afscheid werd genomen. De mens zoekt evenwel steeds nieuwe slavendrijvers. Zelfs geldt - daar getuigen de 19e en 20e eeuw van - ‘dat de mens die God, de koning, de vader heeft vermoord, zichzelf zet op de troon van God om te heersen over leven en dood van zijn naaste (...)’. En daarin speelt het schuldgevoel een fatale rol, zie Auschwitz en Vietnam.

De God van het evangelie is echter God met ons; de ‘verloren Vader’ die terugkeert en die wanneer wij falen ons onze schuld (niet ons schuldgevoel) vergeeft, waardoor we kinderen en bondgenoten van de Vader mogen zijn.

Er vallen mij hier een paar dingen op. Allereerst de invloed van Camus met de aandacht voor de drievoudige vadermoord. Ook deelt Van Gennep Camus’ kritiek op de ‘absurde God’ zoals beschreven in *Le mythe de Sisyphe*.

Verder wordt voor het eerst melding gemaakt van *Die Räuber*, een leestip van zijn vriend Daniël de Lange waaraan Van Gennep de titel voor zijn boek ontleent.⁴²

In de derde plaats valt hier een ontwikkeling te bespeuren in Van Genneps lezing van Dostojewski. In zijn Karamazowscriptie ziet Van

41 Preek Romeinen 8,15 (Driebergen, 24 december 1972).

42 Daniël de Lange (1919-1983) – rooms-katholiek publicist, toneelcriticus voor onder meer *de Volkskrant* en oprichter van *Te elfder ure* -. Vgl. Van Gennep, *Terugkeer*, 9-10. De Rooy noemt hem een ‘mysticus en marxist’. P. de Rooy, *Alles en wel nu! Een geschiedenis van de jaren zestig*, Amsterdam: Wereldbibliotheek 2020, 36.

Gennep het ‘allen zijn voor allen schuldig’ nog als het belangrijkste thema van de roman. Hij staat daarmee helemaal in de lijn van Fetter. Hoewel in 1972 juist schuld en schuldgevoel Van Genneps volle aandacht hebben, wordt *De gebroeders Karamazow* hier alleen nog in verband gebracht met de vadermoord en - daarvan afgeleid - de mens die als God wil zijn om te heersen over zijn naaste. Daarmee wordt de focus verlegd naar een ander adagium uit de roman: ‘als God niet bestaat is alles geoorloofd’.

Deze beweging wordt vervolgens versterkt door de bijdrage van Van Gennep aan een brede bezinning op de veranderende opvattingen over gezag en macht in de samenleving vanuit het Thijmgenootschap.⁴³ De bijbels-theologische verkenning⁴⁴ die dat oplevert, vormt een belangrijke bouwsteen voor *De terugkeer*.

Ten vierde wordt duidelijk dat het project ‘De terugkeer van de verloren Vader’ een lange geschiedenis kent en in ontwikkeling is. De nadruk op schuld en schuldgevoel verdwijnt hierna uit het zicht. Ook van ‘de oude man bij Hemingway’ wordt niets meer vernomen.⁴⁵

4.7 Dostojewski in *De terugkeer van de verloren Vader*

4.7.1 Inleiding

In *De terugkeer*⁴⁶ dat eerst in 1989 verschijnt en gelezen kan worden als ‘een soort psychoanalyse van onze cultuur’,⁴⁷ is Dostojewski prominent aanwezig maar op een andere manier dan in de scripties. De scripties zijn dichterbij de kerk en haar praxis geschreven. De stem van Dostojewski wordt vooral beluisterd in relatie tot de vragen naar de mens en God, de ecclesiologie en de mystiek, al ontbreekt het perspectief naar de samenleving niet. In *De terugkeer* komen sommige van die vroegere thema’s terug. Ik noem in het bijzonder autonomie en vrijheid en de ontmoeting met de ander - het thema alteriteit - dat in de scripties oplicht

43 Uitgangspunt is ‘of in onze samenleving de ethische normen zo uiteenlopend zijn geworden dat geen reële samenwerking meer mogelijk is’. Biersteker, *Macht over macht*.

44 Van Gennep, ‘Macht en gezag’, 90-131. Zie ook *Terugkeer*, 327.

45 Op de vraag ‘Waar is Hemingway gebleven?’ antwoordt Van Gennep: ‘Kijk, Hemingway is mooi, is groots, maar van de gespletenheid van het vaderschap heeft hij geen verstand. Daarom is hij uit het boek verdwenen.’ F.O. van Gennep, ‘*De oude man bij Hemingway*’, *IdW* 18/15 (1989), 27-9.

46 Verwijzingen vanaf nu tussen haakjes in de tekst.

47 M. den Dulk, ‘Handvat ter bespreking van ‘De terugkeer van de verloren Vader’’, *Toerusting* 34, Driebergen: Centrum voor Educatie 1991.

bij de antropologie en de theologie. Toch klinkt de stem van Dostojewski op een nieuwe manier in *De terugkeer* en dat heeft te maken met de opzet van het boek.

Waar is het Van Gennep om begonnen? Aan de hand van de metafoor van de 'verloren Vader' schildert hij de crisis van macht en gezag in de cultuur. Die crisis is ingezet bij de Verlichting en Romantiek en leidde tot een drievoudige moord: op de christelijke God, op de absolute vorst en op de vader. Voor Van Gennep kreeg die gezagscrisis een grimmig gezicht in 1966.

Zoals het was rond gezag en macht kan het niet meer. Maar wat is dan een begaanbare weg om samen te leven? Die vraag stelt Van Gennep mede tegen de achtergrond van de ervaringen met de totalitaire machten van het fascistische Derde Rijk (Auschwitz) en het Russische communisme. Idealisme heeft tot genocide geleid:

'Je zou wel willen terugvluchten naar de dagen van Hobbes, toen de ene mens voor de ander alleen nog maar een wolf was. Hoeveel milder is het primitieve egoïsme, waarin de ene mens de ander dreigt te verscheuren, ten opzichte van het idealistische altruïsme, waarin de ene mens voor de ander een god is geworden en hem met de dictatuur van zijn ideeën in het gareel tracht te houden en alles en iedereen, die dat niet wil of daartoe door afkomst, ras, geslacht of talent niet in staat is, uit de weg ruimt.' (16)

Van Gennep zoekt in zijn boek, met als ondertitel 'een theologische essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom', naar een nieuw paradigma dat bruikbaar is om het goede te zoeken voor de samenleving. De ideologieën van de Verlichting hebben daarin gefaald. De waarden van de Franse revolutie - vrijheid, gelijkheid en broederschap - werden geperverteerd. 'De Vader was nog niet verjaagd, of hij stond al weer voor ons in de gestalte van de dictator, de ondernemer of de charismatische leider.' (387) Het is het inzicht van Dostojewski en Camus van de menselijke zelfvergoddelijking.

Er is echter een ander vaderschap nodig, en dat beschouw ik als de centrale these van Van Genneps hoofdwerk; er is terugkeer nodig van de 'verloren Vader' die ons oriëntatie zal bieden en die mensen zal bemoedigen om zelf oriëntatie te bieden (...):(66-7) Van Gennep ziet voor zich hoe deze Vader kan inspireren tot zinvol samenleven vanuit een 'nieuwe, evangelische kijk op macht en gezag' (426). Daarbij neemt Gods macht de menselijke macht en talenten - rede, artistieke, artistieke,

ethisch onderscheidingsvermogen enz. - in dienst voor een bewoonbare wereld. (481).

Met de terugkeer van de 'verloren Vader' houdt God de mens van de ondergang af. Dit betekent 'niet de terugkeer van de almachtige despoot' maar 'de God van Israël, die uit betrokkenheid strijdend uitgaat voor zijn volk en 'uit Sion brult' over het onrecht, dat mensen elkaar aandoen.' In die strijd lijdt deze 'gekruisigde God' nederlagen. Maar juist zo 'wordt zijn eigenaardige macht zichtbaar. Het is immers een macht, die, anders dan alle andere macht, het lijden niet uit de weg gaat en juist daarom voor de eeuwigheid is bestemd (...)' (426) Zo geldt - met Bonhoeffer - dat 'alleen de lijdende God kan helpen.' (69) Hij is het die in 'het paasgebeuren' terugkeert en het venster op het Rijk heropent.

Van Gennep stelt het vaderschap in zijn boek centraal, niet alleen om zo aan te sluiten bij de concrete leefwereld van de mens, zoals Den Dulk⁴⁸ terecht opmerkt, maar hij honoreert vooral het bijbelse taaleigen. Het bijbelse spreken over Gods vaderschap verstaat Van Gennep evenwel als een gelijkenis, er is geen sprake van een ontologische spreektrant of natuurlijke verwantschap van de mens met God (358-9). De terugkeer van deze Vader is een culturele beeldspraak (69) die iets zegt over de mens, stelt hij. Het creëert voor Van Gennep de ruimte om in het gesprek met de feministische theologie aan Gods vaderschap vast te houden en tevens het gelijk van de feministische kritiek op het dominante masculiene theologische discours te honoreren,⁴⁹ al slaagt hij er niet in zijn gesprekspartners op dit punt te overtuigen.⁵⁰

In mijn optiek is Dostojewski voor Van Gennep de belangrijkste auteur in zijn studie over vaderschap en macht. Die invloed wordt niet zozeer bepaald door de kwantiteit van de citaten maar raakt aan het gebinte van

48 Den Dulk, 'Handvat', 11.

49 Vanaf eind jaren 70 besteedt Van Gennep uitvoerig aandacht aan het feminisme, het heeft de verschijning van zijn hoofdwerk volgens hem tien jaar vertraagd. Hij heeft oog en waardering voor de resultaten van een feministische bijbellezing en pleit tevens voor een open en kritisch gesprek over de feministische theologie. Vgl. F.O. van Gennep, 'Korte geschiedenis van het feminisme', in *Theologie van of voor VROUWEN. Rapport door de commissie 'Vrouw en Theologie', Raad voor de zaken van Kerk en Theologie* Driebergen 1987, 19 en *Terugkeer*, 168,339.

50 Vgl. C. Halkes, 'Maar mama komt toch altijd weer terug!...' in *Leidse Lezingen, De gelijkenis van de verloren Vader*, 100-14, A. van Heijst, *Verlangen naar de val. Zelfverlies en hermeneutiek en ethiek*, Kampen: Kok Agora 1992, 214-23 en K. Biezeveld, *Spreken over God als vader, hoe kan het anders?* Baarn: Ten Have 1996. Zij verwijten Van Gennep dat hij een karikatuur van het feminisme maakt.

het boek, te beginnen bij zijn rondgang door de cultuur. De paragraaf die aan Dostojevski is gewijd geldt daarbij volgens De Boer als ‘verantwoording van een levenlang bezigzijn met zijn werk.’⁵¹ In *De terugkeer* verwijst Van Gennep vooral naar drie romans *De idioot*, *Boze geesten* en *De gebroeders Karamazow*. Het laatste boek is veruit het belangrijkste.

In het vervolg schets ik allereerst de hoofdlijn van de aanwezigheid van Dostojevski in *De terugkeer* en hoe hij daarin als referentiekader fungeert.

Daarna stel ik de naar mijn inzicht twee belangrijkste thema’s aan de orde waarin de invloed van Dostojevski bij Van Gennep zichtbaar wordt. Dat betreft 1 De noodzaak van communicatie en 2 Neo-marcionitisme.

Het eerste thema valt uiteen in de volgende subthema’s: a Meerstemmigheid b Alteriteit versus c Narcisme d Mesostructuren e Noodzaak en aard van het gesprek. Thema 2 Neo-marcionitisme kent drie subthema’s: a Antisemitisme b De verzoeking van het mirakel en c Pasen.

4.7.2 Hoofdlijn

De titel van Van Genneps hoofdwerk is, zoals gezegd, ontleend aan *Die Räuber* van Schiller. De biograaf van Dostojevski Joseph Frank vertelt hoe zijn vader hem als tienjarige meeneemt naar een uitvoering van *Die Räuber*, een ervaring die een onuitwisbare indruk op Dostojevski heeft gemaakt. *De gebroeders Karamazow* is te beschouwen als een eigen vertolking van Schillers drama.⁵²

In de eerste vijf hoofdstukken van zijn boek schetst Van Gennep wat hij noemt de ‘verdwijning van de Vader’ en hij doet dat aan de hand van een rondgang door de cultuur van de 18^e – 20^e eeuw ‘om te kijken of daar niet een ‘paradigma’ voorhanden is, dat aan de authentieke, soevereine werkelijkheid van de profetische verkondiging en het apostolische getuigenis een nieuwe, bijbels theologisch verantwoorde vertolking kan meegeven.’ (327) In die cultuuranalyse speelt Dostojevski een voorname rol.

Van Gennep zet in met de vraag: wat is verlichting? Daarop zijn verschillende antwoorden te geven, Kant sprak van het uittreden uit de onmondigheid, anderen over de triomf van de rede, hoewel de Ver-

51 De Boer, ‘Van Gennep en de catechese van Dostojevski’, 59.

52 Frank noemt *De gebroeders Karamazow* ‘Dostojevski’s ‘own version of *The Robbers*’. J. Frank, *Dostoevsky A Writer in His Time*, Princeton: Princeton University Press 2010, 33-4. Dit is een door Frank geautoriseerde verkorte versie van zijn vijfdelige biografie. Van Gennep citeert uit de tot dan toe verschenen delen.

lichting niet altijd even redelijk bleek (vgl. De Sade). Met Voltaire komt religie meer en meer in dienst van de moraal te staan: 'Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.' (14-5) Totdat op een dag ook die rol voor God niet meer noodzakelijk is. 'Voltaire's leven en werk is het voorspel tot de revolutie, Albert Camus (...) laat die uiteenvallen in een 'd'écide' (godsmoord) en een 'régicide' (koningsmoord): Van Gennep voegt daar de 'patricide' aan toe. 'Het is die vadermoord, die zich meer op het private terrein van de psychologie en de familie afspeelt.' (14-5)

Van Gennep concludeert dat de Verlichting 'een alles verterend verlangen naar vrijheid' is, met de rede als wapen. 'Dit vrijheidsverlangen uit zich in de drievoudige vadermoord' (16) waarvan *Die Räuber* een voorbeeld is. Een van de belangrijke motieven die Van Gennep onderscheidt in deze tragedie is het verband tussen vadermoord en broedermoord. 'We zullen deze samenhang van vader- en broedermoord later ook bij Dostojewski terugvinden: 'Als God niet bestaat, is alles geoorloofd.' (...) Als God de mens niet tegenhoudt in zijn wens om god te spelen over de ander, hoe zullen we dan chaos en broedermoord voorkomen?' (19)

Het werk van Dostojewski wordt door Van Gennep gezien als 'een van de meest omvattende reacties op het vrijheidsverlangen van verlichting en romantiek, die de 19^e eeuw heeft gekend (...): Als auteur is Dostojewski weliswaar door anderen beïnvloed, 'zijn eerste bron was en bleef de russische cultuur, waarvan hij de exponent en katalysator was.' (25)

Van Gennep vervolgt: 'Het centrale motief van Dostojewski's werk is, dat de mens, die God in zijn vrijheidsdrang van de troon heeft gestoten zelf de plaats van God inneemt en in een koudbloedige redelijkheid over leven en dood van zichzelf en anderen meent te mogen beschikken. De mens die in zijn absolute vrijheid God niet meer ontmoet, die hem in barmhartigheid en roeping de weg wijst naar de naaste, staat alleen in de wereld en is gedoemd vroeg of laat de liefdesband met zijn broeder of zuster te verbreken.' (25-6)

Dostojewski geldt voor Van Gennep als iemand die een 'geniale aanval' op de tijdgeest doet, zoals deze door De Sade is verwoord. Toergenjewa noemde Dostojewski echter 'de russische Sade' en Praz die Dostojewski rekent tot 'de decadentiefase van de romantiek', volgt hem daarin. (21) Van Gennep wil daarvan niets weten al acht hij het verdedigbaar dat Praz aandacht vraagt voor Dostojewski als neoromanticus. Van Gennep ziet overeenkomsten met de (neo)Romantiek: 'zijn slavofiele romantisering van de russische boer'; 'het felle licht-donker-contrast van extreme

beestachtigheid en heiligheid' en het motief van de 'heilige hoer' en 'La belle Dame sans merci'. (26) Deze romantische motieven doen evenwel geen afbreuk aan de authenticiteit van Dostojewski. Aparte aandacht besteedt Van Gennep aan Dostojewski's vermeende antisemitisme, waarover later meer.

In Dostojewski's roman over de Karamazows komen voor Van Gennep alle grote thema's samen die de schrijver hebben beziggehouden. Hij staat vooral stil bij de dialoog tussen Iwan met zijn adagium 'Als God niet bestaat is alles geoorloofd' en Aljosja.

Iwan is de belichaming van de mens die 'bij ontstentenis van een goddelijke wetgever' oordeelt over goed en kwaad. Hij komt niet alleen tegen zijn vader in opstand maar ook tegen de tirannie van God die zijn wereld heeft prijsgegeven aan het onrecht. Dat een moeder van een gemarteld kind diens beul vergeving zou kunnen schenken, is voor Iwan onmogelijk.

Aljosja – door Van Gennep een heilige genoemd – heeft begrip voor Iwans opstand maar deelt haar niet. 'Voor hem blijft de Vader met de Zoon verbonden en het marcionitische dualisme wijst hij af. De Vader is de Vader van de Zoon, die de mens redt van de zonde en zelfs van zijn tomeloze opstand tegen de Vader, de Schepper. (29)

Uit de legende van de grootinquisiteur die Iwan Aljosja vertelt, wordt duidelijk dat Iwan ook de Zoon en zijn genade afwijst. De grootinquisiteur laat Christus gevangen nemen. Christus heeft tot drie keer toe, tijdens de verzoeking in de woestijn gekozen voor de vrijheid van de mens. De grootinquisiteur biedt de mensen door middel van brood en wonderen vrede, al moeten zij daar wel de prijs van onmondigheid voor betalen. Daarmee gaat de kerk nog verder dan Marcion. 'De kerk is zelf middelaar en verlosser geworden.' (29-30)

De volgens Dostojewski 'westerse' Iwan wordt krankzinnig. 'Dat is het lot van de mens, die met zijn theorieën God van de troon heeft gestoten. (...) Iwan wilde god zijn over God en daaraan gaat hij te gronde.' (30) De mens die als God wil zijn, wordt god over de andere mens. 'Dan bestaat God niet meer en is alles geoorloofd. Vanaf dat moment zijn de rampen, is de moord en de massamoord, niet meer te overzien.' (30) Het is de samenhang tussen Genesis 3 en 4.

Van Gennep houdt deze kritische grondtoon vol tot op de laatste pagina van zijn boek waar hij de mogelijk christelijke inbreng beschrijft in de plurale samenleving. Christenen zijn 'vanuit hun bijbelse achtergrond buitengewoon alert (...) voor vormen van menselijke zelfvergod-

delijk.' (489) Het is een inzicht dat geheel in lijn is met de thematiek van Dostojewski's grote romans.⁵³

De positie die Dostojewski inneemt, waardeert Van Gennep als anti-revolutionair. 'Voor hem is de revolutionaire ideologie (...), een systeem dat slavernij en onmenselijkheid brengt.' Voor het resultaat maakt het niet uit of het een christelijke of seculiere ideologie is. 'Zowel de christen als de niet-christen verbreekt in zijn systematische en theoretische menslievendheid de band met zijn broeders en zusters. (...) Hij begrijpt niet meer het woord van de starets Zosima, dat 'allen voor allen schuldig zijn.' Dat betekent het einde van de solidariteit. De opstandeling wordt zelf weer tiran, een mechanisme dat Camus heeft beschreven. Van Gennep citeert Chomjakow: 'wij vallen alléén, maar worden sámen gered.'(30)⁵⁴

Overigens nuanceert Van Gennep bovengenoemde ideologiekritiek in de *Tweede theologische notitie* (188-200) in zijn boek, wanneer hij aandacht schenkt aan de positieve invloed van de ideologieën op het christendom. Zij gaven zicht op het verborgen machtsdenken in kerk en theologie en openden de ogen voor actueel lijden, onrecht en armoede en haar slachtoffers. (194,197)

Tenslotte: zoals de moord op God en die op de broeder nauw met elkaar samenhangen, is bij Dostojewski 'de Gods-ervaring met de solidariteit van mensen onderling verbonden.' In het hoofdstuk *De bruiloft te Kana* valt Aljosja een mystieke ervaring ten deel. 'In dat mystieke moment laat Aljosja de verzoeking van de 'wereldmijding', van het klooster en de ascese (de weg van Marcion en de gnostiek) varen, om zich voortaan geheel te wijden aan de wereld en aan de gemeenschap met de mensen.' (31) Die verbinding tussen mystiek en ethiek heeft voor Van Gennep grote betekenis.⁵⁵

4.7.3 Dostojewski als referentiekader

In Van Genneps rondgang door de cultuur van de twintigste eeuw fungeren Dostojewski en *De gebroeders Karamazow* in het bijzonder, als referentiekader. Van Gennep stelt dat de waardering voor Dostojewski vaak samenhangt met het al of niet gelovig zijn. 'Dostojewski is een

53 Vgl. B. Harrefß, 'Die grossen Romane Dostojewskis' in id., (Her.), *Interpretationen. Dostojewskijs Romane*, Stuttgart: Reclam 2005, 7 'Der sich selbst vergötzende und dabei schwache Mensch läuft Gefahr, der Idee des Übermenschen zu frönen, um seine Gottlosigkeit zu kompensieren.'

54 Citaat pagina 68 en 495 (noot).

55 Zie hoofdstuk 7.

toetssteen van geloof en ongeloof.' (32) Gide en Camus vormen hierop een uitzondering, zij waarderen hem als niet-gelovigen positief. Van Gennep ziet daarvan bewijs in Gides *Le retour de l'enfant prodigue*. (32)

In zijn bespreking van *Der Prozess* van Kafka ziet Van Gennep een parallel tussen Iwan die aan Aljosja het verhaal van de grootinquisiteur vertelt en een priester die aan Josef K. door middel van een verhaal 'de religieuze situatie van de mens duidelijk maakt.' (35) Bij Kafka is echter geen sprake van een marcionitische opstand tegen God. De mens ondermijnt zichzelf door zijn twijfels en er is hooguit een vermoeden van een God die redt.

Na Kafka staat Van Gennep stil bij Martin du Gard en zijn romancyclus *Les Thibault*. Daar ontbreekt een directe verwijzing naar Dostojewski nagenoeg. Dat ligt anders bij Camus. Van Gennep noemt hem een 20e eeuwse Dostojewski. Zowel Martin du Gard als Camus 'hebben zich de profetie van Dostojewski ter harte genomen: de mens die niet in God gelooft, dreigt zelf god te worden over zijn naaste.'

Hierna vraagt Van Gennep aandacht voor het inzicht van de 'innerlijke tegenspraak van de revolutie' die hij bij Camus en Martin du Gard waarneemt. De theologische pendant van deze discussie is de vraag naar de theodicee: 'God kán het kwaad verhinderen, maar Hij wil het niet, of: God wíl het kwaad verhinderen, maar Hij kán het niet. Gods goedheid en almacht sluiten elkaar uit.' (40-1) Zonder dat Dostojewski hier wordt genoemd, zijn we terug bij de thematiek van Iwan die het lijden van een kind niet kan rijmen met een God die Schepper en Vader is.

In hoofdstuk 5, de *Eerste theologische notitie*, vergelijkt Van Gennep Voltaire en Dostojewski met elkaar. Zegt Dostojewski bij monde van Iwan 'als God niet bestaat is alles geoorloofd' niet hetzelfde als Voltaire, honderd jaar eerder? God is nodig voor de handhaving van de orde.

Van Gennep ziet bij nader inzien een enorme tegenstelling in de waardering van de rede. 'Bij Voltaire is God nodig, omdat de mens niet altijd redelijk is en bij Dostojewski is God nodig, juist omdat de mens redelijk is. Voor Voltaire is de rede 's mensen deugd, voor Dostojewski zijn misdaad.' Het is de mens die 'de marionet van zijn ideeën' is, 'die op bevel de gashendels overhaalt.' (62)

Tegenover die redelijke, gevaarvolle mens tekent Dostojewski figuren als Aljosja en de 'idiot' Mysjkin, zij zijn 'open, weerloos en ontvankelijk. (...) Zij zijn geen ideologisch bevlogen figuren met een rhetorisch talent. Hun kracht ligt in hun beschikbaarheid. Zij nemen noch veroveren; zij

laten ruimte.' Ten diepste zijn zij met Christus verbonden en leven zij uit zijn liefde. 'Het is die liefde, die ons zal redden van de koude opstand der rede, die op niets dan moord en doodslag kan uitlopen.' (62-3)

Het gaat er dan wel om – zo maakt Van Gennep duidelijk in zijn behandeling van de crisis der ideologieën (hoofdstuk 14-15) – dat de kerk op een geheel andere manier met haar macht zal omgaan. Onder verwijzing naar *De legende van de grootinquisiteur* schrijft hij: "Het was de kerk, die Christus van zijn plaats verdrong en daarmee zijn reddende solidariteit en zijn helende onmacht omzette in een totalitair machts-systeem (...). Het was de kerk, die 'een godsdienst voor volwassenen'⁵⁶ omzette in een infantiliserend systeem, waarbinnen gehoorzaamheid, lijdzaamheid en eeuwige schuld werden gepredikt. Maar de hantering van die macht heeft een hoge prijs: 'ze leidde tot de aantasting van haar boodschap.'(231)

In het slotdeel van *De terugkeer* komt Van Gennep op de aard van de macht terug en opnieuw speelt daarin Iwan en zijn vertelling van de grootinquisiteur een hoofdrol. Gods Vaderschap en macht staan niet in het teken van geweld en menselijke onmondigheid en onvrijheid, stelt Van Gennep. Gods macht is communicatieve macht en daarin draait het om zijn liefde. 'Het is het vermogen van God om zelfs voor het diepste lijden niet uit de weg te gaan, als Hij daarmee de vrijheid van de mens kan redden. De macht van God sluit de macht en de mondigheid van de mens niet uit, maar wijst hem zijn grenzen aan.' (458)

In een persoonlijke noot schrijft Van Gennep aan het slot van zijn boek dat hij in de jaren zestig beseftte 'dat dankzij Dostojewski's catechese God voor mij nooit de almachtige onderdrukker was geweest (...). In het reeds bij Voltaire geschetste dilemma tussen Gods almacht en Gods liefde, had voor mij altijd de liefde voorop gestaan. Wat ik geloofde en geloof, is, dat Gods liefde de demonie van de wereld zal overwinnen (...)' (475)

4.8 Thema's

Wat zijn de thema's waarin de invloed van Dostojewski in *De terugkeer* aan het licht komt? Hieronder duid ik er twee aan die in subthema's uitvallen en ik leg daarbij zo mogelijk verbindingen met andere publicaties van Van Gennep om de reikwijdte van deze invloed zichtbaar te maken.

56 Term van Levinas.

4.8.1 De noodzaak van communicatie

Het eerste grote thema betreft de noodzaak van communicatie. *De terugkeer* loopt uit op een pleidooi voor het herstel van communicatie en dialoog in de samenleving. In zijn boek schildert Van Gennep het falen en de crisis van de ideologieën. ‘Zij gingen te gronde aan hun onvermogen tot communicatie met andersdenkenden. Dat geldt evenzeer voor het christendom.’ (485)

De grote verhalen zijn verdampt, de utopie is weggefallen en een gemeenschappelijk ideaal afgebrokkeld. Dat vervult Van Gennep met diepe bezorgdheid; als de utopie sterft, staat de toekomst van de mensheid op het spel. ‘Het meest dodelijke gevaar van alle, die ons zouden kunnen bedreigen, is het sterven van de hoop,⁵⁷ ons verlangen naar utopie. Dan is het met Gods goede schepping gedaan.’ (235)

De crisis van het christendom en van de ideologieën schept evenwel ook ruimte voor een nieuw begin, weg uit de verstarring en de verabsolutering van het eigen standpunt. ‘De verdwijning van het radikale pathos en de relativering van het eigen gelijk scheppen een nieuwe kans op gesprek.’ (234) Het is de dialoog tussen alle mensen van goede wil in wat Van Gennep de ideologische ‘oecumene der verlichting’ noemt. (484) In een netwerk van mesostructuren en een breed uitgewaaierd samenlevingsberaad kan het noodzakelijke overleg kans krijgen. Allerlei ideologische, etnische en religieuze groepen kunnen in de gedachtegang van Van Gennep daarin participeren maar wel met als uitgangspunt de doelstelling van de Franse revolutie, wat nog altijd ‘het uitzicht en het fundament van de ethiek van onze samenleving is: vrijheid, gelijkheid en broederschap.’ (484). Dat onderlinge gesprek met inachtneming van de verschillende identiteit van de gesprekspartners acht Van Gennep wezenlijk voor het menselijk samenleven. Daarmee besluit hij zijn boek: ‘Het is die dialoog, die (...) ons onderling zal bemoedigen om de weg te vinden naar een nieuw elan en een principieel én flexibel plan tot opbouw van onze samenleving.’ (489)

57 Een van beide motto’s van het boek is van M. Horkheimer: ‘Theologie ist... die Hoffnung, dass es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, dass das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge.’ Het oorspronkelijke citaat leest in plaats van theologie ‘Sehnsucht’. Zie ‘Was wir „Sinn“ nennen, wird verschwinden. Spiegel-Gespräch mit dem Philosophen Max Horkheimer.’ *Der Spiegel* 1970/1.

a. Meerstemmigheid

In feite voert Van Gennep dat gesprek zelf ook in *De terugkeer*. In de uitgebreide passages waarin hij de vier grote Verlichtingsideologieën beschrijft, is hij er op uit hun recht te doen en onderstreept hij het belang van een ‘open contact’ en een ‘open discussie’ (77). Zo wordt de lezer meegenomen in een ontmoeting met stemmen die buiten de eigen kring klinken en van betekenis zijn voor het samenleven. Ik beschouw meerstemmigheid als het eerste subthema.

Voor een belangrijk deel hangt deze meerstemmigheid samen met de door Van Gennep gekozen vorm van het essay waarin veel aan de orde kan komen. Borgman heeft er op gewezen dat juist het essay ‘de werkelijkheid in haar concreetheid ter sprake kan brengen’; ook kan zij zich ‘op haar manier bewegen op het gebied van de brede cultuur’.⁵⁸ Van Gennep maakt daar, niet in het minst in deel I van zijn boek over de verdwijning van de Vader, werk van.

Daarnaast is er ook veel voor te zeggen om het dialogische, de meerstemmigheid en het belang van de ontmoeting in verband te brengen met Van Genneps lezing van Dostojewski. In zijn scriptie over Mysjkin typeert Van Gennep Dostojewski niet als denker maar als een ‘kunstenaar, die met het weergaloos inlevingsvermogen van zijn talent, door zijn kamer ijsberend, de innerlijke logica van zijn romanfiguren op de voet volgt’.⁵⁹ De personages worden door Dostojewski getekend als echte mensen met wie de schrijver zich afzonderlijk kan vereenzelvigen. ‘Het griezelige van zijn talent is, dat hij het vermogen om zich te verpersoonlijken niet alleen heeft in de figuur van Myszkin, maar evenzeer in al de honderden andere personen, die er in zijn boeken voorkomen’.⁶⁰

Hiermee komt Van Gennep naar mijn oordeel in de buurt van de inzichten van Michail Bachtin die de term polyfonie hanteert voor het meerstemmige, dialogische karakter van Dostojewski’s romans.⁶¹ Bij Dostojewski hebben de personages hun eigen onafhankelijke stem. Doordat die stemmen naast elkaar bestaan en met elkaar in dialoog worden gebracht, worden er zeer verschillende perspectieven op de werke-

58 E. Borgman, ‘Theologie in de postmoderniteit. Als de goden zwijgen als cultuurtheologie’, in G.C. den Hertog en G.W. Neven, *Miskotte: hoofdlijnen van zijn theologie*, Kampen: Kok 1993, 148.

59 Van Gennep, *Myszkin*, 9.

60 Van Gennep, *Myszkin*, 9.

61 M.M. Bakhtin, ‘Problems of Dostoevsky’s Poetics’, in P. Morris (ed.) *The Bakhtin Reader. Selected Writings of Bakhtin, Medvedev, Voloshinov*, New York: Edward Arnold 1994, 88-97.

lijkheid geopend. Vervolgens werkt deze meerstemmigheid door in onze leeservaring.

Van Gennep heeft oog voor dit meerstemmige karakter van Dostojewski's romans en weet zich daardoor aangesproken. In de beide scripties nemen analyses van gesprekken die daarin worden gevoerd in hun scherpte, substantieel ruimte in. In *De terugkeer* onderstreept Van Gennep dat het alleen Aljosja is, de derde zoon van de Karamazows, die met de anderen in gesprek blijft: 'Hij blijft met iedereen verbonden, ook met zijn abjecte vader.' (28)

b. Alteriteit

Vanuit de scriptie over *Karamazow* komt daar nog een element bij. Van Gennep zoomt daar in op Dostojewski's Godsbegrip en hij brengt dat in verband met de ontmoeting waar Buytendijk de nadruk op legt. 'De ontmoeting met de medemens staat bij Dostojewski in de atmosfeer van het religieuze, omdat die ontmoeting met de medemens nooit op zichzelf staat (...)'⁶² Het is God die in de ander voor ons staat. 'Hij ziet ons aan door de ogen van de ander, die in nood verkeert, de lijdende ander.'

Dit besef - ik duid dat als het tweede subthema alteriteit - komt voor Van Gennep het duidelijkste aan het licht in de figuur van Mysjkin, de 'idoot', die echt kan luisteren. 'Hij beseft met Wie hij spreekt, als hij met een mens spreekt.' Ook van Aljosja geldt dit in zijn liefdevolle verhouding tot hulpeloze kinderen. Beiden handelen in lijn met wat starets Zosima zegt: 'Als je lief hebt, behoort je al aan God toe.'

Dit inzicht wordt verdiept wanneer Dmitri vanuit de gevangenis de vraag stelt: 'Hoe kan de mens goed zijn, als er geen God bestaat?' Het is, zegt Van Gennep, de omgekeerde formulering van 'Als God niet bestaat, is alles goorloofd.' Het betekent dat als God er niet meer is de noodzaak wegvalt van de ontmoeting in liefde met de medemens; 'dat wil zeggen de metafysische diepte ervan.'⁶³ De aanspraak van God wordt dan niet meer in de medemens gehoord, er ontbreekt een 'tegenover' en zelfvergoddelijking dreigt.

Het is het lot van Iwan die onderweg, achteloos een dronken boertje neerslaat en laat liggen. Als God niet bestaat, vormt de naaste een sta in de weg voor mijn autonomie. De houding van de idealistische Iwan, die begaan is met het lijden van de onschuldige kinderen loopt uit op geweld en het aanzetten tot moord. De moord op de Vader en die op

⁶² Van Gennep, *Dogmatische aspecten*, 5.

⁶³ Van Gennep, *Dogmatische aspecten*, 6.

vader Karamazow liggen in elkaars verlengde; in de samenhang tussen Genesis 3 en 4. (30).

Zonder de naaste, zonder God blijf ik als mens over met mijzelf en met mijn eigen gelijk. Daarmee wordt de solidariteit met de naaste verbroken zegt Van Gennep. Zo iemand ‘begrijpt niet meer het woord van de starets Zosima dat ‘allen voor allen schuldig zijn.’(30)

Met deze nadruk op alteriteit nadert Van Gennep opnieuw een fundamenteel inzicht van Bachtin over Dostojewski's schrijverschap. Claudia Bouteligier concludeert op grond van Bachtin dat de dialoog voor Dostojewski een existentieel karakter draagt: ‘Pas wanneer we daadwerkelijk een gesprek aangaan en aangesproken worden, is het mogelijk om te zijn (...).’ De keerzijde daarvan is dat het zonder dialoog niet mogelijk is om te zijn: ‘(...) leven in een monoloog isoleert en veroordeelt tot krankzinnigheid en zelfmoord.’⁶⁴ In de woorden van Bachtin: ‘A single person, remaining alone with himself, cannot make ends meet even in the deepest and most intimate spheres of his own spiritual life, he cannot manage without another consciousness.’⁶⁵

Sporen van deze overtuiging tref ik op verschillende plaatsen aan bij Van Gennep. In een preek over 2 Samuël 6 focust Van Gennep aan het slot op de figuur van Michal die vanuit de hoogte de te midden van het volk dansende David veroordeelt en kinderloos blijft. ‘Wie geen slaaf, geen zondaar wil zijn en wie zich verheft boven slaven en zondaren en de solidariteit met hen verbreekt, (...) maar hoog in zijn boom als Zacheüs of hoog achter haar venster als Michal, [zijn] als muurbloempjes op het grote feest van het leven. Zij oordelen en veroordelen zichzelf tot eenzaamheid, tot vruchteloosheid.’⁶⁶

Ook in de grondtoon van *Mensen hebben mensen nodig* klinkt door dat de mens op de ontmoeting en de dialoog is aangelegd om mens te kunnen zijn. Van Gennep fundeert die visie in God zelf; Hij is het die ons mensen nodig heeft. ‘Wij aarzelen het uit te spreken.’ Maar zo geeft Hij zich bekend in de messias Jezus. ‘Ik geloof, dat een God die mensen nodig heeft ons zicht geeft op de mens, die mensen nodig heeft om mens te kunnen zijn. (...) Laten we het God bekennen en elkaar: Ik heb je nodig. In de overgave en de weerloosheid van die bekentenis ligt een kans op echt menselijk geluk.’⁶⁷

64 C. Bouteligier, *Dialoog in recht en literatuur. Kritiek van de narratieve rede*, Oud Turnhout/s-Hertogenbosch: Gompel&Scavina 2018, 118.

65 Geciteerd in Boutelier, *Dialoog*, 118

66 Preek 2 Samuël 6 (Driebergen, 15 september 1974).

67 Van Gennep, *Mensen*, 7.

c. Narcisme

De keerzijde van alteriteit is, zoals ik hierboven heb laten zien, dat ik als mens met mijzelf overblijf; toegespitst in narcisme. Dat is het derde subthema als het om de doorwerking van Dostojewski gaat dat ik bij Van Genneep ontwaar.

De titel van Van Genneps studie over seksualiteit ontleende hij aan een liedje van Barbara Streisand, 'People who need people are the luckiest people in the world.'⁶⁸ De zin maakte indruk op Van Genneep 'omdat ik vermoed dat we heimelijk met zijn allen het omgekeerde denken.' Het is het ideaal van de 'televisie-dokters-roman' waarin de hoofdpersoon zelf niemand nodig heeft. Maar zo kan de liefde niet opbloeien. 'In de erkenning van dit simpele feit, dat mensen elkaar nodig hebben, ligt de voorwaarde voor bevrijding, voor emancipatie, voor eenvoudige en dat wil zeggen: ondubbelzinnige, menselijke liefde.'⁶⁹

De urgentie van dit inzicht neemt in de tijd bij Van Genneep toe. Hiervoor wijs ik op de betekenis van *The Culture of Narcissism*⁷⁰ van Christopher Lasch waar Van Genneep in 1983 over schrijft.⁷¹

Lasch waarschuwt voor de afbraak van het gezin als plaats waar de traditie en de cultuur worden overgedragen en waar normen en waarden worden voorgeleefd en geoefend. Tegelijkertijd is het gezag van 'de vader' door de moderne technocratie ondergraven. Dit scheidt een narcistische mens, die geen echte relaties kent en een verwend, verveeld en oppervlakkig bestaan leidt, zonder engagement. Van Genneep: 'De narcist is de mens, die zijn socialisering is misgelopen, gevoelsarm, er op uit bemind te worden, incurvatus in se.'⁷²

Van Genneep wijst er op dat Lasch aansluit op het gedachtegoed van Alexander Mitscherlich.⁷³ Deze ziet een relatie tussen individualisering en massificatie met de vaderloze maatschappij. Door de onttroning van de vaderfiguur en de atomisering van het gezin wordt de mens een speelbal van anonieme machten zoals het nationaal socialisme. 'Er ontstaat een psychisch infantilisme, dat mensen rijp maakt voor een 'Führer' en

68 Van Genneep, *Mensen*, 5.

69 Van Genneep, *Mensen*, 5.

70 C. Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York: Norton and Company 1979.

71 F.O. van Genneep, 'Niemand van ons leeft voor zichzelf I', *IdW* 11/21, 4-11; II, 11/22 (1983), 18-24.

72 Van Genneep, 'Niemand van ons I', 10. Ook in *De terugkeer* speelt Lasch een rol.

73 A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, München: Piper 1963.

deze dictator zal ons de verantwoordelijkheid voor ons leven uit handen nemen. Hij schenkt ons de geborgenheid, die wij, door onze angst voor de vrijheid radeloos geworden en in paniek geraakt, zo fanatiek hebben gezocht.⁷⁴ Het is een passage die klinkt als een echo van Dostojewski's legende van de grootinquisiteur.

Lasch is evenmin optimistisch. Hij is bevreesd voor een politiestaat. Wanneer de mensen geen waarden en normen meer leren in het gezin of in andere verbanden slaat het individualisme door en dreigt chaos en anarchie. Alleen via een dictatuur kan de mens dan nog in het gareel worden gehouden. Van Genneep is het met Lasch eens: 'Wanneer het narcisme doorgaat, krijgen we wellicht een dictatuur. Lasch dreigt daarmee. Dat heb ik zelf ook altijd al geloofd.'⁷⁵

Wat betekent dat voor Van Genneep? Hij betoont zich heel kritisch op de overdreven belangstelling voor het zelf in de beweging van zelfontplooiing en zelfbespiegeling. 'De terugtocht naar het zelf is een tocht die nooit tot een eind komt' en die tocht kan een verslavende kant hebben. De begrenzing van deze beweging schuilt in de ander: 'Het zelf is een wijkende horizont. Tenzij in confrontatie met een ander. Hoe kan ik weten wie ik ben zonder dat er een ander is die het mij zegt? (...)'. 'Zelfbespiegeling eindigt bij de ontleding van het zelf. Het zelf kan alleen groeien in contact met anderen.'⁷⁶

d. Mesostructuren

In het verlengde van het gedachtegoed van Lasch vraag ik aandacht voor het vierde subthema: het belang van de mesostructuren. Van Genneep deelt weliswaar voor een belangrijk deel de zorgen van Lasch over de toekomst van de samenleving, het is duidelijk dat hij ze met affiniteit beschrijft, maar hij wil niet in de sfeer terecht komen van Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*.⁷⁷ In plaats daarvan doet hij een pleidooi voor wat hij de mesostructuren noemt. 'Een mesostructuur is een enigszins overzichtelijke groep van enige tientallen tot omstreeks duizend mensen (...) die een doelstelling met elkaar delen.' (246). Die doelstelling kan breed variëren van religieuze of ideologische tot sportieve doeleinden. Mesostructuren bemiddelen tussen het individu en collectiviteit. 'De mesostructuur vormt een buffer tussen staat en maatschappij enerzijds en individu en gezin anderzijds.' (247)

74 Van Genneep, *Terugkeer*, 257.

75 De Haas, 'Interview', 87.

76 De Haas, 'Interview', 87-88.

77 Van Genneep, *Terugkeer*, 259 - verwijzingen vanaf nu tussen haakjes in de tekst.

Veel mesostructuren zijn verdwenen en staan onder druk, en Van Gennep houdt daar in de jaren tachtig ook de feministische beweging voor medeverantwoordelijk. Evenwel gaat het er Van Gennep om te zoeken naar nieuwe vormen van kleinschaligheid, het opbouwen van nieuwe mesostructuren in een mesostructureel netwerk (486), waarin mensen van goede wil in 'de oecumene der verlichting' zich samen inzetten voor menselijk samenleven.

Dat is niet voorbehouden aan de christelijke gemeente. Tenslotte citeert Van Gennep Paulus in Romeinen 14,7 dat niemand voor zichzelf leeft. Dat is 'een evangelische waarheid'. 'Het is echter tevens een algemeen-menselijke waarheid, die niemand kan ontkennen.'⁷⁸

e. De noodzaak van ontmoeting en gesprek

Het besef dat de ander nodig is om mens te zijn, dat niemand voor zichzelf leeft en dat het menselijk samenleven in het geding is, vormt bij Van Gennep de motor voor het gesprek, de echte ontmoeting met andersdenkenden, zowel binnen als buiten de ruimte van de kerk⁷⁹. Hiermee komen we bij het vijfde subthema: de noodzaak van ontmoeting en gesprek.

In *De terugkeer* maakt Van Gennep dat bijvoorbeeld concreet in zijn kritiek op de beweging rond de publicatie van *het Getuigenis* in 1971. Van Gennep beseft dat de gemeente van de Heer steeds weer staat voor de keuze van aanpassing en isolement, zo schrijft hij in het hoofdstuk over de christelijke identiteit. Aan beide houdingen kleven risico's en dat is gegeven met een dilemma. (272) Maar de kerk die zich niet op de een of andere manier aanpast 'veroordeelt zichzelf tot het getto'. 'In het getto verkiest de gemeente haar discipelschap ten koste van haar apostolaat, haar exclusiviteit ten koste van haar inclusiviteit.' (284).

Het is een punt dat Van Gennep ook maakt in een scherp debat over de theologie van Barth in 1988-9.⁸⁰ Van Gennep verwijt de barthianen en daarmee ook zichzelf 'dat wij tezeer blijven hangen aan de uitgangspunten van de dialektische theologie' Het gaat hem om 'de weg, die vanuit Barth naar de gesecculariseerde wereld leidt.'⁸¹ De waarheid moet contact blijven maken met de werkelijkheid wil er nog sprake blijven van waarheid, stelt Van Gennep. In een gesecculariseerde maatschappij die multicultureel

78 Van Gennep, 'Niemand van ons leeft voor zichzelf II', 24.

79 Zie hoofdstuk 5.

80 Zie hoofdstuk 3 noot 26.

81 Van Gennep, 'Barth en de secularisatie II', *IdW* 17/8 (1988), 28.

en multireligieus is geworden komt het aan op openheid. ‘We zullen ons open en onbevagen in een gesprek met onze ideologische en religieuze gesprekspartners moeten begeven. We hebben dan niets aan een barthiaans bord voor onze kop.’⁸² Die openheid is ook geboden tegenover de feministische theologie. ‘(...) en ook al zie ik nu nog niet, hóe het moet, ik weet zeker, dát wij ons niet aan een gesprek kunnen onttrekken, waarin de partners volkomen au sérieux worden genomen.’⁸³

In een polemiek over de betekenis van de inzichten van Frans Breukelman een jaar later, komt deze benadering terug. Van Gennep signaleert dat er nooit sprake is geweest van een serieuze dialoog met de critici van Breukelman. Daardoor dreigt een opsluiting in het eigen gelijk. ‘Mijn kritiek op Breukelman is dus, dat hij nooit, toen hij door zijn vereerders gevangen werd genomen, heeft geroepen: ‚Bombardeer het hoofdkwartier!’ Hij vond altijd weer nieuwe verdedigers en werd daardoor nooit genoodzaakt zijn theorieën bij te stellen of te verdiepen.’⁸⁴

Essentieel voor een echt gesprek is een oprechte luisterhouding die van de ander wil leren en het eigen oordeel opschort. Juist daar ontbreekt het vaak aan. In een preek⁸⁵ over Lucas 10, 41-42 brengt Van Gennep dat kernachtig onder woorden: ‘We kunnen dáárom niet luisteren, omdat juist het luisteren veronderstelt dat een ander iets weet, wat jij niet weet.’ Niet voor niets is Spreuken 18,13 een geliefde tekst die Van Gennep geregeld citeert:⁸⁶ ‘Wie antwoord geeft voordat hij hoort, die is het tot dwaasheid en smaad...’ Ten diepste vraagt het samen zoeken naar waarheid ‘grote moed, een paradoxale geloofsmoed, waartoe slechts weinigen in staat zijn.’ (199-200).

4.8.2 Marcion revisited?

Een van de motieven uit Van Genneps bespreking van Dostojewski in *De terugkeer* is diens vermeende (neo-)marcionitisme. Dat beschouw ik als het tweede hoofdthema waar het gaat om zijn doorwerking bij Van Gennep.

82 Van Gennep, ‘Barth en de secularisatie VI’, *IdW* 17/16 (1988), 28.

83 Van Gennep, ‘Barth en de secularisatie VI’, 28.

84 Van Gennep, ‘Bombardeer het hoofdkwartier’, *IdW* 18/18 (1989), 15. Van Gennep refereert aan de val van Dien Bien Phu (1954) en het bevel van de Vietnamese generaal Giap. Vgl. F.O. van Gennep, ‘Dien Bien Phu’, *IdW* 18/15 (1989), 29-30.

85 Preek over Lucas 10, 41-2 (Leidschendam, 14 januari 1968).

86 H.P. de Roest, *Hartstocht voor de kerk in een tijd van kerkverlating*. F.O. van Gennep over het blijvende belang van christelijke gemeenschapsvorming, (Afscheid PThU Leiden, 15 maart 2012), 1. Preekschets ‘Voorbarig antwoord’, in E.L. Smelik, *Gevraagde postille*, Den Haag: Daamen 1964, 161-3.

Van Gennep tekent en waardeert Dostojewski als een scherpe criticus van Verlichting en Romantiek en noemt zijn werk ‘een geniale aanval op de geest van zijn tijd’ (26). Tegelijkertijd is hij gevoelig voor de stelling van Praz dat Dostojewski weliswaar polemiseert met de Romantiek maar ook zelf kenmerken van haar vertoont. P. Hijmans⁸⁷, mederedacteur van *In de Waagschaal*, spreekt in dat verband van Dostojewski’s laat-romantische neognostiek, een term die Van Gennep vervangt door neo-marcionitisme.

Met deze aanduiding verwijst hij naar het gedachtegoed van Marcion die in de 2e eeuw uit de gemeente te Rome werd geëxcommuniceerd. ‘Marcion verkondigde dat er een oneindige afstand bestond tussen de rechtvaardige maar ook wrede God van het Oude Testament en de onbekende hoogste God van de volmaakte liefde, de Vader van Jezus.’⁸⁸ Deze inzet betekent onder andere verwerping van het Oude Testament als gezaghebbend boek voor de kerk, afkeer van de Schepper en zijn schepping en afscheid van het Jodendom.

Waar komt dit accent op Marcion precies vandaan en welke rol speelt het bij Van Genneps lezing van Dostojewski? Dat het werk van Dostojewski hier en daar aanleiding geeft tot het vermoeden van gnostische invloed wordt al door Van Genneps leermeester Fetter gesignaleerd⁸⁹ en hij is daarin niet de enige.⁹⁰ Berdjajew legt in zijn studie over het moderne Russische denken een verband tussen wat hij noemt ‘de Russische mens’ en Marcion. ‘De Rus is bijzonder aangelegd voor een specifiek Marcionisme. De Schepper van deze wereld kan niet goed zijn, omdat deze wereld vol is van lijden, van lijden der onschuldigen.’⁹¹ Uit Van Genneps kerkelijke scriptie over *De idioot* blijkt dat hij het boek van Berdjajew kent en gebruikt, al legt hij daarin geen relatie met Marcion.

a. Antisemitisme

Dat verband legt Van Gennep in 1981 wel nadat er een polemiek ontstaat over de betekenis van Dostojewski en zijn veronderstelde antisemi-

87 P. Hijmans (1923-2008) promoveerde op een studie over J.W.F. Werumeus Buning (1969).

88 R. Roukema, *Gnosis & geloof in het vroege christendom. Een inleiding tot de gnostiek*, Zoetermeer: Meinema 1998, 151.

89 Fetter, *Russen*, 195 en ‘Schuld en boete’, 407.

90 Vgl. K.H. Miskotte, ‘Het atheïsme bij Dostojewski’, in id., *Messiaans verlangen en andere literatuur- en cultuurkritische opstellen, Verzameld Werk 12*, Kampen: Kok 1999, 252-3.

91 N. Berdjajew, *Het Russische denken in de 19e en 20e eeuw. Aspecten en perspectieven*, Amsterdam: De Bezige Bij 1947, 69.

tisme. Dat is het eerste subthema. Hijmans hekelt de verheerlijking van de russische schrijver in *In de Waagschaal*, onder andere door Van Gennep die als eindredacteur schrijft: 'Dostojewski is vóór alle dingen een opstandingsgetuige. Zonder hem zouden velen van ons waarschijnlijk geen christen geworden zijn en als dat te sterk is uitgedrukt, dan geldt hij toch als iemand, die de vragen en antwoorden van ons geloof in de 20^{ste} eeuw als geen ander voor ons heeft verwoord.'⁹² Diepgaander nog is de kritiek die Hijmans daarna formuleert in zijn artikel over Dostojewski en de Joden.⁹³ Daarin beschuldigt hij hem van antisemitisme.

Hijmans' inzichten zijn niet nieuw. Al in 1979 bespreekt hij voor *Maatstaf* de studie van D. Goldstein over Dostojewski en de Joden.⁹⁴ Het artikel verschijnt daarna ongewijzigd in *Ter Herkenning*⁹⁵ en vervolgens in *In de Waagschaal*. De pennenstrijd die daaruit voortvloeit is illustratief voor het kerkelijke klimaat van begin jaren tachtig waarin de relatie christelijke theologie en antisemitisme een belangrijk en brisant thema is.⁹⁶

In het artikel van Hijmans krijgt de visie van Goldstein op Dostojewski ruim baan. Goldstein stelt dat er bij Dostojewski sprake is 'van een algemene poging tot systematische ontluistering, (...) van het joodse volk, (...) om zo de exclusieve pretentie van het Russische volk op het Christendom tot gelding te kunnen brengen.'⁹⁷ Omdat het Russische volk in Dostojewski's gedachtegang het nieuwe Israël is, weigert hij de aanspraak van het Joodse volk op het uitverkoren-zijn te erkennen. Daarin 'moeten wij de wortel van het pathologisch antisemitisme van Dostojewski zoeken.' In Hijmans' bespreking wordt relatief veel aandacht besteed aan passages uit *Dagboek van een schrijver* en aan de dialoog in *De gebroeders Karamazov* van Aljosja met Lisa over het gerucht dat Joden met Pasen kinderen doden.

92 F.O. van Gennep, 'Van de redactie', *IdW*, 10/4(1982), 24.

93 P. Hijmans, 'Dostojewski en de Joden', *IdW* (1981-82), 10/7, 19-24; II, 10/8, 12-6; III, 10/12, 8-12 en [I]V 10/13, 9-12. Aansluitend volgen nog kritische artikelen over andere aspecten van Dostojewski.

94 P. Hijmans, 'Dostojewski en de Joden', *Maatstaf*, 27/12 (1979), 78-88. Bespreking van David L. Goldstein *Dostojewski et les juifs*, Paris: Gallimard, 1976.

95 *Ter Herkenning, Tijdschrift voor christenen en Joden*, 's-Gravenhage. 8/3 (1980), 69-81.

96 Vgl. H. Jansen, *Christelijke theologie na Auschwitz*, I, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1981. Vertaler Timmer gaat later afwijzend in op de kritiek van Goldstein en Hijmans. C.B. Timmer, 'Dostojewski's romans en de joodse kwestie', in id., *Geld en goed bij Dostojewski*, Amsterdam: De Arbeiderspers 1990, 103-23.

97 Hijmans, 'Dostojewski en de Joden', *Maatstaf*, 85 bevat de conclusie van Goldstein in vertaling.

In een ander artikel vervolgt Hijmans zijn filippica tegen Dostojewski,⁹⁸ zij het dat nu meer de Dostojewski-receptie in beeld komt. Hij concludeert op grond van vooral het *Dagboek van een schrijver*, 'dat Dostojewski's Jodenhaat (...) effectief is doodgezwegen en weg-gecensureerd.' Wat hem vooral dwarszit is het buiten beschouwing laten van Dostojewski's journalistieke werk bij zijn - vooral theologische - bewonderaars. 'Zij lezen en herlezen de grote romans, als handelende over 'de mens', met voorbijzien van elke locale en historische situatie, en om die reden zijn zij dan ook in hun eigen recht, als zij de journalistieke publicaties en ook de brieven vrijwel buiten elke discussie houden.' Van hen verwacht Hijmans inzake het agenderen van Dostojewski's antisemitisme geen heil.

Van Gennep⁹⁹ reageert geschokt op Hijmans en het noopt hem tot een reactie 'om na deze verliespost opnieuw de balans op te maken. Ik heb zoveel aan Dostojewski te danken en dat geldt voor velen met mij.' Op voorhand geeft hij aan dat hij iets herkent van wat Hijmans beschrijft. Hij brengt een 'onbewust vermoeden bij me aan het licht'. Dat vermoeden betreft 'een marcionitische mogelijkheid' in het denken van Dostojewski. 'Ik heb vroeger wel eens gedacht, dat het er soms op lijkt of hij Christus uitspeelt tegen God, de Vader, de Schepper. Bij alle bewondering vóór en dankbaarheid óver Dostojewski's evangelie-uitleg, zullen we misschien ook deze donkere mogelijkheid in zijn denken onder ogen moeten zien. Pijn en moeite kost het wel.'¹⁰⁰

Kort daarna komt Van Gennep met een bredere reactie: *Nog eeuwen Dostojewski*.¹⁰¹ Hijmans' aanval brengt hem tot de vraag: '(...) of Dostojewski voor ons een 'fallen idol' is, wanneer wij weten, dat hij in zijn *Dagboek* tot gevaarlijke antisemitische uitspraken is gekomen.' De inzichten van Goldstein en Hijmans zijn voor Van Gennep nieuw en grondige kennis van *Dagboek van een schrijver* heeft hij niet.

Uitvoerig gaat hij in op het verwijt van slavofiele verheerlijking van Rusland door Dostojewski. Daarin valt hij Hijmans bij. In de publicaties van Zernov 'kwamen ook bij mij allerlei (...) slavofiele uitspraken van Dostojewski als lichtelijke fascistoïde over.' (13) Maar, zo nuanceert hij, in het slavofiele gedachtengoed zit allereerst 'een wil tot waardering,

98 Hijmans, 'Dostojewski en de Joden', *IdW* 10/12 en 13.

99 Van Gennep, 'Van de redactie', 24.

100 Van Gennep, 'Van de redactie', 24.

101 Van Gennep, 'Nog eeuwen', 12-6. Citaten tussen haakjes in de tekst.

tot emancipatie van een arm en verdrukt volk.¹⁰² (...) Dostojewski was diep getroffen door de eigen waarden van het russische volk: de weerloosheid, eenvoud, vroomheid, de bereidheid tot gemeenschap en het vermogen daarvoor offers te brengen.' (13) Daarin lijkt hij op Tolstoj, die overigens opkwam voor de Joden.

Niettemin: 'Dostojewski draafde door en ontpopte zich als een vreemdelingenhater, waarbij Fransen en Duitsers en vooral Joden, zoals nu blijkt, het moesten ontgelden.' Het is de fatale mix van christendom en nationalisme die al zo vaak tot antisemitisme heeft geleid.

Fundamenteler is de vraag 'of niet reeds in het denken van Dostojewski als romancier een trek zit, die vertaald in politicus tot antisemitisme zou kunnen leiden.' Hijmans spreekt van 'laatromantische neognostiek'. 'Ik zou liever van Marcionitisme willen spreken, waarin de Schepper-God en de Redder-God tegen elkaar worden uitgespeeld.' Het is een positie die Van Gennep aan Bloch doet denken. Het doet hem uitzien naar een dissertatie over de verhouding tussen de theologie en de christologie in de romans van Dostojewski.

Van Gennep wil Dostojewski bepaald niet verontschuldigen maar waarschuwt voor een gemakkelijk oordeel over het verleden. 'Hoe zou ik zelf gedacht hebben, als ik niet toevallig na 1945 had geleefd en als ik niet had verkeerd in een milieu, waarin constant was geweest op de verbondenheid met het Joodse volk.'¹⁰³

Hierna brengt Van Gennep in acht kanttekeningen samen, wat hij van Dostojewski heeft geleerd en biedt hij Hijmans weerwerk:

Dostojewski heeft 'juist onze twijfel aan Gods gerechtigheid (...) verwoord. De vraag naar Zijn almacht, het geobsedeerd zijn door het lijden van onschuldige kinderen (...), dat alles heeft ons diep aangesproken. Het heeft ons vóór Auschwitz (...) voorbereid op 'the face of God after Auschwitz.' (15)¹⁰⁴

Verder stelt Van Gennep over het Marcionitische in Dostojewski's romans: 'Het wordt ook weer meteen gecorrigeerd, omdat Dostojewski het kwaad niet in de schepping zoekt of in God, de Schepper. (...) 'Hij twijfelt niet alleen aan God (...) maar meer nog aan de mens.'

102 Van Gennep ziet overeenkomst tussen de positie van Dostojewski en J. de Santa Ana en zijn boek *Towards a Church of the Poor*.

103 'In zekere zin hebben wij, die opgevoed zijn door Barth en Miskotte, gemakkelijk praten en zullen we er voor moeten oppassen, dat we niet op de troon van de historie gezeten over het verleden oordelen.' Van Gennep, 'Nog eeuwen', 13.

104 Een verwijzing naar het boek van I. Maybaum, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam: Polak en Van Gennep 1965.

In *De terugkeer*, grijpt Van Genneep terug op de discussie met Hijmans (27) en geeft hij *en passant* opnieuw antwoord op het door Hijmans aangewakkerde vermoeden van marcionitisme. Hoe staat het daarmee? ‘Hier en daar lijkt Dostojewski dit neo-marcionitisme zeer nabij te komen’ stelt Van Genneep ‘en dat zou des te meer het geval zijn, indien er bij Dostojewski - evenals bij Marcion - sprake zou zijn van een aan antisemitisme grenzend antijudaïsme (...)’ (28) Er zijn auteurs die zulke gedachten bij Dostojewski aantreffen, bijvoorbeeld in zijn Poesjkinrede, maar Van Genneep schort zijn oordeel hierover op in afwachting van het te verschijnen laatste deel van de gezaghebbende Dostojewski-biografie van Joseph Frank.

In *The Mantle of the Prophet* dat pas in 2002 verschijnt, laat Frank zien dat Dostojewski's gedachtengoed aan het einde van zijn leven wel degelijk wordt bepaald door een antisemitische geest.¹⁰⁵ Het is de vraag wat die wetenschap bij Van Genneep teweeg zou brengen. Zou het hem aanzetten tot een nieuwe lezing *Post Holocaust* van Dostojewski?¹⁰⁶

Gelet op Van Genneeps reactie op Hijmans acht ik het antwoord op die vraag in eerste instantie negatief. Van Genneep wil Dostojewski voor zijn opvattingen niet excuseren maar tegelijkertijd merkt hij op dat hij Dostojewski uitdrukkelijk niet als denker waardeert maar als schrijver van romans:

‘Het lijkt me buiten kijf, dat je een romancier steeds om zijn romans moet lezen. (...) Wat in de romans in een levende samenhang wordt gehouden, gaat meteen over de schreef, als het tot abstractie komt. Romanciers zijn geboren voor de dialoog, niet voor de monoloog.’¹⁰⁷

Zo geldt het wat Van Genneep betreft ook van Camus en Tolstoj. ‘De kunstenaar is alleen filosoof, zolang als hij kunstenaar blijft.’ Wat Dostojewski in zijn *Dagboek* aan antisemitisme laat zien, staat dan ook haaks op zijn romans waarin hij laat zien wat er van een mens terecht komt die God afzweert.

105 Na een citaat waarin Dostojewski joden handlangers van de antichrist noemt, schrijft Frank: ‘Such a passage shows him at the worst of his anti-Semitic animosity.’ Frank, *Dostoevsky*, 836.

106 Vgl. G. Adelman, *Retelling Dostoyevsky. Literary Responses and Other Observations*, Lewisburg: Bucknell University Press 2001, 193 vv.

107 Van Genneep, ‘Nog eeuwen’, 14. Een enigszins verwante opvatting huldigt vertaler Boland. Hij erkent Dostojewski's antisemitisme maar stelt: ‘Een schrijver een slecht schrijver vinden omdat zij of hij de verkeerde ideeën aanhangt is niet alleen benepen maar slaat vooral ook de plank mis.’ H. Boland, *Van mensen die geen enge grenzen erkennen. Dostojewski leren lezen*, Amsterdam: Pegasus 2019, 12-3.

Tenslotte relateert Van Gennep de schaduwzijden van Dostojewski. Van hem en andere romanciers geldt: ‘Ze trekken je aan en stoten je af. Ze hebben je geraakt en veranderd en er zijn elementen in hun denken, die je niet begrijpt en die je niet kunt uitstaan. Ik denk: Zo is de normale menselijke omgang, zo is de mens. Niemand is helemaal goed in wat hij is of beweert. Dat is ook weer zoiets, wat ik bij Dostojewski als eerste heb geleerd en begrepen.’¹⁰⁸

Over Van Genneps waardering van een antisemitische Dostojewski valt nog meer te zeggen. Zoals ik heb laten zien in de biografische schets is de jodenvervolging voor Van Gennep aan het einde van zijn leven een urgent persoonlijk thema geworden, waar hij schuld bewust over spreekt. ‘Auschwitz’ speelt nadrukkelijk een rol in *De terugkeer*.¹⁰⁹ Het maakt het voor mij plausibel te veronderstellen dat de conclusies van Joseph Frank, over Dostojewski’s antisemitisme, bij Van Gennep niet zonder gevolgen blijven.

Van Gennep houdt staande dat ‘de teneur van heel zijn [Dostojewski’s] werk een afwijzing van iedere vorm van neo-marcionitisme’ is, ook al komt Iwan daar wel bij in de buurt met zijn felle aanklacht tegen God, althans voor zover Dostojewski hier zelf aan het woord is.

In ieder geval komt in het gesprek tussen Iwan en Aljosja de opstand tegen God, in de confrontatie met het lijden van de kinderen in deze wereld, op het scherpst van de snede aan de orde. Uit de legende van de Grootinquisiteur blijkt dat Iwan niet alleen de Vader maar ook de Zoon niet kan accepteren. ‘Dostojewski laat ons zien, dat de kerk een beslissende stap verder is gegaan dan Marcion, omdat zij de plaats van Christus heeft ingenomen.’ Daarmee wordt de positie van Marcion geradicaliseerd. Het is de mens ‘die ons zal redden uit de handen van de falende Schepper’(61). Hij zal het scheppingswerk overdoen. ‘Hij zal recht en orde scheppen, herstel van de verbroken eenheid van Gods almacht en goedheid (...).’ (61). De prijs voor deze menslievendheid is echter hoog. In de woorden van Iwan: als God niet bestaat is alles geoorloofd.

Van Gennep ziet bij Dostojewski in de verte Eichmann opdoemen (62) en hij aarzelt niet te spreken van ‘de demonie van de goddelijke mens’ (475) die de schepping overdoet met alle gevolgen van dien. ‘Uiteindelijk heeft de opstand tegen de Schepper geleid tot de vervuiling en

108 Van Gennep, ‘Nog eeuwen’, 16.

109 De Haan en Rijpert, ‘Het blijft altijd pijn doen’.

verwoesting van zijn schepping. Het is daarom zaak tegen de opstand van Marcion in opstand te komen.' (68)

Tegenover Iwan staat Aljosja. 'Voor hem blijft de Vader met de Zoon verbonden en het marcionitisch dualisme wijst hij af. De Vader is de Vader van de Zoon, die de mens redt van de zonde en zelfs van zijn tomeloze opstand tegen de Vader, de Schepper.' (29)

Samenvattend: de zware kritiek van Hijmans op Dostojewski's antisemitisme en de typering van 'laat romantische neognostiek' wakkert een bestaand vermoeden bij Van Gennep aan van neo-marcionitisme bij Dostojewski. In zijn reactie veroordeelt Van Gennep het antisemitisme maar geeft hij Dostojewski op dit punt - in afwachting van het slot van de biografie van Frank - het voordeel van de twijfel. Vooralsnog beschouwt hij Dostojewski als iemand die in zijn werk juist voor Auschwitz en Eichmann waarschuwt. Verder stelt hij vast dat Dostojewski langs het marcionitisme scheert maar er zich niet schuldig aan maakt.

Voor de opbouw en hoofdlijn van *De terugkeer* vormt de thematiek van het neo-marcionitisme een essentiële schakel. Het motief van de vadermoord en de daarmee samenhangende moord op de broeder wordt in het hoofdstuk over Dostojewski verdiept en betrokken op God. Neo-marcionitisme betekent opstand tegen de Schepper en afkeer van zijn schepping. In de legende van de Grootinquisiteur wordt Marcion ingehaald door de mens die met al zijn idealen niet alleen de Vader maar ook de Zoon zijn plaats ontzegt en zelf het heft in handen neemt. 'Nu is de mens aan de beurt.' (61)

b. De verzoeking van het mirakel

Als tweede subthema noem ik hier de verzoeking van het mirakel. De menslievendheid van de Grootinquisiteur leidt niet alleen tot het terzijde schuiven van de Schepper, ze heeft nog een andere prijs die uitkomt in de aanklacht van de Grootinquisiteur tegen Jezus. Tot drie keer toe heeft Jezus tegen de mens gekozen volgens zijn beschuldiger: tegen het brood, de macht en het wonder.

In 4.4.6 - en 3.3 - heb ik laten zien dat Van Gennep ruime aandacht schenkt aan de verzoeken in de woestijn, waarvan hij de laatste - het wonder, in de versie van Lucas - de gevaarlijkste acht. In een preek over Thomas (Johannes 20) uit dezelfde periode¹¹⁰ zegt hij onder verwijzing naar Dostojewski: 'Trouwens - wat is dat voor een geloof, dat op een wonder, op een levensgroot mirakel zou moeten reageren. Het mirakel

¹¹⁰ Van Gennep is in die tijd jeugdpredikant in de Kloosterkerk.

slaat de mens plat - het brengt hem hoogstens tot een verbijsterend óóóóh-geroep, zoals 's zomers op Scheveningen bij het vuurwerk.'¹¹¹

Ook daarna komt dit motief terug. Bijvoorbeeld in 1968 als Van Genneep driemaal in de lijdenstijd preekt over de verzoeken volgens Lucas. De derde preek besluit met de aanklacht van de Grootinquisiteur en de diepste verzoeking, namelijk: 'De mens in zijn mogelijkheid tot geloof, hoop en liefde te onttronen door het mirakel, dat van hem een gehoorzame slaaf zal maken en dat het kruis en ieder raadsel van ons leven wegneemt. Maar Jezus heeft anders gekozen, voor zijn kruis en voor onze raadselen. EN EENMAAL ZULLEN WIJ HEM DAAROM LOVEN. Amen'¹¹²

In Van Genneps onderzoek naar de aard van de macht van God in hoofdstuk 24 concentreert hij zich op de messiaanse macht die in Jezus gestalte krijgt. 'In het optreden van Jezus van Nazareth wordt bevestigd en samengevat alwat in de bijbel over macht en gezag wordt gezegd.' (432) In de verzoeking in de woestijn heeft Jezus nee gezegd tegen de 'drie meest vanzelfsprekende gestalten van de wereldlijke macht' en dan volgt Van Gennep de versie van Matteüs bij wie de politieke macht de diepste verzoeking is. Het is voor Van Gennep het bewijs van Jezus overmachtige weerloosheid: 'Niet vanwege zijn 'weerloze overmacht',¹¹³ maar om de overmacht van zijn weerloosheid wordt Hij gekruisigd (Matth. 26,52-3 of Joh. 19,11a). Zijn geheimzinnige macht over mensen en structuren moet te niet gedaan worden.' (435)

In hoofdstuk 25 'De mondigheid van de mens' staat de verwijzing naar de verzoeking in het kader van een bredere bespreking van de wonderen in de bijbel. Er is voor Van Gennep niets op tegen te spreken van 'een wonder' wanneer mensen tot geloof zijn gekomen. 'Er is echter alles tegen, indien het wonder ons tot God zou moeten brengen. Dan wordt de mens met een machtdaad van zijn vrijheid beroofd.' (454) Aan die verleiding heeft Jezus weerstand geboden. Van Gennep maakt vooral bezwaar tegen het demonstratieve karakter van het wonder, met onder andere de werkelijkheid van Auschwitz voor ogen. (457-8) Echter, zo gaat God in de macht van zijn liefde niet met de mens om. 'De macht van God sluit de macht en de mondigheid van de mens niet uit, maar wijst hem zijn grenzen aan.' (458)¹¹⁴

111 Preek over Joh. 20, 28 (Den Haag, jaren 50) Van Gennep verwijst naar *De gebroeders Karamazow* waar Thomas ter sprake komt. 'Bij de realist komt het geloof niet uit het wonder voort, maar het wonder uit het geloof.' Boek I, hoofdstuk 5,33.

112 Preek Lucas 4,12 (Leidschendam, 31 maart 1968).

113 H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk: Callenbach 1985 (5) 136-43.

114 Een invoelend-kritische bespreking door A. van de Beek, *Wonderen en wonderverhalen*, Nijkerk: Callenbach 1991, 197-204.

Samenvattend: in het motief van de verzoeking in de woestijn is voor Van Gennep de menselijke vrijheid in het geding en de manier waarop God zijn macht gestalte geeft. Tegenover de verzoeking van het wonder - door hem opgevat als mirakel - kiest Jezus 'voor zijn kruis en onze raadsele'. God bedient zich niet van machtsdaden die een mens met zijn mondigheid en intellect platslaan. In *De terugkeer* accentueert Van Gennep de alternatieve macht van God die gekenmerkt wordt door zijn liefde, zijn overmachtige weerloosheid.

c. Pasen

Het zijn deze grondtonen die doorwerken in het geding over de opstanding.¹¹⁵ De betekenis van Pasen vormt het derde subthema. In april 1989, min of meer aan de vooravond van de verschijning van *De terugkeer* gaat Van Gennep in *Gemengde gevoelens* in op de opvattingen van de bisschop van Durham David Jenkins, die verklaard heeft niet te geloven in wonderen en evenmin in de lichamelijke opstanding van Jezus. Van Gennep valt hem bij en hij richt daarbij zijn pijlen op met name theologen uit zijn eigen kring. Zij zijn het die zich zijns inziens van verhullend taalgebruik bedienen om hun eigen moeite met de lichamelijke opstanding te verbergen.

Van Gennep raakt een gevoelige snaar. 'Wanneer iemand (...) ineens geen theologentaal meer hanteert, komen de vragen ons dicht op de huid. Wat geloven we eigenlijk?'¹¹⁶ De opschudding die zijn artikel veroorzaakt blijft echter niet tot de kolommen van *In de Waagschaal* beperkt.¹¹⁷ De Gereformeerde Bond en de Classicale vergadering Heus-

115 *Geding over de opstanding. Over de lichamelijke verrijzenis van Christus*. Leidschendam: Generale synode der Nederlandse Hervormde Kerk 1991.

116 T. Baarda, 'De opstanding en de opstandingsverhalen', in P.N. Holtrop en A.J. Jelsma (redactie) *Terwijl zij onderweg daarover spraken... Gedachten over de opstanding*, Kampen: Kok 1991, 14.

117 De 18e jaargang wordt gedomineerd door een reeks kritisch getoonzette artikelen tegen Van Gennep, die daarop reageert. Het blad van de Leidse Faculteit der Godgeleerdheid *Tê-êF* publiceerde een themanummer (18/3 1989) dat later enigszins gewijzigd als boekje verscheen: F.O. van Gennep e.a. *Waarlijk opgestaan! een discussie over de opstanding van Jezus Christus*, Baarn: Ten Have 1989. Een pendant verscheen vanuit de Theologische Universiteit Kampen (I): Holtrop en Jelsma, *Terwijl zij onderweg daarover spraken...* Verdere reacties: *KTh* 42/4, (1991), J. Muis, 'De discussie over de opstanding van Christus', *Kontekstueel* 5/5, (1991) 9-15; A. Vos, *Het is de Heer! de opstanding voorstelbaar*, Kampen: Kok 1990; vgl. ook K. Runia, *Wegen en doolwegen in de nieuwere theologie*, Kampen: Kok 1998, 119-40 en H. Jansen, *Door Simon gezien. Anderhalve eeuw theologisch debat in het Nederlandse protestantisme over de opstanding van Christus*, Zoetermeer: Boekencentrum 2002, 15-7.

den dringen aan op tuchtmaatregelen¹¹⁸ tegen de kerkelijk hoogleraar.

In zijn 'laatste en rijpste verantwoording'¹¹⁹ geeft Van Gennep aan waar het hem om te doen is. Hij heeft exegetische en hermeneutische bezwaren, maar het theologische overheerst. 'De notie van de 'lichamelijke opstanding' komt voor mij te zeer in de buurt van een 'mirakel', in de buurt van een machtsdaad of fysiek ingrijpen van God, waardoor Hij de natuurwetten (...) zou verbreken of opheffen.'¹²⁰ Van Gennep verzet zich tegen de gedachte 'dat God zo nu en dan fysiek en op directe wijze' ingrijpt, 'terwijl Hij het op het cruciale moment in Auschwitz zou hebben laten afweten.'⁽²¹⁾ God regeert deze wereld door zijn woord, maar dat geschiedt nooit onder dwang. De bijbelse wonderen dragen 'uitsluitend een 'teken'-karakter. Het zijn 'gelijkenissen' van het koninkrijk.'⁽²²⁾ De wonderen verwijzen naar Gods liefde en zijn 'voortekenen van de heerlijkheid die over ons geopenbaard zal worden.'⁽²²⁾

Al eerder heeft Van Gennep aandacht gevraagd voor het gelijkeniskarakter van Jezus' optreden, in een toespraak bij de jubilerende omroep IKON over de vraag 'Kan televisie verkondigen?'. Hij beroept zich daarvoor op Noordmans die het dubbele karakter van de gelijkenis benadrukt: zij verbergt én onthult het geheim van het Evangelie. Volgens Van Gennep geldt dat ook voor de wonderen in de bijbel. 'Ook de wonderen kunnen nooit als openbare daden, als sensationele stunts worden begrepen en waar dat toch gebeurt, is het onheil groter dan het heil, dat ze eerst leken te brengen.'¹²¹ Pregnant geformuleerd in *De terugkeer*: 'Indien wij ons niet houden aan het gelijkeniskarakter van het wonder, worden wij op een beklemmende wijze met de vraag naar Gods almacht geconfronteerd.'⁽⁴⁵⁷⁾ 'Het wonder is de aantasting van 's mensen vrijheid.'⁽⁴⁵⁸⁾

Ook in de controverse rond de 'lichamelijke opstanding' verwijst Van Gennep in zijn verantwoording naar het Evangelie waarin Jezus staande blijft tegenover de drievoudige verzoeking van het wonder.. 'God grijpt

118 De provinciale kerkvergadering Zuid-Holland besloot eind oktober 1989 geen leertuchtprocedure te starten. De synode gaf vervolgens opdracht tot het schrijven van een pastorale handreiking. Over de totstandkoming A.W. Berkhof, 'Geding over de Opstanding', *KTh* 42/4 (1991), 279-83 en K. Blei, 'Jan Hoek en zijn kerkelijke participatie' in M. van Campen en P.J. Vergunst, *Jan Hoek Theoloog tussen preekstoel en leerstoel*, Zoetermeer: Boekencentrum 2015, 51-5.

119 H. Berkhof, 'Zoeker van God', 11.

120 F.O. van Gennep, 'Het is beslist', *IdW* 8/18 (1989), 14.

121 F.O. van Gennep, 'Kan televisie verkondigen?' In id., L. Leertouwer, S.J. Doorman, *Soms gebeurt het zomaar - over de mogelijkheid van geloofsverkondiging door een kerkelijke omroep*, Baarn: Ten Have/IKON 1987, 24-5.

niet, nog niet in ons leven in op *fysieke wijze*. (...) Het zoonschap van Jezus komt in het verborgen en in onmacht tot ontplooiing.' (22) Daarmee vormt zijn standpunt over de aard van Jezus' opstanding een toespitsing van zijn gedachten over het wonder. Een opvatting die naar mijn inzicht nauw verband houdt met Van Genneps verstaan van Dostojewski's legende van de Grootinquisiteur.

Uit het geding over de opstanding dat ontstond na Van Genneps adhesiebetuiging aan Jenkins, mag naar mijn inzicht niet worden afgeleid dat Pasen voor hem geen wezenlijke rol speelt. Van Gennep schrijft: 'De opstanding van Jezus Christus staat ook in mijn geloof volstrekt centraal (...)' (10) Het is vanuit Pasen dat hij er op vertrouwt dat Gods liefde 'eenmaal in zijn Koninkrijk (...) de overmacht zal krijgen.' (23) Dat is het paasgeloof dat aan *De terugkeer* ten grondslag ligt en het boek doorademt¹²²: 'Men zou deze 'terugkeer' kunnen identificeren met het paasgebeuren in het evangelie, waarin God na de duisternis van Golgotha ons opnieuw het uitzicht op zijn Koninkrijk biedt.' (69)

Van Gennep is op dit punt net na verschijnen van zijn boek kritisch bevraagd door De Kruijf. Verdisconteert hij wel voldoende dat het Rijk niet komt tenzij God zelf ingrijpt? Zal de liefde het 'winnen' of 'overwinnen'? (...) het gaat er om of er in deze absurde wereld nog iets te hopen valt ook als de mensen de zachte krachten hebben afgezworen.¹²³ Het doet aan de realiteit van Pasen voor Van Gennep niets af.¹²⁴

'De opstanding is de openbaring aan de discipelen, dat Hij niet ophoudt ons nabij te zijn door zijn Geest en ons te roepen door zijn gebod en belofte. De opstanding is de definitieve verkondiging aan de gemeente, dat het onrecht niet het laatste woord zal hebben.' (480)

Zo klinkt het ook door in een preek over I Korinthe 15 uit de periode waarin Jenkins' standpunt opzien baarde. Van Gennep voert Paulus sprekend in na 'de mystieke zekerheid van de presentie van Christus':

122 'Ik lees het als een preek, die de opstanding ademt! Niet de leerstelling over de opstanding, maar de beweging van de opstanding gaat door heel het verhaal heen.' Den Dulk, 'Handvat', 5.

123 De Kruijf, 'Cultuurtheologie II', 12.

124 '(...) voorts meen ik, dat het bij God zo is, dat er geen verschil bestaat tussen 'overwinnen' en 'winnen' en ik herinner daarvoor bijvoorbeeld aan Zacharia 4:6: 'Niet door kracht noch door geweld, maar door mijn Geest!' Van Gennep, 'Lik op stuk', 18. En 'Macht en gezag', 121 'Zijn almacht zal zich aan het einde der tijden onthullen (...)'

‘Wat die opstandingservaring voor mij betekent, is dat er toekomst is, dat er een gerechtigheid is, dat het laatste woord niet alleen aan de dood is, maar ook niet aan de uitbuiters, de moordenaars. Dat mij de mogelijkheid is gegeven dat te geloven, heeft mij met grote, overstelpende vreugde gegrepen. Daaraan heb ik mijn leven gegeven: er is toekomst.’¹²⁵

Andere voorbeelden van opstandingservaringen ontleent Van Genneep aan de kerkgeschiedenis (Augustinus, Pascal) én aan de literatuur. Het is Aljosja die in het hoofdstuk ‘De bruiloft te Kana’ een mystieke ervaring opdoet en het klooster achter zich laat. Ook dit verhaal brengt ‘ons dichterbij de opstanding’.¹²⁶ Het onderstreept mijns inziens de invloed die Dostojewski op hem heeft uitgeoefend en de theologische betekenis die hij toekent aan de literatuur.

125 F.O. van Genneep, *Naam geven wat ik zoek – preken*, Baarn: Ten Have 1991, 69. Vgl. ook F.G. Immink, *Het heilige gebeurt*, Zoetermeer: Boekencentrum 2011, 110-2.

126 Van Genneep, *Waarlijk opgestaan*, 20.

HOOFDSTUK 5

Sobornost en katholiciteit

5.1. Sobornost

In verband met Van Genneps belangstelling voor Dostojewski citeert hij meermaals het woord van Chomjakow, ‘Wij vallen alléén, maar worden sámen gered.’¹ Het is naar mijn waarneming een citaat dat Van Genneps denken over katholiciteit in gang heeft gezet en daarom aparte aandacht verdient, als belangrijk ‘bijproduct’ van de studie naar Dostojewski. In dit hoofdstuk onderzoek ik de reikwijdte van deze invloed aan de hand van de begrippen *sobornost* en katholiciteit.

Zoals ik in hoofdstuk 4 laat zien is Van Gennep via Fetter in aanraking gekomen met dit citaat van Chomjakow, ontleend aan een boekje van Zernov. Het citaat vormt de eerste zin van Chomjakows baanbrekende essay over de kerk *The Church is One* (1846/8).² Belangrijker dan de herkomst van het citaat is het verband waarin het staat. In zijn bespreking van de ecclesiologie van Chomjakow vraagt Zernov aandacht voor de eigenheid van de kerk en daarvoor hanteert Chomjakow het woord *sobornost* ‘(...) which stands for “catholic” in the Slavonic tekst of the Nicene Creed.’ Volgens Chomjakow is *sobornost* afgeleid van de wortel

1 ‘We know that if one of us falls, he falls alone, but no one can be saved alone.’ Zernov, *Prophets*, 61. London: SCM Press 1944, 61.

2 De volledige passage: ‘We know that those among us who fall, fall by themselves, but that no one is saved by oneself. Those who are saved are saved in the Church as their member and in unity with all her other members. When someone believes, that person is in a community of faith; when someone loves, that person is in a community of love; when someone prays, such a person is in a community of prayer.’ B. Jakim en R. Bird (ed. and transl.), *On Spiritual Unity. A Slavophile Reader*, Hudson: Lindisfarne Books, 48. Van Rossum vertaalt: ‘Als iemand van ons valt, valt hij als eenling; maar gered worden als eenling kan niemand...’ J. van Rossum, ‘De ecclesiologie van A.S. Chomjakov (1804-1860)’, *KTh* 40/1 (1989), 19.

sobirat, dat 'bij elkaar brengen' betekent. '(...) it meant that the Church was catholic, not so much because it was spread all over the world as because it brought into one all men, and all in men. In its fellowship each may find the fullest expression of its personality, for it is unity in freedom, as opposed to uniformity and compulsion.'³

*Sobornost*⁴ is in de negentiende en twintigste eeuw uitgegroeid tot sleutelbegrip van de Orthodoxe ecclesiologie. Het woord is niet eenvoudig te omschrijven en wordt behalve met het werkwoord 'verzamenen'⁵ nu ook wel vertaald met 'conciliariteit'⁶ Van den Bercken spreekt van 'gemeenschappelijkheid', 'de harmonische vereniging van eenheid en vrijheid' als alternatief voor de in Chomjakows ogen protestantse ordeloosheid en rooms-katholieke eenheidsdwang.⁷ Fetter omschrijft in zijn boek *sobornost* als vrijheid, respectievelijk eenheid 'in den Heiligen Geest'.⁸ In het concept van Chomjakow gaat het om een pneumatische eenheid - niet: eenvormigheid - die in vrijheid gemeenschap en individu met elkaar verbindt; een organisme dat bestaat uit waarheid en liefde.⁹ Weststeijn maakt *sobornost* concreet, 'dat men niet alleen maar rationeel denkt en uit is op eigen voordeel, maar ook de ander in zijn leven betreft, en zich voor die ander inzet en zonodig opoffert'.¹⁰

Katholiciteit is derhalve voor Chomjakow veel meer een kwalitatief dan een kwantitatief begrip. Van Gennep weet zich door deze visie op katholiciteit aangesproken, vermoedelijk al vanaf de Tweede Wereld-

3 Zernov, *Prophets*, 61.

4 J.F. Samarin introduceerde *sobornost* in het Russisch als weergave van katholiek toen hij de Frans- en Duitstalige werken van Chomjakow vertaalde. J. Wasmuth, *Östliche Orthodoxien: Die Verbreitung des Sobornost'-Konzeptes in den orthodoxen Kirchen*, Europäische Geschichte Online <http://ieg-ego.eu/de/threads/crossroads/religionsraeume-und-konfessionsraeume/jennifer-wasmuth-oestliche-orthodoxien-die-verbreitung-des-sobornost-konzeptes-in-den-orthodoxen-kirchen#>, 8.

5 Wasmuth, *Östliche Orthodoxien*, 5

6 P. Voorberg, 'De kerk is sobornost of ze is niet', in A. de Bruijne, H. Burger, D. te Velde (redactie) *Weergalozе kennis. Opstellen over Jezus Christus, Openbaring en Schrift, Katholiciteit en Kerk aangeboden aan prof. dr. Barend Kamphuis*, Zoetermeer: Boekencentrum 2015, 300.

7 W. van den Bercken, *De mythe van het Oosten. Oost en West in de religieuze ideeëngeschiedenis van Rusland*, Zoetermeer: Meinema 1998, 196.

8 Fetter, *Russen*, 68.

9 P. B. Plank, 'Katholizität und Sobornost'. *Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Das Östliche Christentum, Neue Folge, Heft 14, 59. W.G. Weststeijn, 'Dostojevski en de Russische rechtspraak', *TREMA* (2005), 496.

10 Weststeijn, 'Russische rechtspraak', 496.

oorlog. Zijn verstaan van het begrip katholiciteit heeft de jaren door een ontwikkeling doorgemaakt, zoals ik in het vervolg aantoon.

5.2 Katholiciteit

In *De terugkeer* neemt Van Gennep samen – zoals gezegd – de verbondenheid van de mensen in hun schuld, naar het woord van Zosima – ‘allen zijn voor allen schuldig’¹¹, en de solidariteit van de mens met de medemens als het om redding gaat – ‘wij (...) worden sámen gered’.

Dat is niet anders dan in zijn scriptie over Karamazow in de vijftiger jaren. In het oog springend verschil betreft echter de reikwijdte van het citaat van Chomjakow. Wat oorspronkelijk uitdrukkelijk betrekking heeft op de kerk en de oecumene, verstaat Van Gennep later als ‘in meer algemene zin’.

Die verbreding voltrekt zich stap voor stap. Onder de titel ‘Modern levensbesef en toekomstverwachting’ spreekt Van Gennep in 1964 op een conferentie van de Centrale Bond voor Inwendige Zending en Christelijk Maatschappelijk Werk.¹² In zijn referaat stelt hij onder meer dat de individuele toekomstverwachting in de bijbel niet los verkrijgbaar is. Abraham leeft voort ‘in het volk, in de gemeenschap, in de kerk waarvan hij deel uitmaakt.’ En even verder: ‘Niet ik, maar de gemeente. Niet geïndividualiseerd, maar vanuit het collectieve verband.’¹³ Van Gennep besluit zijn lezing met een verwijzing naar Chomjakow. ‘Wij denken steeds: mijn toekomst, zal ik leven? Maar de bijbel zegt: samen zult gij leven binnen het verband van liefdesgemeenschap. Goljakov [= Chomjakow] een Russisch denker, heeft eens gezegd: wij vallen alléén, maar wij worden samen gered. Zo is het. Wij worden samen gered in een bepaald collectivum waarin ons individu is opgenomen.’¹⁴

Gaat het in de voorgaande passage vooral om het verband van de kerk waarbinnen het individu een plaats inneemt, in een bijdrage voor *Diakonia* in 1968¹⁵ ligt het accent op de samenleving in haar

11 Van den Bercken vertaalt: ‘Iedereen is voor alles medeverantwoordelijk.’ Hij benadrukt: ‘de verantwoordelijkheid voor het kwaad overstijgt de individuele schuld.’ Het betreft ‘een nuchtere constatering van een existentiële realiteit’. W. van den Bercken, *Tegen de religieuze behaaglijkheid. Een onvroom pleidooi voor het christendom*, Baarn: Ten Have 2003, 98-9.

12 F.O. van Gennep, ‘Modern levensbesef en toekomstverwachting’, in *Hedendaags levensgevoel. Verslag van de 45^{ste} jaarlijkse conferentie van de Centraal Bond voor Inwendige Zending en Christelijk Maatschappelijk Werk* (1964), 44-52.

13 Van Gennep, ‘Modern levensbesef’, 51.

14 Van Gennep, ‘Modern levensbesef’, 52.

15 F.O. van Gennep, ‘Naar een normloze maatschappij?’, *Diakonia* 35^e jaargang (1968), 81-5.

verscheidenheid. Van Gennep signaleert de mogelijkheid ‘dat wij uit angst voor de normloosheid van onze maatschappij, uit angst voor het gedifferentieerde en zoekende van een democratische samenleving naar de heem- en sibbekunde van het fascisme zullen teruggrijpen.’ In de verantwoordelijke maatschappij die Van Gennep voor ogen staat en waar de gemeente van Christus zich voor heeft in te zetten, wordt ernst gemaakt met het individu én met de diversiteit aan groepen die zich voordoet. ‘Wij zullen ervan uit dienen te gaan, dat wij alleen tezamen de geweldige problemen (...) de baas kunnen blijven. In een verantwoordelijke maatschappij zullen volkeren, rassen, groepen en individuen op een zodanige wijze voor elkaar opkomen en instaan, dat zij bereid zijn elkaar een leefbare wereld te garanderen, zonder van de ander een onvoorwaardelijke overgave te verwachten in levens- en wereldbeschouwing.’¹⁶

Dat katholiciteit¹⁷ voor Van Gennep een centraal thema is én blijft, wordt in het bijzonder duidelijk bij zijn aantreden als hoogleraar praktische theologie in Leiden in 1980. Van Gennep stelt in zijn oratie¹⁸ de katholiciteit aan de orde ‘tegen de achtergrond van de pluraliteit in kerk en samenleving.’ (3) De kerk kan volgens Van Gennep niet worden losgemaakt van Christus. ‘Katholiek is de kerk als lichaam van Christus en het handelen en spreken van Christus wordt door niets zozeer getekend als door (...) verbreking van de apartheid. (...) In alles wat Hij doet of zegt, is de Messias katholiek.’ (4)

Van Gennep doelt op het grensoverschrijdende en bevrijdende handelen van Jezus die tegenstellingen tussen mensen en groepen doorbreekt. ‘Voor Jezus is geen enkel taboe veilig. (...) Zijn handelen is vergevend, verzoenend. Het is de opheffing van een fataal isolement. Het is gericht op het herstel van de functie van het ik, herstel van de mogelijkheid tot communicatie.’ (4)

Katholiciteit staat daarmee tegenover apartheid en de sympathiegemeenschap. ‘Het is (...) de roeping van de Messias, die ons in en óndanks onze radicale verschillen tot broeders en zusters van elkaar maakt. Het is de roeping van de Messias, die ons léért, wat liefde is en ons ertoe brengt de eigen aard van ieder mens en iedere groep te erkennen en te eren. ‘De

16 Van Gennep, ‘Normloze maatschappij?’, 85.

17 Voor een bespreking van katholiciteit bij Van Gennep met bijzondere aandacht voor diens oratie en *De terugkeer*: De Roest, ‘De geloofsgemeenschap als een “tegencultuur van verbinding”’, 52-3.

18 Van Gennep, *Katholiciteit en pluraliteit*; verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

katholiciteit veronderstelt pluraliteit. Het is ‘eenheid in verscheidenheid.’ (3-4)¹⁹

Overigens stuit deze bijbelse grondlijn in de praktijk op grote weerstand, zo beseft Van Gennep. Hij houdt er rekening mee dat de kerk kleiner zal worden wegens het interne verzet tegen de roeping tot katholiciteit; ‘hoe katholieker we worden - d.w.z. hoe meer we de apartheid in onszelf zullen bestrijden - hoe kleiner de groep zal worden.’²⁰ Van Gennep is daarom een groot voorstander van de ‘katholieke territoriale gemeente’ die hij in de jaren zestig zelf diende en ‘waarin niet alleen alle beroepsgroepen, maar ook alle kleuren van de regenboog vertegenwoordigd waren.’ Ook de categoriale wijkgemeente beschouwt hij evenwel als katholiek, want dat betekent ook: ‘voor allen bestemd’ en ‘voor allen beschikbaar.’²¹

Van Gennep signaleert dat er in de samenleving sprake is van sociale pluraliteit op basis van verschillen in opleiding en inkomen. Wanneer de daarmee samenhangende pluraliteit in normen en waarden de kerk binnenkomt, heeft dat grote gevolgen. Allereerst polarisatie in standpunten, vervolgens discriminatie en tenslotte apartheid ‘welke uiteraard de machtigste partij ten goede komt.’ (6) De centrale vraag van Van Gennep in zijn oratie luidt derhalve ‘of er een concept van katholiciteit bestaat, dat enerzijds de strijd kan aanbinden met de naar apartheid neigende pluraliteit, (...) en dat anderzijds de relatie tussen onze sociale gelaagdheid en onze godsdienstige overtuiging niet negeert, maar vruchtbaar maakt.’ (10) Van Gennep presenteert dat concept als de katholiciteit van het verbond.

Wat verstaat hij daaronder? In het verbond gaan twee asymmetrische partijen – de sterke en de zwakke - een verbintenis aan. De sterke neemt het daarin op voor de zwakke en belooft die ander onder ede trouw. De zwakke partij is echter niet alleen het passieve liefdesobject van de sterke, ‘maar wordt voortdurend opgeroepen (...) als subject zijn trouw aan de ander in woord en daad te betuigen.’ (15) Hierdoor ontwikkelt zich een volwassen, gelijkwaardige relatie tussen de bondgenoten waarin zij voor elkaar instaan. Van Gennep onderstreept dat het om een groeiproces gaat waarin verbondspartners een geschiedenis met elkaar

19 In noot 1 schrijft Van Gennep: ‘De beste omschrijving van het woord ‘katholiek’ lijkt me de Russische term ‘subornost’ te zijn: ‘eenheid in verscheidenheid.’

20 De Roest, ‘De geloofsgemeenschap als een “tegencultuur van verbinding”’, 55.

21 F.O. van Gennep, ‘De wijkgedachte’, *IdW* 17/15 (1988), 15-7. In 1987 stelt Van Gennep dat de kerk hem juist vanwege die verscheidenheid is ‘lief geworden’. Klijn, ‘De kerk zal er altijd wel zijn’, 34.

doormaken. Gaandeweg wordt zo het onmogelijke – het opgeven van bindingen en het doorbreken van belangentegenstellingen – mogelijk. In het verbond schuilt tevens een tegoed voor de wereld. ‘De exclusieve trouw van de bondgenoten maakt een inclusieve beschikbaarheid mogelijk voor de dienst aan de wereld (...)’. De kerk is er ten dienste van de wereld. Waar het verbond functioneert wordt ‘de reddende betekenis van dat verbond voor de wereld zichtbaar (...)’ (16-7)

Dit concept van de katholiciteit van het verbond heeft Van Gennep in jaren zeventig ontwikkeld zoals blijkt uit verschillende publicaties. Sporen zijn bijvoorbeeld te vinden in zijn uitleg van het boek I Samuël, zoals ik heb laten zien in hoofdstuk 3. Omvangrijker uitwerking van het bijbelse verbondsbegrip biedt Van Gennep in zijn studie over seksualiteit en nieuwe moraal. Hij tekent daar onder meer het huwelijk als een verbond dat aan de partners veel geeft, en ‘anderzijds deze intieme tweezamenheid verre te boven gaat, omdat het vanuit zichzelf gericht wordt op de bevrijding, de gerechtigheid, de broederschap en de vrede van de samenleving.’²² De kern van het verbond ziet daarmee wijder dan de kerk.

5.3. Katholiciteit in *De terugkeer van de verloren Vader*

Bovengenoemde motieven komen samen en worden verdiept en verbreed in Van Genneps levenswerk *De terugkeer*. In het hoofdstuk ‘katholiciteit en verbond’²³ schrijft hij dat een christen op weg is naar ‘de openbaring van Gods genade en roeping voor ieder mens op aarde.’ (465) Die ‘katholieke’ waarheid fundeert het menselijk bestaan en wordt in de uiteindelijke komst van het Godsrijk geheel onthuld. Zolang die komst uitblijft, geldt de katholiciteit als ‘pure utopie’.

Van Gennep definieert katholiek vanuit ‘kath’olon, naar het geheel gericht’. Hoewel het woord verwantschap vertoont met ‘universeel’ kiest hij daar niet voor. ‘Mijn voorkeur gaat uit naar de term ‘katholiek’, omdat het me niet gaat om de eenheid, maar om het geheel.’ (466) Verder valt op dat Van Gennep katholiek betreft op de mensheid. Dat lijkt een tautologie, ‘Maar het draait in de katholiciteit om overeenstemming en verstandhouding in verscheidenheid.’ (467) Katholiciteit is niet uit op het wegwerken van alle verschillende identiteiten – dat is het risico bij het streven naar eenheid – ‘maar op communicatie tussen gerespecteerde bevolkingsgroepen.’ (469) Naar de overtuiging van Van Gennep doet

22 Van Gennep, *Mensen*, 60-1.

23 Van Gennep, *Terugkeer*, 459-73. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

God in Jezus Christus zijn katholieke aanspraak op ons gelden. ‘Het is ‘de verloren Vader’, die ons in zijn zelfopenbaring in Jezus Christus met de waarheid der katholiciteit confronteert.’ (468)

Staat de utopie van de katholiciteit der mensheid als ‘mogelijkheid tot communicatie tussen mensen, die op tal van punten met elkaar verschillen’ daarmee niet heel dicht bij de utopieën die zijn ontsproten aan de ideologieën van de Verlichting? Zeker - Van Gennep werkt dat uit aan de hand van de idealen van de Franse revolutie – de utopie van vrijheid, gelijkheid en broederschap ‘lijkt (...) op die van het geloof, maar is tevens beslissend anders.’ Dat anders zijn vindt zijn oorsprong in de mogelijkheden die God ons schenkt, niet die uit onszelf opkomen. ‘Het vitale verschil met de franse revolutie ligt dan hierin, dat deze mogelijkheden niet berusten op ingeboren menselijke eigenschappen, maar hun grond vinden buiten de mens in Gods roeping.’ (467)²⁴

Van Gennep is er beducht voor dat het beginsel van katholiciteit een negatieve uitwerking heeft. ‘Ook de katholiciteit kan ontaarden in een totalitair beginsel. Een utopie blijft vaag.’ (469) Echter, in het bijbelse spreken over het verbond wordt die vaagheid ondervangen. Van Gennep benoemt vervolgens op welke manier het verbond katholiek is en dan keren de hoofdpunten uit zijn oratie terug. Nieuw in de aandacht voor de katholiciteit van het verbond is de nadruk op het eschaton. In de verbondspraktijk wordt een glimp opgevangen van Gods toekomst. ‘Het verbond, waarbinnen de bondgenoten niet opzij gaan voor het lijden terwille van de ander of terwille van de samenleving, biedt nu reeds zicht op die gerechtigheid en vrede, die in Gods koninkrijk openbaar zullen zijn.’ (472)

Hoewel er veel op de kerk en haar katholiciteit valt aan te merken ziet Van Gennep de methode van het verbond die katholiciteit handen en voeten geeft, als een tegoed voor het samen-leven. ‘De katholiciteit der kerk wordt dan dienstbaar aan de katholiciteit der mensheid.’ (466) De verbondspraxis die zichtbaar wordt binnen de christelijke gemeente is in al zijn bescheidenheid hoopvol. Van Gennep signaleert dat in de samenleving de aandacht toeneemt voor aan het verbond verwante verhoudingen, de zogenaamde ‘mesostructuren’.²⁵ Het zijn die structuren die verder moeten worden opgebouwd en uitgebouwd ten dienste van de met anderen gedeelde utopie van vrijheid, gelijkheid en broederschap. Daartoe is het volgens Van Gennep *Gebot der Stunde* om het gesprek te

24 Over het verschil tussen utopie en belofte ook: preek over Genesis 28. Van Gennep, *Naam geven wat ik zoek*, 131.

25 Zie hoofdstuk 3.8.1

voeren met allen die zich in die utopie herkennen. ‘In deze tijd, waarin de crisis van ideologie en christendom ons vleugellam dreigt te maken, is het van het grootste belang tot een oecumene der verlichting te komen (...).’ (484) Van Gennep hanteert in dit verband ook het door A.W. Kist gemunte woord ‘samenlevingsberaad’. (486)

De katholiciteit van de kerk staat zo in dienst van de katholiciteit van de mensheid, de ‘universele menselijke gemeenschap’,²⁶ en die betrokkenheid op het geheel is roeping van Godswege. Nog fundamenteler uitgedrukt: zij gaat terug op God die zelf in zijn vaderschap op het geheel gericht is. ‘Hij is de Vader van alle mensen, die daardoor elkaars broeders en zusters worden in Jezus Christus, die de Zoon bij uitstek is.’ (384) Maar, is God in de bijbel toch niet vooral de God en Vader van Israël, dat Hij heeft verkozen? Ook de uitverkiezing van Israël is op het geheel gericht. ‘God roept in Israël de volkeren, zoals Hij in het Nieuwe Testament in de Zoon alle mensen roept. (...) Het is de exclusiviteit van het handelen van God, die de voorwaarde is van zijn inclusieve handelen.’ Katholiciteit is kenmerkend voor Gods vaderschap. (384-5)

In een preek uit 1987²⁷ noemt Van Gennep de kerk ‘de proeftuin’ van Christus’ katholiciteit. Die katholiciteit onderscheidt zich van ‘de universaliteit van de franse revolutie’ en van ‘de marxistische, de anarchistische of de feministische revolutie’ al ontkent zij die revoluties niet. ‘Het ontkent die bewegingen niet, maar gaat er bovenuit, omdat het ons zegt, dat wij onze eenheid vinden in die oneindige barmhartigheid van God, die ons allen zijn belofte en zijn gebod heeft toegezegd.’

De revoluties die Van Gennep hier aanduidt, corresponderen gedeels met de ideologieën waarmee hij in *De terugkeer* het gesprek voert. Toegespitst op de feministische theologie stelt hij: ‘Het komt aan op een discussie, waarin men met hartstocht en zorgvuldigheid de vooroordelen en argumenten over en weer van elkaar wil onderscheiden en wegen. Bij die discussie zijn (...) zowel het feminisme als de christelijke kerken in hoge mate gebaat.’²⁸

5.4 Katholiciteit in de praktijk

Aan de hand van vier voorbeelden wil ik nader aantonen hoezeer het Van Gennep ernst is de met de roeping tot katholiciteit en de belofte

26 Inzicht ontleend aan Tolstoj; zie hoofdstuk 4.

27 Preek over Efeze 3, 1-13 (Hervormd Lyceum, 23 augustus 1987).

28 Van Gennep, ‘Korte geschiedenis van het feminisme’, 19. Vgl. Van Gennep, ‘Barth en de secularisatie VI’, 29.

die daarin schuilt. Ik laat dat zien op vier terreinen: de zondagse preek, het kerkelijk gesprek met de Gereformeerde Bond, de verhouding tussen arm en rijk en de relatie theologie en kunst.

5.4.1 Preek over Marcus 5

Een sprekend voorbeeld van een preek waarin de katholiciteit op een naar mijn oordeel organische manier aan het licht wordt gebracht handelt over Marcus 5,21-43 (juni 1976).²⁹ Jezus wordt geroepen naar het doodzieke dochtertje van Jäirus maar onderweg is er een bloedvloeiende vrouw die hem aanraakt. Van Gennep legt in de tweede helft van de preek een verband tussen deze anonieme vrouw en het dochtertje. ‘Wat voor mij nu spits van de verkondiging is, dat zit ‘em hierin, dat er TIJD is, TIJD en AANDACHT voor die vrouw.’

‘Ja misschien zit er nog meer in. Jäirus is de overste van de synagoge en die vrouw is een niemand. (...) Ja, zo gaat het met ons. We laten de vrouw schieten om het kind te redden.’ Maar zo doet Jezus niet. Hij heeft de tijd en Hij redt beiden. Dat is zijn barmhartigheid. ‘Hij laat het kind niet voorgaan bij de vrouw, de moeder niet bij de dochter, de blanke niet bij de zwarte, de rijke niet voor de arme, de hemel niet voor de aarde.’ Omdat Jezus dat doet - tijd nemen voor deze onbekende - komt hij te laat bij Jäirus’ dochter. ‘Misschien zou je het heel extreem zo mogen zeggen: Juist omdat Hij de vrouw in de ogen heeft gezien, en de dingen en de noden van dit leven niet geminacht heeft, daarom heeft Hij de kracht om de dood te verslaan. Zonder de vrouw was Jäirus’ dochter niet gered, want wij vallen alleen, maar we worden SAMEN gered.’

5.4.2 Verbond met de Bond

In de herfst van 1981 wijdt *In de Waagschaal* een themanummer aan de Gereformeerde Bond (GB) binnen de Nederlandse Hervormde Kerk, naar aanleiding van haar 75-jarig jubileum. Scribenten gaan welwillend en kritisch in op de GB en de aldaar gehuldigde theologische opvattingen. Van Gennep schrijft een bijdrage getiteld ‘Verbond met de „Bond”.³⁰ In zijn artikel probeert hij de Bond te verstaan.³¹ ‘Het is een poging hen te ‘vinden’ in de dubbele betekenis van het woord. Ik wil niet

29 Preek over Marcus 5,21-43 (Driebergen, 27 juni 1976).

30 F.O. van Gennep, ‘Verbond met de „Bond”, *IdW* 10/14 (1981), 10-15. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

31 Een andere poging tot verstaan van de ‘Bonders’ in Van Gennep, ‘Tien jaar Hydepark (IV)’, *IdW* 8/16 (1979), 11-5.

alleen weten waar ze zijn en waar ze waren. (...) Ik wil hen echter ook in die zin ‘vinden,’ opdat het mogelijk wordt tot elkaar te komen.’ (10)

Van Gennep kiest daarvoor bewust voor het woord ‘verbond.’ Het bijbels-theologische onderzoek leert ons, dat het verbond een levenslange trouw van de bondgenoten jegens elkaar veronderstelt en dat dit des te groter verplichtingen schept, waar deze trouw slaat op partners, die niet van nature op elkaar aangewezen zijn. Zonder dat we familie van elkaar zijn, zijn we elkaar toch als broeders en zusters gegeven.’ (10) Hij stelt vast dat er binnen de kerk een diepe verstaanskloof bestaat tussen de verschillende groepen die toch met elkaar deel uitmaken van dezelfde kerk. Het is echter zaak een verbond met elkaar aan te gaan ‘(...) om in een desnoods ruzie-achtige samenleving, waarin we nochtans voor elkaar instaan, elkaar te kritiseren en van elkaar te leren.’ Zo’n verbond is noodzakelijk ‘(...) omdat een kerk, waarin het niet tot een verbond komt, iedere aanspraak op katholiciteit heeft prijsgegeven.’ In dat geval dreigt de apartheid; Bonders gaan samen een kerkje in de kerk vormen en de midden-orthodoxen hebben ook aan zichzelf genoeg. ‘Ook wij – midden-orthodoxen, verworpen zonder de Bond tot een bleke club van sociaal- en bloed-verwante nesthokkers, die elkaars grapjes begrijpen en er dezelfde smaak op na houden. Zo’n kerk is een soort rotary-club geworden (...)’ (11)

Van Gennep besluit zijn verkenning van de GB met de conclusie dat de Bonders bepaalde elementen inbrengen – het ‘eigenaardige bevindelijke verleden’ en ‘typisch gereformeerde elementen in de prediking: Gods heiligheid en soevereiniteit’ – die hij van groot belang acht voor de spiritualiteit van de kerk. ‘(...) in de grond vinden we daarin (...) noodzakelijke correcties op de vervlakking van het midden-orthodoxe geloofleven en de neiging God Zelf anthropologisch te omsingelen.’ (14)

Twee predikanten uit de linkerflank van de Bond, W. Dekker en H. de Leede, reageren uitvoerig en stellen ‘enkele wedervragen.’³² Hierdoor lukt het eindredacteur Van Gennep niet ook een artikel uit de hoek van christenen voor het socialisme te plaatsen. Graag zag hij zowel Bonders als marxisten samen in één nummer, want het gesprek dient gevoerd te worden naar twee kanten.³³

32 Zij gaan afzonderlijk in op de kritiek van J.M. Hasselaar in het themanummer over de GB en stellen gezamenlijk vragen aan ‘de midden-orthodoxie’ W. Dekker en H. de Leede, *Enkele wedervragen*, *IdW* 10/20 (1981), 12-7.

33 F.O. van Gennep, ‘Van de redactie’, *IdW* 10/20 (1981), 22-4. In 1976 verwijt hij Christenen voor het Socialisme hun toenadering tot de CPN en daarmee tot ‘het leven in de monoloog.’ F.O. van Gennep, ‘De CPN en de revolutie’, *IdW* 5/10 (1976), 17-9.

In het daaropvolgende nummer gaat Van Genneep in op verschillende reacties die zijn artikel over de GB hebben losgemaakt.³⁴ Tegenover de algemeen secretaris van de Bond, J. van der Graaf, die de steun van *In de Waagschaal* voor het Leidse professoraat van Ter Schegget bekritiseert, geeft Van Genneep aan, dat zijn artikel werd geschreven ‘(...) vanuit de wil ernst te maken met de katholiciteit van de kerk.’ Daarin kan noch de inbreng van de Gereformeerde Bond worden gemist, noch het maatschappelijk engagement van Ter Schegget. (2)

Aan het slot schetst Van Genneep de kritiek die Leidse studenten uit Bondskringen hem toevoegden: ‘Je bent te relativistisch en te inclusief. (...) Zoals u het verbond opvat, (...) zo hoort eigenlijk iedereen er bij. Er wordt niet of nauwelijks een keuze gevraagd. Het is alles goedkoop!’ (5) Van Genneep wil zich deze kritiek aantrekken. Hij houdt evenwel staande ‘(...) dat het verbond zelf het hart van de waarheid is. Door het verbond word ik gered én geroepen. Het verbond is de bijbelse expressie van de katholiciteit, die door Christus in woord en werk wordt waargemaakt.’ Vandaaruit is er geen ruimte voor het isolement. (5-6) Tegelijkertijd doet Van Genneep aan zelfonderzoek: ‘Zoals het theologische denken van de Bond voortdurend dreigt onrecht te doen aan de eigen werkelijkheid van de mensen, zo dreigt bij mij steeds weer het gevaar dat God wordt uitgeschakeld en werkeloos terzijde staat om toe te zien bij de realisering van het grote ideaal van de mondige mens van de Aufklärung: „Alle Menschen werden Brüder”.’ (6)

5.4.3 Armen én rijken

Een ander voorbeeld van een performatieve benadering van katholiciteit vormt Van Genneps kritiek op de bevrijdingstheoloog Julio de Santa Ana. In 1979 verscheen van zijn hand het rapport *Towards a church of the poor*.³⁵ Van Genneep vat het boek aldus samen: ‘(...) dat een kerk, waaruit de armen zijn weggelopen, zich heeft vervreemd van haar oorsprong zoals die in het boek Handelingen te vinden is.’³⁶ Zo’n kerk is niet katholiek.

Al eerder, in zijn oratie,³⁷ is Van Genneep in gesprek met De Santa Ana over de kerk van de armen en in *Wending* kiest hij voor eenzelfde

34 Ten onrechte op naam van collega-rector Van der Velden. F.O. van Genneep, ‘Verbond met de „Bond” (II)’, *IdW* 10/21 (1981), 2-6. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

35 J. de Santa Ana (ed.), *Towards a church of the poor*, Geneva: WCC 1979.

36 F.O. van Genneep, ‘De rijken in de kerk van de armen’, *Wending* 35/10 (1980), 587-9.

37 Van Genneep, *Katholiciteit en pluraliteit*, 11-14.

benadering. Van Gennep is ervan doordrongen dat kritiek op iemand die zo betrokken stem geeft aan de armen niet eenvoudig is, temeer daar ze uit de mond klinkt van een ‘rijke westerling’. Toch waagt hij het erop. Zijn hoofdpunt is dat een kerk pas katholiek is als ze zowel armen als rijken omvat. Voor de plaats van de rijken en de rijke kerken is in het boek van De Santa Ana onvoldoende aandacht. Van Gennep spitst dat toe op het subject-zijn van de armen. De Santa Ana gaat naar zijn smaak te zeer uit van het idee van de zelfbevrijding. De geschiedenis laat echter zien – Van Gennep verwijst naar Camus – dat om in opstand te komen de armen de steun van de rijken nodig hebben. ‘Niet zij, die het lijden ondergaan, maar zij die het lijden van anderen niet kunnen aanzien, zijn degenen die het initiatief tot opstand nemen.’³⁸

Het risico bestaat natuurlijk dat daarmee de armen opnieuw object worden, zoals ze dat al zijn bij een liefdadigheidsbenadering. Maar de katholiciteit van het verbond vormt daarvoor een medicijn. ‘In de geschiedenis van het verbond groeien wederzijdse verplichtingen. Daar tilt de sterke de zwakke op tot zijn hoogte, tot zijn mondigheid en het kan gebeuren, dat de sterke door zijn trouw aan de zwakke zwakker wordt dan de zwakke. (Fil. 2, 5-11) Hij belooft dat hij zich niet zó door zijn klassebelang, zijn intellectuele voorsprong of fysieke kracht zal laten beheersen, dat hij zijn bondgenoot terzijde schuift of vernietigt.’³⁹ Van Gennep benadrukt dat het verbond een geschiedenis kent, ‘(...) waarin stap voor stap de concrete verplichtingen en mogelijkheden voor beide partijen worden verhelderd en afgewogen. Wie teveel ineens wil, stuit op verzet, onmacht en een alles vergiftigend schuldgevoel, dat de status quo eerder bevestigt dan verbreekt.’⁴⁰

Een kerk die werkelijk katholiek wil zijn bevat dus niet alleen armen maar ook rijken. Daarom doen we er goed aan naast de waarden van de armen oog te hebben voor die van de ‘middle-class’ kerken. Wanneer we alleen de focus richten op de armen vergeten we – Van Gennep zegt het in zijn oratie met grote aarzeling – dat ook zij net als de rijken redding behoeven. ‘Tenslotte (...) zijn ook de armen zondaars voor Gods aangezicht. Ook zij zijn mensen die als God willen zijn, kennende goed en kwaad. (...) Niet het evangelie der armen, maar het evangelie van Jezus Christus redt de wereld van zonde en oordeel.’⁴¹

38 Van Gennep, ‘De rijken’, 588.

39 Van Gennep, ‘De rijken’, 589.

40 Van Gennep, ‘De rijken’, 589.

41 Van Gennep, *Katholiciteit en pluraliteit*, 14.

In zijn kanttekeningen bij het kerkmodel van De Santa Ana blijft Van Gennep trouw aan zijn eigen concept van de katholiciteit van het verbond en gaat daarmee in tegen een visie die op dat moment in theologische kring brede steun geniet. Katholiek is ook zijn slotakkoord: 'De armen en de rijken zullen elkaar nodig hebben. De Russische denker Chomjakow schijnt gezegd te hebben: 'Wij vallen alleen, maar wij worden sámen gered.'⁴²

5.4.4 Zonder kunst verdorst de kerk

Een vierde voorbeeld van katholiciteit in de praktijk, ontleen ik aan de studiedag⁴³ over *Daß Gott schön werde* van de Zwitserse praktisch theoloog Bohren. Bohren, hoogleraar in Heidelberg, houdt een referaat over de verhouding geloof en esthetiek en onder andere Van Gennep is gevraagd te reageren op Bohrens pleidooi⁴⁴ voor een theologische esthetiek. Van Gennep stelt in zijn lezing⁴⁵ vooral de vraag aan de orde op welke wijze geloof en kunst – die vanaf de 18^e eeuw uiteen zijn gegroeid – weer bij elkaar kunnen worden gebracht op een verantwoorde theologische manier.

Zowel Van der Leeuw als Van Ruler hebben daartoe voorstellen gedaan, maar Van Gennep is van hun benadering niet gecharmeerd. Van der Leeuw verwijt hij dat hij eenheid tussen kunst en religie vindt in de leer van de incarnatie. 'Hoe kan de incarnatie tot kentheoretisch principe worden, tot een door mensen gehanteerde sleutel om de diepere eenheid onder de oppervlakte van ons gebroken leven te ontsluiten?' Van Gennep valt andere critici⁴⁶ bij die vinden dat Van der Leeuw met zijn nadruk op schoonheid te kort doet aan de waarheid en de kritische kracht van het Woord. Met een beroep op Noordmans schrijft hij: 'We moeten het met het Woord stellen. (...) Het is ernst maken met het gelijkenis-karakter van de verkondiging⁴⁷, met het weten dat er geen depositum is van het Heilige, dat wij leven met de verborgen Christus, totdat Hij komt. Het is ruimte geven aan de macht van het Woord, dat

42 Van Gennep, 'De rijken', 589.

43 Zie hoofdstuk 2.

44 R. Bohren, 'Geloof en Esthetiek – een vergeten hoofdstuk van de Theologie', in Leidse Lezingen, *Geloof en esthetiek*, 11-24.

45 Van Gennep, 'Het christelijk geloof en de seculiere kunst', 41-9. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

46 Zoals F. Sierksma en W.G. Overbosch.

47 Voor Van Gennep is de gelijkenis 'de grondvorm van de bijbelse verkondiging.' Van Gennep, *Terugkeer*, 360, 528.

niet alleen getuigenis is van Gods liefde voor de schepping, maar ook van zijn fundamentele kritiek daarop.' (45)

Van Ruler benadrukt het ingaan van de openbaring in de cultuur. De cultuur kan zelfs gestalte van de openbaring worden. Ook bij deze aanpak heeft Van Gennep ernstige bedenkingen. 'Wat komt er van de kritische distantie terecht, als de cultuur en de kunst op klassiek christelijke wijze onmondig worden gemaakt. Hoe zullen we ooit tot een gesprek komen met Nietzsche, Virginia Woolf of Garcia Marquez? Van Ruler knuffelt de cultuur op christelijke wijze dood.' Van Gennep acht Van Rulers visie imperialistisch en te veel vanuit het eigen gelijk van de kerk gedacht. 'Goed, de wereld ligt in het boze, maar zij zal in haar zoeken naar waarheid volstrekt ernstig genomen moeten worden. Ook de kerk ligt in het boze en nú kan het tot een gesprek komen.' Van Gennep valt Bohren bij die stelt dat de kerk op de samenleving en de kunst is aangewezen. Maar – zegt Van Gennep met Bohren – ook het omgekeerde geldt: 'Das Christentum nährt sich von nicht-christlichen Kräutern, damit diese auf Erden blühen können. (...) Er kan wisselwerking zijn tussen christelijk geloof en seculiere kunst, maar alleen dán, als zij elkaar au sérieux nemen en elkaar niet apriori met imperiale aanspraken bestoken.' (46)

Aan het slot van zijn betoog verkent Van Gennep hoe christelijk geloof en kunst bij elkaar zouden kunnen komen. Om te voorkomen dat het tot een onkritische vermenging van christelijke geloof en kunst komt - zoals bij Van der Leeuw en Van Ruler - is er een 'kritische instantie' nodig. Bohren kent aan de heilige Geest de rol van rechter toe. Van Gennep is het met hem eens. 'In de beweging van de liefhebbende, kritische en proevende Geest, die van Christus uitgaat, zijn wij volstrekt op de kunst en de cultuur aangewezen. Zonder de kunst zullen we te gronde gaan, maar zonder kritische instantie zullen wij aan de kunst te gronde gaan en ook dat is niet de bedoeling.' (46-7)

Van Gennep kan zich niet goed indenken hoe iemand vanuit het esthetische tot geloof zou kunnen komen. Daarvoor is een nieuw begin nodig. 'Er is alleen de sprong, het gebeuren waarin de Geest met je aan het werk is, soms plotseling, meestal langzaam en geleidelijk.' De vraag kan wel gesteld worden welke visie het geloof heeft op kunst. 'Moeten we de kunst op de een of andere manier dopen?' Van Gennep wil zich verre houden van iedere vorm van annexatie en daarom wijst hij "iedere theologie van de kunst" af. 'Die bewaren we maar voor het eschaton en dan is zo'n theologie niet meer nodig.'

Maar wat durft Van Gennep wel theologisch over de kunst te zeggen? Allereerst is de kunst voor Van Gennep 'descriptieve interpretatie' van

de werkelijkheid. En die beschrijving is ten diepste ‘(...) liefde, ‘consentement’, solidariteit.’ Essentieel voor de kunst is *show, don’t preach*. ‘De kunst laat vrij. Zij preekt niet, maar toont, presenteert, en de gelovige, die de kunst overslaat, negeert juist die interpretatie, die hem op de meest radikale wijze met de verborgen intenties van onze wereld confronteert.’

Naast beschrijvende interpretatie van de werkelijkheid is kunst transcendent. Zij overstijgt de werkelijkheid maar nooit zonder door de waarheid heen te zijn gegaan. ‘De weg naar de schoonheid loopt door de waarheid heen. In die transcendering is de kunst scheppend. (...) zowel in haar descriptie als in haar transcendering is de kunst origineel. Zij scheidt uit zichzelf, ook als in het eschaton ooit zou blijken, dat het eigenlijk uit de Geest geweest is.’ (47) Zo wordt de solidariteit – het ‘ja’ tegen de aarde en de mens - in de transcendering tot een ‘nee’. Tot ‘(...) ‘révolte’, de opstand tegen de gevangenissen van de wereld, waarin de waarheid, de goedheid en de schoonheid in leugen, onrecht en kitsch ten onder worden gehouden.’ (47-8)

Wanneer Van Gennep zich vervolgens afvraagt wat de kunstenaar precies scheidt, kiest hij voor de gelijkenis. ‘Hij scheidt *de gelijkenis* van de waarheid, de goedheid en de schoonheid. (...) De gelijkenis is ont-hulling en verberging tegelijkertijd.’ En zij ‘getuigt van een waarheid en een schoonheid, die nooit ons bezit zal zijn.’ Daarom ziet de kunstenaar de waarheid in het voorbijgaan; ‘altijd op de rug’ en heb je niets in handen. ‘Er is in de kunst geen presentia realis, maar de kunst revolteert, zij klaagt aan, zij droomt, zij roept, zij vloekt, zij prijst. Zij hééft niets, maar zij getuigt wat zij gezien heeft en zien zal. (48)

Daarin lijken geloof en kunst sterk op elkaar, maar Van Gennep wil op geen enkele manier de kunst annexeren. ‘Voor mij gaat het om de vrije kunstenaar en alleen in zijn vrijheid kan hij een bondgenoot worden (...)’ (48) En dat laatste is in dit tijdsgewricht geboden. Tegenover de ‘systeem-imperatieven van het geld en de macht, de economie en de bureaucratie’ die de humaniteit bedreigen is er ‘Goddank’ een alternatief, ‘die andere kans op vrijheid, gerechtigheid en schoonheid. (48-9) Kerk en kunst zijn beide naar de marge van de samenleving gedrongen. Nu is het moment gekomen dat zij tot elkaar zullen komen en er een dialoog op gang komt, ondanks het feit dat Van Gennep daarvoor aan de zijde van de kerk nog veel blokkades ziet.

Zij zullen ‘elkaar moeten herkennen en bijstaan in kritische solidariteit. Zij vinden elkaar in de liefde voor deze aarde en in de woede over de onderdrukking. (...) Het is de hoogste tijd, dat zij elkaar vinden als bondgenoten in de strijd voor een wereld, waarin we kunnen leven.’ (49)

Formeel, zo merk ik op, gaat het in dit betoog van Van Gennep niet over *sobornost* of katholiciteit; wel materieel. Opnieuw valt op hoezeer Van Gennep de kritische solidariteit benadrukt; solidariteit met de wereld en solidariteit met de kunst als bondgenoten. Ten gunste van een leefbare wereld zullen christelijk geloof en seculiere kunst elkaar moeten vinden in een dialoog. Daarvoor is de ‘stem’ van de werkelijkheidsinterpretatie door de kunst onmisbaar. ‘Ik ben het zó eens met Bohren, dat een geloof dat niet omziet naar kunst, zal verhongeren en verdorsten.’ (47)

HOOFDSTUK 6

Het gewone leven bij Tolstoj

6.1 Inleiding

‘Oorlog en vrede met Tolstoj’ luidt de titel van de tiendelige serie die Van Gennepe voor *In de Waagschaal* schrijft in 1978-9,¹ vrijwel aansluitend op de reeks over Malamud. Met het opschrift verwoordt Van Gennepe treffend zijn uiteenlopende waardering van Tolstoj en die diepgewortelde ambivalentie werkt hij in de serie nader uit.

Tolstoj is net als Dostojewski voor Van Gennepe in beeld gekomen door de catechese tijdens de hongerwinter. Hij is 17 jaar als hij *Oorlog en vrede* leest en het boek maakt ‘juist in die tijd een diepe indruk.’ Van Gennepe: ‘Oorlog en Vrede’ zag ik tegen het holle décor van ‚Nacht und Nebel’ als een teken van menselijke aanwezigheid. In de donkere, verlaten schouwburg van de wereld werd vóór op het toneel een kleine, verlichte kamer neergezet, vol warme, levende mensen.’ (I,15) In *De terugkeer* beschrijft hij Tolstojs betekenis voor hem in ‘zijn kijk op Napoleon, de zinloosheid van de oorlog en de beperkte, bescheiden mogelijkheden van de mens in de absurditeit van het bestaan (...)’.²

Na die overweldigende leeservaring is zijn bewondering voor *Oorlog en vrede* alleen maar toegenomen. Van Gennepe herleest het boek zo om de tien jaar en vergelijkt het met de rivier de Wolga. ‘Het lezen van zo’n boek is een vakantie: wonen in een ander land, dat je toch van a tot z herkent.’ (I,16) Het boek ontbreekt nooit in zijn jaarlijkse lijstje van tien mooiste boeken.³ In zijn artikelen besteedt Van Gennepe ook aandacht

1 *IdW* 7/19-23 en 8/1-5 (1978-9). Verwijzingen tussen haakjes in de tekst. De serie is opgedragen aan vriend en mederedacteur A. Vlieger (1947-2005).

2 Van Gennepe, *Terugkeer*, 475.

3 Van Gennepe, ‘Steinbeck’, 28.

aan andere romans en geschriften van Tolstoj. Elders brengt hij Tolstoj ter sprake in het kader van zijn behandeling van het anarchisme.⁴

Van Gennep heeft - behoudens de toneelstukken - alle werken van Tolstoj gelezen en citeert daar breed uit. *Oorlog en vrede* en *Anna Karenina* zijn voor zijn waardering evenwel 'beslissend'. 'Dat is niet alleen het geval vanwege de verbluffende opbouw, de correspondentie tussen de historische en de psychologische ontwikkelingen, maar vooral ook vanwege de gedachten die deze boeken dragen.' (VIII,5)

Ik onderscheid in Van Genneps lezing van Tolstoj de volgende thema's: 1 ongedwongen werkelijkheid 2 natuur en geschiedenis 3 schuldgevoel en radicalisme 4 Tolstoj's theologie 5 Tolstoj en Dostojewski. Een karakterisering volgt in 6 Van Gennep over Tolstoj (en Dostojewski).

6.2 Ongedwongen werkelijkheid

De eerste delen van Van Genneps artikelenreeks spreken vooral van de vrede die hij met Tolstoj heeft en hebben betrekking op zijn meesterschap als romanschrijver. De mensen die Tolstoj scheidt zijn mensen van vlees en bloed en als een impressionistische schilder voert hij de lezer binnen in 'het gewone leven'. 'Tolstoj neemt zijn lezers bij de hand en leidt hen een kamer vol kwebbelende mensen binnen, of een geurende tuin. Hij legt je de vinger op de lippen. Hij zegt: luister, kijk, ruik.' Van Gennep roemt zijn 'spontane overgave' en zijn 'vrolijke passiviteit' waardoor 'het trieste burgerdom van nut, zorg en angst tijdelijk wordt opgeschort. Wat in Tolstoj zo imponeert, dat is, dat hij weet wat geluk is.' (II,21)

Het is zijn sensitiviteit die Tolstoj in staat stelt zo genietend en meeslepend te schrijven; alleen al in *Oorlog en vrede* varieert dat van feesten en verkleedpartijen tot een wolvenjacht en de overvloedige maaltijd na afloop die oudtestamentische connotaties oproept. 'Ieder facet van het leven wordt intens genoten: het dansen, het spelen, het eten en drinken.' (II,24)

Zo geldt dat ook van de lichamelijke waar Van Gennep een afzonderlijke bijdrage aan wijdt. Tolstoj 'gaat in zijn waarneming steeds van buiten naar binnen. Hij roept de psychologie van zijn personages op door enkele fysieke kenmerken te noemen.' (III,6) De beschrijving van lichamelijke bijzonderheden, soms satirisch dan weer respectvol, is kenmerkend voor Tolstoj; niet alleen in *Oorlog en vrede* maar bijvoorbeeld

4 F.O. van Gennep, 'Het anarchisme als hedendaags levensgevoel', *IdW* 11/6 (1982), 3-11 en *Terugkeer*, 137-9.

ook in *Anna Karenina*. Bij Tolstoj spreekt 'het lichaam zijn taal' en is er sprake van 'diepe sensualiteit'. Van Gennep besluit zijn artikel over de betekenis van de lichamelijke met een vermoeden: 'misschien zelfs loopt er via deze centrale beleving van lichamelijke een ondergrondse lijn naar de leer der geweldloosheid, waarvoor Tolstoj met zoveel kracht is opgekomen.' (III,8)

In het zesde deel van zijn serie gaat Van Gennep uitgebreid in op Tolstoj's 'psychologische observatievermogen' dat naar zijn mening niet alleen met sensitiviteit te maken heeft maar ook met Tolstoj's 'onbarmhartige eerlijkheid tegenover zichzelf', die onder meer tot uiting komt in het van jongs af aan bijhouden van een dagboek. (VI,5) Van Gennep noemt dat 'zelfkwellerij'. Evenwel: 'Die kritische blik maakt toch een zekere mildheid in de beoordeling van anderen niet onmogelijk.'

Vervolgens maakt Van Gennep duidelijk wat dat betekent. Tolstoj leeft 'ongebroken' met zijn personages mee. 'Het zijn volstrekt levende mensen. Wij leren hen in hun ambivalentie kennen, de samenhang van hun zwakte en kracht.' Aan de hand van verschillende voorbeelden laat Van Gennep zien dat Tolstoj's personages zich ontwikkelen en hoezeer daden en gevoelens kunnen vervloeien. Dapperheid en lafheid, edelmoedigheid en sentimentaliteit, ze blijken heel dichtbij elkaar te liggen en in elkaar over te gaan. 'Alle mensen van Tolstoj zijn polydimensionaal.'

Zo geldt het van Tolstoj's grote romans. Daarin, stelt Van Gennep, 'hebben wij te maken met een ongecompliceerde werkelijkheid.' Dat wil zeggen, een werkelijkheid waarin de mens en het geleefde leven sterker zijn dan de radicale ideeën en moralistische opvattingen⁵ van de auteur. Tolstoj levert bijvoorbeeld in de figuur van Pierre òòk impliciet kritiek op zijn eigen drang om van betekenis te zijn (I,17), en in *Oorlog en vrede* en *Anna Karenina* ligt het zwaartepunt bij Tolstoj als romanschrijver en de autonomie van de actanten. 'De kunstenaar is de moralist nog de baas en zijn personen leiden hun eigen leven, zelfs buiten de morele eisen van de schrijver om.' (VI,7)

Wat Van Gennep betreft maakt dat de kracht uit van de romancier boven de ethicus. De roman is in zichzelf ook een ethisch landschap maar anders dan in een boek met een morele strekking wordt in de roman de ethiek in de praktijk beproefd. 'In mijn ogen staat (...) de romancier ook als ethicus sterker dan de moralist, omdat in de roman de schema's doorkruist en de principes getoetst worden. In de bonte wirwar van de werkelijkheid komt dan toch geleidelijk de consistentie van de persoon

5 Hierover meer bij het derde en vierde thema.

in zijn gedrag en zijn beslissingen tot uiting. In de roman komt een concrete, geleefde, ethiek aan het licht.' (VI,7)

6.3 Natuur en geschiedenis

Vanuit zijn bewondering voor Tolstojs meesterschap als romancier schrijft Van Gennep over het belang van de natuur (IV), zijn visie op de geschiedenis (VII) en daartussenin een bijdrage over de betekenis van de boeren bij Tolstoj (V). Het zijn evenzeer aspecten van de ongecompliceerde werkelijkheid van het gewone leven, al laat Van Gennep ook iets zien van de impact en de relevantie van Tolstojs stellingnames; daarom stel ik ze aan de orde als tweede thema.

De natuur speelt in Tolstojs leven en werk een grote rol. Het is 'de warme golfstroom, die langs en door het hele werk van Tolstoj loopt. Al wat er met en tussen mensen gebeurt wordt in die natuur opgenomen, er door omhuld en dan ook heel vaak in termen van het plattelands-leven vertaald.' Van Gennep gebruikt als voorbeeld de dood van vorst Bolkoniski waarbij Tolstoj de mensen rond de lijkstapel vergelijkt met schichtige, snuivende paarden die zich rond een dood paard verzamelen. Zo laat Tolstoj zien dat de natuur ook als een instinct in de mens schuilgaat. 'De mens wordt niet alleen door zijn wil of zijn intellect bepaald, maar ook door een oergevoel, dat de vanzelfsprekende, onoverdachte drijfveer van zijn handelen blijkt te zijn.' Voor dat besef is echter weinig ruimte, Van Gennep signaleert dat 'de civilisatie (...) ons heeft vervreemd van de ruimte en eenvoud der natuur, van het diepe weten van dood en leven, dat dommelt op de bodem van onze ziel.'

In het vervolg houdt Van Gennep een pleidooi voor Tolstojs nadruk op de natuur. Hij beseft dat het gevaar bestaat van de verabsolutering van de natuur maar op dit moment is een ander risico groter. 'De vervreemding van de natuur brengt een levensgevaarlijke wereldbeschouwing te weeg, waarvan wij in onze dagen de wrange vruchten beginnen te plukken.' Door de angst voor 'natuurlijke theologie' dreigt de nadruk te vallen op 'verstedelijking' en de daarmee gepaard gaande nadruk op de geschiedenis. Onder verwijzing naar de Japanse theoloog Koyama wil Van Gennep laten gelden dat natuur en geschiedenis niet tegen elkaar worden uitgespeeld. 'God is de Heer, zowel van de geschiedenis als van de natuur.'

Van Gennep stelt dat in het westen de geschiedenis goddelijke status heeft gekregen, met gevolgen voor de ethiek. 'Waar nu de geschiedenis als god over ons regeert, daar is het handelen en denken van de mens bepaald door de eis tot progressiviteit, de verplichting het gedrag af te

stemmen op de voortgang der geschiedenis.' Daarin blijken liberalisme en marxisme loten van dezelfde stam. (IV,18)

Volgens Van Gennep voorzag Tolstoj 'de heilloze gevolgen van de verafgoding der technische revolutie', onder andere in een direct verband tussen industrialisatie enerzijds en dictatuur en militarisering. Ook zou hij zich herkennen in de woorden van zijn leerling Gandhi, die sprak over 'het dromen van systemen zo volmaakt, dat niemand meer goed behoeft te zijn.' Tolstoj wantrouwde de moderne techniek en schaalvergroting en voelde zich verwant met het anarchisme dat kleinschaligheid en overzichtelijkheid voorstaat en wil luisteren naar de natuur.

Van Gennep is zich bewust van het gevaar van verabsolutering, hetzij van de geschiedenis, hetzij van de natuur. Tolstoj - en dat is zijn gelijk - is er evenwel op uit polarisatie tussen beide te voorkomen en zijn 'protest tegen de god der geschiedenis, die de mens via de verstedelijking en technologische hoogmoed van de natuur isoleert', heeft navolging gekregen. Van Gennep denkt aan auteurs als Jean Giono, Albert Camus en D.H. Lawrence en aan de inzet van milieugroeperingen en actiegroepen. Ook houdt hij er rekening mee dat er *une nouvelle gauche* ontstaat dat recht doet aan natuur én geschiedenis. Een ontwikkeling die ook om theologische reflectie vraagt. 'Wat betekent het, als wij belijden, dat God Heer is, zowel van de geschiedenis als van de natuur?' (VI,20)

Voor Tolstoj wordt de mens door zijn omgang met de natuur bepaald bij zijn kleinheid, zijn beperkte rol. 'De ontmoeting met de natuur brengt de mens een fundamenteel gevoel van bescheidenheid bij.' Dit betekent echter niet dat de natuur - zoals bij Giono en Camus gebeurt - de mens tot 'vreemdeling' maakt of dat dit ten koste gaat van het unieke van het menszijn. 'De presentie van de natuur vervlakt nooit de individualiteit van zijn romanfiguren.'

Van Gennep ziet bij Tolstoj een evenwicht. Van onderwerping van de natuur aan de mens is geen sprake; evenmin van de mens aan de natuur. 'De geur van het hooiland of de vrolijke prikkel van de vrieskou zijn bij Tolstoj nooit functioneel aan de mens onderworpen, om zijn stemmen tot uitdrukking te brengen. Zij zijn signalen, waarop de mens zijn eigen antwoord geeft.'(VI,20)

In een artikel over de geschiedenis in Tolstojs romans stelt Van Gennep met een verwijzing naar de slag bij Borodino in *Oorlog en vrede*, dat de natuur bij Tolstoj groter is dan de geschiedenis. 'Het is of de natuur de geschiedenis in zich opneemt, maar zij doet dat met een soevereine indifferentie.' Vergelijkbaar met 10 mei 1940 de dag van de Duitse inval, toen er sprake was van een 'stralende morgen'. (VII,18)

Tegelijkertijd maakt Tolstoj duidelijk dat het niet de mens is die de geschiedenis maakt, wat hij ook onderneemt. 'De mens kan de geschiedenis niet beheersen, noch door er zelf een rol in te spelen, noch door er de 'wetten' van te kennen.' Van Gennep laat dat zien aan de hand van de slag bij Schöngraben. Niet door de geniale strategieën van de generaals wordt het pleit beslecht, maar door het plichtsbef van een in het nauw gedreven kapitein en het moreel van doodgewone soldaten. Tolstoj tekent in generaal Koetozow iemand die daar weet van heeft, 'en daarom is hij als bescheiden veldheer groter dan de geelzuchtige blaaskaak Napoleon.' (VII,19) In hem krijgt het ironische inzicht van Camus gestalte: 'Ce sont les paresseux qui remuent le monde; les autres n'ont pas le temps.'

Tolstoj geeft in *Oorlog en vrede* een nieuwe kijk op de geschiedenis. Niet alleen worden de individuele daden van mensen die zo graag van betekenis willen zijn sterk gerelativeerd, het zijn ook nog eens de onbetekenende figuren die bepalend zijn voor de eindoverwinning. Het is een visie die haaks staat op de benadering van veel historici aldus Van Gennep. 'In de geschiedenis dient het begrip 'grandeur' als hoogste waarde. 'Grand' is goed en 'niet-grand' is verkeerd.' Maar Tolstoj schildert met kennis van zaken de realiteit. 'Zo zijn het niet de helden, maar de plichtsgetrouwen, niet de leiders maar de soldaten, die het verloop van de oorlog bepalen.' Met een citaat van Tolstoj zelf: 'Alleen de onbewuste handelingen dragen vrucht en hij, die werkelijk invloed heeft op de historische ontwikkeling, is er zich nimmer van bewust.' (VII,20).

Tolstojs omgang met de natuur en zijn wantrouwen tegenover hooggeplaatsten die een rol willen spelen, komen samen in zijn sympathie voor de boeren. Hierover schrijft Van Gennep in zijn vijfde bijdrage.

Tolstoj heeft een afkeer van het gekonkel in het salonleven, schrijft Van Gennep en evenmin moet hij iets hebben van 'theoretici'. 'Zij zijn door de abstraktie van hun onnatuurlijke positie gedoemd tot onwaarachtigheid, tot zinloze daden.' Hierbij valt te denken aan diplomaten en generaals maar ook aan artsen. Tolstoj maakt door de beschrijving van hun handen - 'tere blanke handen' of 'een mollige blanke hand' - duidelijk wat er van hen valt te verwachten. 'Het zijn de handen van mensen, die de moeite van het dagelijks werk niet kennen en daarom in hun overmoed menen over het lot der volkeren te kunnen beslissen.' (V,6-7)

Daartegenover staan de Russische boeren die frequent voorkomen in Tolstojs werk. Zij staan in contact met de natuur waardoor ze afhankelijk zijn gebleven en deemoedig. 'Zij zijn de armen en de vromen, die met God in gesprek zijn gebleven.' Een sprekend voorbeeld hiervan is

Platon Karatew. Het leven van de rijke graaf Pierre Bezoechov ondergaat een beslissende verandering wanneer hij deze boerensoldaat ontmoet.

De relatie met de boeren is aan ontwikkeling onderhevig bij Tolstoj. In toenemende mate oriënteert hij zich op de stem en de verheffing van de boeren. Na zijn bekering in 1880 probeert Tolstoj als een boer te leven en van zijn aristocratische voorrechten afstand te doen. Zijn gezin wordt hier echter de dupe van. Van Gennep kenschetst dit als 'een typisch voorbeeld van de halfslachtigheid waarin Tolstoj op zijn weg naar de solidariteit is blijven steken.' (V,8)

Tenslotte stelt Van Gennep vast dat Tolstoj door zijn sympathie voor de boeren op bepaalde punten in de buurt is gekomen van de slavofiele beweging, al is er bij hem ook een voorbehoud rond hun positieve waardering van kerk, monarchie en natie. Van Gennep plaatst Tolstoj ook in de buurt van het oecumenische denken van Chomjakow. De woorden 'wij vallen alleen, maar we worden sámen gered' passen bij Tolstoj, 'maar waar Chomjakow die zin schreef met het oog op de kerk, zou Tolstoj ze toepassen op de universele menselijke gemeenschap.'⁶

6.4 Schuldgevoel en radicalisme

Van Gennep beleeft veel vrede aan het werk van Tolstoj maar hij voert ook strijd met hem. Al in het eerste opstel waarin hij uiting geeft aan zijn ambivalentie omtrent Tolstoj, signaleert Van Gennep hoezeer de schrijver onder schuldgevoel gebukt gaat. Van Gennep laat dat zien aan de hand van Pierre die hij tekent als een 'rijke jongeling' in wie 'de 'Urgeschichte' van de bezittende klasse' wordt geschetst. Pierre staat in zijn leven bloot aan 'die nooit tot zwijgen te brengen stem van de ander, die 'vanuit de hoogte van zijn misère' ons bestaan doorkruist.' (met een verwijzing naar Levinas).

Het is volgens Van Gennep de problematiek van Tolstoj zelf. 'Naarmate Tolstoj ouder wordt, wordt hij meer verscheurd door de eis tot naastenliefde' en voert hij heviger het gevecht met zijn eigen voorrechten. Daarin prevaleert de 'heroïsche ethische daad' boven 'een algemene maatregel van bestuur'. Tolstojs leven wordt - net als dat van Pierre - geteisterd door de 'kategorische imperatief' en na zijn bekering radicaliseert hij daarin. (I, 16,17). In feite voert Tolstoj oorlog met zichzelf. (IX,13) en Van Gennep noemt het tragisch dat juist bij Tolstoj die zoveel van geluk afweet 'de rijkdom van het gewone leven door de radikaliteit

⁶ Zie hoofdstuk 5.

van het gebod wordt verstikt en gefnuikt.' (II,21-2) 'Het paradijs wordt een woestijn.' (24)

Het is duidelijk dat Van Gennep daarmee doelt op de ethiek van Tolstoj waarin deze naar 'ethische perfectie wil streven en het radicalisme de overhand krijgt.' Dat maakt het verschil uit tussen aan de ene kant zijn grote romans als *Oorlog en vrede* en Tolstoj's 'religieuze en ethische werken.' Van Gennep noemt dat deel van het oeuvre moralistisch. 'Het ademt een kille, zelfkwellerige, onfrisste sfeer. Tolstoj is zeker een ethicus, als hij maar niet over ethiek schrijft.' (VIII,5)

Achter die hang naar ethische perfectie ziet Van Gennep niet de 'bewogenheid om de ander' maar egoïsme. 'De verdenking ontstaat, dat een woedende egocentriciteit streeft naar de heiligheid van het eigen ik en dat deze zelfvereeuwiging bereikt wordt moet worden langs de weg der onderdrukking.' Het gaat dan vooral om onderdrukking van seksualiteit, roken en alcoholgebruik.

Sonja, de vrouw van Tolstoj en zijn kinderen zijn de grote slachtoffers van zijn radicaliteit. Van Gennep heeft geen goed woord over voor wat Tolstoj 'met zijn huwelijk heeft uitgespookt' (I,17) en ook van zijn pogingen om zich van zijn bezit te ontdoen zijn zijn naasten de dupe. Hij signaleert een pervers mechanisme: Sonja weerhoudt Tolstoj ervan in armoede te leven en dat wakkert zijn streven naar eenvoud alleen maar aan. 'Zij verleent hem dus de mogelijkheid om zo te spreken en te schrijven, als hij doet, en zij is tevens het excuus voor zijn dwalen.' Dat is 'de moraal bedrijven op kosten van je vrouw', een patroon dat Van Gennep ook bij predikanten tegenkomt.

Ook op het gebied van de seksualiteit betaalt Sonja de prijs. In een afzonderlijke aflevering laat Van Gennep zien hoe seksualiteit bij Tolstoj lange tijd gepaard gaat 'met berouw en zelfverachting' ofschoon juist hij ook zo 'lichtvoetig en zuiver' over erotiek kan schrijven. Tolstoj is in de ban van de 'natuurlijkheid'⁷ als - onbereikbaar - wettisch ideaal met alle gevolgen voor Sonja die voortdurend zwanger is.

De spanning die dit alles met zich meebrengt komt tot ontlading in *De Kreutzersonate*, door Van Gennep een 'gruwelijk boek' genoemd. Tolstoj stelt daarin dat alleen seksuele behoefte bestaat en daarachter

7 Overigens waarschuwt Van Gennep voor een superieur oordeel 'over zoveel victoriaanse onderdrukking.' De 'natuurlijkheid' die Tolstoj in zijn greep had laat zich in de jaren zeventig in een andere gestalte zien. 'Wat eerst niet mocht, schijnt nu te moeten geschieden en dat alles in de naam van een ,natuurlijkheid', die als een wettische boze geest over ons leven regeert.' (IX,13)

leegte. ‘De liefde bestaat niet. Er is niets anders dan deze vervloekte fysieke behoefte en wie met zichzelf in het reine wil komen, dient in volstrekte abstinentie te leven.’ (IX,13)⁸

Het verlangen naar natuurlijkheid en perfectie wordt na Tolstojs bekering alleen maar intenser, ten koste van de humaniteit. ‘Zo ergens de ‘natuurlijke theologie’ haar verwoestende, wettische werking toont, dan wel in Tolstoj’s leven. De natuur wordt een woedende demon, die zich tegen zichzelf keert. De eis tot zuiverheid en eenvoud gaat het mens-zijn verstikken.’ (IX,14).

Waar komen dit moordende schuldgevoel en onmenselijke wetticisme vandaan? Van Gennep ziet een direct verband met Tolstojs theologie, het vierde thema.

6.5 Tolstojs theologie

Hoewel Van Gennep erg kritisch is op de niet-literaire werken van Tolstoj, hij acht ze ‘ronduit moralistisch en vervelend’, geldt dat niet over de hele linie. De bijbel en de studie van de bijbel speelt een grote en respectabele rol in Tolstojs leven, het heeft hem ‘diepgaand veranderd’ en aangezet tot bestudering van de grondtalen. (VIII,6)

Over het eschatologisch gerichte *Het Koninkrijk Gods is binnen in u* waarin Tolstoj zijn op de Bergrede gestoelde ethiek uitwerkt, schrijft Van Gennep: ‘Het ademt de geest der profetie.’ (VIII,7) Het boek doet in revolutionaire toonaard en maatschappijanalyse niet onder voor die van Marx ‘als hij laat zien, dat de belangen van de staat en de bezittende klasse goeddeels samenvallen en door de gewapende macht worden beschermd.’ Maar anders dan *Oorlog en vrede* dat uniciteit ademt, vormt *Het Koninkrijk Gods is binnen in u* meer ‘een werk uit een serie.’ Marx wijst zijn lezers een concrete weg tot verandering, veel andere revolutionaire geschriften - en die van Tolstoj zijn daarop geen uitzondering - laten dit achterwege. Van Gennep concludeert: ‘De revolutionair is een luie ethicus (...).’ De werkelijke ethische vraagstukken komen niet aan de orde en de nadruk ligt op wat er allemaal niet deugt. ‘Het ziet er naar uit dat het radikalisme er toe geneigd is de wezenlijke ethische problemen over te slaan. Het leeft zich uit in destructie en komt aan constructie niet toe.’

8 Hoever de beteugeling van lust en verlangen strekt, zie U. Schmid, ‘Immanuel Kant und Arthur Schopenhauer’ in M. George/ J. Herlth/ C. Münch/ id., (Hg.) *Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 494-5.

Dat laatste geldt zeker van *De Christelijke Leer* waarin Tolstoj een poging doet uiteen te zetten waarom het gaat in het christelijke geloof. Het is 'een ijzeren geloof in de rede' van waaruit ook de bijbel wordt gelezen. Van Gennep omschrijft het boekje als een zondencatalogus waaraan een 'dualistische ethiek' ontspringt, 'waarin het redelijke ik het natuurlijke of dierlijke ik moet onderdrukken.' (VIII,7) Volgens Van Gennep maakt dat ook de kern uit van Tolstojs bekering, het is 'een proces van toenemende redelijkheid.' zoals onder andere beschreven in *Mijn Biecht*, waarbij zondige emoties het veld moeten ruimen. 'De bekering is dus een poging om een aantal emoties te onderdrukken en de heerschappij van de universele, rationele naastenliefde uit te roepen.' (X,13)

Hoewel Tolstoj emoties laag aanslaat spreekt Van Gennep het vermoeden uit dat zijn bekering tot een absoluut liefdesgebod met de absurditeitservaring van de dood te maken heeft. 'In het aangezicht van de dood, grijpt hij tenslotte terug op zijn oude idealen van zedelijke zelfvervolmaking.' (X,14) Nieuw is daarin Tolstojs concentratie op een passage in de Bergrede - de aanleiding voor zijn bekering - waaruit hij opmaakt dat het hart van Christus' opdracht is 'den boze niet te weerstaan' (Mat. 5,39). Achterliggende gedachte is dat het weerstaan van de boze een compromis met het kwade impliceert en daar wil Tolstoj verre van blijven.⁹

Van Gennep typeert Tolstojs bekering en zijn ideeën daarover als 'de vereniging van de geest met de redelijke en zedelijke idee.' Het gaat om verheldering niet om openbaring. 'Er was geen ontmoeting met iets nieuws, met Iemand die voor het eerst op hem afkwam. Het was veelmeer een verhelderingsproces, de doorbraak en de ordening van gedachten, die er altijd waren geweest.' In de bekering draait het om het menselijk handelen. 'De kerkelijke prediking, die de daden Gods beklemtoont, wijst Tolstoj af.' (X,13,14) God is ook niet tot handelen in staat en een gebed om hulp ontbreekt dan ook. Tolstojs godsbeeld wordt door redelijkheid bepaald. 'God is pure redelijkheid en ieder spreken over wonderen, maagdelijke geboorte, opstanding, inkarnatie is een godsdienstige misleiding, die de mens in een haast dierlijke bewusteloosheid dreigt terug te stoten.' (VIII,7)

Hoewel Van Gennep dit niet thematiseert, tekent zich bij Tolstoj kennelijk een tweeledige houding tegenover 'de natuur' of 'het natuur-

9 Van Gennep verwijst naar de dissertatie van S. Baart de la Faille, *Leo N. Tolstoj als theoloog en moralist*, Groningen: J.B. Wolters 1897, 32-6. Baart de la Faille was predikant bij de Nederlandse gemeente in Londen. Fetter was met hem bevriend en heeft hem tijdens een ziekteperiode vervangen.

lijke' af. Enerzijds geldt het als een wettisch ideaal, waarvan Sonja het slachtoffer wordt, anderzijds is het natuurlijke inferieur aan de rede.

Het grootste manco van Tolstojs gedachten- en levensgang is voor Van Gennep niet dat hij de radicaliteit van het gebod ernstig neemt maar dat hij dat doet zonder de indicatief van de genade. De Bergrede rukt hij uit zijn verband en de prediking van Paulus' brieven aan de Romeinen en de Galaten is nooit tot hem doorgedrongen (IX,14). Van Gennep sluit daarmee overigens naadloos aan op de kritiek die zijn leermeester Smelik heeft geuit. Die waarschuwt voor een te nauwe verbinding van het christen-zijn met een specifiek ethisch inzicht.¹⁰

In Tolstojs theologische denkwereld is er voor christologie geen plaats, Jezus Christus is uitsluitend een wijsheidsleraar. Volgens Van Gennep heeft dat fatale gevolgen: 'Als God niet juist als onze Vader, als de Vader van onze broeder Jezus, ons leven nadert en ons niet juist als Vader zijn eisen stelt, wordt ons leven gebroken en aan een nooit meer eindigende strijd uitgeleverd.' (VIII,7-8)

Deze theologische beslissingen zijn funest op verschillende terreinen. 'De rijkdom van het gewone leven, dat juist Tolstoj zo goed heeft gekend, wordt door het radikalisme vergiftigd.' (VIII,7) 'Datgene, wat hij voorstond, werd tot in de kern aangetast.' Van Gennep noemt als onderwerpen waarin Tolstoj radicaliseert: universaliteit, kuisheid en geweldloosheid. (X,16)

Ook voor de psychologie is deze theologische insteek zeer schadelijk stelt Van Gennep. 'Waar de mens zich door Gods genade gerechtvaardigd weet, wordt hij gered van de vicieuze cirkel van het ego. Wie de theologische bevrijding niet kent, valt ten prooi aan de ijzeren wetten van de psychologie: het schuldgevoel of de moordende aandacht van het ego voor het ego. Dát is in mijn ogen het werkelijke drama van Tolstoj's leven.' (I,18)

6.6 Tolstoj en Dostojewski

In zijn klassieke studie waarin hij Tolstoj en Dostojewski met elkaar vergelijkt noemt George Steiner beide schrijvers 'de twee belangrijkste meesters van de fictie' die volstrekt tegengestelde posities innemen ten aanzien van het menselijk bestaan en in hun theologische standpunten.¹¹ Tolstoj verlangt naar een realisering van het rijk van Christus in

¹⁰ Smelik, *Ethiek in de verkondiging*, 34-5.

¹¹ G. Steiner, *Tolstoj of Dostojewski Een oefening in de oude kritiek*, Amsterdam: Bert Bakker 1992, 17-8, 260.

deze wereld en Dostojewski houdt dat voor een onbegaanbare en zelfs heilloze weg. Berdjajew schrijft over de verhouding tussen Tolstoj en Dostojewski: 'There is an unbridgeable gap, over which the holders of two differing conceptions of existence face one another.'¹²

Die grote verschillen zijn Van Gennep natuurlijk niet ontgaan en op verschillende momenten in zijn artikelenserie articuleert hij ze door Dostojewski en Tolstoj met elkaar te vergelijken. Wat hun verwantschap betreft ziet Van Gennep die in 'hun slavophiele inslag, hun afschuw van westerse veroveringsdrang en techniek, hun neigen naar een soms haast pantheïstische mystiek.' (III,8)

Maar deze 'giganten' stoten elkaar ook als magneten af. Zij 'representeren bij al hun verwantschap een kontrasterende werkelijkheid.' (II,22)

Als het om de waardering van het gewone leven gaat citeert Van Gennep instemmend Guardini die schrijft dat het 'mittlere Bereich' bij Dostojewski ontbreekt. Zijn romans worden bevolkt door figuren die zich in extreme situaties bevinden. 'Dostojewski's helden kopen nooit eens een broodje bij de bakker en als ze ooit enige wodka tot zich nemen, drinken ze meteen een hele liter.' Dat maakte ook de aantrekkingskracht uit van Dostojewski op de adolescent Van Gennep, meer dan Tolstoj dat deed. 'Nu zou ik niet meer kunnen kiezen, maar toen had het zwartwit van Dostojewski me te pakken, de bezetenheid van Rogoschin en de argeloze liefde van Myschkin.' (II,22)¹³

Dostojewski is gericht op 'het laatste', Tolstoj op het 'voorlaatste'. 'Wat in Dostojewski boeit, is zijn ongelooflijke denkkraft en de moed, waarmee hij de uiterste konsekventies van zijn denken durft te verwoorden. (...) Wat in Tolstoj boeit, dat is het geworteld zijn midden in het leven.'

Beide auteurs kennen gebrokenheid en verscheurdheid in hun leven. Bij Dostojewski komt die spanning van binnenuit, bij Tolstoj van buitenaf. '(...) waar in Dostojewski's leven de breuk voortkomt uit de interne spanning van een naar het absolute reikende denken, ontstaat bij Tolstoj de breuk op het moment, dat een miserabele vreemdeling op zijn deur klopt en voortaan zijn leven beheerst.' (II,22)

De uiteenlopende waardering van het gewone leven zet zich door in de manier waarop beide schrijvers de mens tekenen. Bij Dostojewski belichamen de mensen een idee, bij Tolstoj krijgt de lichamelijke

12 N. Berdjajev, *Dostoievsky An Interpretation*, San Rafael: Semantron Press 2009, 217.

13 Tien jaar later schrijft hij: 'Het mooiste boek' is ook in je eigen waardering niet iets objectiefs, maar het is afhankelijk van de omstandigheden, waarin je verkeerde, van de invloed, die het op je leven heeft gehad.' Van Gennep, 'John Steinbeck', 28.

gedetailleerde aandacht. 'Bij Dostojewski treden vleesloze, vergeestelijkte mensen op, die in beslag genomen zijn door hun idee. (...) Dostojewski's mensen hebben geen geur bij zich. Zij zweten niet. Zij hebben wel zenuwen maar geen spieren. Zij leven voor het heil en denken niet aan gezondheid. Deze sensualiteit, waarin geen enkel lichamelijk aspect van lijden of genieten wordt overgeslagen, is Tolstoj's kracht.' Het zorgt voor een 'fundamentele bescheidenheid' die zijn romans kenmerkt en onder meer zichtbaar wordt in de 'kleinschaligheid der zinnen'. Ook na Tolstoj's bekering blijft de zintuiglijkheid onderscheidend voor zijn schrijfstijl. Hoe anders dan bij Dostojewski die in zijn grote romans door Van Gennep wordt geschilderd als 'de onheilspreeker van de komende abstraktie: de totalitaire geest, de mens die als god wil zijn, kennende goed en kwaad.' (III,8)

Aan het einde van zijn reeks over Tolstoj vergelijkt Van Gennep beide schrijvers voor de laatste keer. Eerst schetst hij Tolstoj's angst voor de dood die wel eens bepalend geweest kan zijn voor zijn leven en bekering. In de ervaring van absurditeit zijn twee houdingen mogelijk volgens Van Gennep: 'De absurditeit is 'hol' of 'bol'. Je wordt er door geabsorbeerd, of je keert je er tegen. Het is overgave of verzet, zegt Van Gennep. 'Hol' brengt 'rechtse' - mystieke, quietistische, impressionistische - religiositeit te weeg; 'bol' 'linkse' religiositeit die een activistisch en expressivistisch karakter heeft. Overigens rekent Van Gennep onder de 'holle' absurditeitservaring niet alleen het fascisme maar ook sommige vormen van marxisme; beide tot grote schade van Europa.

Tolstoj heeft in de ervaring van het absurde in de dood, zich geconcentreerd op het gebod. Hij wordt een strenge moraalprediker die verwoesting aanricht in het leven van zijn naasten.

Hoe is dat bij Dostojewski? Ook hij heeft weet van de absurditeit, onder andere door een schijnexecutie en verbanning. Maar zijn strijd - Van Gennep citeert Jesaja 8,17 - heeft betrekking op God. 'Wat hij zich voortdurend heeft afgevraagd, is de vraag naar Gods geloofwaardigheid geweest. Hoe is het mogelijk dat een God, die kinderen laat lijden en sterven, voor ons in het krijt treedt?' (X,15)

Sluitend heeft Dostojewski deze vraag nooit beantwoord maar door de betekenis van Christus in zijn leven - onder verwijzing naar Johannes 1,18 - is hij ontkomen aan de 'holle' of 'bolle' antwoorden van de religiositeit. 'Er was een woedend *verzet* tegen God, de Vader, maar er was tegelijkertijd de ontroerde, weerloze *overgave* aan de Zoon. Dostojewski kende Christus en Hem heeft Tolstoj nooit gekend en nooit willen kennen.' Voor Van Gennep is essentieel dat God de Vader is van Jezus Chris-

tus en hij schetst de dubbele beweging die hij in het evangelie waarneemt: in de navolging worden de discipelen aan de wereld onttrokken en met Pinksteren als apostelen daar naar teruggestuurd. 'Wie over dit oergeheim van ons christelijk geloof nadenkt, schiet te kort in woorden om hiervan te getuigen.' (X,16)

In feite geeft Van Gennep hier beknopt weer wat hem al sinds zijn promotie over Camus bezighoudt en waar hij ook in zijn essay over radicalisme in de ethiek over schrijft. 'God houdt de mens niet voor zichzelf. Hij eist de mens niet op om hem te vernietigen of een onmens van hem te maken (...), maar Hij eist de mens op om hem na een breuk met zijn omgeving een 'nieuwe schepping' 'von Gott her' te doen zijn.'¹⁴ Dat is het medicijn tegen Tolstoj's positie die van de navolging ethiek maakt, een algemene regel. Waar dat gebeurt 'komt een onmenselijke en op den duur het menselijk leven vernietigende ethiek om de hoek kijken.'¹⁵

6.7 Van Gennep over Tolstoj (en Dostojewski)

De laatste zin van Van Gennep's serie luidt: 'Velen van hen, die zich met Tolstoj bezig hielden, zijn niet in staat geweest om hun woede tegen het verterende ego van Tolstoj én hun bewondering voor zijn tere lichtvoetigheid in heldere termen te verwoorden.' Daarmee relateert Van Gennep zijn eigen bespreking van Tolstoj; in hoeverre is hij er voldoende in geslaagd hem recht te doen? Tevens maakt Van Gennep duidelijk dat de lezing van Tolstoj emoties bij hem oproept, woede en bewondering, oorlog en vrede.

Rode draad in zijn bespreking is Tolstoj's waardering van het gewone leven. Tolstoj schildert meesterlijk en zintuiglijk de ongecompliceerde werkelijkheid van echte, levende mensen met bescheiden mogelijkheden. De jarenlange omgang met Tolstoj heeft Van Gennep daarvoor gevoelig gemaakt. Zijn literaire fascinatie staat in dienst van de ontsluiting van de theologische ruimte voor het gewone leven en daar hoort eind jaren '70 ook de natuur bij. Waar die ruimte wordt bedreigd of onmogelijk gemaakt - de geradicaliseerde keerzijde van Tolstoj's bekering - reageert Van Gennep fel afwijzend.

Van Gennep motiveert dit bederf van het beste theologisch. Tolstoj heeft een uiterst smalle en eenzijdige bijbelvisie, er is bij hem geen ruimte

14 F.O. van Gennep, 'Het radicalisme in de ethiek', in id. en F. van Raalten (redactie), *Ethiek als waagstuk. Opstellen aangeboden aan Dr. E.L. Smelik*, Nijkerk: Callenbach 1969, 69.

15 Van Gennep, 'Radicalisme', 68.

voor een God die handelt en op ons toekomt en evenmin plaats voor christologie en genade. ‘Hij keerde zich (...) tegen een geloof in genade en verzoening en dus tegen een geloof, dat belijdt, dat het kruis van Jezus Christus ons van onze zonden verlost.’¹⁶ Tolstoj behoort daarom ‘ternauwernood bij het christendom.’¹⁷

Ondanks de woede die Tolstoj teweegbrengt, valt er bij Van Gennep sympathie te bespeuren voor Tolstojs ernstig nemen van het gebod, zijn maatschappelijke inzet tegen onrecht, zijn pleidooi voor geweldloosheid en zijn uitzicht op de hele mensheid. In zijn bespreking van het anarchisme waartoe hij Tolstoj rekent, klinkt daar in afgeleide zin iets van door. Van Gennep voelt zich aangetrokken tot de ‘pure ethische inzet’ van het anarchisme, haar mystieke trek en de overtuiging dat ‘utopiën de wereld bewegen.’¹⁸ In *De terugkeer* prijst hij haar ‘morele kracht, de ascese en utopische bezieling’ en haar verzet tegen onmondigheid.¹⁹ Niettemin ligt ook bij het anarchisme het gevaar op de loer dat de mens ‘een god wordt over zijn naaste’, waar Dostojewski voor waarschuwt.²⁰

Wat betekent dit alles voor de absolute keuze die Steiner formuleert tussen twee schrijvers die elkaars tegenpolen zijn en hun standpunten die elkaar in veel opzichten uitsluiten; Tolstoj of Dostojewski?

In mijn optiek kan Van Gennep niet kiezen tussen beide romanciers en wil hij het ook niet. Van Gennep is op beide auteurs kritisch als zij profetische of theologische aspiraties hebben buiten hun romans om; dat leidt slechts tot moralisme. Evenwel hebben Tolstoj en Dostojewski sinds de hongerwinter zijn hart geraakt. Tijdens zijn adolescentie was het meer Dostojewski met zijn nadruk op ‘het laatste’, belichaamd door *De idioot*, daarna groeit zijn bewondering en waardering voor Tolstojs schildering van de ‘voorlaatste’ dingen in *Oorlog en vrede*. Het is een zelfde ontwikkeling als Camus doormaakt.²¹

Over de hele linie acht ik de betekenis van Dostojewski groter dan die van Tolstoj op het gedachtegoed van Van Gennep. Met name in *De terugkeer* is zijn invloed op veel plaatsen aanwijsbaar zoals ik heb laten zien en de tendens is onmiskenbaar dat ‘als God niet bestaat alles geoorloofd is’. Via de aandacht voor het anarchisme duiken niettemin ook de vragen en verlangens van Tolstoj op naar de mogelijkheid om via een

16 Van Gennep, ‘Anarchisme’, 9.

17 Van Gennep, *Terugkeer*, 124.

18 Van Gennep, ‘Anarchisme’, 10.

19 Van Gennep, *Terugkeer*, 135, 139.

20 Van Gennep, *Terugkeer*, 138.

21 Van Gennep, *Ethische denken*, 56.

gedeelde ethische gezindheid maatschappelijk samen te leven. Ik denk aan het thema van de katholiciteit der mensheid en het gedeelde verlangen naar de utopie. Waar Van Gennep Tolstoj in zijn artikelenserie bekritiseert vanwege zijn visie op wonderen en de opstanding en zijn eenzijdige focus op de redelijkheid, probeert hij in zijn hoofdwerk de thematiek van Gods handelen nieuw te doordenken,²² zonder het offer van het intellect te brengen.

²² Vooral in hoofdstuk 23a, 24b en 25.

HOOFDSTUK 7

Het ethische denken van Albert Camus

7.1 Inleiding - Aangesproken door Camus in een nieuwe tijd

In dit hoofdstuk staat het gesprek dat Van Gennep voert met Camus centraal. Zijn dissertatie vormt daarvoor de belangrijkste maar niet de enige bron. In deze inleiding schets ik (1) het naoorlogse klimaat waarin de thema's die Camus aan de orde stelt worden herkend, ook door Van Gennep. Vervolgens (2) komt vooral de dissertatie van Van Gennep aan de orde, uitlopend op de vraag naar Van Genneps belang bij een ethische lezing van Camus. In (3) volgt de receptie van het boek en (4) andere thema's die het doorgaande gesprek van Van Gennep met Camus hebben bepaald. In (5) typeer ik het gesprek met Camus als ontmoeting.

La Peste (1947) - zo herinnert Van Gennep zich - is het eerste boek van Albert Camus (1913-1960) dat hij onder ogen krijgt. Ted van Gennep studeert na de oorlog theologie in Leiden en samen met *Der Prozess* van Kafka behoort *La Peste* 'onlosmakelijk' bij zijn studentenkamer 'in een achterhuis waar geen zon kwam en waar ik het uitzicht had op een binnenplaatsje, aan de overkant waarvan een jong echtpaar met een baby woonde, met wie ik in die vier jaar nooit een woord heb gewisseld.' Met enige verbazing vermeldt hij dat het 'bij uitstek de omgeving lijkt te zijn, waar zulke boeken gelezen behoren te worden.'¹

Diepgaander belangstelling voor Camus komt later. Het Franse denken, specifiek het existentialisme, wordt na 1945 al snel toonaange-

1 E.O. van Gennep, 'Kafka en Camus', *IdW* 12/10 (16 juli 1983), 3.

vend in West-Europa.² Wanneer Van Genneep een keuze moet maken voor een dissertatieonderwerp komt hij uit bij Camus. Terugblikkend: 'omdat ik toen eigenlijk het gevoel had, dat dat een man is die verschrikkelijk veel te betekenen heeft ook voor ons als christenen.' Van Genneep heeft het vermoeden 'dat er allerlei verbindingen zouden liggen tussen zijn [Camus'] ethische gedachtengang en de onze'.³

Het is een andere benadering van Camus dan die aanvankelijk in Nederland opgeld doet. Met name in kerkelijke kring bestaat er zorg over de aantrekkingskracht van Camus' non-conformisme en zijn scherpe kritiek op het christelijk geloof.⁴ Er klinken ook andere geluiden, waarin de existentiële noties die Camus onder woorden brengt worden herkend en het zijn in de jaren zestig uitgerekend drie theologen die in het Nederlands taalgebied diepgaand op de betekenis van Camus ingaan.⁵

Camus' boeken bereiken recordoplagen, de schrijver wordt herkend als vertolker van het moderne naoorlogse 'levensgevoel'.⁶ 'Wij zouden nauwelijks een schrijver van onze tijd weten te noemen (...) in wiens persoon wij een zo scherpe reflex vinden van onze eigen vragen' schrijft Van Genneep in 1961.⁷ Volgens Hans Achterhuis wordt Camus in 1957 de Nobelprijs in het bijzonder toegekend 'omdat hij de geest van zijn tijd zo voortreffelijk onder woorden had gebracht.' Zijn werk vormt de 'weerkaatsing van een soort collectief bewustzijn'.⁸ Zijn fundamentele vragen worden gesteld in een maatschappij die op aller-

2 Vgl. L. van Middelaar *Politicide. De moord op de politiek in de Franse filosofie*, Amsterdam: Historische Uitgeverij 1999.

3 'De herinnering aan het licht. Een Voorrangdocumentaire over Albert Camus', typoscript van NCRV radioprogramma (15 maart 1971).

4 G. Verrips, 'Mythen brengen moraal in beeld', *Raster* 90 (2000), 73-84.

5 Naast Van Genneep in 1962, L. Nauta en H. Achterhuis. Vgl. L.W. Nauta, *De mens als vreemdeling, een wijsgerig onderzoek naar de antropologische en religieuze betekenis van het probleem der absurditeit en de figuur van de vreemdeling in de moderne literatuur*, Amsterdam: G.A. van Oorschot 1960; H. Achterhuis, *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht: Ambo 1969. Verrips wijst er op dat Nauta en Achterhuis zich na hun promotie voortaan als filosoof presenteren. Verrips, 'Mythen', 75.

6 Over levensgevoel Nauta, *De mens als vreemdeling*, 7-8.

7 F.O. van Genneep, 'Camus' weg naar de mens', *Wending* 16/3 (1961), 172. En nog in 1971: 'Ik denk (...) dat er talloze mensen zijn in onze tijd, die in de romanfiguren en in de grondgedachten van Camus een stuk van hun eigen motivaties herkennen.' F.O. van Genneep, 'Albert Camus en het pastoraat', *Ministerium*, 5/2 (1971), 1-5.

8 Achterhuis, *Moed*, 69.

lei terreinen bezig is met heroriëntatie en uitziet naar vernieuwing.⁹ In de grotere protestantse kerken groeit in die tijd het besef dat in de maatschappelijke ontwikkelingen de leefbaarheid op het spel staat: ‘het probleem van het mens-zijn-met-de-ander, dat van de gemeenschap, is steeds acuter geworden.’¹⁰ Deze analyse past bij de nieuwe positie die de kerk in de vijftiger en zestiger jaren gaat innemen. Onder invloed van de theologie van Karl Barth krijgt zij – zeker geldt dat van de Nederlandse Hervormde Kerk - een meer profetisch-kritische rol.¹¹ Van vormgever wordt de kerk steeds meer kwaliteitsbewaker van de samenleving.¹²

Binnen de kerken is na de Tweede Wereldoorlog een breed gedragen verlangen naar een vernieuwde kerk waarin pastoraat, diaconaat en apostolaat tot bloei komen en gemeenteleden door het vormingswerk worden toegerust om hun plaats in de samenleving in te nemen, zo is de verwachting. Maar de vragen die zich aandienen gaan dieper, want de wereld blijkt meer veranderd dan gedacht.

Illustratief is de diesrede 1963 van de directeur van het Hervormde opleidingscentrum *De Horst*, J.M. van Veen, waarin hij stelt dat de naoorlogse inzet op de ‘lekenbeweging’ en de eenheid van de kerken niet toereikend is. De ‘geloofwaardigheid van het Evangelie, dus van het Christendom als zodanig is in het geding.’ Met de socioloog Schelsky: ‘In onze eeuw treedt het Christendom niet zoals aan het begin van onze jaartelling als een *nieuwe* waarheid in een *oude* wereld, maar omgekeerd als een *oude* waarheid, die moet trachten zich te handhaven tegenover een *nieuwe* wereld.’ De grote vraag wordt: ‘welke is de evangelieverkon-

-
- 9 Vgl. Von der Dunk: ‘De fantasie van het leven is onuitputtelijk, had ik geleerd. Die instelling paste ook een beetje bij die naoorlogse opbouwperiode van algemene gisting en vernieuwing en pogingen om je in een nieuwe, ineens weids geworden wereld te oriënteren en de vleugels uit te slaan.’ H.W. von der Dunk, *Voordat de voegen kraakten. Student in de jaren vijftig*, Amsterdam: Prometheus-Bert Bakker 2013, 31.
- 10 ‘Belangrijke bevolkingsgroepen vallen ten prooi aan een toenemende geestelijke ontworteling, waardoor een nihilistische en neutralistische gezindheid dreigt te ontstaan (...)’: Citaten uit *Christen-zijn in de Nederlandse samenleving. Herderlijk schrijven vanwege de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk, 's-Gravenhage*: Boekencentrum 1955.
- 11 G. Harinck, ‘Schot in eigen voet. Nederlandse protestanten tegenover de naoorlogse samenleving’, in id. en P. van Trigt (red.) *‘In de vergifkast’? Protestantse organisaties tussen kerk en wereld*, Zoetermeer: Meinema 2013, 24.
- 12 Harinck, ‘Schot’, 24-9 en P.J. Dijkman, ‘Een knieval voor de doorbraak? De politisering van het herderlijk schrijven *Christen-zijn in de Nederlandse samenleving* in Hervormde kring’, in Harinck en Van Trigt, *Vergifkast*, 97-118.

diging voor het tijdvak van technologische revolutie en radicale secularisatie?¹³

Het is de Anglicaanse bisschop John A.T. Robinson die deze thematiek voor een groot publiek op de kaart zet in zijn geruchtmakende *Honest to God* (1963). Daarin brengt hij onder andere het gedachtegoed van Bonhoeffer in dat als zeer actueel wordt ervaren.¹⁴ Bonhoeffer en Camus vertonen in hun denken overeenkomsten. Al betrekkelijk kort na de verschijning van de zgn. gevangenisbrieven, samengebracht in *Widerstand und Ergebung* (1951),¹⁵ worden er parallellen tussen hen gesignaleerd. De Oostenrijkse godsdienstsocioloog Peter L. Berger, die naar de Verenigde Staten emigreert, wijdt in 1959 twee artikelen aan beide Europese intellectuelen die naar zijn mening de traditionele dogma's, van het christelijk geloof uitdagen. Sprak Bonhoeffer over onze tijd als 'that of 'the world come of age', volgens Berger kan van die overtuiging geen betere vertegenwoordiger worden gevonden dan Albert Camus. Hij confronteert de christenheid op twee punten: 'a radical affirmation of this-worldliness and rejection of the Christian theodicy'.¹⁶

De vergelijking van Camus met Bonhoeffer is bij Berger uitsluitend gebaseerd op de laatste brieven die Bonhoeffer in gevangenschap schreef met hun nadruk op mondigheid en de niet-religieuze interpretatie van bijbelse begrippen. Daarmee is zijn aanpak exemplarisch voor de wijze waarop in grote lijnen met de erfenis van Bonhoeffer is omgegaan vanaf de tweede helft van de jaren vijftig.¹⁷

13 J.M. van Veen, 'De geloofwaardigheid van het Evangelie en van de kerk in deze tijd', *Horstcahiers* 18 (1963).

14 J.A.T. Robinson, *Honest to God*, London 1963. H. Berkhof stelt dat Robinson in brede kring de problematiek van de secularisatie bewust en bespreekbaar heeft gemaakt. G. Puchinger, *Christen en secularisatie*, Delft: Meinema 1968, 43.

15 Over de receptie van Bonhoeffer in Nederland: T.G. van der Linden, *Dietrich Bonhoeffer een inleiding met kernteksten*, Kampen: Kok 2005, 84-96 en G. den Hertog/W. Veen, 'Inleiding' in Dietrich Bonhoeffer, *Aanzetten voor een ethiek*, Zoetermeer: Boekencentrum 2012, 16.

16 Berger, P.L., 'Camus, Bonhöffer and the World Come of Age', *The Christian Century*, 76 (1959), deel I 8 april (417-8) en deel II 15 april (450-2). Citaat 417.

17 Vgl. J. Sperna Weiland, *Oriëntatie – Nieuwe wegen in de theologie*, Baarn: Het Wereldvenster 1966, 80-94. Haynes wijst op Bonhoeffers snelle transformatie van dialectisch theoloog tot symbool en personificatie van de avant-garde theologie; alles gebaseerd op 8-10 brieven, bij elkaar zo'n 40-50 pagina's. S.R. Haynes, *The Bonhoeffer phenomenon. Portraits of a Protestant Saint*, London: SCM Press 2004, 15,34. Hij verwijst onder andere naar Sperna Weiland. Er klinken ook stemmen die aandacht vragen voor andere aspecten van Bonhoeffers werk: Van Veen, 'De geloofwaardigheid', 19 en A.F. N. Lekkerkerker, *Nieuwe Theologie – een schets van de theologische situatie*, 's-Gravenhage 1968, 155-84.

Voor Van Genneep gelden beide denkers als aartsvaders van het naoorlogse Europa en hij is aanvankelijk van plan een vergelijkende studie te maken van enkele thema's bij Camus en Bonhoeffer. 'Er is het 'Brüder bleibt der Erde treu'; de mondige mens van Bonhoeffer, die met de 'bescheiden' mens van Camus vergeleken kan worden'; verder signaleert hij verwantschap op het punt van de revolte en hun worsteling met de tirannenmoord. Ook rond het thema *Stellvertretung* ziet Van Genneep lijnen lopen van Bonhoeffer naar Camus.¹⁸

Een reeds gemaakte afspraak om persoonlijk met de schrijver in gesprek te gaan, wordt doorkruist door Camus' plotselinge dood, 4 januari 1960.¹⁹ 'Dat was voor mij zoiets als mijn vader is overleden, of iets van dien aard. In ieder geval is mijn hele dissertatie daardoor veranderd. Ik vond, dat je met iemand anders moest schrijven als je met hem diskussieert, dan wanneer je over iemand schrijft.'²⁰ Overigens blijft Bonhoeffer in het proefschrift van Van Genneep in beeld, zij het niet systematisch.²¹ Later zal Achterhuis in zijn dissertatie de vergelijking tussen Camus en Bonhoeffer nader uitwerken.

Ook de eerste jaren na zijn promotie houdt Van Genneep zich met Camus bezig, voornamelijk in lezingen en artikelen die als *spin-offs* van zijn proefschrift fungeren. Daarna is de stem van Camus op de achtergrond van Van Genneps denken aanwezig gebleven, zoals ik in dit hoofdstuk zal laten zien.

7.2. Het ethische denken van Camus

Op 19 oktober 1962 promoveert Van Genneep met lof bij zijn leermeester Smelik in Amsterdam op een omvangrijke studie naar het ethische denken van Camus.²² Voor zijn doctoraalexamen heeft hij dan al een vooroefening gedaan en door middel van een Franse studiebeurs krijgt hij de kans enige tijd in Parijs te studeren en zich grondig te informeren over met name de naoorlogse journalistieke activiteiten van Camus. In zijn boek wil Van Genneep de structuur van Camus' denken op het spoor komen en de ethische consequenties daarvan kritisch doordenken. Daarmee wil niet gezegd zijn dat Camus een ethicus was. Van Genneep veronderstelt in zijn inleiding dat hij 'een artiest was met

18 Van Genneep, 'Albert Camus en het pastoraat', 1-2.

19 Mondelinge informatie van ds. J. Boersma, 2011 en 2016.

20 'De herinnering aan het licht', 6.

21 Bijvoorbeeld in hoofdstuk X. Van Genneep, *Ethische denken*, 301-12.

22 Verwijzingen naar de dissertatie tussen haakjes in de tekst.

een sterk ethische inslag en een grote interesse voor ethische problemen.’ (11)

Laat men de dissertatie van Nauta buiten beschouwing, dan is het boek van Van Gennep het eerste grote Nederlandstalige werk over Camus. Het biedt een introductie tot de schrijver en zijn werk en getuigt van diepgaande studie.

7.2.1 Opbouw

In de opzet van het werk volgt Van Gennep de levensgang van Camus (hoofdstuk I, V en VII). Hij is er op uit Camus’ ethische opvattingen die in zijn werken doorklinken, te bezien in verband met zijn leven. Daarin speelt het feit dat Camus een in Noord-Afrika geboren Fransman is een belangrijke rol. De armoede die zijn jeugd bepaalde en de beaming van de lichamelijke, werken volgens Van Gennep door in zijn denken. Filosofie is in hoge mate biografie.

Hoofdstuk II schenkt aandacht aan grondbegrippen – zoals armoede en licht, de presentie van de moeder, de stenen, het land van herkomst. Zij geven naar de overtuiging van Van Gennep een indruk van wat een *‘ontologie camusienne’* genoemd kan worden.

Het derde hoofdstuk beschrijft de invloeden die Camus vooral in zijn vroege werk heeft ondergaan en de schrijvers met wie hij verwantschap vertoont. Hier onderstreept Van Gennep de beslissende invloed van Jean Grenier met wie Camus op jonge leeftijd bevriend raakt.

Van Gennep ziet op drie punten relatie met Grenier: (1) het mystieke ‘Griekse’ klimaat; een anti-rationalistische trek in hun beider denken, (2) een diep besef van begrenzing van het menselijke bestaan. De ‘honnêteté’ van de mens is daarin gelegen dat hij weigert zichzelf te vergoddelijken, (3) een opvallend individualisme.

In de opbouw van Van Genneps dissertatie wordt met de aandacht voor de mystiek van Grenier en zijn accent op het ‘Absolutum’ een min of meer theologische fundering gelegd voor wat nog volgt.

Van Gennep onderscheidt drie fasen in Camus’ werk. De periode van 1935-1943 met nadruk op de absurditeit (bijvoorbeeld *Caligula*, *Le malentendu*), natuurmystiek (bijvoorbeeld *L’Etranger*) en het bewustzijn (*Le mythe de Sisyphe*). Vervolgens 1943-1952, een tijdsbestek dat in het teken staat van oorlog en vrede. Tijdens de oorlog verlaat Camus het terrein van de natuur en begeeft hij zich op het vlak van de geschiedenis. Hij treedt toe tot het Franse verzet en wordt in 1944 hoofdredacteur van *Combat*, waar hij door zijn hoofdartikelen grote invloed uitoefent op

de lezers. Van Gennep brengt deze periode samen in de thema's Defensie (bijv. *La Peste*), martelaarschap (*Les justes*) en Opstand en eerbied (onder andere *L'Homme révolté*). Tevens bespreekt hij de breuk met Sartre die voor de lezers in de jaren zestig een belangrijk *issue* vormt.²³

De laatste fase van Camus' leven en werk behelst 1952-1960, met als thematiek schuld en boete (onder andere *La chute*) en solitair/solidair met daarin veel aandacht voor de verhalen uit *L'Exil et le royaume* (onder andere *l'Hôte*).

Hoofdstuk IX behandelt de verhouding religiositeit en ethiek. Er vindt in de loop van Camus' leven, zo concludeert Van Gennep, een accentverschuiving plaats van religiositeit naar ethiek. Met als belangrijke conclusie: 'De ethiek begint daar, waar de mystiek ophoudt.' (288) Deze ethiek wordt bepaald door Camus' idealisme. (298)

Met hoofdstuk X 'Confrontatie' wordt de dissertatie besloten. Van Gennep beoordeelt daarin op persoonlijke wijze de ethische posities van Camus met het oog op de houdbaarheid en noodzakelijkheid van een christelijke ethiek. (313)²⁴ Hij signaleert bij Camus een 'rigoureuze idealisme' getekend door eenzaamheid, dat de mens zowel *gebiedt* als *verbiedt* te handelen. 'In dit dilemma blijft Camus' ethiek steken.' (298)

7.2.2 Hoofdthema's

Ik onderscheid in Van Genneps studie naar het ethische denken van Camus vier hoofdthema's: (a) de invloed van Jean Grenier op Camus, (b) de beweging van religiositeit naar ethiek in Camus' werk, (c) de verhouding Camus - Sartre en (d) de betekenis van Camus' ethische gedachtegoed.

a. De invloed van Jean Grenier

In zijn *laudatio* bij de promotie van Van Gennep stelt Smelik 'Inzonderheid de invloed van Jean Grenier heeft uw aandacht getrokken. Wat ge daaromtrent na ernstige bestudering van Grenier's werk hebt geschreven, is waarschijnlijk het meest eigene in wetenschappelijke zin van uw boek.'²⁵ Smelik verwijst daarbij naar het artikel 'Camus' weg naar de mens' anderhalf jaar eerder, waarin Van Gennep 'terecht' het gevondene

23 Vgl. C.P. Heering-Moorman en H.J. Heering, 'Camus in Nederland', *Wending* 18/7 (1963), 517-24.

24 'J'ai opposé mon opinion personnelle à celle de Camus, partout où ceci était nécessaire ou désirable et ainsi ce travail a pris le caractère d'un dialogue entre un non-chrétien et un chrétien.'

25 Smelik, *Toespraak*, 2.

al samenvat. De invloed van Grenier – in de huidige Camus-literatuur onomstreden- die door Van Gennep in kaart is gebracht, is inderdaad het meest vernieuwende element in de studie van Van Gennep.

De schrijver en filosoof Jean Grenier (1898-1971) was geruime tijd filosofiedocent in Algiers. Daar leert Camus hem in 1930 kennen en er ontstaat een hechte vriendschap. Camus' eersteling *Lenvers et l'endroit* heeft hij aan Grenier opgedragen. Grenier onderkent al vroeg het talent van zijn leerling en Camus schrijft later onder zijn leiding een doctoraalscriptie over Plotinus en Augustinus.²⁶ De relatie tussen Grenier en Camus strekt echter verder. Zo poneert Van Gennep – dat 'de invloed van Grenier op Camus beslissend is geweest' en 'enkele noties van de eerste fase van Camus' denken (...) in Grenier's conceptie wortelen.'²⁷

Van Gennep tekent Grenier als een mysticus die in *Les Iles* 'een verrukte beschrijving geeft van de landen rond de Middellandse Zee.'²⁸ In *Le Choix* verwoordt hij de ervaring van discontinuïteit tussen de mens en de wereld. Het is het gevoel van absurditeit waarbij het afzien van handelen de enig juiste levenshouding is. Camus is zowel door de mystiek als de ervaring van vervreemding beïnvloed. Anders dan bij Grenier is bij Camus de absurditeit echter een fase, 'van waaruit hij in en na de oorlog tot zijn ethiek komt.'²⁹ Ook rond het godsbegrip ziet Van Gennep verwantschap. Bij Grenier is er sprake van een onpersoonlijk Absolutum, 'losgemaakt van onze menselijke existentie', maar dat toch ook persoonlijke trekken vertoont. Bij Camus signaleert Van Gennep geen ambivalentie maar een ontwikkeling 'van een onpersoonlijk naar een persoonlijk Absolutum, van de Leegte naar de afwezige God.' Naast treffende overeenkomsten ziet Van Gennep dus ook verschillen. De 'latere' Camus komt meer en meer los van het mystieke element dat Greniers denken typeert. Camus' denken krijgt 'een horizontale richting. Hij begeeft zich op weg naar de mens.'³⁰

b. De ontwikkeling van religiositeit naar ethiek

Aan de hand van Camus' levensgang en zijn publicaties maakt Van Gennep een ontwikkeling inzichtelijk, van een religieuze – door

26 Van Gennep ziet Camus als een Grieks/heidense denker (net als Grenier). Achterhuis die over Camus' dissertatie beschikte maakt aannemelijk dat Camus veel meer binding heeft met christelijk gedachtegoed. Achterhuis, *Moed*, 87 vv.

27 Van Gennep, 'Camus' Weg', 174.

28 Van Gennep, 'Camus' Weg', 175.

29 Van Gennep, 'Camus' Weg', 176.

30 Van Gennep, 'Camus' Weg', 179.

natuurmystiek gedomineerde – periode naar een ethische. Het gaat dan bij Camus niet om een geïnstitutionaliseerde religie zoals het christendom, al verdiept hij zich daar wel in, maar om religiositeit, door Van Gennep gedefinieerd als ‘dat complex van menselijke bevindingen, waarin de mens een door hem als absoluut beleefde werkelijkheid gewaarwordt en ondergaat.’ (283) Het is een werkelijkheid die de mens losmaakt uit zijn relaties – hij wordt vreemdeling-, aan zijn subjectzijn weinig ruimte laat en gekenmerkt wordt door passiviteit. Bij Camus kan dat absolutum op de dood slaan maar heeft vooral betrekking op de natuur. Van Gennep spreekt van een natuurmystiek waarin geen ruimte is voor ethiek. Wie zich aan het absolutum geeft kan zich niet tegelijkertijd aan de mensen geven. Onder ethiek verstaat hij ‘de doordachte levenshouding als consequentie van of in antwoord op mijn religiositeit, mijn geloof, mijn ontologie, mijn metaphysica of mijn anthropologie.’(284)

Gaandeweg – vanaf *Le mythe de Sisyphe* – kiest Camus tegen de mystiek voor de ethiek. Maar de daden waartoe hij komt, hebben alleen zin voor hemzelf. (149) Om echt deel te kunnen nemen aan de samenleving, om solidair te kunnen zijn, moet de mens de natuur en de eenzaamheid achter zich kunnen laten. Dit is bij Camus echter nooit een vanzelfsprekendheid maar elke keer een bewust overschrijden van de grens.³¹

Van Gennep ziet die wending naar de mens zich voltrekken in en na de oorlog. ‘De mystieke verrukking maakt plaats voor de solidariteit.’³² Echter, het absolutum der natuur blijft in zijn betekenisloosheid het handelen bepalen. Dat maakt Camus’ ethiek sterk defensief van karakter.

De mens – leeg en onbegrepen – begeeft zich vanuit de wereld van de natuur naar die der geschiedenis. Maar vanuit de ervaringen van absurditeit is de mens diep doordrongen van zijn beperkte, relatieve mens-zijn.

Als de mens zich engageert, dan doet hij dat ‘omdat hij wil beantwoorden aan datgene wat tegenover dit absolutum de waardigheid en de eer van zijn menszijn uitmaakt.’ (305) Dit geldt ook van de manifestaties van het absolutum op aarde, zoals de totalitaire staat.

Ter verheldering laat ik hier de visie van Van Gennep volgen op enkele hoofdpersonen uit *La Peste*. Het stadje Oran wordt geteisterd

31 F.O. van Gennep, ‘Albert Camus. Solitaire en solidaire’, *Wending*, 15/ 1 (apr. 1960) 14-24. Tevens in *Naar de wereld van morgen*, 147-57.

32 Van Gennep, ‘Camus’ Weg’, 179.

door een pestepidemie en wordt van de buitenwereld afgesloten. Het is een allegorie van de oorlog, de absurde menselijke conditie. (156-8).

De arts Rieux staat de mensen bij in hun lijden. De ervaring van armoede en het vergeefse gevecht met de dood hebben hem bescheiden gemaakt. Rieux vertolkt volgens Van Gennep de gedachten van Camus. Tussen de niet-christen Rieux en de priester Paneloux is er geen verschil in handelen. Zij zetten beiden hun leven op het spel. Aan dit handelen ligt een weten ten grondslag ('clairvoyance'). Voor Rieux (Camus) is dat een eigen, menselijke mogelijkheid. (161)³³ Het menszijn is door de lichamelijke en de strijd tegen de dood begrensd. Om die reden wijst Rieux elke neiging tot heiligheid en heldhaftigheid af. Hij is een voorbeeld van de waardigheid en waarachtigheid van de mens ('honnêteté').

Tarrou, een andere figuur, maakt in zijn jeugd een rechtszaak mee waarin de doodstraf wordt geëist (door zijn vader). Hij verzet zich tegen een samenleving die gebaseerd is op het schavot. In zijn revolutionaire strijd maakt hij echter de executie mee van politieke tegenstanders. Hij besluit om voortaan het doden te weigeren. Tarrou belichaamt de visie van Grenier: niet-handelen om niet de absurditeit van het bestaan te verergeren. De confrontatie met de pest redt Tarrou van zijn daadloosheid omdat duidelijk is dat het leven verdedigd moet worden. 'In Rieux vinden we Camus' ideale mensbeeld; in Tarrou zijn ethiek.' (164)

La Peste markeert volgens Van Gennep in de ontwikkeling van Camus de wending van de mystiek naar de solidariteit met de mens. Van solitaire naar solidaire. In de woorden van de journalist Rambert: 'Het is beschamend alleen gelukkig te zijn.'³⁴

Van Gennep heeft sympathie voor deze verdediging van het 'beperkte zijn' van de mens, dat Camus voor het 'eigenlijke zijn' houdt. Hij ziet daarin de 'grootst mogelijke overeenkomst' met de ethische beslissing van een christen wanneer het om een defensieve actie gaat (vgl. *La Peste*). Maar wanneer het op een zelfstandige keuze aankomt en er een 'soort ethische agressie' wordt gevraagd, dan blijkt er bij Camus sprake te zijn van een 'ethische resignatie' en wordt de keuze uit de weg gegaan om een ongeoorloofde grensoverschrijding te vermijden.

Aan de hand van een uitvoerige bespreking van de verhalenbundel *L'Exil et le royaume* illustreert Van Gennep dit. Hij ziet deze bundel wanneer het om Camus' ethische gedachtengoed gaat als diens belang-

33 Van Gennep concludeert dat Camus een optimistische mensbeschouwing aanhangt die zich onderscheidt van de christelijke (vgl. Rom. 7,19).

34 Van Gennep, 'Camus' Weg', 172-9.

rijkste werk, waarin veel van zijn motieven samenkomen. In het bijzonder betreft dit *L'Hôte* (262-8), een verhaal dat zich afspeelt tegen de achtergrond van het Frans-Algerijnse conflict. De hoofdpersoon Daru wordt getekend in zijn idealisme dat enerzijds tot handelen aanzet maar tegelijkertijd zich van een keuze onthoudt en zich niet werkelijk engageert. Van Gennep spreekt zelfs van 'een gedesengageerde ethiek, die zich boven de partijen wil handhaven in een serene, idealistische eenzaamheid.' (268)

Er valt bij Camus zo een evolutie te bespeuren van de overgave aan het absolutum van de natuur die het menszijn zodanig absorbeert dat er voor de ander geen ruimte is, naar de solidariteit met de medemens. Van passief makende mystiek gaat het naar ethiek. Daarvoor is wel een breuk nodig met de mystiek. Echter, ook wanneer die breuk er komt, wendt de mens zich door het betekenisloze karakter van het absolutum leeg naar de geschiedenis. Het absolutum schrijft ons niet voor hoe wij moeten kiezen en daarom doen we er goed aan niet te kiezen. Door de ervaringen van de absurditeit is de mens tevens diep doordrongen van de beperking van het mens-zijn. Engagement is er alleen omdat de mens 'wil beantwoorden aan datgene wat tegenover het absolutum de waardigheid en eer van de mens uitmaakt.' (305) Dat geeft aan de ethiek, aan de solidariteit met de medemens een ambigue en ook een 'rigoureuze trek'. (299)

c. De verhouding Camus-Sartre

Daarmee komt Van Gennep al meer in politiek vaarwater terecht. De provisorische ethiek die Camus voorstaat en die door zijn 'helden' wordt belichaamd blijft naar de overtuiging van Van Gennep te defensief. Niet voor niets zijn veel van zijn hoofdpersonen zwijgers.³⁵ Het is die zwijzaamheid die Van Gennep Camus kwalijk neemt; met name ten tijde van de Algerijnse oorlog. Hij ziet daar hoe Camus zich terugtrekt op zijn morele waarden omdat die politiek niet te verwerklijken zijn. 'Dan vind ik toch dat je de politiek en daarmee ook de samenleving een klein beetje afschrijft. (...) Ik neem hem niet zijn standpunt in de Algerijnse oorlog als zodanig kwalijk, ik vind alleen dat hij ervoor had moeten strijden (...). Maar hij heeft gezwegen en op dat moment is die stilte ambivalent geworden, die kan je naar alle kanten uitleggen.'³⁶ Die afzijdigheid en het ongelooft in onze menselijke vermogens ziet Van Gennep rechtstreeks

35 Van Gennep, *Solitaire*, 23-4.

36 'De herinnering aan het licht', 11-2.

voortkomen uit Camus' ethiek.³⁷ Hoewel Van Gennep zich in veel opzichten congeniaal weet met Camus, aarzelt hij niet scherpe woorden te spreken: 'Er zit (...) in Camus' ethiek een conservatieve, afwachtende en angstvallige trek.' Zijn ethiek is er een van schone handen, die geen weet heeft van schuld. Zijn 'strengere, normgebonden idealisme doemt de ethiek tot steriliteit en grendelt de mogelijkheid tot ontplooiing van 's mensen vrijheid af. (305-6)

Van Gennep heeft – in lijn met G.C. van Niftrik³⁸ - meer verwantschap met de ethische positie van Sartre, ook al staat deze verder af van het christelijk geloof dan Camus. 'Bij Camus is het menszijn een diep, maar stilstaand water; bij Sartre is het menszijn een beweging, waarin de mens kiest en voortdurend zijn keuze vernieuwt.' Voor Van Gennep representeert Camus daarmee een pre-christelijke positie en Sartre een post-christelijke met diens nadruk op de geschiedenis en de menselijke verantwoordelijkheid. (306)

In een artikel³⁹ dat een jaar na de promotie verschijnt, gaat Van Gennep nader in op de politieke verschillen tussen Sartre en Camus zoals die in de felle polemiek na het verschijnen van *L'Homme révolté* aan de dag kwamen in 1952. 'Camus gelooft niet, dat de mens in staat is zijn 'condition humaine' te veranderen. Sartre gelooft dat natuurlijk ook niet, maar hij stoort zich daar niet aan. Hij laat zich daardoor niet ontmoedigen. Hij meent, dat de mens in zijn daden de zin van zijn leven realiseert.' Evenwel weigert Camus een systeem goed te praten 'dat moord en concentratiekampen rechtvaardigt.' Die stellingname ten opzichte van het communisme acht Van Gennep moedig en getuigen van kracht. Ook stelt hij vast dat Camus' kritiek op het marxisme en het communisme staande is gebleven. 'Men kan de politieke verschillen met Sartre zo typeren, dat Camus in laatste instantie niet bereid was zich met de politiek in te laten, omdat hij tot geen enkel compromis bereid was.'

7.2.3 Van Genneps waardering van Camus' ethische denken

In zijn proefschrift concentreert Van Gennep zich op de ethische implicaties van Camus' geschriften. Hoe waardeert hij het ethische denken van Camus? Helemaal aan het einde van zijn boek, in hoofdstuk X Confrontatie (301 vv.), formuleert Van Gennep de twee uitgangspunten van

37 Van Gennep, 'Camus' Weg', 172-9.

38 G.C. van Niftrik, *De boodschap van Sartre*, Nijkerk: Callenbach 1953.

39 F.O. van Gennep, *Albert Camus en het existentialisme*, (BPL 3378-2.2), tevens in *Wijsgerig Perspectief op maatschappij en wetenschap*, 4/2 (1963), 82-96.

zijn studie die hem voor de theologische doordenking van de ethiek van belang leken.

1 - Hoewel Camus het christelijke geloof afwijst en zelf afkomstig is uit een 'heidens-griekse wereld', vertoont zijn ethiek analogie met de christelijke ethiek. Wanneer deze analogie bevestigd wordt, stelt Van Gennep, heeft dat grote gevolgen. Als men kan aantonen dat voor allen slechts één handelwijze als de juiste kan worden beschouwd, wordt de christelijke ethiek teruggebracht tot de eerste tafel van de wet. Christenen en niet-christenen verschillen dan weliswaar in hun motivering, niet in hun handelwijze. De laatste wordt geheel door de situatie bepaald. Voor Van Gennep luidt de vraag of men – luisterend naar de stem van Camus – nog wel van *christelijke* ethiek kan spreken, wanneer er in de doordenking van het handelen geen verschillen zijn tussen gelovigen en niet-gelovigen?⁴⁰

2- De analogie tussen de ethiek van Camus en de christelijke ethiek wordt versterkt door de ontwikkeling die zich in Camus' denken voltrekt. Van Gennep doelt op de verschuiving van een religieus verticaal stadium naar een ethisch horizontaal stadium; van de verhouding tot het absolutum der natuur naar het bewustzijn dat de mens in een wereld vol mensen leeft (vgl. *La Peste*, waar de 'volgroeide, handelende mens' van Camus ons in zijn volle lengte wordt getekend.)⁴¹

Vertoont die wending van het verticale naar het horizontale niet grote overeenkomsten met het evangelie? vraagt Van Gennep zich af. In de ontmoeting met Jezus Christus geeft de mens zich ook prijs, om de Heer in letterlijke zin te kunnen navolgen. Dat is een ontmoeting waarin de mens door God geabsorbeerd wordt en er een '*Suspension des Ethischen*' plaatsvindt. Het bijna extatische moment van Jezus Christus alléén! Maar vervolgens, na de wittebroodsweken, keert de ethiek terug. Een frappante overeenkomst, tussen Camus en het evangelie, aldus Van Gennep. Temeer wanneer men let op de vergelijkbare weg die Bonhoeffer heeft afgelegd van *Nachfolge* naar *Ethik*. (303)

Met betrekking tot beide theologische uitgangspunten ziet Van Gennep voornamelijk *formele* overeenkomsten tussen de ethiek van Camus en

40 Van Gennep citeert Smelik, *De ethiek in de verkondiging*, Nijkerk: Callenbach z.j., 26 en via hem K.E. Logstrup die het bestaan van een christelijke ethiek in twijfel trekt.

41 Van Gennep, 'Solitaire', 21.

een eventuele christelijke ethiek. Aan de hand van het gedachtengoed van Camus kan men echter niet aantonen dat er voor een specifiek christelijke ethiek geen plaats is.

Dankzij de formele overeenkomsten tussen Camus' ethiek en de christelijke, kan het inhoudelijke verschil beter worden aangetoond, stelt Van Gennep. De bijbel tekent ons God namelijk niet als een relatieloos en liefdeloos absolutum maar als de levende en persoonlijke God die zich laat kennen in zijn incarnatie Jezus Christus. Vanuit de ontmoeting met die God leidt er in het evangelie een organische weg naar de medemens (vgl. Matth.25:31-46).

Dat is het grote verschil met Camus. 'Wil men in Camus' gedachtengang tot ethiek komen, dan kan dat alleen door met de religiositeit te breken.' (303) De ethiek begint waar de mystiek eindigt. In het christendom ontbreekt evenwel een cesuur tussen de liefde tot God en de naaste. 'In het christendom is de navolging van Christus een voorwaarde voor de ethiek. In de navolging legt God beslag op de mens. Er mag in de navolging een moment van uitzondering uit en afzondering van de wereld zijn, zij geschiedt echter meteen al ter wille van de wereld, opdat wij 'vissers van mensen' zullen zijn. (Lukas 5:10)'. (304)

Van Gennep beschouwt de (mystieke) natuurbeschouwing van Camus en Grenier als kern van hun ethische denken en die is hem ook persoonlijk vreemd. De spraak van de natuur, zoals die ook in de bijbel wordt bezongen, is voor Van Gennep een verkondiging in 'de modus van het zwijgen' die - anders dan bij Camus - niet voorafgaat aan de ethiek. Voor Van Gennep ligt het primaat bij de verkondiging van de incarnatie. 'De wereld der mensen, waarin God mens is geworden en waarvoor Hij als mens gestreden, geleden heeft, is mijn thuis. (...) In die samenleving begint en eindigt mijn ethiek.' (307-8) Overigens beseft Van Gennep dat er ook christenen zijn die God de Schepper in de natuur horen spreken. 'De verschillen tussen christenen onderling zijn soms groter, dan die tussen christenen en niet-christenen.' (308)

Naast de fundamentele bezwaren die Van Gennep tegen de ethische gedachten van Camus koestert en die voor een belangrijk deel aan de orde zijn gekomen bij de bespreking van de verhouding Camus-Sartre, koestert Van Gennep grote bewondering voor hem. Daarom klinkt in het laatste hoofdstuk niet alleen een Nee, er moet ook een Ja klinken, mijns inziens naar analogie van de eerste zinnen van *L'Homme révolté*.

Van Gennep waardeert Camus als een auteur die 'het vermogen heeft en de durf om gelukkig te zijn.' Hij heeft waardering voor de jeugd en de

lichamelijkheid, de schoonheid van de aarde en de verrukkingen van de liefde. Bij Camus geen ‘neurotische somberheid, die als een noodlottige schaduw over de moderne literatuur hangt.’ (308-9)

Verder bewondert Van Gennep Camus’ precisie en eerlijkheid. Hij schuwt grote woorden en het beroep op een werkelijkheid die hij niet geheel begrijpt. Tegelijk bewaart hij een zin voor het mysterie in mens en schepping. *L’Etranger* is daarin voorbeeldig.

Met name vanuit zijn journalistieke werk wordt duidelijk – aldus Van Gennep – hoezeer de zin voor gerechtigheid een grondtrek is bij Camus. ‘Camus betoont daarin een grote integriteit.’ (309) Hoewel die ethische insteek *in politicis* naïef en onrealistisch is, is ze ook verfrissend en meelepend.

Van belang in relatie tot Van Genneps kritiek op Camus’ ethiek is diens gevoel voor solidariteit. Camus was werkelijk solidair en ‘misschien is hij het, die ons kan leren, dat solidariteit niet vanzelf spreekt, dat solidariteit geen blijvende betekenis heeft, als men er niet met een offer voor heeft betaald.’ (309) Rondom de solidariteit is er ook sprake van een tegenstrijdigheid. Want ondanks Camus’ spreken over solidariteit als plicht, komt hij in zijn werken voortdurend boven dit plichtmatige uit. Er zijn – zegt Van Gennep – passages in Camus’ werk waarin de solidariteit religieuze trekken draagt. ‘Dan krijgt men de indruk, dat Camus de gemeenschap met de medemens als een ontmoeting met een ‘laatste’ werkelijkheid beleeft.’ Van Gennep concludeert dat Camus’ idealisme het hier verliest van de ‘concrete beleving der solidariteit.’ Anders gezegd: hier prevaleert de schrijver Camus boven de ethicus, de kunstenaar boven de denker. ‘Als schrijver bestreek hij een dieper, wijder werkelijkheid, dan hij zichzelf als ethicus toestond. (...) Camus was als kunstenaar vele malen belangrijker dan als denker.’ (310)

Van centrale betekenis voor de ethiek is ook Camus’ afwijzing van de vergoddelijking van de mens en zijn waakzaamheid tegen elke vorm van grensoverschrijding. Zijn nadruk op de menselijke beperktheid én voor de mogelijkheden van die beperkte mens, ‘maakt zijn werk tot een waardevol protest tegen een negentiende-eeuws zichzelf overschattend idealisme, dat in Nietzsche zijn grootste en meest dramatische vertolking heeft gekregen.’ (310)

Van Gennep waardeert het dat Camus zich in zijn ethiek baseert op de menselijke intelligentie. Daarin grenst hij zich af tegen de roes die tot grensoverschrijding neigt én tegen het intellectualisme. De intelligente mens houdt een open oog voor beide, de misère en de grandeur van het

leven. Daarbij is Camus' hoogste waarde het leven zelf. Het leven dat haar relaties en tegenstrijdigheden aanvaardt, niet verabsoluteert. 'Wie, in een poging om aan de tegenstrijdigheden van het leven te ontkomen, een of ander element verabsoluteert, keert zich op den duur tegen het leven zelf.' (310-1)

In het communisme zag Camus die verabsolutering plaatsgrijpen. Van Gennep bewondert de terechte en moedige strijd tegen het communisme die Camus bij velen impopulair maakte. Daarin 'komt Camus' compromisloze idealisme tot zijn recht' en spreekt 'de houding van de kunstenaar, die zich een getuige der vrijheid wist.' (311)

Met betrekking tot het voor Camus belangrijke thema van de opstand ziet Van Gennep verschil en verwantschap met de christelijke positie. Behalve dat Camus de opstand tegen God blasfemie noemt, vormt berusting voor hem 'de ware blasfemie'. Dat laatste is een gezichtspunt dat aansluit bij het bijbels getuigenis aangaande Job en zijn vrienden.

Met bovenstaande kanttekeningen nuanceert Van Gennep zijn kritiek op Camus en laat hij zien waar er verbindingen liggen tussen Camus en de christenheid. De toonzetting is daarbij uitgesproken royaal. Het is overduidelijk dat Van Gennep zich geestverwant voelt van Camus. Diens solitaire positie in het naoorlogse Frankrijk draagt daar ongetwijfeld aan bij. Albert Camus is in de ogen van Van Gennep vooral een faire criticus en belangwekkende gesprekspartner voor het christendom.⁴² Hij is tot luisteren bereid en dwingt ons tot luisteren. Zo 'ontstaat er een fundamenteel gesprek, waarvan althans de christen het volle profijt kan trekken. Camus dwingt de christen tot zelfkritiek en hij dwingt hem zich te concentreren op datgene, waar het hem wezenlijk om gaat: zijn geloof in Gods openbaring in Jezus Christus en de consequenties van dat geloof in een praktisch handelen, waarin hij twijfelend en hopen zijn weg kiest.' (312)

Van Gennep heeft in Camus een 'tegenstander' ontmoet die vraagt naar wat wezenlijk is. Het is goed mogelijk Camus' werk te beschouwen als een frontale aanval op het christendom – en Van Gennep ziet dat in *L'Etranger* en *La Peste* ook gebeuren, 'maar het is een louterende aan-

42 'Over het algemeen is het voor een christen een verademing om, temidden van de dagelijks weerkerende misverstanden, grappen, verwijten en lafheden over en weer in het gesprek met de niet-christenen, in Camus met een tegenstander van doen te hebben, die hem ernstig neemt en die tot luisteren bereid is.' Van Gennep, *Ethische denken*, 311-2.

val die het christelijk geloof geen schade zal doen, als het zich van de waarheid van Camus' argumenten tegen het christendom rekenschap geeft.⁴³

Van Gennep signaleert dat 'onze' vragen en antwoorden door die van Camus worden verhelderd en verhevigd. 'In zijn eerlijkheid en felheid worden onze vragen ontdaan van troebelheid en halfzacht eigenbelang. Zij worden echte vragen. Camus' antwoorden zijn voorlopige antwoorden en juist door hun voorlopigheid blijven ze ons verontrusten.'⁴⁴

Elders⁴⁵ onderscheidt Van Gennep onechte en echte vragen. Onechte vragen zijn het die vragen naar de bekende weg, die met een bepaald weten kunnen worden beantwoord; 'vragen waarbij we zelf buiten schot blijven. Echte vragen daarentegen zijn riskant. 'In de echte vragen begeeft de mens zich buiten de kringloop van zijn existentie naar datgene, wat hem werkelijk vreemd is en wat een antwoord kan zijn op zijn vraag naar zijn plaats, opdracht of zin.'⁴⁶ Het zijn die vragen van Camus die de moderne mens intens bezighouden; binnen en buiten de kerk.⁴⁷ Waar die echte vragen worden gesteld, komt verwantschap aan het licht: 'De gelovige en de ongelovige, die de 'echte' vragen stellen, zijn elkaars bondgenoten (...)'⁴⁸ In dat licht bezien, is het niet teveel gezegd dat Van Gennep het gesprek met Camus als een verademing heeft beleefd.⁴⁹

Camus is naar mijn inzicht onmiskenbaar een bondgenoot voor Van Gennep, al betekent dat uitdrukkelijk niet dat hij hem wil annexeren voor de christelijke traditie, zoals ook gebeurt.⁵⁰ Met instemming citeert hij een rooms-katholiek auteur die het een domheid (*une bêtise*) noemt Camus' denken voor te stellen als een gemankeerd christelijk

43 Van Gennep, 'Albert Camus en het pastoraat', 2.

44 Van Gennep, 'Camus' Weg', 172.

45 F.O. van Gennep, 'De mens op zoek naar zichzelf', *Geloven in God, Studies op instigatie van de Raad voor de zaken van Kerk en Theologie van de Nederlandse Hervormde Kerk*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1970, 15 – 54.

46 Van Gennep, 'De mens op zoek', 36.

47 'en dan heus niet alleen ,the happy few' maar evenzeer de boekhouder, de elektromonteur en de stratenmaker, die wij in en vooral rond de gemeente kunnen tegenkomen.' Van Gennep, 'Albert Camus en het pastoraat', 2; in 1970: 'Met betrekking tot Camus valt het me op, hoe zijn noties van absurditeit (denk aan het druggebruik!), solidariteit en 'honnêteté' vooral bij de jeugd leven.' F.O. van Gennep, 'De dood in het existentialisme', *Ministerium IV* (1970), 192.

48 Van Gennep, 'De mens op zoek', 36.

49 De Roest, 'Geloofscommunicatie', 138.

50 Vgl. R.S. Foppema-Wolf, 'en dat zal het heil zijn' Kanttekeningen bij het verhalend proza van Albert Camus', *Wending*, 20/10, 715-23. De auteur noemt Camus daar – weliswaar onder allerlei voorbehoud – een christen.

denken. (52)⁵¹ En aan de hand van een analyse van *La Chute*, het boek waarin Camus het christelijke geloof het dichtst nadert, onderstreept Van Gennep Camus' weigering. Hij concludeert: 'Dat Camus geen christen is geworden en ook niet de neiging vertoonde, bewijst dat hij het christendom beter begrepen had, dan sommige van zijn exegeten.' (291)

7.2.4 Een ethische lezing van Camus?

In deze paragraaf stel ik de vraag welk belang Van Gennep heeft bij een 'ethische' lezing van het werk van Camus en in samenhang daarmee: hoe gerijmd is deze benadering van Camus?

Wat het laatste betreft, dat het ethische denken van Camus in Van Genneps dissertatie centraal staat is in de besprekingen van zijn proefschrift geen wezenlijk punt van kritiek. Albert Camus lezen met het oog op de ethiek is kennelijk niet vreemd, laat staan buiten de orde. Naar mijn inzicht heeft dat van doen met het morele karakter van Camus' geschriften en zijn aanvankelijke deelname aan het maatschappelijk debat. Daarnaast speelt de context waarin Camus – en Van Gennep – schrijven een belangrijke rol. In en na de oorlog - 'The age of the crisis of man'⁵² - staan de vragen naar de ethiek in het centrum van de belangstelling.

Van Gennep signaleert deze ontwikkeling zelf in de filosofie en de theologie. Na de focus op de dominee als predikant komt er ruimte voor pastoraat. Na Barths *Römerbrief* is er ruimte voor de antropologie gekomen (KD III 2). Het existentialisme kent ook zo'n wending naar de ethiek. 'Tegenover het absolutum werd de mens zich bewust van menselijke en relatieve waarden.'⁵³ Van Gennep is bovendien niet de eerste die zich vanuit ethische belangstelling op Camus richt.⁵⁴

Hier komt voor Van Gennep bij dat Camus juist als literator van betekenis is voor de ethiek. Als kunstenaar acht hij hem veel interessanter dan als denker en theoreticus. Wat Van Gennep bedoelt, geeft hij woorden in een referaat⁵⁵ uit 1965. Onder verwijzing naar James Baldwin die met zijn boeken bijdraagt aan de afschaffing van de segregatie in de Verenigde Staten stelt Van Gennep: '(...) dat vrijwel steeds de roman- cier een ethicus is en voor alle dingen in ethisch opzicht een nieuwe

51 Camus werd aangeduid als 'un Pascal sans Christ'.

52 M. Greif, *The age of the crisis of man – Thought and fiction in America, 1933-1973*, Princeton: PUP 2015.

53 Van Gennep, *De brief*, 22-4.

54 Vgl. P. van der Hoeven, 'Albert Camus als moralist', *Wending* 8/7 (1953), 469-80.

55 F.O. van Gennep, *De norm van het menselijk handelen*, z.j. 4. De passage is doorgestreept en mogelijk niet uitgesproken. (BPL 3378-2.2).

werkelijkheid schept, doordat hij ons binnenleidt in een werkelijkheid, waarin nieuwe normen gelden.’

Ondanks - of dankzij? - het feit dat de vraag naar de ethiek ‘in de lucht zit’, ook voor de tot dan toe gangbare Camusinterpretatie waarin de opstand en het absurde centraal staan, legt Van Gennep verrassende accenten.

Met het benadrukken van de invloed van Grenier op Camus vanuit diens natuurmystiek, met aandacht voor de absorberende kracht die het absolutum op de mens uitoefent, staat een belangrijk theologisch thema centraal. Langs de weg van Camus herontdekt Van Gennep het belang van het strikt theologische voor de ethiek. Waarom kunnen christenen ethisch zijn op een punt waar Camus dat niet kan? Omdat de verhouding tussen het absolute in het christelijk geloof (God) en de mens door de incarnatie wordt bepaald. In de analyse van Camus’ werken met het oog op de ethiek klinkt dus een systematisch-theologische vraag mee en het heeft er alle schijn van dat het Van Gennep door de confrontatie met Camus lukt om deze vraag voor een belangrijk deel te beantwoorden.

Tegelijkertijd schept de analyse van de ontwikkelingsgang van Camus in relatie tot het absolutum ook helderheid omtrent het belang van het ethisch handelen voor het heden. Congeniaal met Camus waarschuwt Van Gennep voor de gevaren van wat hij ziet als een navolgingsethiek die alles op de kaart zet van het absolute en de toekomst en daarin aan dit leven voorbijgaat. Niet alleen het communisme maakt zich hieraan schuldig, ook het christendom dreigt deze concrete wereld uit het oog te verliezen en daarmee zowel het lijden als de zonde te sanctioneren. Via Camus concentreert Van Gennep zich op de ethische consequentie van het geloof in Gods openbaring in Jezus Christus. Daarin gaat het om een ethiek die *dit* leven leefbaar maakt.

7.3 De receptie van het boek

Om scherper te krijgen in welk veld het gesprek met Camus plaatsheeft geef ik een impressie van de receptie van zijn boek met bijzondere aandacht voor de stem van Achterhuis. De dissertatie van Van Gennep, die in 1966 een tweede druk beleeft, wordt in beginsel positief ontvangen en als stimulans voor verder onderzoek ervaren.⁵⁶ De woorden van Smelik

56 Achterhuis vermeldt dat hij ‘het boek van Van Gennep te pakken kreeg en daardoor ook ontdekte dat er veel meer was dan de bekende en toentertijd vertaalde werken van Camus en dat ik me daardoor met Camus bezig ben gaan houden (...)’. ‘De herinnering aan het licht’, 7 In 1998: ‘Via een studieweekend op Woudschoten was ik met Camus in aanraking gekomen. Daar sprak Ted van Gennep die ook op Camus gepromoveerd was.’ H. Oevermans, ‘In gesprek met Hans Achterhuis’, *Wapenveld*, 48/4 (1998), 129-35.

worden herkend: ‘Wil men zinnig over Camus spreken, dan kan men niet om dit boek heen.’⁵⁷ Ook wordt het boek beschouwd als een belangrijke inleiding op Camus bij het Nederlandse publiek.⁵⁸ Het wil niet zeggen dat Van Genneps visie op Camus door iedereen gedeeld wordt. Achterhuis levert in zijn eigen proefschrift⁵⁹ scherpe kritiek, met name op de voorkeur voor de ethische positie van Sartre.

7.3.1 Hans Achterhuis

In het eerste gedeelte van Achterhuis’ boek over Camus merkt deze nogal vilein op dat ‘de originaliteit van zijn [= Van Genneps] proefschrift ligt (...) in het feit dat de auteur de politieke Camus-interpretatie van Sartre (...) maatgevend heeft gemaakt voor een algemene beschouwing van het gehele oeuvre van Camus.’ Van Gennep tekent Camus als een ‘idealist’ en daarmee maakt hij een marxistisch scheldwoord tot leesleutel van het werk van Camus.⁶⁰ Achterhuis stelt dat Van Gennep zich nauwelijks waagt aan een poging om Camus’ visie op het christendom te beoordelen.⁶¹ Hij schaarft Van Gennep impliciet onder de apologeten van het christendom⁶² die Camus maar half begrijpen en hem willen annexeren voor hun moderne theologische standpunten.⁶³

Hans Achterhuis weet zich net als Van Gennep door de thema’s die Camus aanroert aangesproken; een fascinatie die al in zijn studententijd begint. ‘Absurditeit en revolte waren (...) voor mij de polen waaromheen mijn denken zich ontvouwde.’⁶⁴ Zijn proefschrift over de moed om mens te zijn heeft een strijdvaardige ondertoon waarin Achterhuis Camus’ mensvisie afgrenst tegen diens existentialistische tegenstanders en jegens christenen die Camus ofwel verwerpen of niet goed begrijpen.

57 *HN* volgens de achterflap (2^e druk). Promotor Smelik stelt: ‘Uw werk is een eerlijk, openhartig, een knap en een gevoelig boek geworden.’ Ook prijst hij Van Gennep om zijn theologische belangstelling voor Frankrijk. Smelik, *Toespraak*, 2-3.

58 Ook een van de doelen van Van Genneps boek, vgl. ‘De herinnering aan het licht’, 6.

59 Achterhuis, *Moed*, 8 en impliciet 11.

60 ‘(...) het is wel vreemd als een niet-marxist uit een land zonder enige marxistische traditie, verder gaat dan Sartre (...)’ Achterhuis, *Moed*, 8.

61 Achterhuis, *Moed*, 8.

62 Achterhuis, *Moed*, 142. Daarnaast: ‘Voor Van Gennep schijnt het ware geluk, net als voor Pascal, slechts te bestaan ,aan gene zijde van het bewustzijn van de dood’. Dat Camus in volle luciditeit de dood onder ogen kan zien, en toch het geluk en het leven kan beamen, is kennelijk voor een christen maar moeilijk te begrijpen.’ Achterhuis, *Moed*, 109.

63 ‘Daarnaast is het niet overdreven om te zeggen dat Camus het atheïstische stokpaardje is van veel moderne theologen.’ Achterhuis, *Moed*, 7.

64 H. Achterhuis, ‘Afscheid van de utopie’, *Raster* 90, (2000), 47-54.

De door de existentialisten voorgestane opstand (revolutie) heeft ten diepste een religieus karakter, stelt Achterhuis. ‘In de absolute opstand tegen God wil de mens diens plaats innemen (...). Camus weigert dit, alleen de relatieve opstand is mogelijk: de mens moet mens blijven.’⁶⁵ Hij erkent met de existentiële filosofen weliswaar de menselijke behoefte aan een absoluut houvast, ‘maar hij meent dat deze denkers vanuit hun behoefte zelf dit houvast scheppen. Heel hun ‘sprong’ is (...) niets anders dan een projectie waarin de menselijke dorst de imaginaire waterbron van het absolute doet ontspringen.’⁶⁶ Voor Achterhuis is helder dat een mens op eigen kracht moet kunnen leven. In ‘de sprong’ word je echter ontrouw aan je menselijkheid en dat is lafheid.

Deze religie treft Achterhuis ook aan in de christelijke theologische traditie. Deze begint bij Augustinus en Luther, Calvijn, Pascal en Descartes zetten haar voort. De ideeën van de gnostiek en het neoplatonisme hebben de bijbelse antropologie doortrokken waardoor er altijd een verlangen is naar het uitstijgen boven de menselijke maat. Barth en nog scherper Bonhoeffer, hebben met die religie afgerekend en zo begint de mens ‘mondig’ te worden.

Vanuit de positie van Bonhoeffer is een dialoog met Camus wel mogelijk, stelt Achterhuis. Hij heeft de mens weer in het centrum gesteld en net als Camus verwerpt hij de vraag naar ‘zin’ als onbijbels. Bonhoeffer wilde ook – in parallel met het gesprek tussen Tarrou en Rieux in *La Peste* – liever leren geloven dan een heilige te worden. In dat geloof ‘transcendeert de mens zichzelf; echter niet in de richting van een transcendente metafysische werkelijkheid, maar in de richting van zijn medemensen.’⁶⁷ ‘Het hangt van de mens af om in zijn geloof God op deze aarde waar te maken.’⁶⁸

De kritiek van Achterhuis op Van Gennep heeft voor een deel te maken met diens interpretatie van Camus. Achterhuis schaaft Van Gennep onder de verdedigers van het traditionele christendom, maar dat is op zijn minst ongenueanceerd. Van Gennep is er juist op uit het mens-zijn en de mondigheid van de mens te honoreren en daarom oriënteert hij zich ook op Bonhoeffer en is hij net als Achterhuis kritisch op sporen van natuurlijke theologie. Onder verwijzing naar Camus’ antitheïsme ‘dat God aansprakelijk stelt voor het onrecht van de dood’ schrijft Van

65 Achterhuis, ‘Afscheid’, 55.

66 Achterhuis, *Moed*, 182.

67 Achterhuis, *Moed*, 198.

68 Achterhuis, *Moed*, 199.

Gennep in 1971: 'Wij, die als pastores iedere week op huisbezoek weer voor de Auschwitz-, voor de Biafravraag komen te staan, we weten dat Camus hier in het hart van onze onmacht schiet. (...) Met Bonhoeffer kunnen we zeggen: ‚Nur der leidende Gott kann helfen,‘ maar voor die uitspraak is niets meer of minder dan een bekering nodig.'⁶⁹

Verschillend is wel de toon waarop het betoog in beider dissertaties wordt gevoerd. Van Gennep is kritisch in gesprek met Camus, terwijl deze voor Achterhuis het verlossende woord spreekt, waar anderen zich toe moeten verhouden. Dat verklaart mogelijk ook de scherpe toon die Achterhuis treft tegenover Van Gennep. Diens sympathie voor Sartres ethische positie brengt hem voor Achterhuis in de buurt van Camus' marxistische tegenstanders die hem probeerden te *framen*.

In een NCRV-programma over Camus verzacht Achterhuis zijn kritiek. Van Gennep maakt duidelijk dat hij vanuit een zelfstandige omgang met Camus tot een standpunt is gekomen, waarbij Sartres opmerkingen hem daarbij in een latere fase 'zeer te stade gekomen zijn.'⁷⁰

Dertig jaar later kijkt Achterhuis terug en beschrijft hij hoe de grote bewondering voor Camus omsloeg. 'Aanvankelijk, zeker kort na WOII, incarneerde Camus voor velen de waarden waar het in de strijd tegen het nazisme om gegaan was. (...) Toen mijn proefschrift in 1969 in boekvorm uitkwam, was het maatschappelijk klimaat bij ons echter al omgeslagen. De politieke keuzes van Sartre werden ook bij ons toen in grote lijnen omhelsd. Camus had als halfzachte moralist afgedaan, hij durfde niet consequent, zo klonken alom de verwijten, zijn morele idealen politiek te vertalen door vuile handen te maken.'⁷¹ Het is aannemelijk dat de reactie van Achterhuis op Van Gennep waar het Sartre betreft, in dat licht moet worden gezien.

7.3.2 Andere kritieken

In *Wending* bespreekt het echtpaar Heering onder andere de dissertatie van Van Gennep. Dat gebeurt op een welwillende toon. Er is wel verschil van mening met Van Gennep. Bijvoorbeeld over de vermoede grotere afstand van Camus tot het christendom in vergelijking met Sartre. De ondertitel van het proefschrift roept ook vragen op. Betekent aandacht

69 Van Gennep, 'Albert Camus en het pastoraat', 4-5 en *Ethische denken*, 133.

70 'De herinnering aan het licht', 11. Van Gennep vermeldt daar ook 'wat verontwaardigd' te zijn geweest toen hij de betreffende zin bij Achterhuis las. (10)

71 Achterhuis voegt er aan toe: 'Zelf heb ik ook korte tijd in deze discussie tussen moraal en politiek tegenover Camus, Sartre als mijn leidsman gekozen.' Achterhuis, 'Afscheid', 82.

voor het 'ethische denken' aandacht voor een bepaald aspect van Camus of is zijn werk doortrokken van ethische noties? Beide zijn mogelijk. Heering betreurt het dat er voor de kunstenaar Camus weinig ruimte is in de studie. 'Dat de theoloog Van Genneep zich daaraan niet heeft gewaagd, is overigens te prijzen: daarvoor zou een litterator te hulp moeten worden geholpen.'⁷²

De filosoof R. Bakker wijdt in *In de Waagschaal*⁷³ een vrij uitvoerige recensie aan de dissertatie waarin hij de hoofdlijn op de voet volgt. Net als bij het echtpaar Heering overheerst de bewondering voor het werk.⁷⁴

Piet Spigt, een vooraanstaand vrijdenker, neemt de verschijning van Van Genneps studie te baat voor een artikel over 'De ironie van Albert Camus' in *De nieuwe stem*. Hij acht het boek van hoog niveau en onmisbaar voor wie Camus leest. 'Het boek van Van Genneep bezit een aanstekelijke werking, het drijft aan tot lezen, tot dagenlang omgaan met het werk van Camus; (...)'. Spigt voelt echter 'volkomen bevreemding steeds bij het woord Schuld in dit boek (...)'. 'Realiseren theologen zich dan niet, dat een begrip omtrent "s mensen schuld" in het denken en overwegen van moderne mensen een Fremdkörper is, dat het zelfs te betwijfelen is of onder het gewone kerkvolk nog enig wezenlijk besef van bedoelde schuld heerst?'⁷⁵

In *De Gids* wordt Van Genneps boek waarderend besproken door J.A.G. Tans, kenner van de Franse letterkunde. Hij plaatst kanttekeningen bij de centrale these van het boek, de ontwikkeling van de natuur naar de mens, van solitair naar solidair. Tans meent 'dat het gemis aan literaire analyse hem [Van Genneep] parten heeft gespeeld'. Daarnaast vraagt hij aandacht voor Camus' verhouding tot het christendom. 'Als Van Genneep één ding duidelijk maakt dan is het (...) de voortdurende preoccupatie van Camus met de God van de christenen.'⁷⁶

Waardering klinkt ook nog in 1997 in het oordeel van Sya Gerritsen (Amiens): '(...) nous déplorons le fait que des recherches en langue néerlandaise de grande qualité comme celles de F.O. van Genneep et E.

72 C.P. Heering-Moorman en H.J. Heering, 'Camus in Nederland', *Wending* 18/7 (1963), 517-20.

73 R. Bakker, 'Het ethische denken van A. Camus', *IdW*, 18/17 (1963), 338-9.

74 In zijn monografie over Camus verwijst hij naar de 'gedegen studie' van Van Genneep. R. Bakker, *Albert Camus*, Baarn: Het Wereldvenster 1966, 8.

75 P. Spigt, 'De ironie van Albert Camus', *De Nieuwe Stem*, 18/1 (1963), 259-69.

76 Tans, J.A.G., 'Bespreking van F.O. van Genneep, Albert Camus', *De Gids* 127/6 (1964), 84-6.

Meulemans [een andere kenner van Camus] ne soient pas traduites en français, et restent donc inaccessibles aux lecteurs francophones.⁷⁷

7.4 Het doorgaande gesprek

Na de promotie wordt het gesprek met Camus voortgezet. Als kenner van zijn oeuvre wijdt Van Gennep artikelen en referaten aan hem, voornamelijk in de jaren 60 en begin jaren 70. Maar ook in *De terugkeer* valt Camus' invloed aan te wijzen. Daarbij gaat het om motieven die Van Gennep blijvend bezighouden of op dat moment in de belangstelling staan. Ik noem er vier: (1) de geloofssprong en het offer van het verstand; (2) navolging en ethiek; (3) revolutie en geweld; (4) de betekenis van het kunstenaarschap.

7.4.1. De geloofssprong en het offer van het verstand

Het grote thema dat Camus vooral in zijn vroege werken aan de orde stelt is de absurditeit. 'Voor Camus ontspringt het absurde uit een confrontatie van de menselijke geest met de onredelijkheid van de wereld.'⁷⁸ Omdat het zijn ondoorgrondelijk is, kan er ook geen zin aan worden ontleend. 'Voor de intelligentie is het bestaan zonder 'diepere' of 'hogere' zin.'⁷⁹ In *Le Mythe de Sisyphe* verwijt Camus Kierkegaard en andere denkers die hij onder de existentiële filosofen schaaft, dat zij de rede vernietigen in een 'filosofische zelfmoord'. Zij stellen namelijk een vlucht voor uit de absurditeit. In een sprong, een onverklaarbare wending van de geest, erkennen zij een absolutum waaraan zij enige zin menen te kunnen ontlenuen. Bij Kierkegaard is dat de God van het christendom, bij Sartre is het zijn wending tot het communisme.

Voor die 'waanzinnige adhaesiebetuiging aan God',⁸⁰ die 'gelovige salto mortale'⁸¹ moet echter een hoge prijs worden betaald: het offer van het verstand. Sterker nog: het echec van de rede wordt voorwaarde voor het geloof in God. Men mag de absurditeit van de werkelijkheid echter niet beschouwen als 'tekenen van het bovenmenselijke, het gans

77 S. Gerritsen, 'La réception de l'oeuvre d'Albert Camus en Flandre et aux Pays-Bas, *Septentrion, Arts et culture de Flandre et des Pays-Bas*', 26/2 (1997), 20. In de recente dissertatie van Bouteligier, *Dialog* speelt de Camus-studie van Van Gennep ook een wezenlijke rol.

78 S. Dresden, 'Albert Camus en de problematiek van het absurde' (1949), in id., *Het beste van Dresden*, Amsterdam: Meulenhoff 2005, 107-26.

79 Van Gennep, 'Albert Camus en het existentialisme', 7.

80 Van Gennep, 'Solitaire', 21.

81 Van Gennep, 'Albert Camus en het existentialisme', 7.

andere of het goddelijke' zo vat Van Genneep Camus' visie in zijn dissertatie samen.⁸²

Ook Kafka wordt in hetzelfde boek door Camus onder kritiek gesteld. Deze schrijver die zozeer oog heeft voor de absurditeit in *Der Prozess*, laat de hoofdpersoon in *Das Schloss* voortdurend proberen contact te leggen met de bewoners van het kasteel. Zo worden de moraal, de logica en de waarheid van de geest in de steek gelaten om binnen te mogen gaan in de woestijn van de genade. De absurditeit wordt zo zelf tot teken van Gods heiligheid, zijn volstrekt Anders-zijn.⁸³ Camus laat dit 'aan de christenen toegedachte geloof'⁸⁴ verkondigen in *La Peste* door de priester Paneloux, aldus Van Genneep.⁸⁵

Heeft Camus gelijk? vormt de absurditeit – zoals hij die bij Kierkegaard c.s. aantreft – een springplank voor het geloof? Van Genneep ontkennt dat en constateert wanbegrip bij Camus ten aanzien van Kierkegaard. De confrontatie met het 'niets' en het besef dat het leven zonder zin is, leidt niet tot God. Want 'als duisternis valt over ons denken, dan wordt ons de sprong onmogelijk gemaakt.' (126) Daarmee laat hij merken dat springen, dat geloven als zodanig niet irrationeel is.

Fundamenteler is dat het niet 'de mens als vreemdeling' is die voor of tegen God kiest. Wij nemen onze beslissing voor of tegen God 'vanuit het gewone leven, binnen de lichtkring der gemeenschap, waartoe wij behoren.' In de duisternis van de absurditeit – die in de bijbel trouwens een beproeving blijkt te zijn – grijpt de mens terug op wat hem vroeger voorkwam als zijn zekerheid. 'Daarom blijft Kierkegaard in de absurditeit christen en daarom blijft Camus de niet-christen die hij was.'⁸⁶

Camus wijst het geloof in de absurde God van Kierkegaard af.⁸⁷ Waarom zou een mens een God aanhangen die zijn volgeling ertoe brengt Hem zijn kind te offeren (Genesis 22)? Van Genneep nuanceert deze kritiek door erop te wijzen dat de overweldigende geloofservaring van Kierkegaard, net als die van Abraham en Job, tot de mogelijkheden, de grenssituaties van geloofsleven behoren. Anderzijds erkent hij Camus' gelijk: 'Wij

82 Van Genneep, *Ethische denken*, 126.

83 Van Genneep, 'Kafka en Camus', 3-9.

84 Van Genneep, 'Kafka en Camus', 6.

85 Camus: 'Ils embrassent le Dieu qui les dévore. C'est par humilité que l'espoir s'introduit.' Van Genneep, 'Kafka en Camus', 6.

86 Van Genneep, *Ethische denken*, 132.

87 Van Genneep is beducht voor het eenzijdige beeld dat van Kierkegaard leeft. 'Er is in het theologische denken een tendens al te zeer de Kierkegaard van de eenzame grensgebieden van het menselijke bestaan te benadrukken, ten koste van de meer pastoraal ingestelde Kierkegaard.' Van Genneep, *De brief in het pastoraat*, 149.

zullen ons er echter voor moeten hoeden Kierkegaard's geloofservaring, Genesis 22 en het boek Job tot het uitgangspunt van ons theologische denken te maken. (...) 'Zodra wij dat zouden doen, krijgt Camus gelijk (...) als hij zegt, dat de absurditeit Gods allerminst een reden is, om in Hem te geloven.'⁸⁸ De christen gelooft niet *omdat* het absurd is.

De kritiek van Camus moet een goed deel van de protestantse theologie van de twintigste eeuw zich aantrekken, stelt Van Gennep. Het is de theologie, die zich Kierkegaards Godsbegrip via Barths *Römerbrief* tot uitgangspunt van haar denken heeft gemaakt: '(...) uit angst voor de moralistische oude-heer-met-de-baard van de vorige eeuw' is men nu bij het andere uiterste beland 'de absurde God, die Abraham en Iwan Karamazow laat leven in een wereld, waarin kinderen lijden en sterven.' Door de geloofservaring van Kierkegaard tot uitgangspunt te maken 'ontnemen zij aan de gelovigen de vaste grond en stellen zij de niet-gelovigen (Camus bijvoorbeeld) voor een breed ravijn, waar zij niet overheen kunnen springen.'⁸⁹

Van Gennep is aan dit inzicht trouw gebleven, zoals blijkt uit zijn bespreking van het werk van zijn collega Jonker.⁹⁰ In een passage over de verschrikkingen van de slag bij Verdun waar Jonker door geraakt is, schrijft Van Gennep 'Gods totale afwezigheid is geen teken van zijn aanwezigheid. (...) De gedachte bestaat, dat Gods onbegrijpelijke genade zich juist verbergt achter het monsterlijke gruwel-masker van de Moloch van Verdun of Auschwitz.'⁹¹

In hetzelfde jaar - 1983 - bij het honderdste geboortejaar van Kafka, gaat Van Gennep nader in op de positie van Kafka in deze discussie. Camus maakt volgens Van Gennep van Kafka een existentialist die bestreden moet worden. Het ergert Camus dat de hoofdpersoon uit *Das Schloss* voortdurend probeert in contact te komen met de andere wereld. Maar er is geen God die ons kan redden.

Echter, dat Kafka God nooit afschrijft betekent volgens Van Gennep niet dat 'hij geneigd zou zijn zich blindelings in Zijn armen te werpen.'

88 Van Gennep, *Ethische denken*, 131.

89 Van Gennep, *Ethische denken*, 130.

90 F.O. van Gennep, 'Ontzetting en bevinding', *IdW* 12/12, 5-12. Naar aanleiding van H. Jonker, *Theologische Praxis, problemen, peilingen en perspectieven bij kenterend getij*, Nijkerk: Callenbach 1983.

91 Van Gennep, 'Ontzetting en bevinding', 11. Een verwante discussie voert hij met A. van de Beek. F.O. van Gennep, 'De verborgen macht van God', en A. van de Beek 'Om de levende God', in Redactie Leidse Lezingen, *Nogmaals Waarom?*, Nijkerk: Callenbach 1986, resp. 53-63 en 105-23.

⁹² Kafka twijfelt niet zozeer aan God, hij twijfelt veel meer aan zichzelf. Kafka weet wat zonde is, bij Camus is de mens naar Grieks model goed en schoon. Bij Camus zijn het de structuren en de goden die de wereld hebben verziekt. De absurditeit van de menselijke conditie wordt bij Camus veel meer van buitenaf bepaald dan bij Kafka, zegt Van Gennep.

Als het erop aankomt kan Camus anderen de schuld blijven geven maar voor Kafka is schuld een realiteit die tot wanhoop kan brengen. ‘Het maakt het leven werkelijk absurd.’ Van die absurditeit heeft Camus alleen in literair opzicht weet.⁹³ Kafka beseft: ‘Die Mörder sind unter uns.’ ‘We zouden het zelf kunnen zijn en we zijn het ook zelf! Met dat weten van Kafka voel ik me meer verwant, dan met Camus’ heidense onschuld. Het is me te naïef, te ,jong”⁹⁴

Tenslotte: voor het thema van het offer van het intellect dat Camus heeft geagendeerd, blijft Van Gennep gevoelig. In *De terugkeer* wijdt hij er een paragraaf aan in het hoofdstuk over de mondigheid van de mens.⁹⁵ Van Gennep heeft dan al betoogd dat het geloof op zoek gaat naar redelijkheid en begrijpelijkheid. ‘Juist waarin ieder geloof een aanspraak ligt op de waarheid en daarin op een fundamentele behoefte tot communicatie, kan het zich geen negatie van de intellectuele discussie veroorloven.’⁹⁶

In het wonder dreigt de menselijke vrijheid – die Jezus heeft verdedigd in de verzoeken in de woestijn – echter in het gedrang te komen. Tenminste indien het gelijkeniskarakter van het wonder niet wordt gehonoreerd. ‘Aan de mens zijn twee mogelijkheden gegeven: lief te hebben en namen te geven (Genesis 2, 18-25). Men mag zeggen: liefde en kennis vormen de glorie en de adel van de mens. (...) In het wonder wordt echter de mens met een machtsdaad overmeesterd. Hij wordt in zijn vermogen om lief te hebben geschonden en in zijn mogelijkheid om te kennen beledigd.’⁹⁷ Daarmee komt de mondigheid van de mens in gevaar en daarmee zijn partnerschap in het verbond dat God met mensen aangaat.

⁹² Van Gennep, ‘Kafka en Camus’, 7.

⁹³ Van Gennep citeert de Camus-biograaf Philip Thody die constateert dat voor Camus de absurditeit een literair thema bleef. Van Gennep, *Ethische denken*, 58 en 98 en ‘Kafka en Camus’, 9.

⁹⁴ Van Gennep, ‘Kafka en Camus’, 9.

⁹⁵ Van Gennep, *Terugkeer*, 452-8.

⁹⁶ Van Gennep, *Terugkeer*, 451.

⁹⁷ Van Gennep, *Terugkeer*, 458.

7.4.2 Navolging en ethiek

Ik zie in de verhouding navolging en ethiek een tweede motief dat Van Gennep blijvend heeft beziggehouden. Al aan het einde van de jaren 50 in een lezing over 'Ethiek van de existentie'⁹⁸ wijst hij op de gevaren van een navolgingsethiek zoals gepraktiseerd in het nationaal-socialisme en het communisme. Daarin wordt het mens-zijn opgeheven en volkomen ondergeschikt gemaakt aan het partijbelang met het oog op de glorierijke toekomst. Van Gennep geeft aan dat het christendom dit ook eeuwenlang heeft verkondigd: 'Verkoop al wat je hebt, geeft het aan de armen en stel je volkomen in dienst van de partij.' Het is een consequentie van een focus op het eeuwige leven die ten koste gaat van dit leven. Het maakt van navolging ethiek.

Van Gennep benadrukt het momentane karakter van de navolging. 'In het Evangelie is de navolging het extatische radikale moment van het NEEN tot de wereld en het JA tot Jezus Christus, maar daarna komt de mens in zijn ethiek weer tot bezinning. Ethiek is de tot bezinning gekomen liefde. Dan licht de wereld, waarin wij leven, weer op.'⁹⁹ Het is in feite de beweging die Van Gennep onderkent bij Aljosja die na een mystieke ervaring het klooster verlaat en de wereld intrekt, zoals ik heb laten zien in hoofdstuk 4. In een andere lezing (1965) zegt hij: 'Ethiek maakt dit leven leefbaar en laat de toekomst, het eeuwige leven over aan God, de Heer. Deze ethiek heeft niets utopistisch.'¹⁰⁰

In de feestbundel voor Smelik¹⁰¹ wijdt Van Gennep zijn bijdrage aan het radicalisme in de ethiek, een aangelegen onderwerp in 1969. Ook daar keert dit motief terug vanuit de verhouding van eschatologie en ethiek. Van Gennep ziet het gevaar van versmelting van eschatologie en ethiek, zowel bij revolutionair en dopers christendom als bij de autoritaire en zelfverzekerde varianten. De ethiek die dan ontstaat wordt dwingend en onmenselijk. 'Daar waar het handelen Gods in de roeping tot het navolgen, Zijn handelen in oordeel en genade tot algemene regel wordt gemaakt, daar komt een onmenselijke en op den duur het menselijke leven vernietigende ethiek om de hoek kijken.'¹⁰²

Maar daar is het God niet om te doen. 'God houdt de mens niet voor zichzelf. Hij eist de mens niet op hem te vernietigen of een onmens van

98 F.O. van Gennep, *Ethiek van de existentie*, (BPL 3378-2.2 ongedateerd). Uit de tekst blijkt Camus nog in leven.

99 Van Gennep, *Ethiek van de existentie*, 1.

100 Van Gennep, *De norm van het menselijk handelen*, 2.

101 Van Gennep, 'Radicalisme', 51-74.

102 Van Gennep, 'Radicalisme', 68.

hem te maken (...) maar Hij eist de mens op om hem na de breuk met zijn omgeving een 'nieuwe schepping' 'von Gott her' te doen zijn. De navolging, ja ook de ethische suspensie daarin, is dan de bron der humaniteit.¹⁰³

In dat kader staat ook de hoop. Camus gaat er vanuit dat de mens die hoopt de aarde achter zich wil laten. Maar dat weerspreekt Van Genneep. Zonder hoop komt de ethiek uit bij formalisme en hedonisme. 'In de hoop wordt de mens de handen vrijgemaakt voor dit leven. (...) Zolang er hoop is, is er leven. Zolang er hoop is, is er ethiek.'¹⁰⁴

De verhouding navolging-ethiek of mystiek-ethiek komt ook terug in Van Genneps preken. Ik noem een preek over de eerste verzen van Lucas 5, waar het wonder van de overvloedige visvangst een heilzaam destructief effect heeft op Petrus. 'Dit wonder vernedert me, het vernietigt mijn initiatief'. Petrus wordt daarna echter door Jezus in dienst genomen 'en daardoor leeft nu voortaan ook Simon in die merkwaardige dialektiek van vis en visser, van lam en herder.'¹⁰⁵ En in een bespreking van een studie van de gereformeerde ethicus Rothuizen over het gebed vraagt Van Genneep: 'waarom zeg je nergens, dat wie het gebed tegen de ethiek uitspeelt (en omgekeerd), zich buiten de innerlijke beweging van het joodse en christelijke geloof plaatst?'¹⁰⁶

De verhouding navolging - ethiek blijft dus een aangelegen punt. Het maakt naar mijn inzicht duidelijk dat het in Van Genneps bezinning op de ethische implicaties van Camus' denken dus niet om een theoretische exercitie gaat maar om de realiteit van het menselijk leven, in deze wereld, hier en nu. Met Camus is Van Genneep vuurbang voor een ethiek die het leven - van mijzelf en van anderen - met het oog op een groots visioen kapot maakt.

7.4.3 Revolutie en geweld

In hoofdstuk 2 kwam aan de orde dat Van Genneep in toenemende mate beducht wordt voor radicalisme. De ontwikkeling die hij daarin maakt, tekent zich naar mijn inzicht ook af in zijn waardering van revolutie en geweld.

103 Van Genneep, 'Radicalisme', 69.

104 Van Genneep, 'Radicalisme', 72. Hier zie ik een verband met Van Genneps bezorgdheid over het wegvallen van de utopie eind jaren 80. Vgl. Van Genneep, *Terugkeer*, 235 en mijn hoofdstuk 5.

105 Van Genneep, *Naam geven wat ik zoek*, 40,42. De beelden zijn ontleend aan het gedicht 'Tweespraak' van M. Nijhoff.

106 F.O. van Genneep, 'Ethiek en gebed horen bij elkaar', *Trouw* 22 januari 1977. Bespreking van G.Th. Rothuizen, *Ethiek en gebed een crisis*, Kampen: Kok z.j.

Van Gennep grijpt in *De terugkeer*, dus eind jaren 80, op Camus terug als hij de revolutie omschrijft naar drie gestalten: die van de godsmoord (deïcide), koningsmoord (régicide) en vadermoord (patricide).¹⁰⁷ In *L'Homme révolté* onderscheidt Camus evenwel de revolte, de opstand, van de revolutie. De opstandeling die uit solidariteit in opstand is gekomen, houdt halt voor de grens van leven en dood. Moet hij daar overheen gaan dan zal hij zelf de gevolgen van zijn daad moeten dragen. Het is Camus' bescheiden mens die het gevaar beseft van de vergoddelijking van het menszijn.

In de revolutie echter vindt een omwenteling plaats. De mens is terug bij zijn uitgangspunt. 'Revolutie betekent dan, dat het geweld, waartegen de revolutionair in opstand kwam, op een ander niveau wordt voortgezet.' (42) In naam van de humaniteit of vanuit diepgewortelde idealen worden nieuwe situaties van onderdrukking en geweld geschapen. Ten koste van de persoonlijke integriteit van de revolutionair (het *sacrificium integritatis*). 'De slagvelden van Verdun en Ieperen, de crematoria van Sobibor en Birkenau, de Goelag-archipel in Siberië tonen ons het falen van de mensgod.' (66) Het is het grote dilemma: 'De revoluties mislukken door te slagen.' (64)

Hier legt Van Gennep onverdeeld de nadruk op de ingebakken vergeefsheid van de revolutie en de gevaren van de vergoddelijking van de mens. In de jaren zestig ligt het zwaartepunt anders. Zijn kritiek op Camus, die hij een ethiek van schone handen verwijft, vertaalt zich in een artikel voor het themanummer¹⁰⁸ over revolutie en geweld van *Te elfder ure*.¹⁰⁹ In zijn bijdrage brengt Van Gennep Camus en Merleau-Ponty met elkaar in gesprek over dit onderwerp.

Van Gennep beschrijft hun posities tegen de achtergrond van de Tweede Wereldoorlog en vooral van de koude oorlog; 'al hun gedachten over revolutie en geweld werden bepaald door de tegenstelling tussen oost en west.'¹¹⁰ Beide denkers zijn aan elkaar verwant, al ligt er in het door Van Gennep positief gewaardeerde engagement van Merleau-Ponty een wezenlijk verschil met Camus' 'dégagement'. Beiden zijn doordrongen van de 'frustratie' die ingebakken zit in de revolutie en beiden zijn ook uitermate kritisch tegenover de inzet van geweld.

107 Van Gennep, *Terugkeer*, 15. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

108 Om de sfeer te tekenen: het nummer bevat de integrale tekst van 'Theologie van de revolutie', het rapport van de Praagse Christelijke Vredesconferentie (1966).

109 F.O. van Gennep, 'Camus en Merleau-Ponty over revolutie en geweld', *Te elfder ure*, 14/10-11 (1967) 394-405.

110 Van Gennep, 'Revolutie en geweld', 402.

Van Genneep concludeert dat de auteurs noch een theoretische rechtvaardiging van geweld kennen noch een theoretische fundering van geweldloosheid. Merleau-Ponty onderstreept evenwel – en dat spreekt Van Genneep aan – dat er geen ‘absoluut weten’ bestaat, al betekent dat niet dat wij aan de scepsis zijn overgelaten. Als christen herkent Van Genneep die insteek in de bijbelse overtuiging dat het gebod zich als een weg en niet als een absolute norm aan ons voordoet (psalm 119).¹¹¹ Een weg ‘is levend, vraagt om beslissingen, om verkenning. Het biedt risico’s, avonturen, kruispunten van waaruit dwaalwegen mogelijk zijn. De norm daarentegen besluit voor mij.’¹¹²

Toegepast op ‘gij zult niet doden’ plaatst het gebod Van Genneep allereerst op de weg van de geweldloosheid en mogelijk die van de geweldloze weerbaarheid. Er zijn echter situaties denkbaar waarin gewelddadige actie aan de horizon verschijnt, omdat het geweldloze engagement van Martin Luther King niet overal mogelijk is. ‘Die beslissing kan de juiste interpretatie zijn van het gebod ‘gij zult niet doden’, omdat het misdadig kan zijn de vernietiging, de uithongering of de onderdrukking van mensen toe te laten.’ Voor gewelddadige actie ontbreekt evenwel een ‘aprioristische rechtvaardiging’. Een mens blijft nu eenmaal een mens die niet over Gods wil beschikt, zegt Van Genneep. ‘Hij gaat op weg in vrees en beven. Hij wéét nooit of hij het goed doet. (...) En met de psalmist mag hij bidden: ‘Doe mij de weg uwer bevelen verstaan, opdat ik uw wonderen overdenke.’ (Ps. 119,27)’¹¹³

Met deze positie lijkt Van Genneep in de buurt te komen van het proefschrift¹¹⁴ van zijn collega en vriend Ter Schegget met de ondertitel *Ethiek van de revolutie*, dat enkele jaren later verschijnt. Ook voor Ter Schegget is waarheid niet statisch maar ‘waarachtigheid en betrouwbaarheid in de konkrete situatie.’ (107) Met Camus kan hij – onder verwijzing naar Van Genneep (122-123 en 212-213) - waar het *L’Homme révolté* betreft, minder beginnen dan Van Genneep.

Over de inzet van geweld schrijft Ter Schegget: ‘Alleen in een konkrete situatie (en niet monistisch-absoluut) kan geweld eventueel gerechtvaardigd worden, als namelijk de gewelddaad een kleiner kwaad

111 Psalm 119 is een tekst die voor Bonhoeffer grote betekenis heeft in zijn ethische bezinning. Van Genneep vermeldt dit overigens niet.

112 Van Genneep, ‘Revolutie en geweld’, 404.

113 Van Genneep, ‘Revolutie en geweld’, 404-5.

114 G.H. ter Schegget, *Het beroep op de stad der toekomst. Ethiek van de revolutie*, Haarlem: De erven Bohn, 1971. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

is dan het laten voortbestaan van de *violencia blanca* en een ander middel dan geweld redelijker- en zedelijkerwijs niet meer voorhanden is.' (117) Ter Schegget benadrukt vervolgens dat de verantwoordelijkheid voor 'gewelddadige revolutie', voor een onvermijdelijke explosieve situatie, vaak bij de vijanden van de revolutie ligt. 'De revolutionair is in zulk een situatie te vergelijken met een technicus, die een explosie weet te gebruiken voor vooruitgang. (...) Het gaat niet aan hem de schuld te geven van de explosie.' (117)

Daarbij gaat het voor Ter Schegget om de mens die naar Gods wil zoekt en handelt met een goed geweten. 'Deze mens durft Gods vijanden, die de armen eten als aten zij brood, te haten met een volkomen haat. Maar dezelfde mens is het, die bidt: toets mij of er bij mij een heilloze weg is en leidt mij op de eeuwige weg!' (120)

Hoewel Van Gennep en Ter Schegget ten aanzien van de inzet van geweld dichtbij elkaar staan, is er naar mijn overtuiging een verschil in toonzetting. Van Genneps woordkeuze is aanmerkelijk terughoudender dan de robuuste zinnen van Ter Schegget en veel meer doordrongen - door Camus en Merleau-Ponty - van de gevaren van de revolutie. Ter Schegget onderstreept de onvermijdelijkheid van het 'kleine' geweld tegenover wat hij '*violencia blanca*' noemt. Het heeft veel weg van wat Achterhuis typeert als 'structureel geweld [als] een vanzelfsprekende vooronderstelling (...) van veel traditioneel links denken.'¹¹⁵ Ofschoon Van Gennep grote sympathie heeft voor het verlangen naar vernieuwing dat in de revolutie handen en voeten krijgt, hij is ervan overtuigd dat ze het fundamenteel nieuwe niet brengt. In een preek over Prediker 1 (1968) zegt hij - 'met pijn in het hart': 'Of u Karl Marx leest of Lenin, Merleau Ponty of Michel Debray, geen van hen kan de innerlijke tegenstrijdigheid oplossen van de omwenteling, die slaagt en terugkeert bij de nieuwe tsaar en dezelfde oude gevangenis, maar nu met een andere naam.'¹¹⁶

Over het gebruik van geweld wordt Van Gennep ook aanmerkelijk kritischer dan Ter Schegget. In een artikel over het anarchisme¹¹⁷ in 1985 acht Van Gennep geweld 'een van de wezenskenmerken van de revolutie'¹¹⁸ en neemt hij - in een voetnoot - afstand van Ter Schegget.

115 H. Achterhuis, *Met alle geweld*, Rotterdam: Lemniscaat 2008, 225.

116 Preek over Prediker 1:9-b (Leidschendam, 15 september 1968).

117 F.O. van Gennep, 'Het anarchisme als hedendaags levensgevoel', *IdW* 11/6 (1982), 163-71.

118 Van Gennep, 'Anarchisme', 163 en 170-1 noot 2.

Ook legt hij enkele jaren later een relatie tussen revolutionair geweld en terrorisme.¹¹⁹

Fellere tonen slaat Van Gennep aan in de polemiek met zijn collega kerkelijk hoogleraar N.T. Bakker die zij beiden voeren in 1978.¹²⁰ Bakker schreef een uiterst kritische reactie op de openbaringsleer in de theologie van Berkhof. Van Gennep typeert Bakkers bijdrage vervolgens naar stijl en inhoud als 'deftig links' en heeft ernstige bedenkingen bij Bakkers spreken over 'de Revolutie des Heren.' 'Ben je nu niet op esthetische wijze bezig de revolutie te prediken en weet je dan, wat je zegt?' Als je zoveel nadruk legt op de Revolutie Gods, dan moet dat toch ook een ethische bedoeling hebben?¹²¹ In hoeverre is Bakker zich daarvan bewust en wil hij dat ook?

In zijn slotbijdrage waarschuwt Van Gennep nog krachtiger tegen het gebruik van het woord revolutie. Die waarschuwing is tweeledig. Revolutie is een woord met radicale en eschatologische connotaties, 'dat sommige domineeskinderen¹²² in Duitsland en Nederland kan opzweepen tot demonisch idealisme. (...) Er klinken noties van 'leven en dood' in mee. Er wapperen vaandels. Er rolt de donder van het radikale in. (...) Het is een woord met een mythisch gehalte, geen haar beter dan 'God, Nederland en Oranje.' Het is een begrip dat ongeschikt is om ethiek mee te bedrijven.

Zelfs - en dat is Van Genneps tweede punt - plaats je je met een beroep op revolutie buiten de ethische discussie. Het is 'ethisch escapisme.' Revolutie is iets wat 'gebeurt', zoals in Nicaragua, 'maar ook als zodanig is het niet een hoofdstuk uit de ethiek. Het is een door niemand gewenst antwoord op een onhoudbare situatie en het is niet aan ons om dat in ethisch opzicht bij te vallen of af te keuren.' Wie in Nederland dat woord gebruikt 'geeft de voorkeur aan een mythische totaaloplossing boven het ethische toetsen, waarop het aankomt (Fil. 1,10)'.¹²³

Samenvattend stel ik vast dat Van Gennep rond het 'dilemma van de revolutie' zich de visie van Camus meer en meer eigen heeft gemaakt.

119 Van Gennep, 'Anarchisme', 163. In vier bijdragen over terrorisme in 1985 (*IdW* 14/8,10,13,18) verwijst Van Gennep onder meer naar Camus 'Bij Camus is de terrorist iemand, die met absurde daden de absurditeit van de wereld te lijf wil gaan.'

120 F.O. van Gennep, 'Deftig links', *IdW* 7/17, 7-9; en 'Een zeer beproefd procédé', *IdW* 7/18, 15-6; en N.T. Bakker, 'Beproefd procédé', *IdW* 7/18, 16-7 en 'Grote Max', *IdW* 7/19, 8-9; en F.O. van Gennep, 'Liever grote Max dan kleine Marx', *IdW* 7/19, 9-10. Al eerder, in 1976, bekritiseert Van Gennep scherp het 'ernst maken met de revolutie' in christelijke kring. Zie Van Gennep, 'De CPN en de revolutie', 18.

121 Van Gennep, 'Deftig links', 8

122 Verwijzing naar de Baader-Meinhof groep.

123 Van Gennep, 'Liever grote Max dan kleine Marx', 9-10.

In zijn dissertatie schenkt Van Gennep weliswaar aandacht aan de schaduwzijden van de revolutie, tegelijkertijd sympathiseert hij met de idealen die er de motor van vormen en is hij kritisch over Camus' defensieve houding. Daarnaast laat Van Gennep op verschillende momenten ruimte voor het gebruik van geweld. Gaandeweg verandert zijn toon echter en benadrukt hij de grote gevaren en het gewelddadige karakter van de revolutie. Langs die weg gloort er voor de mensheid geen toekomst.

7.4.4 De betekenis van het kunstenaarschap

De visie van Camus op de rol van de kunstenaar is het vierde thema dat Van Gennep blijft bezighouden. In zijn dissertatie wijdt hij een paragraaf¹²⁴ aan de taak van de kunstenaar en de hoofdlijn van dat betoog komt terug op een studiedag rond 'Geloof en esthetiek'.¹²⁵

Camus wijst in *Le mythe de Sisyphe* aanvankelijk vooral op de absurditeit van het bestaan waarin de kunstenaar trouw moet blijven. 'Het komt er op aan de chaotische werkelijkheid te proeven en te beschrijven.' En ook: te leven. 'De artiest is vóór alles 'un grand vivant' (42) Van Gennep ziet dan een ontwikkeling bij Camus. In een opstel over *La princesse de Clèves* laat Camus zien dat de auteur Madame Lafayette de chaotische werkelijkheid ordent. Er is het subject dat boven het object uitstijgt. In *L'Homme révolté* gaat Camus nog verder. Daar beschouwt hij *De prinses van Clèves* als 'voorbeeld van wat de roman eigenlijk zou moeten zijn. In de roman wordt onze doelloze, zinloze werkelijkheid ten einde toe geleefd'.¹²⁶ De romancier schept een nieuwe werkelijkheid van een leven dat ergens naar toe gaat. 'In die zin draagt de roman een verlossend karakter; hij is een correctie op de werkelijkheid'.¹²⁷ Met andere woorden - onder verwijzing naar Proust - : 'In de roman wordt de scheping over gedaan. (...) De gebroken eenheid wordt hersteld en in die zin is iedere goede roman zelfs utopisch.' (43)

Op grond van *Discours de Suède* positioneert Van Gennep Camus' visie op de geëngageerde kunstenaar tussen de 'bourgeois-wereld' van het l'art pour l'art en revolutionaire kunst. 'Het gaat niet om zijn politieke actie, maar om zijn getuigenis in een direct contact met de wer-

124 Van Gennep, *Ethische denken*, paragraaf 28, 277-81, alsook 188 - 9.

125 Zie hoofdstuk 5.4.4 'Zonder kunst verdorst de kerk'. Van Gennep, 'Het christelijk geloof en de seculiere kunst: concurrentie of bondgenootschap', 41-9. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

126 Van Gennep, *Ethische denken*, 278.

127 Van Gennep, *Ethische denken*, 279.

kelijkheid.' Het is een spannende positie tussen 'schoonheid' en 'lijden' in.¹²⁸

Dat is wat Camus stelt: het kunstenaarschap wil de gebroken, absurde werkelijkheid tot eenheid smeden en daarom vormt deze een bron van opstand. 'In schepping en eschaton heeft God paal en perk gesteld aan onze wereld, maar de kunstenaar neemt er geen genoegen mee. Hij ziet Gods schepping als een continu imperfectum waartegenover hij zijn voltooide schepping stelt. Hij zet er een lijst om heen. Het is af.' (43) Daarmee is de kunst 'de expressie van de opstandeling,' Deze zegt 'nee' – dat is zijn verzet – en hij doet dat ter wille van het 'ja,' 'de fundamentele beaming van het leven.' (43) De kunstenaar staat daarmee met zijn kunst nadrukkelijk niet buiten de menselijke realiteit.

Van Gennep trekt deze lijn van Camus door als hij nadenkt over de verhouding tussen christelijk geloof en kunst. Zoals ik uitgebreider laat zien in hoofdstuk 5 over *sobornost* en katholiciteit ziet Van Gennep kerk en kunst als bondgenoten die beide pal staan voor een waarheid die niet hun bezit is.

7.4.5 Blijvende doorwerking

Uit het voorgaande blijkt dat Van Gennep na zijn dissertatie met Camus bezig is gebleven. Soms uitdrukkelijk, soms meer op de achtergrond. De kritiek op het existentialisme, voor Camus verpersoonlijkt in de positie van Kierkegaard, vertaalt Van Gennep door naar de christelijke traditie. Een christen gelooft niet omdat het absurd is; geloven is tegelijkertijd niet onredelijk. In plaats van het intellect op te offeren benadrukt Van Gennep meer en meer de noodzaak van de intellectuele discussie over de inhoud van het geloof, ook in relatie tot andersdenkenden. De afstand tot Camus blijft de jaren door onverminderd groot als het gaat om de visie op de mens. De absurditeit van het bestaan gaat als het erop aankomt dieper dan Camus waar wil hebben. Bij hem is geen ruimte voor noties als schuld en zonde.

Van Genneps onderscheid tussen navolging en ethiek dat hij formuleert in gesprek en confrontatie met Camus blijft hij de jaren door trouw. Het betekent dat er ruimte is voor ethiek; door Gods genade worden onze handen vrijgemaakt tot handelen in deze wereld. 'Navolgingsethiek' maakt wat Van Gennep betreft het menselijk leven onmogelijk.

Rond het thema revolutie en geweld is er sprake van een ontwikkeling. Van Gennep heeft zich de kritische visie van Camus op de scha-

¹²⁸ Van Gennep, *Ethische denken*, 280-1.

duwzijden en gevaren van de revolutie en het gebruik van geweld gaandeweg meer eigen gemaakt.

Waar het de betekenis van de kunst en het kunstenaarschap betreft is Van Gennep schatplichtig aan Camus. Hij deelt zijn overtuiging dat ware kunst 'nee' zegt tegen onderdrukking en 'ja' zegt tegen dit aardse bestaan. Daarin lijken christelijke geloof en kunst op elkaar en hebben ze elkaar nodig. Van Genneps gesprek met Camus is daarvan een sprekend voorbeeld.

7.5 Ontmoeting

Het gesprek dat Van Gennep gedurende een aantal jaren met Camus voert, kan naar mijn inzicht het beste worden getypeerd als een ontmoeting. Van Gennep zelf definieert de ontmoeting in een inleiding¹²⁹ voor maatschappelijk werkers en predikanten als 'een treffen, een botsing'. 'Als er een wezenlijke ontmoeting heeft plaatsgevonden, kan het gebeuren dat door deze botsing ons leven enigszins van richting verandert of dat er door de ontmoeting iets nieuws aan ons leven wordt toegevoegd.' Daarnaast stelt Van Gennep dat een ontmoeting ook altijd iets van spanning in zich bergt tussen afstand en nabijheid. 'Die ander is ons vreemd, in zoverre er distantie is, maar hij is ons ook bekend, eigen, want anders zouden wij hem niet kunnen ontmoeten.'¹³⁰

Al deze aspecten van ontmoeting zijn mijns inziens van toepassing in Van Genneps lezing van Camus, die plaatsvindt in het hart van zijn praktijk als predikant en theoloog. Van Gennep probeert in zijn dissertatie echt in gesprek te gaan met Camus als 'medemens die ons iets te zeggen heeft'.¹³¹ Hij herkent de vragen die Camus stelt als 'echte' vragen, die in brede lagen van de samenleving - binnen en buiten de kerk - leven¹³² en die hem zelf evenmin voorbij gaan.¹³³ Die herkenning vormt

129 F.O. van Gennep, 'Ambtelijk engagement in de ontmoeting met de ander', *Tijdschrift voor Maatschappelijk Werk* 22 (1968), 80-90.

130 Van Gennep, 'Ambtelijk engagement', 81.

131 Achterhuis signaleert dat Camus in veel studies in een hokje of schema wordt ondergebracht, hetzij als vitalist, moralist of idealist. Camus is echter 'een medemens die ons iets te zeggen heeft.' Achterhuis, *Moed*, 12. Zo ziet Van Gennep Camus ook.

132 'Camus' gedachten leven bij miljoenen tijdgenoten. Ze leven ook in de gemeente, waar we ze tegenkomen in de huiskamer en op de bijbelkring.' Van Gennep, 'Albert Camus en het pastoraat', 5.

133 'Zijn vragen zijn ook de mijne. Wat hij heeft gezegd over de honnêteté, de solidariteit, de hoop en over God als 'Lückenbüßer' zal in mijn theologie moeten doorklinken, wil ik mijn gemeentelid nog antwoord kunnen geven.' Van Gennep, 'Albert Camus en het pastoraat', 5.

in mijn optiek ook de reden voor een ethische lezing van Camus. Hij hoort bij Camus iets wat hij herkent als belangwekkend, als een antwoord op eigen vragen. Tegelijkertijd is er sprake van een confrontatie waarbij diepgaande kritiek doorklinkt en grote bewondering. Het maakt Camus tot een noodzakelijke bondgenoot voor de theologie 'wil ze niet in werkelijkheidsvervreemding verzanden.'¹³⁴

¹³⁴ 'Door heel dit boek is de stelling hoorbaar dat de theologie de tegenstanders van het christendom nodig heeft, wil ze niet in werkelijkheidsvervreemding verzanden.' Van der Velden, 'In memoriam', 148-9.

HOOFDSTUK 8

Andere gesprekken

8.1 Inleiding

Van Gennep is zijn leven lang een verwoed lezer geweest, zij het een langzame.¹ De neerslag van zijn omgang met literatuur wordt vooral zichtbaar in zijn bijdragen voor het tweewekelijkse *In de Waagschaal*. De rubriek *Gemengde gevoelens* (sinds 1985) biedt hem een podium om het over een breed scala van onderwerpen – theologisch, politiek en cultureel - te hebben. In zijn columns weidt hij ook uit over zijn leeservaringen die betrekking kunnen hebben op recent verschenen spraakmakende boeken, maar evengoed op oudere, onbekende titels.

Niet alle door Van Gennep beschreven leeservaringen zijn relevant voor de vraag naar de betekenis van het gesprek met de literatuur voor zijn praktische theologie. Ik heb mij in mijn selectie gericht op artikelen waarin het gesprek met een literair kunstwerk betrokken wordt op of leidt tot theologische overwegingen en duidelijk wordt welke visie Van Gennep op de roman heeft.

Hieronder worden gesprekken beschreven met twaalf verschillende auteurs, in de periode 1969-1988. Het zwaartepunt ligt bij de tweede helft van de jaren tachtig, wanneer Van Gennep frequent over literatuur schrijft. Ik volg Van Gennep op de voet in zijn leeservaringen voor *In de Waagschaal* met soms een vervolg in *De terugkeer*, met daarna een analyse van wat er in zijn bespreking gebeurt.

¹ 'Ik lees nu eenmaal langzaam, niet meer dan 12 tot 15 boeken per jaar (...)' F.O. van Gennep, 'Beleeft hij, wat gij leest?', *IdW* 17/20 (1989), 31-2.

8.2 Louis Paul Boon

In het archief Van Gennepe² bevindt zich een bespreking van Louis Paul Boons tweede roman *Abel Gholaerts* (1944), bestemd voor publicatie in *In de Waagschaal*. Het is 1969, Van Gennepe is rector van Hyde-park geworden en schrijft in een bijgevoegd kattedelletje aan redactiesecretaris A.A. Spijkerboer: ‘Nu ik geen gemeente meer heb, wil ik ineens toch af en toe wat zeggen over iets wat ik gehoord, gezien of gelezen heb. Misschien heeft De Waagschaal daar af en toe een plaatsje voor. Als je het slecht vindt, stuur het dan terug. Als je het wilt plaatsen vind ik dat leuk.’ De auteur verlangt geen honorarium: ‘Het is zuiver voor eigen plezier.’

Vermoedelijk is deze bespreking nooit bij Spijkerboer terechtgekomen; in ieder geval niet afgedrukt in *In de Waagschaal*. Naar de reden hiervoor blijft het gissen. Heeft het ermee te maken dat het tijdschrift bijna - in 1970 - ter ziele is? Feit is dat er twee versies van *Abel Gholaerts* zijn bewaard, waarvan de eerste persoonlijke ontboezemingen bevat.

Van Gennepe schrijft naar aanleiding van de verschijning van de tweede druk van de roman³ en hij steekt zijn bewondering niet onder stoelen of banken: ‘Het is een heel groot boek geworden, (...) een boek waar alles in staat, waarin het leven als een brede Tolstoiaanse stroom zich beweegt naar een willekeurig einde, de dood of het besluit, dat het einde niet is (...).’ (1)

In *Abel Gholaerts* herkent Van Gennepe wat Camus als kwaliteit ziet van goede literatuur. ‘Veel grote boeken (...) hebben iets monotoons. Het is een zich herhalen en een ‘savoir se répéter.’ En daarin doen details er – juist - toe. ‘Het is gedetailleerd in een ernstige liefde voor de hoekjes en gaatjes van het leven, die de waarheid dieper en naakter openbaren, dan de vertekening van het grote scherm.’

Van Gennepe associeert uitvergroting met ‘overdrijving’ en ‘eenzijdigheid’: ‘Het is verraad aan de eenvoud, die de behoeder is van het veelvormige leven.’

In *Abel Gholaerts* wordt Vlaanderen voelbaar. ‘Het is het land van het oer-gewone (...). De poëzie groeit er welig als onkruid, als gras tussen de stenen. Hartelijkheid, deemoed en aardse leut maken de wereld bewoonbaar.’

2 Van Gennepe, *Abel Gholaerts*, (BPL 3378-1). Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

3 Zie ‘Tekstverantwoording’ in L. P. Boon, *Abel Gholaerts Verzameld werk 2*, teksteditie en nawoord K. Humbeek, Amsterdam: De Arbeiderspers 2011.

Een vrolijk boek is *Abel Gholaerts* niet, het is 'vol van de verrotting van de herfst en het kouwelijke begin van het voorjaar'. Van Gennepe vervolgt: 'Het is een stil en vertroostend boek, waarin een mens zich een woning maakt en schuilt bij Vlaamse aardappeleters, van wie hij gaandeweg gaat houden. Als je ze leert kennen, vertonen zij door hun verformfaaide mombakkesen heen hun authenticiteit en zij leven.' Van Gennepe houdt de roman ook voor een 'gelovig boek', 'als ik zou weten wat dat is'. Maar dat 'gelovige' - in een eerdere versie uitgebreid met 'christelijk' - laat zich niet zomaar pakken en Van Gennepe verwijst naar een passage waarin de godsdienstles wordt vergeleken met les krijgen over elektriciteit; 'het eerste wat wij niet weten is: wat is de elektriciteit.' Het geloof wordt niet gethematiseerd in de roman. 'Er wordt stil gekozen voor de mens, die verwijst naar Wie wij niet noemen kunnen. Er is weerloosheid, kwetsbaar gevoel en mannelijke moed.' Kortom, de 'condition humaine' geeft de toon aan, echter niet op te vatten als 'menselijk tekort' (Du Perron). 'Het is eerder het boek van de oerkracht van die mens, die zijn lot draagt en er nooit aflatend mee worstelt, die zijn leven transcendeert door zijn nederlagen heen.'

Afzonderlijk gaat Van Gennepe in op de parallel tussen Vincent van Gogh en Abel Gholaerts. Eerstgenoemde is domineeszoon, de romanfiguur zoon van de onderpastoor. Boon benoemt de overeenkomst niet uitdrukkelijk, wat hem door Willem Elsschot is verweten. Van Gennepe ziet dat anders: '(...) juist die 'openlijkheid' is de dood van de waarheid en met zulke 'openlijkheid' houdt *Abel Gholaerts* zich niet op. Het is immers een geheim, dat ieder weet, wat we samen hebben geaccepteerd en gedragen terwille van de pastoor. Wie het geheim komt verstoren liegt de waarheid, de halve waarheid van de hypokriete eerlijkheid!' (2)

Van Gennepe vervolgt met een fundamenteeler gezichtspunt over de roman en kunst als zodanig. 'Een roman is een ethische werkelijkheid. Hij schiept een nieuw ethos, 'jenseits vom Guten und Bösen.' De ethiek kun je beschouwen als 'het geraamte van voorschriften en raadgevingen' dat je overhoudt als je 'een roman uitpelt'. Maar dat is niet waar het om gaat in de (roman)kunst. Dat is 'het onzegbare' dat aan het licht komt. 'Alle echte kunst heeft een 'boodschap', die nooit wordt uitgesproken, maar die wordt verwerkelijkt. Als kunst haar grote of kleine boodschap doet, dan is het een preek geworden. Dan is het dood als een pier. (...) In de roman leeft het ethos in zijn tegenstrijdigheden.'

Wat Van Gennepe bedoelt heeft mijns inziens iets van *show don't tell*. 'Er wordt niet gesproken over solidariteit, maar het wordt geleefd in de wonderlijke strijd van egoïsme, argwaan en liefde en wij (...) krijgen er

deel aan, identificeren ons er mee. Een tijdlang zijn wij zelf stiller, weerlozer, kwetsbaarder en oplettender. Het verandert ons zonder ons ooit te zeggen, dat dat moet.’

Dat is wat literatuur doet, anders dan de ethiek, zo besluit Van Gennep. ‘De ethiek zegt wat moet en niet moet, wat beter is en beter van niet, maar het is de roman die ons draagt en meeneemt tot het vervloeit of samenstroomt met andere rivieren. Het is de roman, die niets van iemand wil, die alleen maar zo vertelt dat het ons overkomt: het verhaal van God en de mensen.’(2)

In het oorspronkelijke slot van zijn artikel betreft Van Gennep de verhouding tussen ethiek en literatuur op zichzelf en op de wording van een preek. ‘Als ik *Abel Gholaerts* lees, zou ik willen dat ik dát kon: een roman schrijven, maar ik ben een intellectueel geworden, een dominee, een ethicus (...).’ Dat wil zeggen iemand die normatief spreekt en zich doorgaans richt op het bovengenoemde geraamte ‘de extract van leven: de dood.’ ‘Maar een enkele keer overkomt me het wonder van de roman. Dan komt er een preek, die stil aan trippelt als een muis, een muis die bergen baart. Dan komt er een preek, die niets van iemand wil, die alleen maar zo vertelt dat het ons overkomt: het verhaal van God en de mensen.’

8.2.1 Van Gennep over Boon

De bespreking van *Abel Gholaerts* markeert een nieuwe fase in Van Genneps leven en vormt tevens het - onbegonnen - begin van zijn schrijfactiviteit voor *In de Waagschaal* waar hij ‘zuiver voor eigen plezier’ aan wil bijdragen. Dat plezier speelt ongetwijfeld een rol in de keuze voor dit boek. Die is opvallend omdat het een al wat oudere, minder toegankelijke roman van Boon betreft waar de auteur zelf niet onverdeeld gelukkig mee was⁴. Ook uit de persoonlijke stijl, de passages over het Vlaamse leven en de verwijzing naar Tolstoj valt Van Genneps plezier af te lezen.

Grote pretenties lijkt hij niet te hebben – ‘af en toe wat zeggen over iets wat ik gehoord, gezien of gelezen heb’ – maar zijn artikel maakt niettemin een weloverwogen indruk waarin de kwaliteit van deze kunstenaarsroman met kennis van zaken onder de aandacht wordt gebracht. Van Gennep doet dat echter niet door te focussen op literaire kenmerken, maar door een sfeertekening en beeld van dit boek op te roepen en uit te weiden over de ethische dimensie van de roman, waarin hij aansluit bij zijn studie over Camus.

4 Boon heeft lange tijd een tweede druk van de roman tegengehouden. Vgl. ‘Nawoord’, Boon, *Verzameld werk 2*, 76.

Van Genneps standpunt dat eerlijkheid juist het einde van de waarheid kan zijn, doet mij sterk denken aan Bonhoeffer in zijn opstel ‘Wat betekent de waarheid spreken?’⁵ dat indruk⁶ op Van Gennep heeft gemaakt.

Belangwekkend acht ik verder dat Van Gennep stelt dat ‘echte kunst’ een boodschap in zich draagt, ja dat een roman een nieuw ethos scheidt ‘in zijn tegenstrijdigheden’. Die ethische werkelijkheid dient echter ongearticuleerd te blijven wil een roman niet vervallen tot een preek. Ze komt ‘aan het licht’, ze wordt werkelijkheid, ze ‘wordt geleefd’ doordat ze ons ‘overkomt’, als een rivier die ons meevoert. Het is de transformatieve werking van de roman, die al vertellend de lezer verandert. Van Genneps taalveld roept associaties op met het geschiedende Woord dat iemand te beurt valt. Wat hij als randvoorwaarde ziet voor een goede roman is ook zijn verlangen bij het maken van een preek: dat ‘het wonder van de roman’ hem overkomt waarin ‘het verhaal van God en mensen’ zich realiseert.

Verder zie ik een parallel tussen het niet uitgesproken ethos van de roman met het door Van Gennep met terughoudendheid gesignaleerde ‘gelovige’ of ‘christelijke’ karakter van *Abel Gholaerts*. Het boek gaat over verformfaaide maar krachtige mensen van vlees en bloed, die deel hebben aan het echte leven vol strijd. Van die mens zegt Van Gennep dat hij ‘verwijst naar Wie wij niet noemen kunnen’.

8.3 Bernard Malamud en Emmanuel Levinas

Over de Amerikaanse schrijver Bernard Malamud verschijnt vanaf juli 1978 een zevendelige serie artikelen onder de titel ‘De helden van Malamud’.⁷ Uit deze serie blijkt dat Van Gennep Malamuds oeuvre goed kent en bijna integraal heeft gelezen.

Tijdens deze serie treedt Van Gennep in discussie met H. Bartels die enkele vragen over zijn bijdragen stelt. Tenslotte besteedt hij een kleine acht jaar later⁸ aandacht aan het overlijden van Malamud.

In Van Genneps lezing van Malamud onderscheid ik vijf thema’s: 1 wat betekent Jood-zijn? 2 profiel van Malamuds helden 3 de afwezigheid van God 4 de invloed van Levinas 5 Malamuds schrijverschap.

5 Vgl. Bonhoeffer, *Aanzetten voor een ethiek*, 333.

6 ‘Het is een van de meest baanbrekende opstellen, die er ooit over de ethiek zijn geschreven, denk ik.’ F.O. van Gennep, ‘Harry und Dorothee’, *IdW* 16/15 (1987), 32.

7 F.O. van Gennep, ‘De helden van Malamud’, *IdW* 7/9-15 (1978). Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

8 F.O. van Gennep, ‘Bernard Malamud’, *IdW* 15/4 (1986), 148-9.

Opvallend afwezig in Van Genneps artikelenserie is Dostojewski, hoewel zijn invloed op Malamud breed wordt erkend.⁹

8.3.1 Wat betekent Jood-zijn?

Het eerste thema betreft de vraag naar het Jood-zijn. Van Gennep introduceert Malamud in zijn eerste bijdrage vooral als Joodse auteur. ‘Hij is een „joodse amerikaan” (in die volgorde) en in vrijwel ieder boek, hetzij gecamoufleerd, hetzij openlijk, komt er een van de kanten van het jood-zijn ter sprake.’ (I,11)

Het is de centrale vraag in zijn boeken: ‘Wat betekent het toch, dat je een jood bent?’ Daarmee zijn de romans van Malamud in lijn met ‘de verhalen van Jozef en Daniël, die aan het hof van de vreemde koning duidelijk maken, dat ze niet helemaal en daarom uiteindelijk helemaal niet kunnen opgaan in het wereld-omvattende systeem van de heidense machten.’ Assimilatie is geen optie.

De vraag naar de betekenis van het Jood-zijn heeft in de ogen van Van Gennep een nog grotere reikwijdte. ‘De vraag stoot door naar de universiteit als het tenslotte blijkt te gaan om de mens als vreemdeling, als vervolgte, als minderheid temidden van de nivellerende machten.’

Van Gennep positioneert Malamud tussen Bellow en Roth aan de ene kant en Potok aan de andere. Met Potok heeft Van Gennep weinig op vanwege de ‘religieus-wettische sfeer’ in zijn boeken en zijn ‘heime-lijke bewondering voor het fanate.’ (I,12) De romans van Bellow en Roth spelen zich - anders dan die van Malamud - af in respectievelijk intellectuele en *middle class* milieus. (‘Malamud’, 148) Essentieel voor Malamud is dat het Jood-zijn ook een opdracht bevat. ‘De toon is bij Malamud ferventer, radikaler. Het jodendom is niet alleen een gegeven, maar ook een opgave. Het schrijven wordt een poging tot verheldering, juist met het oog op de joodse existentie, die iets met lijden en plaatsvervanging, met geloof en verwachting te maken heeft.’ (I,11)

In Malamuds romans en verhalen - Van Gennep adstrueert dat - fungeert het Jood-zijn als een stoorzender in de levens van de armzalige hoofdpersonen. ‘Zijn boeken worden bevolkt met joden, die geen jood willen zijn en het ondanks zichzelf toch zijn. (...) Het zijn mensen, die zich met moeite staande houden en in die poging worden gestoord door wat we nu maar voor het gemak „hun jood-zijn’ zullen noemen.’

9 Bijvoorbeeld de relatie tussen Malamuds *De bediende en Misdaad en straf*. Vgl. Adelman, *Retelling Dostoyevsky*, vooral hoofdstuk 3 ‘Crime and Punishment Continued’, 109-19.

Dat is aan de enerzijds iets wat hun overkomt en tegelijk een zaak waarin zij participeren. Maar wat maakt dat zij zich ondanks hun eigen wankel bestaan inzetten om het lijden van anderen te verlichten? Van Gennep houdt het op 'de geniepige stem van het geweten, die de kans op geluk verstoort en hen een bijna vergeten gerechtigheid in herinnering brengt.' (I,12)

Samenvattend: het Jood-zijn dringt zich aan de hoofdpersonen op; ze blokkeert de assimilatie en roept de herinnering wakker aan een gerechtigheid die zichzelf vergeet en zich inzet voor een ander. 'De ene schlemiel neemt het voor de andere op.'

8.3.2 Profiel van Malamuds helden

Het tweede thema dat ik onderscheid betreft het profiel van Malamuds helden. Bij Van Gennep valt deze groep uiteen in twee delen. Er zijn personen die 'lijden aan de mensen, maar je kunt ook lijden aan jezelf, aan het onbereikbare doel dat je jezelf gesteld hebt.' (III,7)

Een van de personages die lijden vanwege de mensen is Jakow Bok, uit *De fksker*. Hij is slachtoffer van antisemitisme en wordt beschuldigd van een misdaad die hij ondanks gruwelijke martelingen weigert te bekennen. Hierdoor redt hij de levens van vijand en vriend. 'Het lijden van de jood groeit uit tot plaatsvervangend lijden, zowel voor de vervolger als voor de vervolgte, zowel voor de antisemiet als zijn joodse broeders en zusters. Door zijn vasthoudendheid redt hij zijn vervolgers van nog uitzinniger misdaden en zijn joodse lotgenoten van de volvoering daarvan.' (II,5)

Van de andere categorie is de schrijver Harry Lesser een voorbeeld, uit *De huurders*. Hij behoort tot de personages van Malamud die een absoluut doel nastreven, hier de voltooiing van een boek. Lesser woont in een bijna verlaten huurkazerne die hij weigert te verlaten zolang zijn boek niet gereed is. De zwarte schrijver Willie Spearmint werkt ook aan een boek en woont in een gekraakt deel van hetzelfde complex. Hoewel beiden tot een vervolgte minderheidsgroep behoren, ontbreekt de solidariteit. Lesser legt het aan met de vriendin van Spearmint, uit wraak vernietigt deze het manuscript van Lesser. (III,8) Overigens is het motief van het vernietigde kunstwerk belangrijk bij Malamud, zoals bijvoorbeeld in de verhalencyclus *Portretten van Fidelman* (1969), het symboliseert iemands leven. Van Gennep zegt zelfs: 'Het manuskrypt is meer dan je leven. Het is je eeuwige leven, dat je wordt ontvreemd.' (IV,3)

In 1986 verwoordt Van Gennep het onderscheid tussen Malamuds helden op vergelijkbare wijze: enerzijds is er de Jood die Jood is tegen wil en dank en de herinnering aan die afkomst zet hem aan tot daden. 'Er is en blijft een ethisch appèl dat als een zeurende pijn altijd aanwezig is.' En er zijn de kunstenaars die hun grote doel nastreven, koste wat het kost. 'Daarnaast is er de kunstenaar, die door zijn drang naar expressie wordt geobsedeerd. Daarvoor zet hij alles opzij. Zijn hele leven gaat op in dit levensdoel.' ('Malamud', 149)

Van Gennep ziet het werk van Malamud als een ellips met twee brandpunten die samenvallen met het onderscheid tussen de hoofdpersonen. Er zijn de kleine gesjochten Joodse ambachtslieden met hun 'stervende winkeltjes'. 'In het andere brandpunt gaat het om de problematiek van de kunstenaar, die zich probeert te bevrijden en „the promised end” poogt te bereiken.' (IV,3) Al deze anti-helden¹⁰ maken een tocht door de woestijn, al is die voor de Joodse middenstanders vooral in New York te vinden en voor de kunstenaars vaak in Italië, en in hun eigen hart, zoals geldt van Fidelman.

In zijn Malamud-serie werkt Van Gennep het beeld van de ellips verder uit met twee typering, die van Franciscus en van Prometheus. Franciscus - een figuur uit *De bediende* - belichaamt de solidariteit en de ethiek, Prometheus staat voor 'de zelfverlossing van de mens in de herschepping van de werkelijkheid'. Het gaat daarin om 'het metafysische verlangen, de vereeuwiging van het ik.' (IV,6)

Toch staan deze beide brandpunten niet absoluut tegenover elkaar, stelt Van Gennep. Er is geen sprake van dat 'het verticale tegen het horizontale zal worden uitgespeeld'. Volgens Van Gennep wordt de ellips tot een cirkel, de brandpunten schuiven over elkaar heen. Als het erop aan komt biedt Malamud het hoofd tegen 'de verleiding van de eros, het verlangen naar het absolute.' (IV,6) De echte helden van Malamud 'zijn de gesjochten mensen, die tegen de structuren in daden van hoop blijven stellen. In hen is de Thora blijven leven.' (III,8) Dat stempelt Malamuds opvatting van kunst en biedt volgens Van Gennep uitzicht op de ontfermende aanwezigheid van God die daarin oplicht. 'Er is voor hem geen andere kunst dan die, welke met zoekende, falende mensen verbonden blijft en juist in die verbondenheid kunnen wij „zien, soms even” (Oosterhuis) in het „menselijk gelaat” het gelaat van God, „die woont bij de verbrijzelde en nederige van geest.” (Jes. 57,15) (IV,6)

¹⁰ Van Gennep spreekt van 'anti-heldendom' bij Malamud en Bellow. Van Gennep, *Terugkeer*, 516, noot 37.

In de laatste bijdrage aan zijn serie vraagt Van Gennep aandacht voor de humor die Malamuds Joden kenmerkt en voor het perspectief van verandering. De barre omstandigheden van de New Yorkse leefwereld zijn niet allesbepalend; ‘en dat zal wel de reden zijn waarom zijn werk mij zo getroffen heeft. (...) De grijsheid van een minimum-bestaan heeft Malamud’s mensen niet indifferent gemaakt. Zij blijven kleine daden van menselijkheid stellen, waardoor zij revolteren tegen de omstandigheden. Zij geloven ook in de verandering van zichzelf.’ (VII,13)

In zijn nalezing op de betekenis van Malamud legt Van Gennep een nieuw accent. Nu relateert hij sterk de tegenstelling tussen enerzijds de Jood die zich laat leiden door het appèl van de Thora en de naar zelfverwerkelijking strevende kunstenaar, Franciscus versus Prometheus. Van zowel ‘de kunstenaar als de gesjochten Jood’ geldt nu dat ze worden ‘geteisterd door een streven om te breken met de berusting en zich bij de aanvaarding van het gegevene niet neer te leggen. (...) Beiden zijn zij binnen de correlatie van een nooit tot zwijgen gebracht Verbond tot schepen geroepen, tot opstand, tot de realisering van een nieuwe levenskans voor zichzelf en anderen.’¹¹ (‘Malamud’, 149) Malamuds hoofdpersonen zijn anti-helden en het verbond motiveert hen om geen vrede te hebben met het bestaande.

8.3.3 De afwezigheid van God

Naar mijn inzicht vormt de afwezigheid van God het derde belangrijke thema in Van Genneps lezing van Malamud. Vanuit de dominante vraag wat een Jood tot Jood maakt, stuit Van Gennep bij Malamud op ‘een herinnering aan de gerechtigheid.’ (II,4) Dat betreft de gerechtigheid van de Thora die God aan zijn volk heeft toevertrouwd en die op een verborgen manier op mensen inwerkt.

Van Gennep laat dat zien aan de hand van twee romans, *De fikser* (1966) en *De bediende* (1957). *De fikser* vertelt het verhaal van Jakob Bow die met God breekt en vrijdenker wordt. Hij trekt weg uit het getto van Kiev en vestigt zich tussen de *gojim*. Het klimaat waarin hij leeft is uitgesproken antisemitisch en wanneer Bow in de sneeuw een aanhanger van een nationalistische knokploeg ziet liggen, rent hij weg om zich vervolgens toch om zijn vijand te bekommeren. ‘Je kunt God wel hebben afgezworen, maar dan is er nog altijd de Thora, die op de bodem van je ziel waakzaam klaarstaat om je in dat „onbewaakte” ogenblik te doen

11 Hier komt Van Gennep in de buurt van de positie die hij een klein jaar later inneemt in Van Gennep, ‘Geloof en esthetiek’, 49.

terughollen naar je doodsvijand.' (II,5) 'Jakob is vrijdenker geworden, maar de Thora leeft in hem.'

Morris Bober de eigenaar van de kruidenierswinkel in *De bediende* identificeert zichzelf als een Jood 'omdat hij de wet niet kan vergeten.' Ook in die roman wordt er een relatie gelegd tussen de Thora en het (plaatsvervangend) lijden waarin Malamuds personages worden betrokken. En zo geldt het ook van de schilder Fidelman in Van Genneps vijfde artikel: 'Fidelman kent God niet in het geweld der vervoering, maar in het suizen van een zachte stilte, waarin de Stem hem de weg wijst naar de mensen.' (V,14)

Het brengt Van Gennep tot de observatie dat God in het leven van de Joden in Malamuds romans op een directe manier afwezig is maar toch present is in de Thora. 'God heeft zijn gelaat bedekt. Voor de fikser is er geen directe, intieme relatie met God meer mogelijk. Hij is absent, maar Hij heeft ons zijn Thora nagelaten.' (II,5)

Van Gennep citeert in dit verband Exodus 33 waarin God aan Mozes voorbij gaat en slechts 'op de rug' wordt gezien. 'Je ziet God vanuit de navolging, vanuit de wet.' Van God geldt: 'Hij was er en Hij zal er zijn, maar nu (...) is Hij er niet.' Van een onmiddellijke toegang, een *presentia realis* van God, zoals door het heidendom verkondigd en ook in de christelijke traditie, - Van Gennep citeert het lied 'God is tegenwoordig, God is in ons midden' (gezing 323) - is geen sprake; 'in het jodendom van Malamud, het joodse geloof na Auschwitz, staat de ervaring van God's afwezigheid centraal.' (II,6)

Gods afwezigheid is echter niet synoniem met zijn dood. Hij heeft zijn Thora gegeven ten leven en waar die doorwerkt gloort de menselijkheid. 'Deze God, met wie er geen rechtstreeks contact mogelijk is en die zijn mensen niet kan beschermen tegen onschuldig lijden, is present in zijn wet, in de oproep tot humaniteit. Joden zijn mensen, die zich dwars tegen hun belangen in, niet aan die oproep kunnen onttrekken.' (II,6)

Van Gennep verwijst ook naar Jesaja 8,16-17; waar volgens hem sprake is van een 'onsentimenteel besef van Gods absentie in het heden.' 'Met die belijdenis is ook Malamud verbonden.' Deze Jesajatekst is voor Van Gennep van groot belang. Ze komt terug in de paragraaf over de afwezigheid van God in *De terugkeer*¹² en Van Gennep heeft er de jaren door over gepreekt.¹³

¹² Van Gennep, *Terugkeer*, 332-5.

¹³ Van Gennep hield een preek meerdere keren. De preek over Jesaja 8,16-17 (Oegstgeest, 2 mei 1971) twaalf keer, in 1971, 1982 en in 1987-8 toen het thema Godsverduistering op de kerkelijke agenda stond. Zijn preekschets 'Wij hopen op de God die zich verbergt' kreeg een plaats in E.L. Smelik, *Achterstallige Postille*, Nijkerk: Callenbach 1972, 90-3. De tekst correspondeert grotendeels met de preek.

In zijn preek gaat Van Gennep enerzijds in op de afstand tussen het christelijke geloof en de cultuur: ‘wat moeten we doen, als we een taal spreken, die niemand spreekt en als we iets geloven, wat niemand gelooft?’¹⁴ Het grootste vraagstuk schuilt echter in vers 17 waar God zijn aangezicht verbergt voor het huis van Jakob. Voor Van Gennep is dat in zijn preek een ervaring die gedeeld wordt met de Psalmen, Job en Golgotha en de strijd van Luther, Pascal en Kierkegaard. Auschwitz blijft in zijn preek uit 1971 nog ongenoemd. Als uitweg voor de gemeente die zichzelf als wezen beschouwt roept de tekst op te hopen op de Heer die zich verbergt. Die hoop komt tot uiting in ‘het handelen in daad en woord’, het gaan tot ‘de wet en de getuigenis’.¹⁵

God is volgens Van Gennep dus afwezig, maar tevens aanwezig in de Thora. Zo wordt het ook door de helden van Malamud ervaren. In deze gedachtengang is Van Gennep geïnspireerd door de Frans-joodse filosoof Emmanuel Levinas (1906-1995). Daaraan is het vierde thema gewijd.

8.3.4 De invloed van Levinas

In deel 2 uit zijn serie brengt Van Gennep Malamud nadrukkelijk in verband met Levinas, die hij verschillende keren citeert en aan wie hij een studieverlof heeft gewijd.¹⁶ In feite doet Bow wat Levinas beschrijft in zijn artikel ‘De Thora meer liefhebben dan God’. ‘God is niet concreet door incarnatie, maar door de Wet’ citeert Van Gennep instemmend. En ook de verwijzing naar Exodus 33 die vaker bij Van Gennep terugkeert,¹⁷ is ontleend aan Levinas.

Van Gennep heeft Levinas eind jaren zestig ontdekt; over de bundel *Het menselijk gelaat*¹⁸ schrijft hij in een terugblik: ‘Het werd een vernieuwing van ons geloof en ik zou werkelijk niet kunnen zeggen, hoeveel preken ik vanaf ‘69 aan Levinas te danken heb.’¹⁹ In *De terugkeer* noemt Van Gennep Levinas iemand die ‘ons een weg wijst hoe we na Auschwitz handelend en denken verder kunnen leven.’ (318)²⁰

Wat zich aftekent in de lezing van Malamud wordt daar meer manifest: de concentratie op Gods afwezigheid (332-6 en 352-3) en daarmee

14 Van Gennep, ‘God die zich verbergt’, 91.

15 Van Gennep, ‘God die zich verbergt’, 93.

16 F.O. van Gennep, ‘De totaliteit en het oneindige’, *IdW* 18/2 (1989), 58.

17 Zie in dit hoofdstuk de passage over Proust en Van Gennep, *Terugkeer*, 334.

18 E. Levinas, *Het menselijk gelaat*, gekozen, (vertaald en ingeleid door A. Peperzak), Amsterdam: Ambo 2005.

19 Van Gennep, ‘De totaliteit’, en het oneindige’, 58.

20 Verwijzingen in de tekst.

samenhangend de nadruk op de roeping door de Vader. ‘Hij spreekt mij aan in de taal der vrijheid, door zijn woord dat als gebod en belofte tot ons komt.’ (356) En Hij doet een appèl op ons in de naaste die Van Gennep ‘Gods handelsreiziger’ noemt. ‘Hij ziet mij aan namens de grote Afwezige. (...) Wij leven met de Vader niet anders dan in herinnering en verwachting en in het heden van zijn terugkeer treedt Hij ons tegemoet in het weerloze gelaat van de Ander, die Hem representeert.’

Ook Van Genneps nadruk op de gelijkenis als de grondvorm van de bijbelse verkondiging (360) heeft met Levinas van doen. Ze vloeit voort uit de kritiek op het ontologisch spreken over God waardoor de aanspraak van de ander wordt ontkend. ‘Het ontologisch denken en spreken gaat voorbij aan de ethiek, aan de absolute transcendentie van de ander, over wie ik niet kennend de baas kan spelen. (...) In de ontologie vergeten we, dat de relatie met de ander asymmetrisch is. Hij spreekt me aan en stelt me onder kritiek.’ (359) Het zijn zinnen die één-op-één naar Levinas verwijzen.²¹

Toegepast op de mens die naar Gods ‘beeld en gelijkenis’ is geschapen moeten deze woorden vooral als gelijkenis en ethische aanspraak worden opgevat; ‘zij luiden de roeping van ‘gene zijde’ in, waaraan de mens gehoor moet geven.’ Zo keert de verloren Vader terug en dat is zijn ‘geborgenheid’: zijn gebod en belofte. (360) Van Gennep noemt dat, in navolging van Levinas ‘een godsdienst voor volwassenen.’ Zo vormt de afwezigheid van God - in de woorden van Renée van Riessen - ‘een onmisbaar stadium naar religieuze volwassenheid.’²²

Over die volwassenheid gaat het ook in Van Genneps reactie op H. Bartels die *In de Waagschaal* mild-kritisch op hem ingaat,²³ onder meer op het punt van Gods presentie. Evenmin als Van Gennep kan Bartels uit de voeten met het geciteerde gezang 323 over Gods tegenwoordigheid. Die kunnen wij niet organiseren als mensen en Bartels verwijst naar Noordmans’ bekende woord over de onvanzelfsprekendheid van Gods presentie in de kerkdienst. Hij vervolgt: ‘(...) misschien kun je deze aanwezigheid inderdaad wel omschrijven met ‘afwezigheid.’ Maar dat geldt dan niet pas na de verschrikkingen van Auschwitz, maar al vanaf het aangekondigde heengaan van Jezus in Johannes 16,7.

21 R. van Riessen, *Van zichzelf bevrijd. Levinas over transcendentie & nabijheid*, Amsterdam: Sijbbolet, 23.

22 Van Riessen, *Van zichzelf bevrijd*, 90.

23 H. Bartels, ‘Gods aanwezigheid’, *IdW* 7/13 (1978), 17-8.

Van Gennep reageert²⁴ welwillend op Bartels. Zelf preekte hij op Pinksteren juist over Joh. 16,7. Wat Levinas over het jodendom heeft gezegd, dat het een ‘godsdienst voor volwassenen’ is, is na Pinksteren niet meer aan het jodendom voorbehouden. ‘Dankzij Joh. 16:7 kunnen we dat nu ook van het christendom zeggen.’

In de woorden van de preek die later in druk²⁵ verschijnt citeert Van Gennep de woorden van Jezus: ‘Het is beter voor u, dat Ik heenga’ Van Gennep vervolgt: ‘Dat is onze joodse erfenis als christenen: die pure volwassenheid, waarin wij rechtop hebben te gaan, rentmeesters hebben te zijn, terwijl de Heer in het buitenland is.’

8.3.5 Malamuds schrijverschap

Het vijfde thema dat ik onderscheid betreft Malamuds schrijverschap. Van Gennep beschouwt Malamud onder verwijzing naar Camus als een klassiek schrijver wiens werk iets eenzijdigs heeft. ‘Er is in Malamud’s werk een zekere monotonie, die het kenmerk is van grote kunst. Het is de eenzijdigheid van de profeet.’ (V,14)

Zijn schrijverschap wordt onder meer bepaald door Malamuds effectieve verteltrant. ‘Juist door dit rake, spannende vertellen „geschiedt” het verhaal in de lezer.’ Malamud verstaat de kunst mensen nauwkeurig te observeren. ‘Het is of de schrijver uren heeft zitten wachten om ze in de voor hen karakteristieke houding te kunnen fotograferen, maar over dat wachten en over het geduld dat daarvoor nodig was, krijgen we niets te horen. We zien alleen de gave resultaten.’ (VI,19)

Voor Van Gennep is die concreetheid van belang, ze voorkomt symbolisme en abstractheid. In zijn stuk over een van de verhalen uit *Portretten van Fidelman* waarin een auteur wegens een teveel aan symboolgebruik zijn manuscript van de uitgever retour krijgt, schrijft Van Gennep: ‘In het symbolisme verdringt de boodschap de waarneming en als dat gebeurt, dreigt het verhaal „voer voor theologen” te worden. De abstractie dekt de concrete observatie toe en in plaats van de liefde te bedrijven, wordt er over liefde gepraat.’ (V,13)

In het laatste artikel van zijn serie vraagt Van Gennep bewonderend aandacht voor enkele openingszinnen van Malamud, die uitblinken door beheerste trefzekerheid. ‘Iedere overbodigheid is er uit weggelaten. Er is geen aarzeling, geen poging om hetzelfde nog eens met andere woorden uit te leggen. Het moet in één keer getroffen worden.’ Het zijn uitingen

24 F.O. van Gennep, ‘Antwoord aan H. Bartels,’ *IdW*, 7/13 (1978), 18-20.

25 Onder de titel ‘Eeuwige onrust’ in Van Gennep, *Naam geven wat ik zoek*, 82-7.

van een sobere stijl en van een 'kracht tot schrijven' die voortkomt uit Malamuds zienschap. 'Malamud is een ,ziener.' Hij ziet mensen in hun relatie tot elkaar, in hun situatie en dit ,zien' van de ,ziener' is scheppend'; ook wordt het 'bepaald door mededogen, de solidariteit.' (VII,12-13)

Het schrijverschap van Malamud brengt Van Genneep verder tot een beschouwing over de roman in relatie tot het korte verhaal. Malamud beheerst beide genres. 'In mijn ogen is Malamud een minstens even meesterlijke korte verhalen-schrijver als romancier.' (VI,19)

Van Genneep onderkent dat de roman als vorm aan verandering onderhevig is en verwijst naar discussies in Frankrijk en de Verenigde Staten waar het belang van 'de weg naar binnen' wordt onderstreept voor de 'nieuwe' roman. Het 'verhaal' in zijn klassieke vorm is bezig te verdwijnen. Voor Van Genneep is het de vraag of deze ontwikkeling van toepassing is op Malamud – en Bellow - .

Uit zijn eigen dissertatie over Camus benadrukt Van Genneep dat in de roman ons leven 'ten einde toe' wordt geleefd, waardoor helder wordt wat de zin van het leven van de hoofdpersoon is, ook als die de trekken van zinloosheid vertoont. 'In die zin draagt de roman een verlossend karakter...'²⁶ Vervolgens wordt Camus ook rechtstreeks aan het woord gelaten vanuit *L'Homme Révolté*. Na een passage - die Van Genneep overigens niet citeert - waarin Camus de roman een 'correctie op deze wereld' noemt, schrijft hij over de specifieke weg die romanfiguren - 'helden' - gaan. 'Les héros ont notre langage, nos faiblesses, nos forces. (...) Mais eux, du moins, courent jusqu'au bout de leur destin et il n'est même jamais de si bouleversants héros que ceux qui vont jusqu'à l'extrémité de leur passion.'(VI,20)²⁷

Wat voor de romans geldt, geldt echter niet voor Malamuds korte verhalen en Van Genneep illustreert dat. 'Is de roman een herschepping van de werkelijkheid, een poging tot zinverlening, het korte verhaal maakt veel meer de indruk zelf een snede uit de werkelijkheid te zijn.' Van Genneep typeert het korte verhaal als een 'snap shot'; 'een reproductie van de absurde werkelijkheid.' (VI,20)

26 Het volledige citaat uit Van Genneep, *Ethische denken*, 278-9.

27 'De helden spreken onze taal en bezitten onze zwakheden en kracht. (...) Maar zij doorlopen tenminste hun lotsbestemming wel tot het einde en er zijn zelfs nooit aangrijpendere helden dan degenen die tot het uiterste van hun hartstocht gaan.' A. Camus, *De mens in opstand*, Amsterdam: Olympus 2010, 266.

Doordenkend op Camus spreekt Van Genneep over de ‘ethische dimensie’ die betrekking heeft op de roman en de ‘esthetische’ in het korte verhaal. ‘In de roman gaat het om zinverlening, in het korte verhaal om waarneming.’

Van Genneep besluit met de vraag of zijn bijdrage niet door de 19^e eeuw wordt gekleurd. Daar wordt de schepping door de romanschrijver - ‘een god in het diepst van zijn gedachten’ - overgedaan. Auteurs als Dostojewski, Tolstoj en Flaubert voegden soms een epiloog toe om hun lezers te informeren over de verdere levensweg van hun romanfiguren. Dat is aan het veranderen. ‘Wij leven in een tijd, waarin de absurditeit, de gebrokenheid, ook de romankunst binnendringt en waarin de schrijver het object wordt van de taalmacht, die zich van hem wil bedienen.’ Dat betekent tegelijk het einde van ‘de titanenmacht van het subjeet, die de gehele wereld in de greep van zijn categorieën houdt’.

De teloorgang van de klassieke roman ziet Van Genneep met lede ogen aan. Malamud is evenwel ‘een meester op beide wapens, zowel de roman als het korte verhaal.’ Dat betekent dat de tijd van de roman nog niet ten einde is. ‘De negentiende eeuw is – Goddank – nog niet helemaal voorbij.’ (VI,21)

Als het om Malamuds schrijverschap gaat, ziet Van Genneep dus continuïteit met de 19^e eeuwse ethisch gekleurde romantraditie, naast de meer esthetische tekening van de fragmentarische werkelijkheid in het korte verhaal. Malamud wordt door Van Genneep een klassieke schrijver genoemd met een eigensoortige thematiek die past bij een profeet. Het zienschap raakt vooral aan Malamuds vermogen tot barmhartig observeren en beeldend vertellen.

8.3.6 Van Genneep over Malamud

Wat maakt het gesprek met Malamud voor Van Genneep als theoloog de moeite waard? Aan de oppervlakte herkent Van Genneep in Malamud een klassieke schrijver die de ‘ethische dimensie’ in de roman honoreert. De ‘zinverlening’ die de 19^e eeuwse roman kenmerkt en die Van Genneep door Camus heeft ontdekt en waardeert, blijkt in het werk van Malamud tot geluk van Van Genneep springlevend. Malamud verliest zich niet in symbolisme en abstracties, waardoor hij ‘voer voor theologen’ zou worden, hij is een scherpe observator, iemand die concreet ‘ziet’. Zijn krachtige vertelwijze zorgt ervoor dat het verhaal in de lezer ‘geschiedt’.

De dieperliggende fascinatie van Van Genneep schuilt in de ‘helden’ van Malamud. Het zijn de *schlemielen*, de antihelden, die het aan grote woorden ontbreekt, maar op hun eigen plek ‘kleine daden van mense-

lijkheid' verrichten daartoe aangezet door de Thora. Zo zijn ze *volens volens* dienstbaar aan de hoop. Bij nader inzien zijn de kunstenaars in hun verlangen naar het absolute aan hen verwant. Ook al legt van Gennep niet de verbinding tussen Malamud en Dostojewski, in hun weerloosheid en in betrokkenheid op hun naaste doen zijn helden niet onder voor figuren als Aljosja en Mysjkin.

Het antwoord op de vraag 'wat betekent het om Jood te zijn?' ziet Van Gennep bepaald door het ethische appèl dat als stoorzender optreedt in het leven van de hoofdpersonen. Zo is de afwezige God met wie geen directe relatie mogelijk is, via zijn Thora onder ons present. Malamuds helden zijn getuigen van de geloofspraktijk na 'Auschwitz' waarin God zijn aangezicht heeft verborgen en we Hem net als Mozes alleen 'op de rug' kunnen zien.

Het zijn inzichten die Van Gennep ontleent aan Levinas, die het Jodendom karakteriseert als een godsdienst voor volwassenen. Die levenshouding geldt evenwel voor ieder mens die als vreemdeling over-eind zoekt te blijven tegenover de machten die hem willen gelijkschakelen.

Wat betekent het dat juist deze figuren de romans en verhalen van Malamud bevolken? Het laat zien dat Malamuds schrijverschap in het teken staat van het mededogen en dat in zijn kunstopvatting de relatie met gewone mensen onopgeefbaar is. Of verderstrekkend: de God van Jakob maakt zich bekend als degene die ervoor kiest te wonen 'bij de verbrijzelde en nederige van geest'. Het maakt de boeken van Malamud tot vindplaatsen van God.

8.4 Milan Kundera en Isabel Allende

8.4.1 De ondraaglijke lichtheid van het bestaan

'Ook ik heb aan de mode meegedaan en ben Milan Kundera gaan lezen (...) ' schrijft Van Gennep in een bijdrage over *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan*. (I,29)²⁸

Hij vindt het boek van Kundera mooi maar ook idioot, door de vele symbolen die de auteur hanteert en de manier waarop hij met zijn hoofdpersonen omgaat. 'Kundera is een schrijver, die zijn personages niet loslaat, die niets overlaat aan zijn lezer en geen hermeneutiek aanvaardt. (...) Om het maar eens in domineestaal te zeggen: Kundera is een

28 F.O. van Gennep, 'Kundera (I-II), I, 14/18 (1986), 29-30; II, 14/19 (1986), 12-4. Verwijzingen in de tekst.

preker, die voortdurend zijn preek uitlegt, in plaats ervan dat zijn preek uitleg is.' II,14)

Waar gaat het boek over? 'Het is het afzweren van het idealisme, van de lange zinnen en de grote woorden.' Anders bezien: '(...) is deze roman in mijn ogen de beschrijving van HET secularisatieproces. Die secularisatie betreft evenzeer het christendom als het communisme, evenzeer het idealisme als de Liefde of de Trouw. (...) Secularisatie betekent niet, dat er geen liefde is, geen trouw of geloof. Het is, denk ik, dat er geen besluit valt over de liefde. Er is geen belijdenis en geen gelofte tot trouw of geloof.' (I,29-30) Er wordt geen keuze gemaakt. 'Is dat het misschien, wat mijn kinderen zeggen, als ik ze toeroep, dat ze allemaal heidenen zijn geworden? Ze zeggen: „Heus, pa, het is niet weg. Het is er allemaal nog en het komt wel terecht. Wees toch niet zo'n autoritaire driftkikker, pa! Het komt wel, al komt het anders!' Is dat het?' (I,30)

De lezing van Kundera, meldt Van Gennep, is echter overschaduwd door *Het huis met de geesten* van Isabel Allende, dat hij als een echte roman beschouwt, in tegenstelling tot de *bestseller* van Kundera. 'Allendes boek is een mythe, die als een bergstroom in razende vaart zich uitstort in de realiteit. Kundera's boek is een gedachte, die tenslotte uitmondt in de realiteit. Bij Kundera wordt gefilosofeerd, bij Allende geleefd.' (II,13)

8.4.2 Het huis met de geesten

Van Gennep besteedt later uitgebreider aandacht aan de debuutroman van Allende²⁹ en dan neemt hij de aanduiding (familie)mythe weer op. 'Het boek heeft de charme van de sterke verhalen, die je zo over je buitenissige familie vertelt, maar de mensen worden met zoveel nuance en overtuigingskracht geschilderd, dat het je al vanaf het begin geen moeite kost om in al die wonderen te geloven.' (21) Hij ziet overeenkomsten met Marquez' *Honderd jaar eenzaamheid*, met name in hoofdpersoon Esteban Trueda. In korte trekken schetst hij de hoofdlijn van de roman waarin de personages met liefde worden getekend. 'Ik vind het zo mooi in dit boek, dat de schrijfster haar romanfiguren nooit loslaat, maar zich steeds van binnenuit blijft afvragen, waarom ze zo handelen als ze handelen. Het is daarom een barmhartig boek.' (22)

Trueba's einde is donker. Na de val van Allende komt Pinochet aan de macht. 'Toch eindigt het boek niet in wanhoop. Daarvoor is de geestkracht waarmee het is geschreven te groot.' (23) Alba, Clara's kleindoch-

29 F.O. van Gennep, 'Isabel Allende', *IdW* 14/20 (1986), 21-3. Verwijzingen in de tekst.

ter, zet zich aan het schrijven van het boek. Ze doet dat in de geest van Clara en neemt daarmee de woede in het leven van Trueda weg. Van Gennep: ‘Alba schrijft: „Het zal moeilijk voor me worden al degenen te wreken die moeten worden gewroken, want mijn wraak zal alleen maar een nieuw deel van hetzelfde onverbiddelijke ritueel vormen. Ik wil denken dat mijn taak het leven zelf is en dat het niet mijn opgave is te volharden in mijn haat.’ Van Gennep sluit daarna af: ‘Ik ken nauwelijks een betere vertaling van het Evangelie, dan dit door een vermoedelijk geheel buitenchristelijke en buiten-kerkelijke schrijfster geschreven slot van een werkelijk prachtige roman.’ (23)

8.4.3 Van Gennep over Kundera en Allende

Van Gennep heeft Isabel Allende op tv gezien in het boekenprogramma van Adriaan van Dis. Wanneer deze haar roman een-op-een aanlegt tegen haar leven schrijft Van Gennep: ‘En toen moest mevrouw Allende deze babbelboer nog eens uitleggen, wat een roman eigenlijk is en hoe dat allemaal zit met je ervaringen en de transpositie ervan.’ (21)

Van Gennep is door haar boek gegrepen. Anders dan *De ondraaglijke lichtheid van het bestaan* beschouwt hij *Het huis met de geesten* als een echte roman. Overigens laten beide auteurs in de ogen van Van Gennep hun personages niet los. Kundera niet als alwetende verteller die elke gelegenheid te baat neemt om zijn lezers alles uit te leggen. Allende laat haar romanfiguren evenmin gaan, al betekent dat bij haar dat ze hen juist volgt en zich bezint op de weg die zij inslaan.

Van Genneps overwegingen bij ‘Het huis met de geesten’ lopen uit op de constatering dat in deze roman op een authentieke en kernachtige manier het Evangelie wordt vertolkt. Tegenover de vicieuze cirkel van de haat maakt Alba de keuze om te leven. Dat is tevens een kenmerkend onderscheid met de roman van Kundera waarin geen besluit wordt genomen; voor Van Gennep de essentie van secularisatie.

8.5 Max Frisch

8.5.1 Homo faber

Homo faber en *Stiller*, romans van de Zwitserse auteur Max Frisch leest en bespreekt Van Gennep eind jaren tachtig. Hij vertelt³⁰ hoe tijdens een KPV-training in 1971 een Duitse deelnemer hem ‘dweperig en gebiedend’ toespreekt over Frisch. Van Gennep neemt zich daarna voor

30 Citaten uit F.O. van Gennep, ‘Max Frisch I’, *IdW* 15/11 (1986), 20-2.

Frisch voor altijd ongelezen te laten. Dit verandert in 1986 als hij in de plaatselijke boekhandel aan het bladeren slaat. 'Ik las hier en daar een regel en dacht: „Waarom niet?“. Na *Montauk* leest Van Gennep *Homo faber*; over beide boeken is hij echter ambivalent. Hij wordt geboeid maar irriteert zich aan 'dat pathetische gewicht, dat op de zinnen drukt'. Is *Homo faber* een roman met echte, levende mensen of vooral een boek vol ideeën?

Van Gennep karakteriseert *Homo faber* als volgt: 'Het heeft alle trekken van een griekse tragedie, een omgekeerde Oedipous (...). Het „alles gaat zoals het gaat“ ontpopt zich als „alles gaat zoals het gaan moest“. De willekeur en het anarchisme van de technicus leggen het af tegen de orde van de oude goden.'

Max Frisch noemt zijn boek een 'bericht' en Van Gennep valt hem bij. 'Het boek is primair een analytische informatie omtrent de absurditeit van onze beschaving.' Toch is het ook een roman. Frisch vertelt een spannend verhaal. 'Het gaat van meet af aan ergens naar toe en als het uit is, is het uit. Dan zijn er – althans op dat moment – geen vragen meer.' Van Gennep heeft verder oog voor de stijl van Frisch – 'de vervlechting van verleden en heden'- die hij bewondert; al is hij beducht voor wat hij het 'Peyton-Place-effect' noemt. Opvallend is dat Van Gennep zich niet uitlaat over de incestueuze relatie tussen vader en dochter.³¹

Na het verhaal in korte trekken te hebben verteld, zoomt hij in op het gelijkeniskarakter: 'Het [boek] is (...) bovenal een cultuurkritiek in de vorm van een parabel, een griekse tragedie (...). Het boek is in mijn ogen de parabel van onze tijd: de terugkeer van de verloren vader.' Volgens Van Gennep wordt in de roman de 'natuurlijke orde der dingen' verstoord, zowel door technicus Walter Faber als zijn ex-vrouw, de feministe Hanna. 'Zij hebben beiden (...) geloofd in de onbepaalde plasticiteit van de mens, alsof men maar naar eigen goeddunken kan ingrijpen in de orde, die met het menselijke leven en sterven gegeven is. Op dat inzicht loopt het boek uit. Het is de tragedie, die deze katharsis brengt.'

Homo faber heeft een plaats in *De terugkeer*.³² Daar komt Frisch aan de orde na Gide, Kafka, Martin du Gard en Camus. Dat lijkt vreemd, schrijft Van Gennep, want Frisch kent niet de 'preoccupatie met de vadermoord (of de vaderloze wereld)'. De tendens van *Homo faber* is niettemin terzake. Het betreft 'de gevolgen van de kapitalistische en

31 Reeling Brouwer vraagt hier terecht aandacht voor. R.H. Reeling Brouwer, 'Voortzetting van een discussie met een afwezige', Leidse Lezingen, *Gelijkenis*, 89-90.

32 Van Gennep, *Terugkeer*, 44-7.

technologische revolutie, die door verlichting en romantiek werden ont-ketend (...): *Homo faber* tekent de door de techniek vervreemde mens. Een ‘technische manipulator van de natuur’ die ‘zichzelf daarmee ver-oordeelt tot een zwerversbestaan’. Van Gennep ziet het ‘vaderloos’ zijn van deze mens hierin dat hij niet uitgaat van een bepaalde ethiek, ‘zijn normen melden zich noodgedwongen achteraf’; oog in oog met de door de techniek gecreëerde gevolgen.

De samenvatting die Van Gennep van de roman geeft wijkt op een enkel punt af van de versie in *In de Waagschaal*. ‘Voorzover men in het boek een parabel mag zien, is het de parabel van ‘de terugkeer van de verdrongen vader’ – en uitgebreider: ‘Het noodlot, (...), gedraagt zich als een wrekende rechter, een dodende vader. Het presenteert de beide hoofdpersonen de rekening van hun individualisme, hun onbekommerd geloof in constructie, cosmetica of natuurbeheersing. Het kind (...) sterft aan hun greep naar de macht.’ (...) ‘Ook de industriële revolutie vreet haar eigen kinderen op. De vadermoord eindigt bij toeval in ‘kin-dermoord.’

De roman gaat over de consequenties van de opstand van het schep-sel ‘tegen de Schepper en zijn schepping’. Nieuw is het gegeven dat de hoofdpersonen ‘geen weet meer hebben van de metafysische wortels van hun opstand’. Zo past Van Gennep het boek dus in in zijn vertoog over de opstand tegen de Schepper en de moord op de vader vanaf de Verlichting en de Romantiek.

8.5.2 Stiller

Ruim een half jaar later, besteedt Van Gennep in twee afleveringen³³ aandacht aan *Stiller*, waarvan hij eerder schreef: ‘Het gaat daar om niets meer of minder dan de rechtvaardiging van de goddeloze en daar vliegt een theoloog op af.’

Van Gennep stelt vast dat distantie nodig is om over *Stiller* te kunnen schrijven, want het is een overvol boek. ‘Je wordt door de veelheid van motieven en vooral door de veelheid van mogelijke interpretaties volkomen overdonderd.’

De hoofdpersoon van het boek is een zeker Mr. White, die bij een grenscontrole wordt herkend als de beeldhouwer Stiller. Vijf jaar gele-den, toen zijn vrouw ernstig ziek was, verdween Stiller van het ene op het andere moment. White ontkent echter hardnekkig Stiller te zijn. ‘Ich

33 Verwijzingen naar F.O. van Gennep, ‘Max Frisch II’, *IdW* 15/19 (1987), 29-31; ‘Fout’ en III, *IdW* 15/20 (1987), 29-32.

bin nicht Stiller' luidt de openingszin van de roman. 'Deze ontkenning, dit spreken van White over Stiller in de vierde naamval, in de accusatief – zou Levinas zeggen – in de zondeval van de naam, is zo consequent volgehouden, dat de lezer aanvankelijk in het geheel niet weet, wat hij ervan denken moet.'

Van Gennep ziet overeenkomsten met *Homo faber*, een boek waarin ook alle woorden geladen zijn. Er is veel wat als een hermeneutische sleutel zou kunnen dienen. De talrijke en heel diverse verhalen die White vertelt '(...) zijn steeds verhulde bekentenissen en toch bevat geen van die zelfopenbaringen genoeg waarheid om ons White-Stiller te doen kennen. Ieder van die verhalen is (...) de symbolische archètypische spiegel van Stiller op zoek naar zijn waarheid, zijn identiteit.'

Er blijven na lezing veel vragen over maar er is bij Van Gennep ook grote herkenning. 'Het enige wat ik begrijp in Stiller is, dat zijn advocaat zijn vijand en zijn aanklager zijn vriend is. Au fond begrijp ik eigenlijk heel veel van Stiller, al weet ik niet of ik het onder woorden kan brengen. Wat ik vooral in hem herken, is dat hij zichzelf niet kent en zichzelf niet aanvaardt, dat hij een ander wil zijn dan hij is en dat hij niet met de oude Stiller geïdentificeerd wil worden.' Daarin is hij een soort 'Jedermann' voor Van Gennep.

Met enkele Duitse citaten adstrueert Van Gennep deze positie. 'Das unstillbare Verlangen, wahrhaftig zu sein, kommt auch bei ihm aus einer besonderer Art von Verlogenheit; (...)' Daarover gaat dit boek, zegt Van Gennep aan het slot van zijn eerste artikel – onder verwijzing naar Jeremia 17,9: 'Wij liegen de waarheid om aan de waarheid te ontsnappen. Wij gaan rakelings aan de waarheid voorbij, omdat wij niet tot die zelfkennis willen komen, die in de diepste grond Godskennis is.'

Voordat hij in het februarinummer verder gaat met *Stiller* komt Van Gennep correctief terug op zijn slotzinnen. Hij wekte ten onrechte de indruk dat zelfkennis tot Godskennis leidt en dat zou hem een Tillich-adept doen lijken. 'Het is juist omgekeerd. Naarmate ik dieper in mezelf afdaal, raak ik verder bij God vandaan. Ik zit immers in een doolhof verstrikt en aan het einde daarvan staat niet God, de barmhartige Vader, maar die misselijke stiergod, de Minotaurus. Dat is ook wel een vader, maar zo'n kreng van een vader, die je opvreet met huid en haar.'

Daarom opnieuw: 'Er bestaat wel Godskennis, een oplichten van zijn openbaring, een „zien, soms even” en het kan je overkomen, dat dat tot zelfkennis leidt. Je ziet, dat je een kind bent, een bemind

kind van een barmhartige Vader. Dat is het geloof van je kinderjaren, waarnaar je na al je uitstapjes door de „Verlichting” altijd weer terugkeert.’

Van Genneep vervolgt zijn tekening van Stiller als de man die achter zijn verleden terug wil. Indertijd verliet hij zijn vrouw, zijn vriendin, zijn jeugd, zijn moeder en nog veel meer. ‘Zijn ideologie liet hij achter en hij was nog wel communist, een idealist die zichzelf zou redden.’ En dan duikt hij jaren later ineens op bij de Zwitserse grens. Op de vraag naar het waarom zijn zeer diverse antwoorden te geven, en dat hoort voor Van Genneep ‘tot het thema van de roman.’ Hij vraagt aandacht voor een passage waarin Stiller als republikeins vrijwilliger tijdens de Spaanse burgeroorlog uitgebreid de kans krijgt om vier Franco-soldaten te doden. Hij laat deze kans echter voorbijgaan en wordt zelf gevangengenomen. Een gebeurtenis die zeer verschillend wordt beoordeeld; variërend van ‘lafheid’ en ‘dwaze onhandigheid’ tot ‘de overwinning van de humaniteit op de ideologie en nederlaag’.

Dan is er de relatie met Sibylle, wier man de officier van justitie blijkt te zijn. ‘Zijn aanklager wordt zijn vriend.’ En in Stillers verhouding met Julika merkt Van Genneep op dat zij ‘alleen vanuit haar ziekte met hem communiceren kan.’ (...) Zal hij haar niet redden, door haar aan haar lot over te laten? Het zijn die verschrikkelijke rollen, waarin zij tegenover elkaar staan.’ Wanneer er afstand blijft tussen Julika en Stiller, herstelt zij van haar ziekte. Wordt die afstand opgeheven dan volgt de dood. ‘Dan is alles verloren. Deze liefde is „Krankheit zum Tod” (...).’

Afzonderlijk staat Van Genneep stil bij de vraag of er echt liefde in het spel is tussen Julika en Stiller. Het leven van Julika wordt gekenmerkt door offers, maar liefde is van een andere orde. ‘Het is nog niet de overgave, waarvan wij leven. Zolang er geen overgave is, komt het niet tot identiteit, „want wie zijn leven zal willen behouden, die zal het verliezen...”’ Daarover gaat het in deze roman.’

Omgekeerd geldt het volgens Van Genneep ook: ‘Omdat er geen identiteit is, is er geen overgave en daarom wacht ons de dood (...).’

Tenslotte trekt Van Genneep deze lijn door in een passage met een meditatief, bijna kerugmatisch karakter, waarin het je toevertrouwen aan Christus de essentie vormt.

‘Hoe zal een mens ooit tot zichzelf [komen], dan alléén omdat Hij voor ons uitgaat en omdat je aan Hem je vertrouwen geeft.’ En dan citeert hij uit het *Het schip* van Martinus Nijhoff de laatste strofe die klinkt uit de mond van de schippersvrouw, waarin het gaat over de ‘witte vreem-

deling.³⁴ In het laatste gesprek dat Stiller voert met aanklager Rolf, aan de vooravond van Julika's dood, benadrukt hij niet te kunnen bidden en evenmin over het water te kunnen wandelen. In de ogen van Rolf heeft Stiller steeds getracht zichzelf te aanvaarden zonder God. 'Und nun erweist sich das als Unmöglichkeit. Er ist die Kraft, die dir helfen kann, dich wirklich anzunehmen.' Stillers onvermogen is in feite verzet. 'Du klammerst dich an deine Ohnmacht, die du für deine Persönlichkeit hältst...'

Van Gennep weet niet of Frisch christen is; hij bespeurt bij hem wel invloeden van Jung en Kierkegaard en stelt vast dat dit slotgesprek laat zien wat het woord zonde wil zeggen '(...) en een mens, die door Christus is aangeraakt, weet waar Rolf over spreekt. „Wilt gij genezen worden?“ vroeg Jezus aan de verlamde (Joh.5:6). We moeten het Hem bekennen. De meesten van ons gaan liever aan hoogmoed en onmacht ten onder, dan dat we Hem ons leven toevertrouwen.'

8.5.3 Van Gennep over Frisch

Een serieuze kennismaking met het werk van Frisch vindt bij Van Gennep pas laat en tamelijk toevallig plaats. Zijn eerste leeservaringen leiden tot een ambivalente waardering van Frisch en *en passant* biedt Van Gennep inzicht in zijn eigen lezerspoëtica. Een roman die alleen ideeën bevat en waarin geen echte mensen voorkomen en niet geleefd wordt, kan dat wel een roman worden genoemd? Van Gennep irriteert zich verder aan de pathetische zwaarte van woorden en zinnen maar prijst de vervlechting van heden en verleden. Ook heeft hij bedenkingen bij de *soapachtige* ontwikkeling van het verhaal, maar een 'draak' is het toch ook weer niet.

Vooraf *Homo faber* beschouwt Van Gennep als een cultuurkritisch boek in de vorm van een parabel. De 'verloren' en later de 'verdrongen' vader is van het vaderschap vervreemd en zijn terugkeer brengt verwoesting met zich mee. Daarachter schuilt de verstoring van de 'natuurlijke orde', het loslaten van 'traditie en levensorde'³⁵ waaraan zowel de vader – technocratisch – als de moeder – feministisch – schuld hebben. In *De terugkeer* past Van Gennep *Homo faber* in in zijn betoog over de gevolgen van de door Verlichting en Romantiek geïnitieerde opstand en

34 *Ik weet dat ik niet veilig reis/Als niet de witte vreemdeling/ Voor de boot uit naar 't paradijs/ Over het water ging.* M. Nijhoff, *Verzamelde gedichten*, Amsterdam: Bert Bakker 2001, 137.

35 Van Gennep, *Terugkeer*, 46-7.

vadermoord. Zonder het begrip te noemen gaat het hier mijns inziens opnieuw om neo-Marcionitisme, dat de kans krijgt waar de principiële vraag naar de moraal niet langer wordt gesteld.

In zijn bespreking van *Stiller* legt Van Gennep een geheel ander accent. Nog voordat hij uitgebreid op het boek ingaat stelt hij dat het daarin om de rechtvaardiging van de goddeloze gaat. In zijn bespreking komt die zienswijze impliciet terug. Van Gennep benadrukt dat *Stiller* de waarheid over zijn vorige, schuldige (?) leven niet onder ogen wil zien en dat zijn aanklager Rolf – die ook zijn vriend is geworden – hem zijn zonde aanwijst; de zonde van de hoogmoed, van het onvermogen je leven toe te vertrouwen aan Jezus ‘de witte vreemdeling’. Van Gennep herkent hierin een werkelijkheid die ieder mens iets te zeggen heeft en die hem zelf ook persoonlijk raakt.

Het zijn deze door Van Gennep geaccentueerde romanelementen die geïnterpreteerd kunnen worden als verwijzingen naar de forensische vrijspraak. De bespreking krijgt tot slot de trekken van een meditatie, zelfs van een preek die de lezer in beweging wil brengen. Van Genneps opmerkingen over de Godskennis die op een gegeven moment tot zelfkennis kan leiden, sluiten hier bij aan.

8.6 Gabriël Garcia Marquez

In 1986 verschijnt van Gabriël Garcia Marquez *Liefde in tijden van cholera* en Van Gennep besteedt er aandacht aan in twee bijdragen. In zijn eerste artikel³⁶ staat de vergankelijkheid centraal. Hoe die te overleven? Van Gennep typeert de roman ‘als een statige, brede rivier, als een Amazone, die tijd en ruimte overspoelt.’³⁷

Dan volgt een passage waarin Van Gennep de aard van Marquez’ schrijverschap belicht: ‘In Garcia Marquez herleeft de grootsheid van de 19^{de} eeuwse roman. Een wereld, geurend, stinkend, rottend wordt her-schapen.’³⁸ Is het mogelijk de aardse vergankelijkheid te boven te komen? Of lukt dat niet, dan alleen in de vorm van een roman die de vergankelijkheid – ‘wat er gebeurde, hoe het klonk en hoe het stonk’ – vastlegt?

Van Gennep ziet Marquez als ‘godschrijver’, een auteur die zich gedetailleerd een werkelijkheid heeft verbeeld waarin hij zelf niet aanwezig

36 Citaten ontleend aan F.O. van Gennep, ‘Garcia Marquez I’, *IdW* 15/16 (1986), 28-30.

37 De teloorgang van de rivier de Magdalena is ook een van de thema’s in het boek, merkt Van Gennep op.

38 Van Gennep herkent het thema van de vergankelijkheid uit Marquez’ eerdere werk *Honderd jaar eenzaamheid*.

is. ‘Vanuit oneindige distantie ziet hij in mededogen, glimlachend en wenend op zijn schepping neer. (...) Hij kent ons nog voor wij onszelf kennen.’ Maar juist zo is hij ‘oneindig veel dieper en kenmerkender present (...) dan in welke roman ook, volgens het recept van Kundera, Frisch of onze eigen Maarten 't Hart. Wij zien Garcia Marquez zelf op het beeldscherm der vervreemding.’

De opdracht van de roman ‘Voor Mercedes, natuurlijk’, is voor Van Genneep het bewijs dat Marquez zelf aanwezig is, net als Flaubert in *Madame Bovary*.³⁹ ‘Het is als een vluchtige incarnatie van deze godschrijver, die zijn wereld niet in de steek laat, die als Rembrandt op de *Nachtwacht* een hoekje, een portretje voor zichzelf heeft gereserveerd. Met zijn pink beroert hij zijn schepping en zegt ons: Had je dat niet begrepen? Ik ben er van meet af aan zelf in te vinden geweest. (...) Zo verinnerlijkt, zo vervreemd, dat is de grootheid van dit boek.’

Het antwoord op de vraag hoe we de vergankelijkheid overleven wordt volgens Van Genneep door de hoofdpersoon gegeven. De liefde die Florentino Ariza heeft opgevat voor Fermina Daza verduurt alles. Van Genneep schetst kort de verhaallijn en neemt de slotpagina van de roman integraal over.

In zijn tweede artikel⁴⁰ staat een andere vraag centraal. Niet langer: hoe overleven we de vergankelijkheid? Maar: ‘Wat betalen we voor die overleving?’⁴¹ Aan die vraag komt hij pas aan het slot van zijn bijdrage toe. Van Genneep begint met een andere vraag: ‘Wat is er nu zo mooi in *Liefde in tijden van cholera?*’ en hij weet daar minimaal vier antwoorden op:

De *taal* – Van Genneep roemt de bijzondere schrijfstijl van Marquez; enerzijds ‘ongewoon en opvallend’, ‘maar onmiddellijk daarna ook diep vertrouwd en herkenbaar.’ Van Genneep duidt het talent van de auteur als ‘meer receptief dan creatief’. Het is ‘het vermogen tot verwondering en dan de geduldige indaling in jezelf, om daar luisterend naar die verbaasde stem het juiste woord te vinden.’

Het *detail* – Aan de hand van enkele passages laat Van Genneep zien wat hij bedoelt met ‘het oog voor het *detail* en de daarmee samenhangende geestigheid, het humoreske’ waarvan het boek is doortrokken.

39 ‘Madame Bovary, c’est moi’, zei Flaubert toen ze hem vroegen, wie er voor zijn roman model had gestaan.’

40 Verwijzingen naar F.O. van Genneep, ‘Garcia Marquez II’, *IdW* 15/17 (1986), 28-31.

41 Zo verwoordt Van Genneep het in zijn eerste bijdrage.

Het *geduld* – ‘Het is voorts het *geduld*, de zorg en de liefde, waarmee deze schrijver ieder van zijn personages omgeeft.’ Van Gennep illustreert deze kwaliteit van het boek met het ‘verslag van de vrijage’ tussen de beide hoofdpersonen en met de ‘permanente strijd tegen de dood, tegen het verval.’

Het *motief* – Het vierde antwoord brengt Van Gennep tevens bij zijn vraag naar de kosten van het overleven van de vergankelijkheid. ‘Tot zover is de roman mooi, roerend en zelfs meer dan dat: aangrijpend. Uiteindelijk blijkt de liefde toch de enige waarachtige zinverlening te zijn. De vraag is alleen of de prijs die ervoor wordt betaald niet te hoog is? Met die vraag laat de roman ons zitten.’

Liefde in tijden van cholera is naar Van Genneps smaak een echte roman; er wordt niet in gemoraliseerd. Evenwel gaat het om ‘hartverscheurend motief’ van de roman ‘dat zich „jenseits vom Guten und Bösen” ontvouwt. Het is letterlijk hartverscheurend in de dubbele betekenis van het woord: ontroerend en verbijsterend, zinverlenend en verwoestend.’ Volgens Van Gennep wordt de liefde van Florentino en Fermina bekostigd met de dood van een kind. ‘Wij betalen ons paradijs met de aanvaarding van een wereld, waarin kinderen onschuldig lijden en sterven.’ Nadat Van Gennep het verhaal van de relatie tussen de zeventiger Florentino en de minderjarige America, dat eindigt met haar zelfgekozen dood, heeft verteld, besluit hij: ‘Het is die dood, die ons het leven vergalt. Het paradijs wordt gekocht met kindermoord. “Die prijs is mij te hoog’, zegt Iwan Karamazow.’

In een volgend nummer staat Van Gennep stil bij een van de hoofdmotieven van Marquez’ roman onder het kopje ‘Onvergankelijke liefde.’⁴² Daarin vergelijkt hij de (onmogelijke) liefdesrelatie uit *Liefde in tijden van cholera* met Scott Spencers *Endless love* en twee 19^e eeuwse Franse romans.⁴³ Anders dan bij de 20^e eeuwse romans, zo stelt hij vast, ‘belijden de beide minnaars aan het slot een zwaar beschadigde liefde.’ Als hij moet kiezen acht Van Gennep de liefdesverklaring in de roman van Flaubert geloofwaardiger dan in die van Marquez. ‘Is de 19^e eeuw met al haar romantische foezelarij dan toch oprechter?’

8.6.1 Van Gennep over Marquez

In zijn bijdragen over *Liefde in tijden van cholera* is Van Genneps leesplezier tastbaar. Hij laat zich meevoeren op de golven van verwondering

42 F.O. van Gennep, ‘Onvergankelijke liefde’, *IdW* 15/18 (1987), 28.

43 H. de Balzac, *Le lys dans la vallée* en G. Flauberts *L’éducation sentimentale*.

over de grootheid van het boek dat hem herinnert aan de 19^e eeuwse roman. De alwetende schepper verbeeldt zich een werkelijkheid waarin hij afwezig lijkt maar het toch niet is. Er is sprake van een ‘vluchtige incarnatie’. Van Gennep hanteert theologische taal om de rol van de creatieve mens te duiden die op zijn schepping neerziet en toch niet in haar ontbreekt.

Hoe kan de vergankelijkheid worden overleefd en wat betalen we daarvoor? Later meer toegespitst geformuleerd: is de prijs daarvoor niet te hoog? Dat zijn de beide vragen die Van Gennep aan de orde stelt in de weergave van zijn leeservaring. In het licht van het verhaal dat in de roman wordt verteld is de eerste vraag plausibel. Het boek verhaalt van de gepassioneerde liefde van Florentino, die tientallen jaren op zijn jeugdliefde wacht. Van Gennep verdiept dit thema door de roman als zodanig te beschouwen als ‘de betoverde, de door de dichter geschapen glanzende vereeuwiging van ons vergankelijke aardse leven.’⁴⁴ Daarnaast ziet hij als het ‘hartverscheurende motief’ van het boek de dood van America Vicuna, waarmee het paradijs wordt betaald. Daarmee staat Marquez op een lijn met Camus en Dostojewski. Het valt op dat Van Gennep niet de asymmetrische relatie van Florentino en America bevraagt, het is America’s dood, hier ‘kindermoord’ genoemd, die hij verwerpt met de woorden van Iwan.

In zijn nabeschuiving over de onvergankelijke liefde klinkt Van Genneps sympathie en voorkeur voor de 19^e eeuwse roman door. Als het om de liefde gaat staan de auteurs van toen dichterbij de werkelijkheid van het leven dan Marquez.

8.7 Marcel Proust en Sören Kierkegaard

8.7.1 Combray

Van een boekenbon koopt Van Gennep *Combray* van Proust.⁴⁵ Dat is een opvallende keuze aangezien Van Gennep de boeken van Mann, Joyce, Woolf, Musil én Proust ‘stront-vervelend’ noemt.

In vertaling gaat Combray ‘als een geheime tuin’ voor hem open. ‘En nu, alsof een nachtelijke magiër de scharnieren had geolied, zwaaide het hek zonder veel weerstand open en de geuren en kleuren, de gedempte stemmen en beelden van vroeger waaiden op me toe en roerden me. Ik

44 Van Gennep, ‘Marquez I’, 28.

45 F.O. van Gennep, ‘De wellust der herinnering’, *IdW* 16/4 (1987), 125-8. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

zag het voor me en herkende het, of het mijn eigen jeugd was, die opening.’ (126)

De stijl van Proust doet Van Gennep denken aan Nijhoff - ‘Het is in eerste instantie zo eenvoudig, dat je niet ziet hoe geraffineerd het is’ – en heeft verschillende effecten: ‘Het verleidt je tot zelfoverschatting, maar het doet meer: het verleidt je tot imitatie. Het roept de kunst der herinnering in je wakker en plotseling – nu al weken lang – wordt met deze toverstaf mijn eigen slapend verleden⁴⁶ gewekt.’ (126) Van Gennep concludeert: ‘Proust is meer dan een roman. Hij is een therapie.’ (126)

8.7.2 Filosofische brokken

In het tweede gedeelte van zijn leeservaring brengt Van Gennep Kierkegaard ter sprake waarover hij schreef terwijl hij Proust las. Eerder heeft Van Gennep uitvoerig stilgestaan⁴⁷ bij diens *Philosophische Brocken* als baanbrekend werk, niet alleen waar het de absolute ongelijkheid, de ‘volstreckte asymmetrie’ (72) van God en mens betreft, maar ook inzake de kennis van de waarheid.

In zijn boekje tekent Kierkegaard Socrates als een denker die het zoeken naar waarheid ten diepste als ‘herinnering’ ziet, een anamnestiche positie die Van Gennep nog steeds ontwaart. ‘Steeds weer wordt het kentheoretisch proces getekend door de herinnering en het is de kunst van de verloskundige, Carl Rogers bijvoorbeeld, dat men de ander in staat stelt (...) zich te herinneren wat hij al wist.’ (71) Het is het verhaal van Odysseus, ‘een terugtocht (...) naar zichzelf, naar Ithaca en Penelope, zijn geboortegrond, zijn huis en haard. Daar tegenover staat de kennis-overdracht van de openbaring, waarin een mens uit de onwaarheid wordt bevrijd tot waarheid en hem iets totaal nieuws wordt gezegd. Hier is geen sprake van „Existenz-erhellung”, maar hij krijgt iets te horen wat in geen mensenhart is opgekomen. Het gaat om een fundamentele verandering: een „sprong” van het niet-zijn naar het zijn.’ (71) Bij Kierkegaard is het absolute verschil tussen herinnering en openbaring in het geding.⁴⁸

46 Daarin komt ook ‘de onderkant aan het licht’ in herinneringen aan zijn ouders.

47 F.O. van Gennep, ‘Sören Kierkegaard: De absolute ongelijkheid’, *IdW* 16/2, (1987), 69-77. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

48 Van Gennep, *Ethische denken*, 126-8.

8.7.3 Opnieuw Combray

Maar, vraagt Van Gennep zich met het oog op Proust af: ‘Klopt het wel, wat ik schrijf? Is deze Odyssee naar het huis van je jeugd werkelijk alleen maar „de wellust der herinnering’? Wie zal je zeggen of het paradijs achter je ligt of vóór je? Is het verschil tussen Abraham, die uittrekt en Odysseus, die terugkeert, zo groot?’ (126) Van Gennep heeft weet van de positie van ‘die heidense Fransen’ en van Proust. ‘Zij geloven in de „*éternel retour*”. (...) Alles wat is, is er geweest. De werkelijkheid is de ontvouwde mogelijkheid. Het is als met dat japanse propje papier in een porseleinen kom met water, dat zodra het is ondergedompeld zich uitrekt en vormen en kleuren krijgt als bloemen, dieren, huizen.’ (127)

Van Gennep begrijpt Proust. ‘Hij zwelgt in „de wellust der herinnering” en ik zwelg met hem mee. (...) Schematisch is dat dus heel anders dan wat ons in Exodus 33 en bij Levinas wordt geleerd: Daar is God voor je uit gegaan en wij zien Hem op de rug. Er is dan een definitief en kwalitatief onderscheid tussen herinnering en openbaring, tussen teruggaan en vooruitgaan, tussen de burger en de bohémien, tussen vroeger en straks, tussen heimwee en verwachting, tussen Jung en Bloch.’ (127) Maar tegenover Proust stelt Van Gennep dat ook het verleden alleen door middel van een ‘sprong’ te bereiken is. Daarmee staan Proust en Kierkegaard dichter bij elkaar dan op het eerste gezicht lijkt. ‘Het herinnerde verleden van Proust is zijn verleden niet. Hij kan het niet zonder sprong, zonder geloof (in zijn verleden) bereiken. (...) Of het paradijs der waarheid nu achter of vóór ons ligt, het is nooit zonder een wonder te bereiken.’ (127-8)

8.7.4 Van Gennep over Proust en Kierkegaard

Combray, het eerste deel van de grote romancyclus *A la Recherche du Temps Perdu* opent voor Van Gennep de weg naar het verleden. Al lezend laat hij zich door Proust meenemen naar zijn eigen verloren tijd. Hij is verrast door de betoverende werking van de roman die hij duidt als therapie. Tegelijkertijd brengt Van Gennep Proust in een essentieel gesprek met Kierkegaard over de betekenis van de herinnering ten opzichte van de openbaring. Kierkegaard is voor Van Gennep sinds zijn studietijd van grote betekenis. Voor veel jonge theologen, zo schrijft hij en hij sluit zichzelf daarbij in, werd het werk van Kierkegaard ‘de „eye-opener”, die hen toegang gaf tot de Barthiaanse theologie, die hen het existentialisme deed verstaan en die hen begrip deed krijgen voor het verschil tussen een theologische en een psychologisch-ideologische zienswijze.’ (69)

Aan die waardering doet hij geen afbreuk, evenmin aan Kierkegaards fundamentele opvatting over de noodzaak van het geloof, als een ‘sprong’. Het spitst zich toe wanneer Abraham en Odysseus tegenover elkaar worden gesteld.⁴⁹ In zijn opstel ‘De mens op zoek naar zichzelf’ (1970) stelt Van Gennep Abraham ten voorbeeld als getuige van de openbaring, een mens die Gods stem heeft gehoord en uitgaat ‘zonder te weten waar hij komen zal.’⁵⁰ Door de kennismaking met Proust nuanceert Van Gennep Kierkegaards kritiek op de ‘wellust der herinnering’. Door de herinnering alleen wordt de waarheid niet gevonden. Het absolute verschil tussen herinnering en openbaring is echter kleiner dan Kierkegaard beweert, al blijft voor beide posities een sprong van overgave noodzakelijk.

Het lezen van *Combray* brengt Van Gennep ertoe zijn houding te bepalen tegenover een voor hem belangrijk theologisch thema. Daarin probeert hij twee elkaar uitsluitende posities recht te doen en met elkaar te verbinden.

8.8 Roger Martin du Gard

Van Gennep schrijft: ‘Het is al een heel oud spelletje, dat ik van jaar op jaar een lijstje maak van mijn tien mooiste boeken.’⁵¹ Hoewel hij over een aantal titels onzeker is, ontbreekt *Les Thibault* van Roger Martin du Gard daar nooit.

Het accentueert Van Genneps Franse oriëntatie want Martin du Gard is eind jaren tachtig tamelijk onbekend in Nederland.⁵² Van de winnaar van de Nobelprijs voor de literatuur in 1937 is ook nauwelijks iets vertaald. Van Gennep is evenwel door *Les Thibault* gegrepen en geroerd, zo blijkt uit drie artikelen⁵³ die hij aan de *roman fleuve* wijdt en aan de wijze waarop hij het boek aan de orde stelt in *De terugkeer*.

Toen Van Gennep aan zijn dissertatie over Camus schreef, leerde hij het boek kennen en ontdekte hij sterke verwantschap in levenshouding tussen beide auteurs. Het betreft ‘(...) een fascinatie door de revolutie en de revolutionaire theorie en tegelijkertijd een overwinning van die

49 Levinas doet dat al in *De totaliteit en het oneindige* (1961) en zijn naam valt zijdelings in het stuk over Proust. Odysseus speelt ook een belangrijke rol in M. Horkheimer en Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt: Fischer 2007.

50 Van Gennep, ‘De mens op zoek’, 47-52.

51 Van Gennep, ‘Steinbeck’, 28.

52 ‘t Hart stelt dat hij in 1963 niemand kende die de roman had gelezen. M. ‘t Hart, ‘Voorwoord’, in R. Martin du Gard, *De Thibaults Deel 1*, Amsterdam: Meulenhoff 2014, 9-10.

53 F.O. van Gennep, ‘Martin du Gard (I-III)’, I, 16/9, 30-2; II, 16/10, 26-8; III, 16/12, 30-2 (1987).

fascinatie in een gematigdheid, een redelijkheid en een onvermogen de ogen te sluiten in een roes, die ons van het concrete menselijke bestaan verwijderd.⁵⁴

Het hele voorjaar van 1987 herleest Van Gennep *Les Thibault* integraal, in de Franse uitgave zo'n 2300 pagina's; twee keer omvangrijker dan *Oorlog en vrede*. Camus legt in een groot essay een nauw verband tussen Tolstoj en Martin du Gard. 'Meer nog dan Tolstoj's *Oorlog en vrede* is *Les Thibault* het verslag van de neergang van een tijdperk. Het is in feite de afrekening met alle ideologie van de 19^{de} eeuw.'

Voor Van Gennep is Tolstoj uiteindelijk groter dan Martin du Gard, vanwege zijn 'lichtvoetigheid, zijn liefdevolle humor' waarmee hij schrijft. 'Eigenlijk hoef ik bij Tolstoj niet te wenen, niet bij de ontrouw van Natasja en zelfs niet bij de dood van prins Andrej en misschien is daarom Tolstoj's grote werk nog „groter” dan dat van Martin du Gard.'

Martin du Gard schreef anders dan Tolstoj 'een politiek en levensbeschouwelijk boek, terwijl bij Tolstoj de romaneske werkelijkheid van de mens over de politiek blijft heersen.' Daarbij valt het inlevingsvermogen op waarmee hij het einde van het protestantisme beschrijft, naast het rooms-katholicisme en socialisme.

Antoine Thibault, belichaamt voor Van Gennep het gedachtengoed van de auteur en hij beschouwt hem als de held van de roman. 'Voor Antoine is het duidelijk: wij kunnen noch door revolutie noch door reformatie de wereld bewoonbaar maken, maar we kunnen tenminste proberen zo lucide mogelijk stand te houden. We moeten met zo min mogelijk zelfbedrog trachten onze plicht te doen.' Op zijn sterfbed omschrijft Antoine zichzelf als een 'homme moyen' die een middelmatig leven heeft geleid 'Et tous le reste, camouflage.' Van Gennep citeert uit deze passage, die hem ontroert.

In zijn tweede bijdrage⁵⁵ zoomt Van Gennep in op de laatste, meest politieke delen van de romancyclus. Jacques Thibault, de jongste broer verkeert in Genève, in 'het internationale centrum, de oecumene van de revolutie.' Van Gennep laat zien hoe in de door Martin du Gard beschreven discussies tussen de revolutionairen posities worden verwoord die na de Tweede Wereldoorlog terugkeren. Aan de ene kant: 'In de grote apokalyptische oorlog, die een einde aan alle oorlog zal maken, is ieder middel geoorloofd.' Daar tegenover de positie van Jacques: 'Wie tot zulke

54 Citaten uit Van Gennep, 'Martin du Gard I', 30-2.

55 Citaten uit Van Gennep, 'Martin du Gard II', 26-8.

bloeddorst in staat is, zal nooit meer zijn zuiverheid, zijn waardigheid, zijn respect voor de mens, zijn morele evenwicht terug vinden.' Het is – zegt Van Gennep – de latere tegenstelling Sartre - Camus.

Van Gennep schetst in het kort de tendens van de slotpartijen van *Les Thibault*. Er is de onmacht bij de revolutionairen om de Eerste Wereldoorlog te voorkomen; gematigde stemmen als die van Jean Jaurés worden door nationalisme in bloed gesmoord en het bourgeoismilieu van Antoine is een 'totaal ongeschokte, bewusteloze wereld,' waar men geen besef heeft van wat er voor de deur staat. De twee broers komen beiden aan hun einde. Jacques de man van de 'révolte,' Antoine die het 'consentement' belichaamt. 'De oudste en de jongste zoon, de gewone en de uitzonderlijke mens, de man van de plicht en de held, de bourgeois en de revolutionaire gelovige, zij zijn in deze roman met elkaar verbonden als de representanten van een eeuw, die in die eerste apokalyptische oorlog van onze tijd ten onder gaat.'

In Van Gennep's slotartikel⁵⁶ vertelt hij in grote lijnen het verhaal van de eerste delen van *Les Thibault*. De vriendschap tussen Jacques en Daniël de Fontanin, hun poging naar Afrika te vluchten en de terugkeer in het huis van de vader waar abbé Vécard uit de bijbel voorleest: 'Iemand had twee zonen...' 'Dan smelt Jacques in tranen, maar wat de priester aanziet voor berouw, is in werkelijkheid een gevoel van totale verlatenheid.'

Het eerste hoofddeel van de romancyclus eindigt met de dood van vader Oscar Thibault. 'Wat de „vaderwereld" van de burger typeert, is dat de burger vóór alles wil overleven, dat hij zijn vereeuwiging nastreeft.' Zo zullen de beide zonen voortaan ook Oscar in hun achternaam kunnen voeren en verzet de vader zich hevig tegen de dood. Van Gennep schetst het pastorale gevecht dat de abbé met hem voert. Sluitstuk van het boek is het gesprek tussen Vécard en Antoine na de begrafenis van vader. Antoine kan niet in God geloven. 'Wat Katholieken zonde noemen, dat is voor hem alles wat sterk en levend is. (...) Nooit zou hij de gedachte van een persoonlijke God kunnen aanvaarden en tenslotte: „Je n'ai jamais vu Dieu, hélas! Qu'a travers mon père.'

Van Gennep voelt mee met Antoine in diens verzet tegen 'dociele gelovigheid' en tegen 'die „persoonlijke God" met zijn patriarchale gelaat'. In plaats daarvan, stelt hij: 'De bijbel spreekt van „ de levende God'. 'Ook na de dood van de vader is het geloof in de levende God de bron van moed en troost. Als de geloofsvoorstellingen van de burgerlijke

56 Citaten uit Van Gennep, Martin du Gard III, 30-2.

wereld zijn gestorven, komt van achter de puinhopen en de crematoria van de 19^{de} en 20^{ste} eeuw de gestalte tevoorschijn van de God ‘die onze broeder is’; de gekruisigde God, die ons voorgaat in de pelgrimstocht naar zijn Koninkrijk.’

In *De terugkeer* komt Roger Martin du Gard aan de orde als 20^e eeuwse getuige van de ‘vadermoord’.⁵⁷ Van Gennep laat zien hoe het verloren zoon-motief voorkomt in het eerste deel van de romancyclus, met de voorlezing van Lukas 15. Voor de lezer die *Les Thibault* niet kent, vertelt Van Gennep in grote lijnen het verhaal dat uitloopt op de Eerste Wereldoorlog. ‘*Les Thibault* is het grootse afscheid van de psychische, politieke en religieuze ‘vaderwereld’, zoals die ons vanuit het feodalisme en het burgerlijk kapitalisme was overgeleverd.’

Jacques en Antoine zijn in de roman elkaars tegenpolen. Jacques ‘heeft zijn leven gewijd aan de opstand. Het was een consequent ‘neen’, niet tegen het leven, maar tegen de wereld, de schepping. Hij is een waardige erfgenaam van de marcionitische revolutie van verlichting en romantiek.’

De ‘middelmattige’ Antoine is de drager van de roman – daarin valt Van Gennep Camus bij. In Antoine ‘presenteert Martin du Gard’ ons de mens van de 20^{ste} eeuw, zoals hij die wilde zien: atheïstisch, bescheiden, sensueel, broederlijk.’

Van Gennep vindt het opmerkelijk dat in de boeken die hij tot dan toe heeft besproken – *Die Räuber*, *De gebroeders Karamazow*, *Les Thibault* – de moeder ontbreekt. Ondanks het opkomende feminisme is ‘de 19^e eeuw de tijd geweest van de ‘moederloze maatschappij.’

In zijn bespreking van Camus wijst Van Gennep op de onderlinge verwantschap van Martin du Gard, Gide en Camus. ‘Met Martin du Gard had Camus de problematiek van de opstand gemeen én beider voorkeur voor de bescheidenheid van Antoine, de afwijzing van de prometheïsche gestalte van Jacques.’ Het raakt aan de onoplosbare vraag die Schiller in *Die Räuber* heeft geagendeerd. ‘Zonder de bereidheid om geweld te gebruiken kan er niets veranderen, en wie geweld gebruikt, vergooit de waarden, die het motief tot zijn revolutie vormden.’ Daarin hebben beide posities valide argumenten tot hun beschikking.

Van Gennep ziet twee parallellen met de theologie. Dat is allereerst rond de theodicee: ‘Gods goedheid en almacht sluiten elkaar uit. Ook voor de revolutionair gaat het om de keuze tussen ‘goedheid’ en

57 Citaten uit Van Gennep, *Terugkeer*, 36-42.

‘almacht’, om het ethische principe of het geweld.’ Daarnaast signaleert Van Gennep dat zowel bij theologie als revolutie iemands achtergrond een belangrijke rol speelt. ‘Een bourgeois-opvoeding, een klassieke scholing, brengt een neiging tot nuancering met zich mee.’ Dat brengt aversie van radicalisme met zich mee. Theologisch gezien bestaat dat radicalisme uit ‘een offer van het intellect (keuze voor een predestinatie-theologie of wondergeloof)’. In de revolutie-ideologie wordt ‘het geweld verheerlijkt als het bloedige en onherroepelijke offer van eigen onschuld en integriteit.’

Aan het einde van zijn boek⁵⁸ accentueert Van Gennep nogmaals dat het neo-marcionitische, prometheïsche ideaal niet door Martin du Gard en Camus wordt gedeeld. ‘Het antwoord (...) lag in hun anthropologie: De bescheiden mens.’ Van Gennep acht deze positie ‘groots en imponerend’ maar ze schiet uiteindelijk te kort: ‘het handelen van deze romanhelden is uitsluitend defensief’. De (wereld)problemen zijn echter van dien aard dat er meer nodig is dan ‘een afwachterende houding’.

8.8.1 Van Gennep over Martin du Gard

In zijn bespreking van *Les Thibault* slaat Van Gennep een persoonlijke toon aan. Hij leert de romancyclus kennen in de jaren vijftig als hij zich toelegt op Camus. Het persoonlijke element blijft bij Van Gennep echter niet steken in het anekdotische. De verwantschap die hij signaleert tussen de levenshouding van Roger Martin du Gard en Camus wordt voor de lezer inzichtelijk gemaakt en Van Gennep beoordeelt *Les Thibault* daarnaast in het licht van Tolstoj. Zijn herlezing van het boek na meer dan dertig jaar levert Van Gennep vooral een verdiepte visie op van de risicovolle aantrekkingskracht van de revolutie en de noodzakelijkheid van de menselijke gematigdheid. In *De terugkeer* benadrukt Van Gennep evenwel dat er meer nodig is dan defensieve bescheidenheid. Een ander accent dat de aandacht trekt in zijn bespreking van *Les Thibault* is het einde van alle 19^e eeuwse ideologieën in het boek. De ‘vaderwereld’ komt tot een einde en daarmee ook de burgerlijke, patriarchale geloofsvoorstellingen. Het zijn stuk voor stuk thema’s die Van Gennep intens bezighouden. Het persoonlijke element klinkt ook door in zijn opmerking over de neiging tot nuance wanneer men een ‘bourgeois-opvoeding’ heeft genoten.

Om de lezing van *Les Thibault* door Van Gennep reliëf te verlenen vergelijk ik deze met de recente receptie van de roman na de integrale

58 Citaten uit Van Gennep, *Terugkeer*, 482-4.

Nederlandse vertaling.⁵⁹ In *Liter*⁶⁰ wijdt Harold van Dijk een essay aan de roman. Hij beseft dat de auteur de balans opmaakt van de bourgeoisamenleving maar hij beschouwt het boek uitdrukkelijk niet als politieke roman. ‘Persoonlijke lotgevallen en zelfreflectie vormen de kern – maar de persoonlijkheid is verweven met het maatschappelijk leven.’⁶¹ Dat is waar het om draait: het doorgronden van de eigen persoonlijkheid.⁶² Het is die ‘zelfreflectie op het snijvlak van individu en gemeenschap’ die leidt tot werkelijk menselijke vrijheid. Daarin schuilt ook de ‘hernieuwde actualiteit’ van het boek. In de bespreking die Van Dijk aan *Les Thibault* wijdt, lijkt de idealistische romanticus Jacques de figuur die de stem van de schrijver vertolkt.⁶³

De grootse verbanden van opstand en ideologie die Van Gennep schildert zijn hier teruggebracht tot een vooral individueel verlangen naar morele rechtschapenheid. De relatie tot Martin du Gard's tijdgenoten en zijn verwantschap met existentialistische standpunten spelen geen rol.

Van Gennep staat in zijn benadering van de roman dichterbij de interpretatie van Denis Boak die een monografie aan Martin du Gard wijdde en *Les Thibault* beschouwt als een ‘minor classic’.⁶⁴ Boak onderstreept de inspiratie van Martin du Gard door Tolstoj (202) en ziet lijnen lopen naar auteurs als Malraux, Camus en Sartre. (211) Ook de invloed van Gide op de schrijver komt aan bod en zijn humanistische *Anliegen* (207). Uit de roman blijkt volgens Boak dat een levenshouding van idealisme en heroïsme, belichaamd door Jacques, tekortschiet. Boak ziet ook parallellen tussen Antoine en Rieux in hun strijd om de redding van een doodziek kind. Net als Van Gennep heeft Boak oog voor het morele karakter van zijn werk. Martin du Gard ‘portrays the world from a definite moral viewpoint’ (213).

59 R. Martin du Gard, *De Thibaults 1*, Amsterdam: Meulenhoff, 2014 en 2, 2015.

60 H. van Dijk, ‘Een actueel pleidooi voor menselijke vrijheid. Over *De Thibaults* van Roger Martin du Gard’, *Liter*, 19/82 (2016), 37-44.

61 Van Dijk, ‘Menselijke vrijheid’, 38.

62 Van Dijk, ‘Menselijke vrijheid’, 43-4.

63 ‘Zijn drijfveer, evenals die van de verteller, spreekt uit zijn laatste antioorlogspamflet.’ Van Dijk, ‘Menselijke vrijheid’, 44.

64 D. Boak, *Roger Martin du Gard*, Oxford: Clarendon Press 1963, 212. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

8.9 Mary Shelley

In drie artikelen⁶⁵ vraagt Van Gennep in 1988 aandacht voor de roman *Frankenstein* van Mary Shelley. Aanleiding vormt een krantenbericht over ‘de zoveelste herdruk’⁶⁶ van dit boek. Van Gennep beseft dat de auteur dochter is van Mary Wollencraft ‘de eerste politieke feministe ter wereld’ en ‘de eerste anarchistische filosoof’ William Godwin en tevens echtgenote van dichter Percy Shelley; ‘buitengewoon spannende mensen’. Mary Shelley schreef haar roman als adolescent in 1816-17. Van Gennep vertelt kort iets over de wordingsgeschiedenis van *Frankenstein*, een tot roman uitgegroeid spookverhaal, met wat hem betreft, profetische trekken. ‘Wat me (...) verbijstert is, dat de mensen van de verlichting zo goed hebben voorzien in welke richting onze wereld zich zou ontwikkelen, nu de metafysische en religieuze remmen op de wetenschappelijke vooruitgang waren losgetrokken.’ Van Gennep is nog sterker geboeid door het feit dat Mary als kind van atheïstische ouders ‘zo goed de theologische implicaties zag van de wetenschappelijke razerij, die over de mensheid zou losbreken.’

In zijn weergave van de inhoud van de roman beperkt Van Gennep zich in zijn eerste bijdrage tot het schepper-zijn van Frankenstein. In plaats van een mens scheidt Frankenstein een monster. Van Gennep kiest voor bewoordingen die herinneren aan Genesis en andere Schriftgedeelten. Frankenstein ziet ‘dat het *niet* goed is’ (...). Hij schrikt zo van het werk van zijn handen, dat hij het laat varen.’ Doordat Frankenstein zich zo opstelt, komt zijn schepsel in diepe eenzaamheid terecht, met alle schrikbarende gevolgen van dien. ‘De schepper kan wel met zijn werk beginnen, hij kan het niet onderhouden, niet voleinden.’ Het is naar het oordeel van Van Gennep deïsme op het niveau van de antropologie. Hij concludeert: ‘„De mens volvoert niet, wat zijn hand begon.’ Dat is heel in het kort de geniale theologie van een 18-jarig, vermoedelijk atheïstisch meisje: Mary Shelley.’

De tweede bijdrage over Mary Shelley en *Frankenstein* staat in het teken van de menselijke ‘grensoverschrijding’, een woord dat vaker bij Van Gennep terugkeert. Van Gennep haakt in op de jaarlijkse predikantendag in de Dom waar H.W. de Knijff Faust ter sprake brengt bij het thema ‘Schepper naast God’. Diens amanuensis Wagner legt zich toe

65 F.O. van Gennep, ‘Mary Shelley I, II en III’, I, *IdW* 17/4 (1988), 31-2; II, 17/5 (1988), 28-30; III, 17/6 (1988), 28-30.

66 Citaten uit Van Gennep, ‘Mary Shelley I’, 31-2.

op het ‘mensen maken’⁶⁷. Het treft Van Gennep dat onder auteurs van verlichting en romantiek van meet af aan brede overeenstemming heerst inzake de risico’s van de menselijke hoogmoed en ‘de grensoverschrijding van wetenschap en techniek’. ‘Het heeft ons dus van het begin af aan niet aan profetische ethiek ontbroken.’

Van Gennep constateert dat ondanks de enorme ontwikkelingen rondom het menselijk leven, de mensen nog altijd ‘worden geplaagd door dezelfde zonde, door dezelfde gevoelens van rivaliteit, angst en eenzaamheid’. Een ‘kwalitatieve verandering’ van het menselijke bestaan die zich onttrekt aan ‘la condition humaine’ (Malraux) en ‘het menselijk tekort’ (E. du Perron), ligt buiten ons bereik. ‘Daarom blijft alles bij het oude en blijft Genesis 3 ons de wacht aanzeggen. Daarom is er geen sprake van, dat wetenschap en techniek het Evangelie uit deze wereld kunnen verdringen, omdat de weg naar de bevrijding vóór en ná de verlichting precies dezelfde blijft.’

Het is Frankenstein er om te doen een einde te maken aan het lijden. Mary Shelley schildert in haar boek dat deze weg alleen maar groter lijden met zich mee brengt. ‘Wie lijden en dood zó als creator wil verjagen, buiten de beperkingen om van de menselijke solidariteit, stoot op nieuwe gestalten van het lijden en de dood, afzichtelijker en demonischer, dan het ooit voordien is geweest. Op de aardbeving van Lissabon volgt twee eeuwen later: Auschwitz.’

De roman heeft als ondertitel *The Modern Prometheus*. Van Gennep stelt dat Mary Shelley zich anders dan haar echtgenoot Percy oriënteerde op de romeinse versie van de mythe, waarin Prometheus een mens schept. Zij tekent in haar roman wat dat met zich meebrengt: ‘de hybris en het lijden van de ontketende mens’. Voor Van Gennep gaat zij daarmee uit boven het Kantiaanse verlichtingsideaal. ‘Zij laat zien wat er gebeurt, als de mens zonder enige leiding van een ander van zijn verstand gebruik maakt.’⁶⁸

In zijn sluitstuk over Mary Shelley karakteriseert Van Gennep haar roman als ‘een theologisch commentaar op Genesis 2 en (...) een trefende demonstratie van I Cor. 13,2 (...)’.⁶⁹ Volgens Van Gennep is het thema van haar boek eenzaamheid. De verteller Walton is eenzaam,

67 Citaten uit Van Gennep, ‘Mary Shelley II’, 28-30.

68 Van Gennep besluit met een bekend citaat van Frankenstein aan het einde van diens leven: ‘Learn from me (...) how dangerous is the acquirement of knowledge and how much happier that man is who believes his native town to be the world, than he who aspires to become greater than his nature will allow.’

69 Citaten uit Van Gennep, ‘Mary Shelley III’, 28-30.

Frankenstein is eenzaam en hetzelfde geldt van zijn creatuur. Onder dit gezichtspunt schetst Van Gennep in korte trekken het verhaal dat Shelley vertelt. Walton, de verteller wil de Noordpool bereiken en voor Van Gennep staat dat gelijk aan 'de overwinning van de vrees voor het gevaar en de dood'. Tegelijk is hij op zoek naar vriendschap, maar die twee lijken volgens Van Gennep niet te combineren. 'Wie de dood overwint, verspeelt zijn kans op een vriend, op solidariteit. Je kunt niet supermens én medemens zijn.' Walton lijkt in Frankenstein een vriend te vinden maar voor laatstgenoemde is alle vriendschap uitgesloten zolang zijn monsterlijke schepping voortleeft.

'Het grootste deel van het boek is gewijd aan de menswording van het monster.' Hij leert zichzelf o.a. spreken en lezen. Dan wordt het monster zich bewust van zijn verlangen naar liefde én van de onmogelijkheid om dat verlangen te vervullen. Het monster wreekt zich op zijn schepper en prest Frankenstein om voor hem 'een hulpe tegenover' te maken en zo zijn eenzaamheid te doorbreken. Ondanks zijn aanvankelijke toezegging doet Frankenstein dit niet. De 'apokalyptische oorlog tussen de schepper en zijn schepsel (...) eindigt met hun beider ondergang.'

Frankenstein is voor Van Gennep 'evenals alle science fiction, een verkapte theologie of theologische anthropologie' en verwijst naar Genesis 2 'Het is niet goed dat de mens alleen zij'. Maar 'juist dat is het lot van de mens, die voor God wil spelen' (Genesis 3). Als de liefde ontbreekt, zegt Van Gennep, 'is het leven een hel'.

'In een tijd van de prometheïsche, metaphysische opstand van Sade, Schiller, Byron en Shelley gaat een 18-jarig meisje die opstand te boven met een boodschap, die verdacht veel op die van het evangelie lijkt.'

8.9.1 Van Gennep over Shelley

De aanleiding voor Van Gennep om *Frankenstein* te lezen vormt een nieuwe herdruk. Toch klinkt er in zijn leesverslag meer door. *Frankenstein* heeft voor Van Gennep een ander soortelijk gewicht dan een nieuw boek van bijvoorbeeld Tessa de Loo.⁷⁰ Mary's ouders zijn vooraanstaand feminist en anarchist en representeren *avant la lettre* ideologieën.

Frankenstein wordt door de thematiek van het wetenschappelijke experiment wel gezien als een van de eerste sciencefiction romans. Daarnaast geldt het boek als klassiek voorbeeld van een *horrorstory*. Van Gennep leest het boek als het verhaal van de mens die zelf aan het

⁷⁰ Vgl. over haar roman *Meander* (1986) F.O. van Gennep, 'Het geloof van een ander', *IdW* 16/5 (1987), 25-8.

scheppen slaat en zo voor God speelt. Dit initiatief geschiedt met de beste, idealistische bedoelingen, maar brengt lijden en diepe eenzaamheid teweeg, zowel bij schepper als schepsel. De mens baart een weerszinwekkend monster en is niet in staat het werk van zijn handen te volvoeren. Daarom keert de schepper zich van zijn schepping af en keert de creatuur zich uiteindelijk tegen zijn maker. Wat bedoeld was als zegen wordt tot vloek. De droom verandert in een nachtmerrie.

Frankenstein geldt daarom als een cultuurkritiek. Mary Shelley is in Van Genneps optiek een van de stemmen uit de sfeer van de Verlichting die al vroeg waarschuwt voor een blind geloof in de instrumentele rede. Verder duidt hij de verhaallijn theologisch, in bewoordingen die refereren aan het verhaal van schepping en val uit Genesis en aan I Korinthe 13. Wat Frankenstein doet staat gelijk aan ongeoorloofde grensoverschrijding. De prometheïsche mens waagt zich op een terrein dat God toekomt. Zijn inspanning leidt echter niet tot een kwalitatieve verandering van de menselijke conditie en vormt derhalve geen alternatief voor het bevrijdende Evangelie. In plaats daarvan ziet Van Gennep achter Lissabon (1755) Auschwitz opdoemen. Want zonder de liefde, zonder menselijke solidariteit, loopt idealistisch altruïsme uit op demonie.

Zo is deze roman voor Van Gennep een voorbeeld van ‘profetische ethiek’, Mary Shelley biedt een ‘theologisch commentaar’ op Genesis 2, zij laat zien wat het eenzame lot is van een prometheïsche mens die voor God wil spelen. Het doet verlangen naar een leven waarin de liefde (I Kor. 13,2) de menselijke vrijheid doortrekt. Van Gennep hoort in *Frankenstein* een authentieke en belangwekkende stem van een ‘jong meisje’, die als een soort ‘negatief’ van het Evangelie een appèl op ons doet. In de actualisering van het boek sluit Van Gennep aan bij de gedachtegang die hij in *De terugkeer* uiteenzet.

8.10 A.F. Th. van der Heijden

Van Gennep besteedt in de jaren tachtig meer dan eens aandacht aan recent verschenen boeken die hem worden aangeraden door anderen of die in de krant goede recensies hebben. Dit laatste geldt ook van *Het leven uit een dag* van A.F. Th. van der Heijden dat hij in *In de Waagschaal* bespreekt⁷¹. In het boek wordt het leven van Benny en Gini getekend, dat slechts één dag duurt. In hun verlangen de liefdesdaad ‘het ondeel-

71 F.O. van Gennep, ‘A.F. Th. van der Heijden’, *IdW* 17/17 (1988), 28-30. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

bare ogenblik der verrukking' (28) te herhalen, plegen ze een moord, in de hoop in de hel terecht te komen. Een priester heeft Benny namelijk voorghouden dat de hel de plek is van de eeuwige herhaling. Benny slijt in die hel als gigolo zijn dagen maar zijn geliefde Gini vindt hij daar niet. Het paradijs is voor hem gesloten.

8.10.1 Van Gennep over Van der Heijden

Het leven uit een dag is niet het eerste boek dat Van Gennep van Van der Heijden leest en evenmin de enige titel van contemporaine schrijvers.⁷² Voor Van Gennep vloeit de lezing van moderne auteurs voort uit zijn opvatting over praktische theologie: 'Omdat het mijn vak is de praktische theologie te bedrijven, mag ik niet alleen maar zwaarlijvige negentiende eeuwse romans lezen (...), maar moet ik me ook bezighouden met wat er vandaag verschijnt.'

Daar zit tegelijkertijd voor Van Gennep het probleem. Hij vertelt dat hij geprobeerd heeft *Het leven uit een dag* 'te verstaan'. Intellectueel kan hij het boek begrijpen maar het appelleert niet aan zijn emoties en dat ervaart hij als een persoonlijk falen. 'Ik heb het gevoel te kort te schieten, als ik een boek, dat zo uitbundig wordt geprezen, alleen maar begrijp'. Technisch is het boek meer dan in orde maar Van Gennep wordt er niet door geraakt en voelt zich een buitenstaander uit een voorbijgane tijd. 'Plotseeling voel ik me een oude heer uit een ideo-theologisch tijdperk, die groot gebracht is met romans waarin hij kon wonen en die zich nu bij een generatiekloof moet neerleggen.' (28)

In mijn optiek geeft Van Gennep hier twee aanwijzingen met betrekking tot zijn eigen literaturopvatting. Allereerst wat betreft de roman: voor Van Gennep is dat een verhaal waar men in kan wonen. In zijn bespreking van *Het leven uit een dag* maakt hij duidelijk waarom dit boek voor hem geen roman is. Als tijdsbeeld is het geslaagd, Van Gennep spreekt van een 'negatieve metaphysica' (29) en van 'een soort filosofie' (30), maar de hoofdpersonen Benny en Gini leven niet echt. 'Zij zijn typen, etalagepoppen. Ze zijn modellen, met wie ik me niet kan identificeren. Daarom lees ik dat alles in het besef, dat het knap is, maar op enkele momenten na ben ik er met mijn hart niet bij.' (30)

⁷² Hij noemt De Jong en Kellendonk. Voorbeelden van andere recente titels die hij bespreekt: M. van Paemel, *De vermaledijde vaders*, *IdW* 14/15 (1985), 29-31; J. Brouwers, *De zondvloed*, in 'Beleeft hij, wat gij leest?', *IdW* 17/19, 21-4 en 17/20, 30-2 (1989); H. de Graaf, *IdW* 18/3 (1989), 23-5; G. Vanderhaeghe, *Het volmaakte einde van een volmaakte dag*, *IdW* 18/5 (1989), 158-9.

Van Genneep is in een roman op zoek naar een verhaal waardoor je wordt meegenomen en die overtuiging heeft voor hem diepe wortels. Ik wijs in dat verband op zijn bespreking van Monika van Paemels *De vermaledijde vaders*. Daarvan geldt ook, tot Van Genneps teleurstelling, dat het aan een verhaal ontbreekt. 'Op zo'n verhaal reken je eigenlijk wel, als er op de omslag zo nadrukkelijk staat: roman.' Echter, ondanks het feit dat het boek 'vermoeiend' leest en geen eenheid vormt, is er toch veel dat Van Genneep aanspreekt en dat hem ertoe brengt zichzelf tot de orde te roepen: 'Wat zit ik dan nog te zeuren om mijn verhaaltje? Waarom lees ik nog altijd twintigste eeuwse romans alsof het negentiende eeuwers waren?'⁷³

Dat brengt me bij het tweede kenmerk van Van Genneps poëtica, hij verwijst naar een 'ideo-theologisch tijdperk'; dat klinkt als een aanduiding voor een periode waarin een door ideologie of theologie gestempeld moreel kader ook voor de literatuur bepalend was. Voor *Het leven uit een dag* zijn die kaders niet langer bepalend. Het kost Van Genneep niet alleen grote moeite om zich in de gedachtenwereld van deze roman te verplaatsen, hij ervaart het ook als verlies. De bezorgde slotzin van zijn bespreking luidt: 'Ik vraag me af: Die leegte, zou dat nu modern zijn?'

Ter vergelijking: eenzelfde geluid, maar scherper, laat Van Genneep horen in zijn bespreking van Jeroen Brouwers' *De zondvloed*. Hij concludeert: 'Het [boek] toont ons de van zichzelf vervreemde mens, die zijn leegte wil bedekken met overdreven emoties, die zich even gemakkelijk in radikaal destructieve als in erotomane passies kan ontladen, even gemakkelijk in vandalisme als in pornografie.' Ook hier klinkt evenwel bekommernis met de moderne mens door: 'Het lastige van die passies is, dat zij niet meer zijn dan een afleiding uit de verveling en nooit datgene wat zij bedoelden te zijn: uitingen van een gekwelde maar in wezen edele, zoekende geest.'⁷⁴

73 Van Genneep, 'De vermaledijde vaders', *IdW* 14/15, 30.

74 Van Genneep, 'Beleeft hij, wat gij leest?', 31-2.

DEEL III

*Opbrengst
en betekenis*

HOOFDSTUK 9

Van Gennep en de literatuur - een plaatsbepaling

9.1 Inleiding

In dit hoofdstuk bepaal ik op twee manieren de positie van Van Genneps omgang met literatuur. Na een kleine recapitulatie (9.2) breng ik als opbrengst van de door mij geanalyseerde gesprekken in kaart op welke manier Van Gennep het gesprek met literaire kunstwerken voert (9.3). Vervolgens laat ik aan de hand van vijf zijn leespraktijk bepalende elementen, zien hoe het gesprek met de literatuur Van Genneps theologie beïnvloedt (9.4). Hierdoor ontstaat er zicht op de contouren van Van Genneps cultuurtheologische benadering.

Een tweede plaatsbepaling heeft betrekking op het veld van theologie en literatuur. Van Gennep is niet de enige theoloog die met literatuur in gesprek is. Om zijn positie scherper in beeld te krijgen schets ik eerst (9.5) enkele benaderingen om dit veld te ordenen. Daarna (9.6 en 9.7) geef ik een overzicht van de twee dominante grondposities die ik zie in de verhouding van theologie en literatuur, met aandacht voor enkele praktijkvoorbeelden uit de 20e en 21e eeuw. Afsluitend (9.9) verwoord ik het eigene van de positie van Van Gennep en haar betekenis voor het gesprek van theologie en literatuur.

9.2 Kleine recapitulatie

Om de draad van Van Genneps omgang met literatuur weer op te nemen, een kleine recapitulatie.

Uit de biografische schets is duidelijk geworden dat Van Gennep in een burgerlijk-liberaal klimaat is opgegroeid. Het door hem genoten onderwijs, op school, ten huize van het echtpaar Cramer en in de kerk

maakten hem vertrouwd met klassieke literatuur van de 18e en vooral 19e eeuw. De lezing van de romans van Tolstoj en met name Dostojewski hebben beslissend in zijn leven doorgewerkt, zoals ik heb aangetoond. Al is de waardering van Dostojewski door de discussie over zijn vermeende antisemitisme voor Van Gennep wel problematischer geworden.

Met literatuur is Van Gennep dus van jongs af aan vertrouwd en vanuit de analyse van zijn gesprekken met literatuur is gebleken dat zijn leeservaringen hem ook hebben beïnvloed en veranderd.

Lezing van Dostojewski bijvoorbeeld heeft hem aangezet tot de theologische studie en zijn theologiseren mede bepaald. De omgang met Camus heeft gevolgen gehad voor zijn godsbeeld en hem de ogen geopend voor de gevaren van het radicalisme.

Bij zijn overstap naar Hydepark verwoordt Van Gennep zijn verlangens om van tijd tot tijd voor *In de Waagschaal* te schrijven ‘over iets wat ik gehoord, gezien of gelezen heb.’ Het is een actie die ingegeven wordt door liefhebberij, in de zin van ‘amateurisme.’¹ Het lezen van literatuur hangt voor Van Gennep namelijk nauw samen met zijn opvatting van het vak praktische theologie: zich buiten de muren van de kerk begeven in de werkelijkheid van het gewone leven; slenteren in de stad van de mens en wat daar gezien wordt en gehoord theologisch verwerken.

Wat maakt het lezen van literatuur voor Van Gennep zo belangrijk? Volgens Haarsma, die Van Gennep citeert, dient zich in de literatuur ‘de komende mens’ aan. In een roman wordt iets gearticuleerd van wat er in de onderstromen van de samenleving aan de orde is en waar kerk en theologie baat bij hebben. Bruikbaar in dit verband acht ik het beeld van Paulus dat Van Gennep in een preek gebruikt over de schat die ons is toevertrouwd ‘in aarden vaten.’ (2 Korinthe 4,7) Van Gennep betreft de aarden kruik op de kerk en hij merkt op: ‘Door de poreusheid kan de wind er bij, staat het in verbinding met de tijd.’² Daaruit concludeer ik dat het voor de schat van het evangelie, voor het bewaren van die schat, essentieel is dat de kruik de wind doorlaat en er zo verbinding blijft met de omgeving waarin het goede nieuws van Gods liefde wordt vertolkt. Het maakt ‘exegetische van de cultuur’³ noodzakelijk.

1 Zie hoofdstuk 1.

2 Preek over 2 Korinthe 4,7 (Amsterdam, 24 februari 1985).

3 De Roest, ‘De geloofsgemeenschap als een “tegencultuur van verbinding”’, *Handelingen* 2013/1, 50.

9.3 De roman als ethische werkelijkheid

Op welke wijze voert Van Gennep het gesprek met literaire kunstwerken? Voor een antwoord op die vraag neem ik mijn uitgangspunt in zijn lezing over geloof en esthetiek (1987). Van Gennep maakt daar duidelijk dat hij niets moet hebben van een theologie van de kunst, - van bijvoorbeeld een pneumatologische duiding van de schilderijen van Anselm Kiefer -, uit vrees voor theologisch imperialisme en annexatie. 'Ik zou iedere theologie van de kunst willen afwijzen. Die bewaren we maar voor het eschaton en dan is zo'n theologie niet meer nodig.'⁴ Substantiële theorievorming over de relatie theologie en literatuur ontbreekt derhalve bij Van Gennep, wel vraag ik aandacht voor enkele fragmenten die voor dit thema relevant zijn.

Een belangrijk fragment acht ik de passage uit genoemde lezing waarin Van Gennep aangeeft wat kunst precies 'doet'. Dat betreft twee dingen: 'Kunst is (...) descriptieve interpretatie van de werkelijkheid. (...) Tegelijkertijd is alle kunst ook overstijging van de werkelijkheid.' Dat betekent dat ware kunst ons 'op de meest radicale wijze met de verborgen intenties van onze wereld' confronteert en dus niet voor de werkelijkheid op de vlucht slaat. 'De weg naar de schoonheid loopt door de waarheid heen.' Van Gennep duidt de confronterende descriptie van onze werkelijkheid als 'in de grond liefde, 'consentement', solidariteit', een 'ja' tot de mens en de aarde; de transcendering als een 'nee', als 'révolte', de opstand tegen de gevangenissen van de wereld, waarin de waarheid, de goedheid en de schoonheid in leugen, onrecht en kitsch ten onder worden gehouden.'⁵ Hij voegt er aan toe dat kunst die kunst mag heten nooit preekt, dat wil zeggen geen verbale uitleg geeft. 'Alle kunst, waarbij gepraat moet worden, is geen kunst. Dat geldt met name ook van de roman.'

Op twee punten legt Van Gennep hier de nadruk: in de kunst gaat het om solidariteit en opstand, 'consentement' en 'révolte'; er wordt in onthuld waar het in onze wereld om te doen is, wat waarheid is en daarmee ook leugen. Verder heeft de kunst een doel, ze wil veranderen ten goede, bevrijden, vernieuwen; maar zonder te vervallen in prekerigheid.

Deze sterk door Camus geïnspireerde positiebepaling sluit mijns inziens grotendeels aan bij wat Van Gennep in de jaren zestig over de roman schrijft in zijn bespreking van Boons *Abel Gholaerts*; de roman is ergens op uit en de auteur bedrijft ethiek. 'Een roman is een ethi-

4 Van Gennep, *Het christelijk geloof*, 47.

5 Van Gennep, *Het christelijk geloof*, 47-8.

sche werkelijkheid. Hij scheidt een nieuw ethos, ‚jenseits vom Guten und Bösen.‘⁶ Elders, in relatie tot het werk van James Baldwin die over en tegen het racisme in de Verenigde Staten schrijft, merkt Van Gennep op dat ‚vrijwel steeds de romancier een ethicus is en voor alle dingen in ethisch opzicht een nieuwe werkelijkheid schept, doordat hij ons binnenleidt in een werkelijkheid, waarin nieuwe normen gelden.‘⁷ Hier wekt Van Gennep de indruk dat de roman ook iets weg heeft van een ethisch laboratorium waarin nieuwe wegen in de praktijk worden beproefd en verkend en waarin - zoals bij Dostojewski - heel verschillende stemmen klinken. Want: ‚In de roman leeft het ethos in zijn tegenstrijdigheden.‘⁸

Waar die ethische diffusie op de een of andere manier wordt doorbroken gaat dat ten koste van de roman. Voor Van Gennep geldt, dat kunst die zegt wat we moeten doen geen kunst is. Daarom is hij in de gesprekken die hij voert heel kritisch op Tolstoj en Dostojewski die in hun andere geschriften in moralisme dreigen te vervallen. ‚In mijn ogen staat (...) de romancier ook als ethicus sterker dan de moralist, omdat in de roman de schema’s doorkruist en de principes getoetst worden. (...) In de roman komt een concrete, geleefde, ethiek aan het licht.‘⁹ Van Gennep hekelt de overdaad aan symboliek bij Kundera en prijst tegelijkertijd de aandacht voor de realiteit bij Allende: ‚Bij Kundera wordt gefilosofeerd¹⁰, bij Allende wordt geleefd.‘¹¹ Het is het leven in haar vele gestalten dat juist in romans kan worden onderzocht.

9.3.1 Een ethische lezing

Uit het bovenstaande wordt duidelijk dat Van Gennep literatuur, in lijn met wat hij in het al eerder aangehaalde interview met De Kruijff opmerkt, ethisch leest en gelooft in een verband tussen kunst en ethiek. Maar hoe moet zo’n ‚ethische‘ lezing worden opgevat? In het licht van wat ik maar aanduid als zijn definitie van kunst lijkt Van Gennep uitsluitend waarde toe te kennen aan literatuur die een ethisch effect sorteert en bijdraagt aan ‚de opstand tegen de gevangenschappen van de wereld.‘ Het brengt hem op het eerste gezicht in de buurt van iemand als Richard Rorty die voor het maatschappelijk belang van literatuur het tegengaan van de wreed-

6 Van Gennep, *Abel Gholaerts*, 2.

7 Van Gennep, *De norm van het menselijk handelen*, 4.

8 Van Gennep, *Abel Gholaerts*, 2.

9 Van Gennep, ‚Oorlog en vrede VI‘, 7.

10 Ik verschil daarom van mening met Van der Velden die schreef dat Van Gennep literatuur las ‚als filosofie.‘ Van der Velden, ‚In memoriam,‘ *NTT* 44/2, 148

11 Van Gennep, ‚Kundera II‘, 13.

heid (*cruelty*) als toetssteen hanteert en daarmee de roman terugbrengt tot een al of niet acceptabele boodschap.¹² Bossart spreekt in dit verband over 'die Bündnisfähigkeit des Textes' en van een theologische lezing die gekwalificeerd wordt door het verbond, gestalte van 'jener Macht, die Leben schafft und erhält'.¹³ Naar mijn inzicht articuleert Van Genneps proefschrift over Camus zijn overtuiging op dit punt. De niet-gelovige Camus wordt door Van Gennep als bondgenoot beschouwd, in zijn beaming van het menselijke bestaan en in zijn révolte tegen onderdrukking. Op bepaalde punten mag die révolte wat Van Gennep betreft zelfs nog wel meer uit de verf komen.

Hoe verhoudt deze vorm van ethische lezing zich tot het geheel van de gesprekken met literatuur die de revue zijn gepasseerd? Wat opvalt in de keuze voor auteurs en boeken van Van Gennep is zijn duidelijke voorliefde voor de 19e eeuw en voor werken die in hun opzet en stijl met die periode verwantschap tonen. Het gaat dan om boeken waarin niet wordt gefilosofeerd of gemoraliseerd of die bol staan van symboliek, maar waarin echte mensen centraal staan en een verhaal wordt verteld waar de lezer door geraakt en meegenomen kan worden; een verhaal om in te wonen.

Ik geef daarvan enkele voorbeelden. Sowieso is Van Gennep grootgebracht in een traditie waarin de grote Europese romans in aanzien staan. Hij is kenner van het werk van Dostojewski en Tolstoj maar ook vertrouwd met Franse literatoren als Balzac, Flaubert en Stendhal, Hugo en de Duitse schrijver Fontane. Zij schrijven klassieke, realistische romans die een bepaalde (profetische) eenzijdigheid en monotonie vertonen, die Van Gennep in het spoor van Camus, kenmerkend acht voor grote kunst. Tekenend voor de 19e eeuwse literatuur is ook hoe romanciers met hun hoofdpersonen omgaan, zij worden vaak tot het einde van hun levensweg gevolgd, al of niet via een epiloog. Het verraadt de aanpak van een 'godschrijver' zoals Marquez die - in de beste 19e eeuwse traditie, weer naar een inzicht van Camus - de schepping overdoet en daarmee een poging tot zinverlening en verlossing onderneemt.

Voor Van Gennep is de 19e eeuw geen tijdperk om op neer te zien, zeker niet waar het om erotiek gaat. Juist op dat punt bekritiseert hij zijn

12 Voorbeeld ontleend aan A. van Rooden, *Literatuur, autonomie en engagement. Pleidooi voor een nieuw paradigma*, AUP 2015, 92-6.

13 Bossart, *Die theologische Lesbarkeit*, 19.

literaire tijdgenoten zoals Jeroen Brouwers¹⁴ die buitensporig veel¹⁵ aandacht besteden aan seksualiteit maar aan erotiek niet toekomen. In *Mensen hebben mensen nodig* schrijft hij: ‘Vergeleken bij Heathcliffe, Julian Sorel of Natascha Filippowna zijn wij erotische tuinkabouters.’¹⁶

Hoewel er ook in oudere romans sprake is van beaming van het leven en er in het tot aanschijn roepen van een nieuwe wereld opstandigheid in de stijl van Marcion kan worden beluisterd, worden er gematigder tonen aangeslagen dan in bijvoorbeeld het werk van Camus en Sartre en ligt het ethische potentieel minder aan de oppervlakte. Het weerhoudt Van Genneep er niet van om ook deze romans ethisch te lezen: Tolstoj als de vertolker van het gewone leven, Dostojewski’s verbinding tussen mystiek en ethiek en zijn focus op het gevaar van de mensgod, Martin du Gard’s aandacht voor het belang van gematigdheid en het einde van de ‘vaderwereld’, Malamud en het ethisch appèl dat uitgaat van het Jood-zijn.

In mijn optiek brengt Van Genneep hier in praktijk wat George Steiner de werkwijze van de ‘oude kritiek’ noemt, een leeswijze die gestempeld is door de humanistische traditie:

‘De oude kritiek vindt haar oorsprong in bewondering. Zij neemt soms enige afstand van de tekst om de morele boodschap te analyseren. Zij beziet de literatuur niet als iets dat een geïsoleerd bestaan leidt, maar als een belangrijke factor in het historische en politieke krachtenspel.’¹⁷

Het is een vorm van omgang met literatuur die weliswaar niet voorbijgaat aan de esthetische kenmerken van romans maar gericht is op een ‘boodschap’, op het ontvangen van ‘een intelligent hart’ zoals de filosoof Finkielkraut stelt;¹⁸ of, in de woorden van Bas Heijne, literatuur als ‘een sublieme uiting van (...) *morele betrokkenheid*’.¹⁹

Van Genneep is al lezend niet krampachtig op zoek naar ethische of theologische perspectieven in de romans die hij tot zich neemt. Het zijn

14 Over Brouwers, Van Genneep, ‘Beleeft hij, wat gij leest?’, *IdW* 17/20, 32.

15 Van Genneep, *Terugkeer*, 230 ‘Opvallend in de moderne literatuur is de haast maniakale beklemtoning van de seksualiteit, terwijl ook de aandacht voor het eten sterk is toegenomen.’ Van Genneep verwijst naar A. Meulenbelt, *De schaamte voorbij*.

16 Van Genneep, *Mensen*, 13

17 Steiner, *Tolstoj of Dostojewski*, 13-4.

18 A. Finkielkraut, *Een intelligent hart. Hoe romans je helpen in het leven*, Amsterdam/Antwerpen: Contact 2010. Volgens Finkielkraut wordt Salomo’s gebed om een wijs hart niet door God maar door de literatuur beantwoord.

19 B. Heijne, *Echt zien. Literatuur in het mediatijdperk*, Amsterdam: Athenaeum - Polak & Van Genneep 2011, 95.

veeleer gezichtspunten die zich aandienen, die verband houden met het deelhebben als theologisch gevormde lezer aan deze concrete werkelijkheid.

Evident voor Van Gennep is de noodzakelijkheid van de omgang met de cultuur voor kerk en theologie. Evenzeer is het voor hem een uitgemakte zaak dat er in die omgang een rechter nodig is. 'Zonder de kunst zullen we te gronde gaan, maar zonder kritische instantie zullen wij aan de kunst te gronde gaan en ook dat is niet de bedoeling.' Die instantie noemt hij enerzijds het Woord en daarnaast met een aan Bohren ontleend beeld de 'liefhebbende, kritische en proevende Geest, die van Christus uitgaat' en die zich mengt met de 'Geistern der Zeit'.²⁰

Wordt die cultuurkritische instantie ook zichtbaar in Van Genneps leeservaringen? Naar mijn inzicht gebeurt dat op twee manieren: daar waar het in literatuur komt tot ontmoeting met de a/Ander (Dostojewski), waar mededogen aan het licht komt met de *schlemielen* van deze wereld (Malamud) of zonde (Frisch), of wanneer in een roman het Evangelie van de vergeving (Allende) of een bijbelse cultuurkritiek (Shelley) wordt vertolkt én daar waar het bijbels getuigenis kritisch-corrigerend wordt ingebracht tegen onmenselijk moralisme (Tolstoj), doffe berusting in het lijden; zelfvergoddelijking (Dostojewski) en versmelting met het Absolute (Camus).

In hoeverre is er een einde aan een ethische lezing van literatuur? Van Gennep lijkt op die vraag te zinspelen in zijn artikelenreeks over Malamud, die naast romans ook korte verhalen schrijft. Voor Van Gennep het bewijs van de teloorgang van de klassieke roman en de 'titanenmacht' van de auteur. 'Wij leven in een tijd, waarin de absurditeit, de gebrokenheid, ook de romankunst binnendringt en waarin de schrijver het object wordt van de taalmacht, die zich van hem wil bedienen.'²¹ Van Gennep ziet in dat opzicht een verschuiving van de 'ethische dimensie' van de roman naar de 'esthetische' in het korte verhaal. Daarmee laat hij evenwel zien dat ook in een kort verhaal de intenties van de werkelijkheid worden blootgelegd en daarmee de ethische dimensie niet hoeft te ontbreken.

Op die manier interpreteer ik ook Van Genneps moeite met de door hem besproken romans van Van der Heijden en Brouwers. Het ontbreken van een duidelijk moreel perspectief dat het gebinte van een roman

²⁰ Van Gennep, *Het christelijk geloof*, 46-7.

²¹ Van Gennep, 'Malamud, VI', 20.

uitmaakt ervaart Van Gennep als verlies. Wat dat betreft is de vervreemding die Van Gennep bij Brouwers waarneemt voor hem kennelijk van een andere orde dan bij Camus. Het neemt niet weg dat de leegte en het achterliggende verlangen zoals die in de (post)moderne roman tot uitdrukking komen, door zijn ethische lezing van literatuur aan het licht komt.

9.3.2 Het wonder van de roman

Van Genneps inzicht dat alle kunst een boodschap heeft kan de indruk wekken dat het om de moraal gaat en niet om het verhaal. Hierboven heb ik al laten zien dat het perspectief op de roman als ethische werkelijkheid niet een eenduidige ‘boodschap’ impliceert. Het gaat veel meer - met Hans Goedkoop - om ‘een verhaal dat het leven moet veranderen.’²² Dat een roman meer is dan een voertuig voor een morele boodschap laat Van Gennep nog op twee andere manieren zien.

Wanneer hij beschrijft hoe kunst de werkelijkheid overstijgt, spreekt hij van de kunstenaar als schepper van ‘de *gelijkenis* van de waarheid’. Naar het woord van Nijhoff ‘Kijk maar, er staat niet, wat er staat...’ is er sprake van een paradox: ‘Het licht op. Ik zie het, maar ik begrijp of omvat het niet. (...) De kunstenaar ziet de waarheid altijd op de rug. Hij wéét niets.’ In zijn bespreking van *Abel Gholaerts* duidt Van Gennep dat aan als het ‘onzegbare’ dat in de roman oplicht, waarom het gaat en dat ons verandert. Van dat laatste getuigen Van Genneps eigen leeservaringen, bijvoorbeeld die van *De idioot*, een boek en een hoofdpersoon, die hem diep hebben geraakt.

Daarnaast wijs ik op de metafoor van de rivier die Van Gennep meermaals voor de roman gebruikt. *Oorlog en vrede* is voor hem als de Wolga, *Liefde in tijden van cholera* de Amazone, Allendes roman een bergstroom en *Abel Gholaerts* een boek ‘waarin het leven als een brede Tolstoiaanse stroom zich beweegt naar een willekeurig einde’. Dat is het grote verschil volgens Van Gennep, tussen wat een roman doet - ze neemt je al lezend mee, ze ‘verwerkelijkt’ de nooit uitgesproken boodschap - en de ethiek die voorschrijft. ‘Het is de roman, die niets van iemand wil, die alleen maar zo vertelt dat het ons overkomt: het verhaal van God en de mensen.’²³ In zijn bespreking van *Abel Gholaerts* betreft Van Gennep het ‘wonder van de roman’ op de vertelkracht van de preek

22 H. Goedkoop, *Een verhaal dat het leven moet veranderen*, Amsterdam: Augustus 2004.

23 Van Gennep, *Abel Gholaerts*, 2.

die ervoor zorgt dat ‘het verhaal van God en de mensen’ ons overkomt. Dat ik existentieel aangesproken word door een tekst die - om in het beeld van de rivier te blijven - mij vervoert en me op een nieuwe plek brengt. ‘Het verandert ons zonder ons ooit te zeggen, dat dat moet.’

Op dit punt zie ik een verband met Van Genneps latere nadruk op de gelijkenis en haar belang voor de verkondiging. Nadenkend - bij de verjaardag van omroep IKON - over de vraag of televisie kan verkondigen, benadrukt hij de impact van de gelijkenis. Met Bertolt Brecht gelooft Van Gennep in de zeggingskracht van de gelijkenis, die ons in het verhaal betreft en verandert.²⁴ Hier tekent zich mijns inziens een parallel af tussen de roman en de bijbelse verkondiging. In de roman, zegt Van Gennep gaat het om een niet-uitgesproken boodschap, iets onzegbaars dat de lezer overkomt. Op die manier krijg je er deel aan. Parallel daaraan word ik als hoorder ook door de gelijkenis in het verhaal betrokken en ingewijd in het Messiasgeheim. Van Gennep beschouwt de gelijkenis als een icoon, ‘een beeld van de verbeelde, waarin de verbeelde zelf dus present is.’²⁵

De keerzijde hiervan is dat het onzegbare zich niet buiten de roman om laat ‘pakken’. Naar mijn inzicht geldt dat bij Van Gennep ook voor het geloofsgeheim. Of het nu gaat om het verstaan van de bijbelse grondwoorden, de opstanding van Jezus of om toegang te verkrijgen tot het geheel van het bijbelse getuigenis dat Van Gennep als gelijkenis opvat:²⁶ ‘Want iedereen blijven Gods woorden vreemd, Behalve hem die ze van God zelf verneemt.’²⁷

9.4 Contouren van Van Genneps omgang met literatuur

Op grond van de gesprekken die Van Gennep voert met literatuur is duidelijk geworden dat in zijn lezing het ethische karakter van de roman centraal staat. Daarnaast tekenen zich vanuit zijn omgang met de literatuur vijf, zijn leespraktijk bepalende, aspecten af die ik hier samenvat. Ik vermijd het woord methode omdat een vaste, weldoordachte aanpak zich in het geval van Van Gennep niet laat verenigen met slenteren - een doorgaans doelloze wandeling - door de cultuur.

24 H.P. de Roest, ‘Schermutselingen rondom het Woord. De theologische hermeneutiek van F.O. van Gennep I’, *IdW* 20/6 (1991), 15,17.

25 Van Gennep, ‘Kan televisie verkondigen?’, 25-6.

26 Van Gennep, *Terugkeer*, 361.

27 M. Nijhoff geciteerd in Van Gennep, *Mensen*, 47. Zie ook hoofdstuk 3.

a. de werkelijkheid is één

Zoals ik heb laten zien aan de hand van zijn uitleg van I Samuël legt Van Gennep in lijn met Miskotte sterke nadruk op de incarnatie. Omdat Gods Woord volkomen mensenwoord is geworden laat de gehele werkelijkheid zich voortaan theologisch lezen. Een scherpe scheiding tussen gewijde en profane literatuur vervalt daarmee want de Naam kan op allerlei plaatsen oplichten. Zo wordt *Abel Gholaerts* voor Van Gennep tot een vindplaats van ‘het verhaal van God en mensen’ en staat *I Samuël* in een rijtje met andere lievelingsboeken zoals *Oorlog en vrede*.

Indien de werkelijkheid een is, impliceert dat ook dat de lezer bijbelse thema’s en motieven tegen kan komen in die werkelijkheid. Van Gennep herkent Gods ontferming in de ‘gesjochten’ protagonisten uit de werken van Malamud, de atheïstische Mary Shelley levert in haar roman een commentaar op Genesis 2 en *Het huis met de geesten* is een boek waarin het evangelie wordt vertolkt omdat er afstand wordt genomen van het mechanisme van de haat.

b. katholiciteit als gespreksmodel

In het verlengde van de ene werkelijkheid ligt de overtuiging van *sobornost*, de eenheid in verscheidenheid, door Van Gennep vertaald met katholiciteit. Dit thema heb ik uitgewerkt in hoofdstuk 5. Het is het verlangen naar de mogelijkheid tot communicatie tussen mensen die in allerlei opzichten van elkaar verschillen èn van elkaar blijven verschillen. Dit beginsel, dat Van Gennep zich aan de hand van Zernov en Dostojewski via zijn catecheet Fetter heeft eigen gemaakt, weet principieel van het ‘wij vallen alleen maar worden samen gered’ en van het ‘allen zijn voor allen schuldig.’

Het impliceert dat er niet alleen binnen de kerk echt zal moeten worden geluisterd naar en gesproken met de Christenen voor het Socialisme, Gereformeerde Bonders, feministen en midden-orthodoxen uit Van Genneps dagen, katholiciteit heeft eveneens betrekking op de wereld van de kunstenaars, de kritische dichters en denkers buiten de kerk. Van Gennep beschouwt hen als bondgenoten in de strijd om een leefbare wereld, die elkaar serieus hebben te nemen.

Vanuit de grondtoon van de *sobornost* blijft Van Gennep zich literair breed oriënteren, zowel op 19e eeuwse als contemporaine romans. Want: ‘wie antwoord geeft voordat hij hoort, die is het tot dwaasheid en smaad...’ (Spreuken 18,13)

c. ontmoeting met de ander

Ik zie in de ontmoeting met de ander een derde bepalend element van Van Genneps omgang met de literatuur. Als mens, betoogt Van Gennep op grond van zijn verstaan van Dostojewski, hebben we een tegenover nodig, een ander, waarachter de Ander oprijst. Als God niet bestaat, wordt zijn aanspraak niet meer in die medemens gehoord, zodat zelfvergoddelijking dreigt. Door Levinas wordt de grote betekenis van de ander voor het menszijn voor Van Gennep nog verdiept. Het maakt de ontmoeting, de dialoog met de ander noodzakelijk.

Ik spits deze gedachtegang op twee punten toe op de literatuur: In zijn verdediging van de betekenis van Dostojewski's romans tegenover Hijmans schrijft Van Gennep: 'Romanciers zijn geboren voor de dialoog, niet voor de monoloog.' Mijns inziens wil dat ook zeggen dat *romans* op de dialoog zijn aangelegd. Zij zoeken het gesprek, nodigen daartoe uit. Het brengt Van Gennep in mijn optiek in de buurt van wat de literatuurwetenschapper Aukje van Rooden noemt de 'relationele bestaanswijze' van literatuur, waardoor zij 'eerst en vooral een *werking*' is, 'een vorm van in de wereld zijn.'²⁸

Als praktisch theoloog die zich slenterend door de cultuur voortbeweegt, stelt Van Gennep zich aan die werking van de literatuur bloot. Hij bekommert zich minder om allerlei literaire eigenschappen van de romans die hij leest, hij zoekt door zijn gesprekspartner te worden geraakt en gaat met haar in gesprek.

Wat Van Gennep over de naaste zegt, heeft ook nog op een andere manier betrekking op de literatuur. In het laatste interview dat hij geeft, kort voor zijn dood, vraagt de interviewer naar de plaats van het liefdesgebod jegens de (joodse) naaste in de oorlogstijd. Van Gennep antwoordt: 'Ik denk dat wij van de naaste altijd een soort duplicaat van onszelf hebben gemaakt.'²⁹ Het is een benadering die haaks staat op wat hij elders³⁰ 'de asymmetrie van het verbond' noemt, waarin juist 'het vreemdelingschap van de ander' wordt geëerbiedigd.

Claudia Bouteligier heeft dit mechanisme uitgewerkt in haar studie over de dialoog in recht en literatuur. In sommige stromingen binnen de rechtsfilosofie wordt aan de literatuur een moreel vormende functie toegedicht doordat je je via een roman inleeft in een onbekende ander. Daarvoor is empathie geboden. Echter, een empathische benadering, zo

²⁸ Van Rooden, *Literatuur*, 82.

²⁹ De Haan en Rijpert, 'Het blijft altijd pijn doen', 14.

³⁰ Van Gennep, *Mensen* (1979), 174.

laat Bouteligier zien, maakt ‘het vreemde’ eigen. Empathie functioneert op basis van herkenning en identificatie. Om het met Van Gennep te zeggen: ik dreig al snel een duplicaat van de ander te maken. Bouteligier concludeert: ‘Het gaat om het er-kennen van de andersheid van de ander en de noodzaak tot een werkelijke ontmoeting; niet om het her-kennen van het zelf in de ander.’³¹

Ook dit vormt naar mijn oordeel een wezenlijk onderdeel van Van Genneps omgang met de literatuur, zoals hij bijvoorbeeld laat zien in het existentiële gesprek dat hij met Camus voert en dat ik als ontmoeting heb getypeerd.

d. het appèl van de literatuur

Van Gennep leest romans ethisch, zo heb ik laten zien. Daarin vertoont hij verwantschap met onder andere H.J. Heering die de ethiek het liefst beoefend zag worden ‘door middel van (...) romans, gesprekken, kranten, biografieën, toneelstukken.’³² Het is het ideaal van de door Steiner aangeduide ‘oude’ kritiek: literatuur als ‘sublieme uiting (...) van *morele betrokkenheid*’ (Heijne). Het is lezen om te leven. Zo is het Van Gennep bijgebracht in de *Bildung* van zijn jeugd en zo is hij blijven luisteren naar Dostojewski en Tolstoj en naar de verhalen van I Samuël die als een roeping, als een mantel over de lezer worden heengeworpen. Het maakt de omgang van Van Gennep met literaire romans specifiek, want gericht op een ‘verhaal dat het leven moet veranderen.’ (Goedkoop)

De ‘boodschap’ van een roman komt evenwel niet in mindering op het geheim van een goede roman, ze verandert de lezer zonder daarop aan te dringen en zonder prekerig te worden. Al lezend word je door het verhaal, als was het een rivier, meegevoerd en veranderd, hoopt Van Gennep. De kunstenaar scheidt alleen de ‘gelijkenis van de waarheid’ en die kan je niet omvatten, die licht op en overkomt de lezer. Daarin zie ik een verband tussen de roman en de bijbelse verkondiging.

Met zijn ethische lezing is Van Gennep naar mijn inzicht op zoek naar het gesprek over het goede leven. Als het waar is dat kunst de ‘verborgen intenties van onze wereld’ blootlegt en nieuwe ethische idealen

31 Bouteligier, *Dialogo*, 271.

32 H.J. Heering, *Ethiek der voorlopijheid*, Nijkerk: Callenbach 1972, 124. Heering verwijst voor deze praktijk naar een bundel ethische radio-overdenkingen over moderne literatuur. J. de Graaf, *Te waar om mooi te zijn*, Amsterdam: Ten Have 1964. Ook Kuiper verbindt de ‘werelden’ van de literatuur met morele oordeelsvorming. E.J. Kuiper, *Banden van aandachtig leven. Selectie van bijdragen in adRem van 1993 tot 1999*, Utrecht: Remonstrantse Broederschap 1999, 11-2.

ontwerpt, dan vormt zij een belangrijke gesprekspartner voor de theologie, zo laat Van Gennep bijvoorbeeld zien aan de hand van de literaire partijen in *De terugkeer*.

e. het tegenover van de openbaring

Als vijfde voor het gesprek met de literatuur bepalende element, noem ik het tegenover van de openbaring, toegespitst in de bijbelse grondwoorden. Van Genneps rondgang door de cultuur staat in belangrijke mate ten dienste van de vertolking van het evangelie. Die schat wordt bewaard in een aarden kruik die in verbinding blijft met de tijd. Als dat laatste niet gebeurt wordt de boodschap onverstaaanbaar en verandert de kerk in een 'taalkundig getto'. In *De terugkeer* zet Van Gennep daarom in - drie delen lang - met het opsporen van culturele trends.

Betekent dat dat het culturele referentiekader zoals dat voor een belangrijk deel door romanliteratuur wordt verbeeld, bepalend voor hem is? Van Gennep geeft daar twee antwoorden op. In de eerste plaats moet niet worden uitgesloten dat de cultuur mede door de bijbelse verkondiging is gekleurd en daarnaast wil hij na de cultuur aan het woord te hebben gelaten goed naar de stem van de bijbelse theologie luisteren. Wat zegt die over de macht en het vaderschap van God?

Van Gennep kiest hier een benadering die doet denken aan zijn studie over seksualiteit en nieuwe moraal begin jaren '70. In *Mensen hebben mensen nodig* begint hij met een situatieschets en daarna accentueert Van Gennep de bijbelse grondwoorden waardoor Gods vreemde werkelijkheid richtinggevend aan het licht komt in ons leven. De grondwoorden vertolken in hun eigenheid Gods bedoeling met de mens en ze fungeren als kritische begrippen. 'Het ontdekken van de grondwoorden (...) kan ons redden van romantiek, provincialisme of moralisme.'³³

In hoeverre spelen de grondwoorden een rol in het gesprek met de literatuur zoals hij die voert in *In de Waagschaal*? Het is duidelijk dat ze minder prominent benoemd worden dan in de zeventiger jaren. Hun zeggingskracht is afgenomen, door het wegvallen van de traditie en door dreigende vervlakking.³⁴ Evenwel is er nog steeds sprake van een confrontatie met verschillende betekenispotenties van het bijbels getuigenis zoals Van Gennep dat verstaat. Ik zie dat bijvoorbeeld gebeuren in zijn artikelenserie over Tolstoj. Daarin hekelt Van Gennep de nadruk op de imperatief door Tolstoj's zeer eenzijdige uitleg van de

33 Van Gennep, *Mensen*, 46.

34 Van Gennep, *Terugkeer*, 286-7.

Bergrede, die het leven dreigt te vernietigen. Met Camus beaamt Van Gennep onder verwijzing naar het boek Job dat ‘berusting de ware blasfemie’ is³⁵. Tegenover de ‘wellust der herinnering’ bij Proust wijst Van Gennep op de toekomstgerichte weg van Abraham en - in het spoor van Levinas - op Exodus 33. In zijn hoofdwerk bestrijdt Van Gennep het neo-marcionitisme waarvan sommige romans sporen vertonen, met een theologisch exposé over Gods Vaderschap. Ook katholiciteit beschouw ik als zo’n door het bijbels getuigenis gekleurd grondwoord.

Ik stel vast dat Van Gennep enerzijds vanuit de cultuur en haar vragen probeert te denken en tegelijkertijd en vandaaruit grote waarde hecht aan bijbelse theologie en de openbarende kracht en corrigerende werking van de bijbelse grondwoorden. Weliswaar kan de Naam ook oplichten in romanliteratuur, voor Van Gennep is de kritische stem van de openbaring noodzakelijk en heeft zij het primaat. ‘Zonder de kunst zullen we te gronde gaan, maar zonder kritische instantie zullen wij aan de kunst te gronde gaan en ook dat is niet de bedoeling.’³⁶

9.5 Theologie en literatuur - Pogingen tot ordening

In het tweede deel van dit hoofdstuk kom ik tot een plaatsbepaling van Van Gennep in het veld van theologie en literatuur. Daarvoor maak ik eerst een rondgang langs andere visies en praktijken.

Ondanks de secularisatie is religie niet verdwenen uit de samenleving en evenmin uit de literatuur, zo laat onder andere Jaap Goedegebuure³⁷ zien. Vanuit de theologie is er omgekeerd voortdurende interesse voor de stem van dichters en romanciers, die op verschillende wijze gestalte krijgt. In deze paragraaf vraag ik aandacht voor drie pogingen om de verhouding theologie en literatuur te ordenen.

In haar proefschrift³⁸ onderscheidt Annelies van Heijst binnen de theologische leestradiatie in ieder geval drie leeshoudingen. Er is de *afwe-rend-selecterende* leeshouding die literaire teksten beschouwt als bedreigend voor theologische leer en zedelijk leven. Daarnaast signaleert zij een *instrumenteel-onderwerpende* leeshouding, die literaire teksten

35 Van Gennep, *Camus*, 311.

36 Van Gennep, ‘Het christelijk geloof en de seculiere kunst’, 46.

37 J. Goedegebuure, *Nederlandse schrijvers en religie 1960-2010*, Nijmegen: Vantilt 2010 en L. Eugelink, *‘Niets in mij gelooft dat’ Over religie in de moderne Nederlandse literatuur*, Baarn: Ten Have, 2007.

38 Van Heijst, *Verlangen*, 247.

gebruikt om een theologisch en vaak moralistisch verhaal te vertellen. De moraal is belangrijker dan het verhaal.

Kenmerkend in haar ogen voor de (post)moderne theoloog is de *leeshouding van verlegenheid*. De taal van Schrift en traditie is voor velen onverstaaenbaar geworden, daarom neemt de theoloog zijn toevlucht tot de (moderne) literatuur. Overigens valt het met die verlegenheid volgens Van Heijst nogal mee (of tegen). De literaire tekst wordt gewaardeerd maar blijft de tweede viool spelen ten opzichte van de theologie.³⁹

In aanvulling op Van Heijst doordenkt Ria van den Brandt⁴⁰ de wat zij noemt 'theologische functionalisering van literatuur'. Om de interntheologische vicieuze cirkel te doorbreken die Van Heijst waarneemt en waarin moderne literatuur wordt opgenomen - 'leer zoekt bevestiging in de literaire expressie van menselijk leven en leven bevestigt leer' - pleit Van den Brandt voor een interdisciplinaire benadering.

Zij ziet drie vormen van theologische functionalisering van moderne literatuur. In de eerste plaats wordt een literaire tekst *illustratief* en niet-systematisch ingezet om bijvoorbeeld een preek mee te versterken. Bij de tweede vorm wordt een literaire tekst *complementair* gehanteerd, 'als een eigentijdse uitdrukking van de christelijke boodschap'. Hier gaat het om teksten die door de theoloog worden gezien 'als eigentijdse expressies en verwoordingen van de christelijke traditie' en waarbij de inhoud geldt als 'variant op het Grote Verhaal'.

Literaire teksten kunnen echter ook nog op een derde manier worden gefunctionaliseerd door de theologie, als *nieuwe bron*. Dit is een vorm 'waarbij het theologisch discours op de rand van zijn cirkel gaat zitten en zichzelf op het spel zet'.⁴¹ In deze derde benadering heeft de literaire tekst het meeste gewicht en kan zij 'de status krijgen van 'geloofstekst' of 'culturele vindplaats'.⁴² In plaats van functionalisering van de literatuur door de theologie ontstaat er een omgekeerde beweging waarbij de literaire tekst primaire bron wordt van theologiseren die zelfs kan leiden tot 'herdefiniëring van de theologische discipline'⁴³, aldus Van den Brandt.

39 Van Heijst, *Verlangen*, 261: 'De theologische taal blijft de bestemming waarnaar de theoloog streeft. Onrustig is zijn of haar hart tot het rust in de theologie.'

40 R. van den Brandt, 'Twintigste-eeuwse literatuur: een uitdaging voor theologen. Verkenningen voor een interdisciplinair gesprek', in id. en R. Plum (red.) *De theologie uitgedaagd. Spreken over God in het wetenschapsbedrijf*, Zoetermeer: Meinema 1999 35-60.

41 Van den Brandt, 'Twintigste-eeuwse literatuur', 41. 'Cirkel' heeft betrekking op de eerder genoemde vicieuze cirkel.

42 Van den Brandt, 'Twintigste-eeuwse literatuur', 47.

43 Van den Brandt, 'Twintigste-eeuwse literatuur', 48.

Martien Brinkman⁴⁴ onderscheidt tenminste vier manieren van theologische omgang met de westerse kunst. Deze vier grondposities kunnen mijns inziens ook als bruikbaar *frame* worden verstaan om de verhouding tussen theologie en literatuur te duiden.

In Brinkmans optiek acteert de theologie als *scheidsrechter* waar ze vooral waardeoordelen over de kunst uitspreekt. 'Alleen de kunst staat dan ter discussie, niet de theologie.' Als *toeschouwer* geeft de theologie blijk van fascinatie, zonder zelf betrokkene te worden. 'De *bondgenoot* herkent geestverwanten, maar loopt het risico verschillen te miskennen.' Brinkman opteert zelf voor een benadering waarin de theologie *gesprekspartner* is, die de kunst be vraagt en ook zelf be vraagd wordt.

Zoals gezegd gaat het hier om pogingen tot ordening die elkaar deels overlappen. Wat opvalt is de scherpe toon waarop gesproken wordt over instrumentalisering en functionalisering van de literatuur door de theologie. Daarop kom ik aan het einde van dit hoofdstuk terug.

In het vervolg sta ik stil bij twee uitgesproken grondposities: de anti-thetische en de dialogische houding ten opzichte van de literatuur. Over de laatste is met name in Duitsland veel gepubliceerd.

9.6 Theologie en literatuur als antithese

Dat theologen zich met literatuur bezighouden is niet vanzelfsprekend. Maike Schult schrijft dat er al sinds de Vroege Kerk kritisch naar dichters en hun creaties wordt gekeken. Deels gaat dat terug op de dubbele waardering van dichters in de antieke wereld als respectievelijk 'zieners' en 'leugenaars'. Die visie werkte door. Daarnaast is de interpretatie van de werkelijkheid in het geding. In het christendom wordt het leven en de wereld geduid vanuit het Evangelie. Hoe verhoudt zich normatieve uitleg tot de meerduidigheid die doorklinkt in culturele uitingen als literatuur? 'Insbesondere der Wahrheitsanspruch christlicher Verkündigung war stets schwer in Einklang zu bringen mit der Mehrdeutigkeit fiktionaler Werke.'⁴⁵

Vanuit dit perspectief valt ook de index van verboden boeken – de *Index librorum Prohibitorum* – te begrijpen die in 1559 na de opkomst van de Reformatie werd opgesteld en pas in 1966 is opgeheven.⁴⁶ De

44 M.E. Brinkman, *Jezus incognito. De verborgen Christus in de westerse kunst vanaf 1960*, Zoetermeer: Meinema 2012, 15-6.

45 Schult, 'Grenzgebiet', 7.

46 P.F. Grendler, 'Index of Prohibited Books' in H.J. Hillerband, *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* Vol. 2, Oxford: OUP 1996, 313-4; Van den Brandt, 'Twintigste-eeuwse literatuur', 35-6. Op de Index werken van Balzac, Gide, Sartre en De Beauvoir.

Index was bedoeld om de eenvoudige gelovige te behoeden voor opvattingen die de leer van de kerk en de moraal zouden kunnen ondergraven.

In de titel van het Boekenweekgeschenk uit 1968⁴⁷ wordt verwezen naar een legende⁴⁸ over de verovering van de bibliotheek van Alexandrië. Het verhaal vertelt dat de soldaten aan hun bevelhebber Amr ibn al-As – ook wel Solimon genoemd – vragen wat zij met de boeken uit de befaamde bibliotheek moeten doen. Zijn antwoord luidt: ‘Of de boeken zijn strijdig met het boek van God – en dan zijn ze gevaarlijk; of ze zijn er mee in overeenstemming – en dan kunnen we ze missen.’

Deze gedachtegang komt gradueel ook in de christelijke traditie voor en houdt verband met de waardering van de bijbel als openbaring en norm voor het leven. Hans Ester schrijft ‘Wie één boek als Het Boek ziet en a priori in dat boek de waarheid over God en mens verwoord ziet, moet zich de moeite getroosten de waarde van andere boeken te bepalen naast Het Boek.’⁴⁹

Elementen van deze antithetische stellingname zijn tot op de huidige dag te vinden in de kring van bevindelijk-gereformeerden waar alle vormen van kunst onder ‘de normen van Gods Woord’ moeten worden gebracht. Dit betekent concreet dat afstand wordt genomen van literatuur waarvan vermoed wordt dat ze grof taalgebruik of expliciete seksualiteit bevat of een levensbeschouwing die haaks staat op de bijbelse traditie. Literatuur heeft hooguit een ‘apologetische en wereldoriënterende functie’ al is ook dan voorzichtigheid geboden. In bevindelijke kring beroept men zich voor deze houding op de visie van Calvijn en voor hem van Augustinus maar er lijkt eerder sprake van beïnvloeding door zeventiende-eeuwse calvinisten en de subcultuur van achttiende-eeuwse piëtisten.⁵⁰

Een authentiek en genuanceerd vertolker van deze grondpositie is de ethicus W.H. Velema: ‘Bezig zijn met moderne literatuur is voor een deel het herkennen van onze wereld. We zijn erin. Wij leven erin. Wij worden er door omgeven. Zouden we haar dan niet herkennen? Tegelijk

47 W.A.C. Whitlau en H. van Praag, *Het argument van Solimon. Opstellen over het gevaarlijke boek*, uitg. CPNB, 1968.

48 Het verhaal duikt in de 17e eeuw op en kent allerlei versies. B. Lewis ‘The Vanished Library’, *The New York Review of Books*, (27 september 1990).

49 De literatuurwetenschapper Ester wijst op de stellingname van A. van de Beek in 2005. H. Ester ‘Het leven als christen in de heersende cultuur’ in F. Dijkstra en id. (redactie), *Beleven en verbeelden. Het spanningsveld van literatuur en geloof*, Zoetermeer: Boekencentrum 2006, 15-6.

50 Vgl. A. van Zanten, ‘De kunst van Calvijn. De literatuurkritische praktijk van het Reformatorisch Dagblad’, *Vooy's*, 22/2 (2004), 67-74.

mogen we zeggen: we zijn niet van deze wereld, al zijn we er wel in. We herkennen haar, maar weten van een andere wereld. Daarom is de pijn van de herkenning tegelijk de herinnering aan de vreemdelingschap.’⁵¹ Voor Velema is de bijbelse vreemdelingschap de meest geëigende houding. Verder wijst hij op ‘de norm die Paulus in Filippenzen 4:8 aangeeft (...)’ en citeert hij instemmend Helmut Thielicke: ‘Wat zedelijk volstrekt af te wijzen is, kan esthetisch geen bevrediging brengen.’⁵²

Overigens is er in bevindelijk-gereformeerde kring een ontwikkeling naar grotere openheid te bespeuren als het om de waardering van literatuur en cultuur gaat.⁵³ Volgens sommigen heeft die openheid oude papieren. Ik noem hier de naam van de praktisch theoloog H. Jonker (1917-1990) die op Karl Jaspers promoveerde en jarenlang in Utrecht doceerde.⁵⁴ In een bijdrage over theologie en literatuur onderstreept hij het belang van het lezen van literatuur voor het pastoraat, ook in de prediking. Daarvoor beroept hij zich op gereformeerde ‘vaderen’ als Gisbertus Voetius die mensenkennis noodzakelijk achten voor de predikant. ‘Uit de geschriften van theologen van generaties voor ons blijkt dat zij zich terdege met de wereldliteratuur hebben bezig gehouden. Het is tegenwoordig van uiterst apostolair belang dat theologen, willen zij in deze tijd iets te zeggen hebben, naar deze open houding van de vaderen terugkeren.’ Omdat God de mens helemaal laat uitspreken, Hij is ‘de God van de dialoog’, komen alle vormen van literatuur in beeld, ook niet-christelijke. Voor de predikant betekent dat ‘de vragen en het verzet van de ongelovige ernstig nemen’ en een ‘uitdaging (...) van zijn theologische positiekeuze. De bijbelse mensenkennis contrasteert met de literaire mensenkennis.’⁵⁵

Een verwant accent vanuit een geheel ander verband - series en films - klinkt door bij de invloedrijke neo-calvinistische theoloog Tim Keller uit New York. Hij schrijft onder verwijzing naar de brief van Paulus aan

51 W.H. Velema, ‘De lezer en het literaire kunstwerk. Ethische aspecten van een ontmoeting’, in H. van der Ent (red.), *Literatuur en ethiek*, 's-Gravenhage 1977, 155-6.

52 Velema, ‘De lezer en het literaire kunstwerk’, 159.

53 Vgl. J. de Gier, *Provocatie en inspiratie. De plaats van God en de Bijbel in de naoorlogse literatuur*, Heerenveen 2010. De christelijk gereformeerde systematicus Huijgen stelt in een artikel over Houellebecq: ‘Literatuur vervult (...) een seismografische functie in onze cultuur (...). Literatuur leent zich voor filosofische en theologische reflectie.’ A. Huijgen, ‘Een vrouwelijke religie? Over Michel Houellebecq's *Sousmission* en het christelijk geloof’, in id., E. Peels en C.-J. Smits (redactie), *Schuld & vrijheid. Opstellen aangeboden aan prof. dr. G.C. den Hertog*, Zoetermeer: Boekencentrum 2017, 135.

54 Immink, ‘Praktische Theologie in een meerstromenland’, 22-5.

55 H. Jonker, ‘Theologie en literatuur’, *ThRef XXVIII/1* (1985), 14-21.

de Romeinen (1,18 vv), dat de mensheid de kennis over Gods werkelijkheid probeert te onderdrukken. Maar wanneer dat gebeurt, komt iets van die waarheid toch aan het licht in de cultuuruitingen van deze wereld. Het scheidt volgens Keller de ruimte om serieus kennis te nemen van wat hedendaagse verhalenvertellers - ook als zij anti-christelijk zijn - te berde brengen in literatuur en films en series. Want: 'God will not leave himself without a witness, and he makes even the wrath of man to praise him (Ps. 76:10).'⁵⁶ Kellers positie is mijns inziens verwant aan die van de gereformeerde theoloog K. Schilder⁵⁷ (1890-1952). Deze zocht in zijn werk evenzeer het gesprek én de confrontatie met de cultuur van zijn dagen.

9.7 Theologie en literatuur in dialoog

Een tweede grondpositie zie ik in het paradigma van de dialoog tussen theologie en literatuur waar ik in deze paragraaf aandacht voor vraag.

Anders dan in Nederland is er in het Duitse en Engelse taalgebied sprake van een in aanzet interdisciplinair onderzoeksveld waarin theologie en literatuur op elkaar worden betrokken. In Duitsland komt dat tot uiting in publicaties die gerekend worden tot de zogenaamde *Literaturtheologie*⁵⁸. Daarnaast valt te denken aan het in Oxford uitgegeven tijdschrift *Literature and Theology* dat uit is op een interdisciplinaire dialoog.⁵⁹ Dat er sprake is van een onderzoeksveld wil niet zeggen dat er eenduidigheid is over de wetenschappelijke grondslagen. David Jasper merkt op dat de studie van literatuur en theologie of religie met tegenzin haar plaats is gegund binnen het academische curriculum.⁶⁰ Daarbij valt volgens Maïke Schult⁶¹ op dat er verschillende en steeds wisselende benamingen worden gehanteerd: theologie en literatuur, theologie en literatuurwetenschap, religie en literatuur. Volgens haar heeft het

56 T. Keller, 'Foreword', in M. Cospser, *The Stories we tell. How TV and movies long for an echo of the truth*, Wheaton: Crossway 2014, 12.

57 K. Schilder, *Bij Dichters en Schriftgeleerden (verzamelde opstellen)*, Amsterdam: Uitgeversmij. Holland, 1927.

58 Een begrip dat voor het eerst aan het einde van de zeventiger jaren wordt gehanteerd en een verschillende lading kent. Vgl. Schult, 'Grenzgebiet', 1 noot 1.

59 Vgl. de website van Oxford University Press: '*Literature and Theology*, a quarterly peer-review journal, provides a critical non-confessional forum for both textual analysis and theoretical speculation, encouraging explorations of how religion is embedded in culture.'

60 D. Jasper, 'The study of literature and theology', in A. Hass, id. and E. Jay (ed.), *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*, Oxford: OUP 2011, 15.

61 Schult, 'Grenzgebiet', 1.

onderzoeksveld een productief maar diffuus karakter en is het moeilijk te overzien. Door het ontbreken van een theoretische en methodische basis opereren beide disciplines ‘(...) auf eigene Faust, in ein Grenzgebiet, das *zwischen* den Disziplinen angesiedelt ist und den gemeinsamen Fokus nicht findet.’⁶²

Mutatis mutandis geldt dit ook van de ontwikkelingen in het Verenigd Koninkrijk. Er bestaat een levendige belangstelling voor de relatie literatuur en theologie maar ze heeft geen systematisch karakter. Dat er creatieve gesprekken tussen beide velden ontstaan betekent niet dat er fundamenteel iets verandert in hun onderlinge verhouding. In de woorden van Jasper: ‘The texts of English literature and the doctrines of theology continue to enjoy creative conversations, though perhaps not more than that, and the fundamental terms of the two fields of study remain unchanged.’⁶³

Los van deze conclusies die door zowel Jasper als Schult worden getrokken, is in de afgelopen decennia aan vooral de zijde van de theologie de belangstelling voor literatuur toegenomen en ontwikkelde de literatuur zich van *ancilla theologiae* tot een voor de theologie noodzakelijke gesprekspartner. De dialoog van theologie en literatuur heeft in de praktijk nogal verschillende gestalten. In de volgende paragrafen laat ik enkele invloedrijke en/of onderscheidende posities uit Duitsland en Nederland de revue passeren, aangevuld met recente voorbeelden van de theologische omgang met literatuur.

9.7.1 Karl-Josef Kuschel - *Literaturtheologie*

De rooms-katholieke theoloog Kuschel is leerling van Walter Jens en Hans Küng en weet zich ook geïnspireerd door Dorothee Sölle. In 1977 verscheen zijn dissertatie over de gestalte van Jezus in de hedendaagse Duitse literatuur.⁶⁴ Daarin onderzoekt hij in aansluiting op een christologie van beneden de zeggingskracht van moderne literaire Jezusbeelden voor kerk, theologie en samenleving.

Voor Kuschel zijn theologie en literatuur zelfstandige en autonome gesprekspartners die elkaar kritisch kunnen corrigeren om zo te ontkomen aan de banaliteit. Als bondgenoten maken zij zich sterk voor een

62 Schult, ‘Grenzgebiet’, 27. In dezelfde geest oordeelt de Oostenrijkse literatuurcriticus Brigitte Schwens-Harrant in id., /J. Seip, *Der geplünderte Tempel. Ein Dialog*, Wien: Klever 2010, 13-5.

63 Jasper, ‘The study of literature and theology’, 24.

64 K.-J. Kuschel, *Jesus in der Deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Berlin: Piper 1987.

taal die kritisch staat tegenover de machthebbers en de controle van de maatschappij: '(...) im Kampf für eine Sprache, die sich dem Einverständnis der Mächtigen entzieht, die der gelenkten, verkauften und abgerichteten Sprache mit Misstrauen begegnet und sich der perfekt funktionierende Gesellschaft verweigert.'⁶⁵

Vanuit deze visie is er bij Kuschel geen ruimte voor wat hij instrumentalisering van de literatuur voor theologische doeleinden noemt.⁶⁶ Theologische polemieken over de vermeende leegte en hopeloosheid van moderne literatuur acht hij onhoudbaar. Verder bekritiseert hij de idee van de literatuur als een soort steengroeve waaruit theologen opdelen wat van hun gading is. Dan is er ook nog het 'vraag-antwoordschema'⁶⁷ in de theologische omgang met literatuur waar hij bezwaar tegen maakt: 'Literatur liefert die Fragen, Theologie die Antworten, Literatur fängt an zu erzählen, Theologie liefert den Schluss.'⁶⁸

Kuschel geldt als een belangrijke representant van de *Literaturtheologie*, die op zoek is naar een gelijkwaardige verhouding tussen theologie en literatuur waarbij de een - vooral de theologische partner - zich niet meester maakt van de ander. Ze zoekt los te komen van het dogmatische en binnentheologische perspectief door middel van een dialoog in het 'grensgebied'⁶⁹ van theologie en literatuur waarbij de literatuur door haar gesprekspartner volstrekt ernstig wordt genomen. Hoewel het dialoogparadigma van de *Literaturtheologie* in de jaren 70 en 80 de aandacht trok, is er van een werkelijke dialoog weinig terecht gekomen. Langenhorst signaleert dat wezenlijke bijdragen van de gesprekspartner literatuurwetenschap ontbreken en dat het aandachtsgebied Theologie & Literatuur

65 Kuschel, *Jesus*, 5.

66 Kuschel, *Jesus*, 4.

67 Kuschel noemt P. Tillich (1886-1965) hier niet maar hij gaf aanzetten voor een 'Theologie der Kultur' waarin het concept van de correlatie een belangrijke rol speelt. Volgens Langenhorst worden voor Tillich de existentiële menselijke vragen die de theologie formuleert én waarop zij tevens antwoord geeft, mede gegenereerd door kunstuitingen. De menselijke zelfinterpretatie bedient zich ook van de literatuur; evenwel niet onder een esthetisch gezichtspunt maar als hulpmiddel waarop vanuit het christelijke geloof antwoorden worden gegeven. '(...) sie hilft, die menschlich Situation als existentielle Fragedimension zu beleuchten, auf welche die christliche Botschaft die verlässlichen Antworten gibt.' G. Langenhorst, *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*, Darmstadt: WBG 2005, 20-1.

68 Kuschel, *Jesus*, 4.

69 Schult heeft de aandacht gevestigd op de metaforen die gehanteerd worden in deze dialoog. Het zich bewegen in een grensgebied speelt daarin een belangrijke rol. Schult, 'Grenzgebiet', 1-7.

allereerst een theologische discipline betreft.⁷⁰ Deze constatering bevrijdt wat hem betreft van de kramp om de eigen wetenschappelijkheid te bewijzen tegenover de '(...) vermeintliche Standarts des Partners.'

9.7.2 Maike Schult – Een poetologische lezing van literatuur

Maike Schult is als praktisch theoloog en slavist interdisciplinair bezig met de relatie tussen theologie en literatuur, in het bijzonder met Dostojewski. Wat haar voor ogen staat komt aan de orde in haar grote studie over de theologische Dostojewskireceptie in het Duitse taalgebied.⁷¹ Daarin beschrijft en analyseert zij de manier waarop circa honderd verschillende auteurs – protestant en rooms-katholiek – Dostojewski hebben gelezen en geïdentificeerd. In hoeverre, zo vraagt Schult in haar boek, houdt de theologische lezing rekening met het autonome literaire karakter van Dostojewski's geschriften?

Gelet op het belang van Dostojewski in mijn onderzoek laat ik Schult hier uitgebreider aan het woord. Zij onderscheidt vier benaderingen in de Dostojewskireceptie.

Rond het begin van de 20^e eeuw krijgen Dostojewski en zijn geschriften in hun onderlinge wisselwerking mythische proporties en wordt de schrijver onder meer als profeet van de Russische revolutie opgevoerd, zoals bij Merezkovski. (65-75) Thurneysen is het die Dostojewski als theoloog van de crisis presenteert tijdens het interbellum. Hierdoor wordt Dostojewski *salonfähig* voor de theologische faculteiten van de Duitse Evangelische Kerk. (118) In de dertiger jaren wordt Dostojewski zowel door conservatieve denkers (Spengler) als aanhangers van het nationaalsocialisme (Goebbels) een ideologische rol toegedicht. Dit gebeurt ook bij hen die zich theologisch richten op de Russisch-orthodoxe kerk. Schult noemt onder meer Fritz Lieb die sterk beïnvloed is door Russische emigranten zoals Berdjajew. De Rooms-katholieke theoloog Guardini die de dialoog met de cultuur zocht, creëert in zijn lezing van Dostojewski een 'ideologievrije ruimte' (204-12).

Een vierde categorie ziet Schult in 'Literatur als Lebenshilfe'. (236-92) Tijdens en na de Tweede Wereldoorlog wordt Dostojewski ontdekt als christelijke denker die voor oriëntatie kan zorgen en het verlossende woord kan spreken in een door onzekerheid geteisterde samenleving. Schult noemt als voorbeelden Walter Nigg en Helmut Gollwitzer en de *Literaturtheologie*.

⁷⁰ Langenhorst, *Theologie und Literatur*, 220.

⁷¹ Schult, *Im Banne des Poeten*; verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

Maike Schult ziet onder theologen die Dostojewski lezen vanaf de 19^e eeuw een grote mate van continuïteit. Dostojewski wordt gelezen vanuit een existentiële interesse en betrokkenheid op zijn persoon en werken waarbij er relatief veel aandacht uitgaat naar thema's die voor theologen relevant zijn zoals schuld. 'Zugleich reagieren sie [die Theologen] auffallend stark auf die im Text selbst angelegte Appellstruktur, auf Themen wie Schuld und Versagen, auf dort verhandelte Entscheidungssituationen und Selbstanalysen.' (236) Literatuurwetenschappelijke inzichten - zoals de door Bachtin ontdekte polyfone grondstructuur van Dostojewski's romans - gaan aan de theologen vrijwel zonder onderscheid voorbij. Zij concludeert: 'Die Suche nach existentieller Verwertbarkeit literarischer Texte bei gleichzeitiger Marginalisierung ihrer Literarizität lässt sich als das entscheidende Proprium theologischer Literaturinterpretationen bestimmen.' (371)

Alleen bij de Oost-Duitse theoloog en slavist Konrad Onasch (1916-2007) komen volgens Schult de theologische en literatuurwetenschappelijke lezing en interpretatie van Dostojewski - kunst en leven - op een gelijkwaardige en subtiële manier samen. Theologen zullen zich wat Schult betreft moeten openstellen voor een 'poëtologisch' verstaan van de literatuur waarin de esthetische functies van een tekst ten volle worden gehonoreerd, als de theologie verder wil komen in haar verhouding tot de literatuur. (388-9)

9.7.3 K.H. Miskotte - Cultuur als vindplaats van de Naam

Van Gennep heeft zich een late leerling van hem genoemd, het vormt voor mij een van de redenen waarom K.H. Miskotte hier niet mag ontbreken. Een ander motief om stil te staan bij Miskotte betreft de grote aandacht die hij heeft voor de kunsten en voor de literatuur in het bijzonder. Meer dan een deel van zijn *Verzameld werk* is gewijd aan literatuur- en cultuurkritische opstellen⁷² en ook zijn preken bevatten ruimschoots verwijzingen naar literaire werken. Deze oriëntatie op de cultuur is kenmerkend voor Miskottes theologiseren: 'Het gaat hier niet om escapades maar om theologische arbeid.'⁷³

72 K.H. Miskotte, 'Messiaans verlangen', in id., *Messiaans verlangen en andere literatuur- en cultuurkritische opstellen*, *Verzameld Werk deel 12*, Kampen: Kok 1999, 13-191. Vgl. over Miskotte en de *Zauberberg*: E.J. de Wijer, *De Naam op de Toverberg. De denkfiguren uit Thomas Manns 'Zauberberg' als transparanten van de cultuurkritiek van K.H. Miskotte*, Kampen: Kok 1997.

73 G.G. de Kruijf, *Heiden, Jood en Christen Een studie over de theologie van K.H. Miskotte*, Baarn: Ten Have 1981, 174.

In hun inleiding op het literaire deel van het *Verzameld werk* wijzen Den Besten en De Vlieger op het belang van de voordracht 'Over de tegenwoordigheid Gods'.⁷⁴ 'Voor Miskottes omgang met de literatuur is dit ongetwijfeld een van de meest centrale en sprekende teksten.'⁷⁵ Miskotte brengt daarin verschillende literaire werken ter sprake rond de vraag naar Gods afwezigheid.

Hij schetst hoe in zijn dagen 'het demasqué der tekenen van het Godsbestaan' wordt beleefd; 'de naam die op ons leven geschreven werd, luidt: de afwezigheid Gods (...)'⁷⁶ Meer dan in de filosofie laat die 'naam' zich in de literatuur vinden. Zij is een belangrijke tolk van dit levensgevoel: 'Zelden zal de literatuur zulk een trouwe *spiegel* van het levensgevoel van een tijd zijn geweest als nu, omnium consensu, het geval is.'⁷⁷

Nadat Miskotte heeft gevraagd naar het bijbelse spreken over Gods aanwezigheid, bespreekt hij achtereenvolgens werken van Sagan, Beckett en Camus. Hij brengt deze auteurs niet in als voorbeelden van verval of verwording maar als 'levensgestalten, die in de spiegel der literatuur tegen het fond van de bedoelde Afwezigheid zich aftekenen, om een en ander te bevestigen.'⁷⁸ Miskotte duidt dit besef van de afwezigheid Gods als 'een zeer *positief negativum*, voorzover de mens de verre herinnering van een ondergegangene wereld van kennis met een onnoemelijke droefgeestigheid ondergaat.' In zijn voordracht spreekt Miskotte nadrukkelijk van 'wij' en 'ons'. Hij weet zichzelf innerlijk deelgenoot van dit besef dat het gewone leven doortrekt en hij lijdt daaraan.

Op het eerste gezicht lijkt het erop alsof Miskotte al lezend moderne literatoren wil annexeren voor het christelijke verhaal. Hij verstaat hen anders dan zij zichzelf verstaan. Zo proeft hij in het werk van Henriette Roland Holst 'Messiaans verlangen', een 'aflans der Openbaring' en leest hij Kafka als een auteur die met God twist en overal naar Hem verwijst ook al komt God nergens in zijn boeken voor.⁷⁹ Dit is even-

74 K.H. Miskotte, 'Over de tegenwoordigheid Gods', in id., *Geloof en Kennis, theologische voordrachten*, Haarlem: Uitgeverij. Holland 1966, 171-99.

75 A. den Besten en J.F. de Vlieger, 'Ter inleiding en verantwoording', in Miskotte, *Messiaans verlangen*, 9.

76 Miskotte, 'Tegenwoordigheid Gods', 171.

77 Miskotte, 'Tegenwoordigheid Gods', 174.

78 Miskotte, 'Tegenwoordigheid Gods', 177.

79 'In Kafka's wereld is niets van God te merken, er is ook geen mens die over Hem spreekt tot anderen; (...) Maar via de hele door hem in taal opgeroepen en vastgelegde godverlaten wereld voert hij in feite een twistgeding met God. En in zoverre is er geen stuk, geen wending, geen regel in Kafka's werk die *niet* op God betrokken zou zijn.' In: Miskotte, 'Franz Kafka', 290.

wel een misverstand. De Vlieger⁸⁰ heeft laten zien dat bij Miskotte het onderscheid tussen christelijke en niet-christelijke kunst en cultuur ontbreekt door zijn concentratie op de incarnatie. Het maakt dat Miskotte in diepe solidariteit met zijn tijdgenoten ontvankelijk luistert naar de stemmen uit de cultuur. Tegen de achtergrond van een verdwijnende christelijke wereld proeft Miskotte de hunkering naar Gods aanwezigheid. In de leegte van het bestaan is God verborgen aanwezig als 'de grote Afwezige'.⁸¹

Ook in zijn preken, zo concludeert M.J.G. van der Velden, gaat Miskotte te rade bij denkers en dichters omdat zij deel hebben aan de werkelijkheid van het leven. 'Zij spreken de bevinding van het bestaan uit. Zo zeggen zij waarheid, die gehoord moet worden. Op deze wijze wil Miskotte naar hen luisteren en hen laten uitspreken'.⁸² Voor Miskotte zijn kunstenaars en filosofen 'mensen die kennis hadden van de dieptedimensies van het bestaan, die met de waarheid uit deze kennis bevindelijk worstelden en leden. Ze zijn *medemens*, die staan in de nood van het menszijn, en die nood pars pro toto uitspreken'.⁸³ In een preek (1 Petrus 5) verwijst Miskotte naar Beckett. De schrijver is voor hem een broeder die geen vrede heeft met het bestaande en daarmee deelt in de beweging die door het evangelie op gang is gekomen.⁸⁴ Daarbij is het *humanum* in het geding.⁸⁵

De dichters en denkers hebben een groot woord bij Miskotte maar zij hebben niet het laatste woord. De laatste kennis schenkt het Woord

80 J.F. de Vlieger, *Leven en lezen*. Zie hoofdstuk 3.

81 'De uitdrukking 'positieve negativiteit' gebruikt Miskotte onder andere wanneer hij ontdekt dat God in bijvoorbeeld een roman van Camus of een toneelstuk van Beckett aanwezig is als de grote Afwezige.' in Tj. de Reus, 'Er is geen regel die niet op God betrokken zou zijn' Miskotte en de moderne literatuur', in W. Dekker, G.C. den Hertog en id. (red.), *Het tegoeed van K.H. Miskotte. De actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*, Zoetermeer: Boekencentrum 2006, 149. Voor de thematiek van de afwezigheid Gods bij Miskotte: W. Dekker, *Afwezigheid van God. Een onderzoek naar antwoorden bij W. Pannenberg, K.H. Miskotte en A. Houtepen*, Zoetermeer: Boekencentrum 2011, 89-137 en Tj. de Reus, '„Er was nu slechts één iemand nog, op Wie wij wachtten.” Ervaringen van Gods afwezigheid in de hedendaagse letteren', *Radix* 39/1 (2013), 4-15.

82 M.J.G. van der Velden, *K.H. Miskotte als prediker een homiletisch onderzoek*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1984, 195.

83 Van der Velden, *Miskotte als prediker*, 197.

84 Van der Velden, *Miskotte als prediker*, 131, 205. Preek 'Dapper in de diaspora' over 1 Petrus 5,5 en 9 (Amsterdam, 23 november 1969).

85 De Reus, 'Miskotte en de moderne literatuur', 144.

Gods.⁸⁶ Naast het messiaanse verlangen in de lyriek van Roland Holst weet Miskotte ook van de verwachting van het Koninkrijk. ‘Het verlangen zelf (...) verwijst op zijn beurt naar de *verwachting*. (...) Het maakt een groot verschil of men de lyriek van Henriëtte Roland Holst leest met of zonder deze verwachting en deze bede.’⁸⁷ In een bespreking van de zogenaamde ‘tijdspiegel’ van *Als de goden zwijgen* laat Borgman zien dat voor Miskotte het nihilisme dat de cultuur doortrekt anders ervaren wordt wanneer het licht van het bijbels getuigenis daarover valt. De leegte wordt ervaren ‘als de aanwezigheid van de verborgenheid Gods.’⁸⁸ Dat is wat Miskotte doet: hij brengt de kennis en de waarheid van de literatoren in verband met de kennis van de Schrift.

De vraag laat zich stellen in hoeverre Van Gennep ook in verband met het spreken over Gods aan- en afwezigheid als leerling van Miskotte kan worden beschouwd. Onder verwijzing naar Van Genneps sterk metaforische spreken over de Vader in *De terugkeer* hebben zowel De Kruijf⁸⁹ als Reeling Brouwer⁹⁰ gevraagd naar Gods bevrijdende handelen in de geschiedenis, naar zijn subject-zijn. Is bij Van Gennep daar nog sprake van? Ik meen van wel. Aan het slot van hoofdstuk 4 heb ik laten zien dat Van Gennep tegenover De Kruijf staande houdt dat Gods almacht zich aan het einde zal onthullen. Naar mijn inzicht staat die uitspraak niet op zichzelf maar wordt ze bij Van Gennep gemotiveerd door het bijbels getuigenis aangaande de levende God. De macht van die God is vaak verborgen en in zijn strijd voor de mens lijdt God nederlagen, zo maakt Van Gennep duidelijk in het gesprek met Van de Beek⁹¹ over diens boek *Waarom?*; en de profeten hebben zelfs weet van de ‘zich verbergende God’. Evenwel ‘(h)et is de ware gemeente, (...) die blijft hopen en zoeken, omdat zij vasthoudt aan de belofte van de levende God. Daaruit leven wij als de gemeente van de Messias Jezus, dat Hij die zich op Goede Vrijdag heeft verborgen zich op de paasmorgen laat kennen als de God, die zijn belofte vervult.’⁹²

86 Van der Velden, *Miskotte als prediker*, 197.

87 Miskotte, *Messiaans verlangen*, 189-90.

88 Borgman, ‘Theologie in de postmoderniteit’, 141.

89 De Kruijf, ‘Van Gennep’s cultuurtheologie: schets en kanttekeningen’ Leidse Lezingen, *Gelijkenis*, 21-2.

90 Reeling Brouwer, ‘Voortzetting van een discussie met een afwezige’, Leidse Lezingen, *Gelijkenis*, 98-9.

91 Van Gennep, ‘De verborgen macht van God’, 53-63.

92 Van Gennep, Preekschets over Jesaja 8,16-17, in Smelik, *Achterstallige Postille*, 93.

9.7.4 Kees Bregman – Het gesprek als *parallismus membrorum*

Een variant op het dialoogparadigma schetst theoloog Kees Bregman. In zijn onderzoek naar de betekenis van de poëzie en poëtica van Martinus Nijhoff voor de homiletiek⁹³ spreekt hij van ‘twee overzijden’; een beeld dat ontleend is aan het gedicht ‘De moeder de vrouw’. Bregman wil de praktische theologie en de literatuurwetenschap met elkaar in gesprek brengen vanuit het oogpunt van de homiletiek. Hij beseft dat het in dat gesprek om partners op afstand gaat. Maar de ‘twee overzijden’ worden in het gedicht van Nijhoff ‘buren.’ Hier geldt van theologie en letterkunde: ‘Het blijven overzijden, maar ze kunnen ‘vriendschappelijk’ met elkaar omgaan. (...) Ik probeer beide disciplines zelfstandig te laten uitspreken, zonder elkaar in de rede te laten vallen of de categorieën te vermengen.’ (40)

De praktische theologie verhoudt zich tot andere wetenschappen op de manier van de Hebreeuwse stijlfiguur *parallismus membrorum*.⁹⁴ ‘nooit vallen de twee regels samen, maar zij worden ná elkaar gezegd. Dankzij de taal is er zinsverband tussen beide. Wanneer beide regels of disciplines hebben mogen uitspreken, wordt de zin geëvoceerd die denken en handelen verder leidt.’ (40) Zo komt er toch een gesprek op gang in de vorm van een ‘stroom’ van taal. Essentieel voor Bregmans opvatting van praktische theologie is dat het hier om een grenswetenschap gaat die open staat voor het nieuwe van God en die het uithoudt op de grens van contingentie en transcendentie. (41)⁹⁵ ‘Openheid voor de toekomst, voor het nieuwe van God in de alledaagse werkelijkheid van mensen, is mijns inziens het springende punt in een praktische theologie als grenswetenschap.’ (41)

9.7.5 Enkele recente praktijkvoorbeelden

Tenslotte volgen hier enkele praktijkvoorbeelden van hedendaagse gesprekken met literatuur. Erik Borgman ontbreekt in dit rijtje. In hoofdstuk 10 breng ik Van Gennep met hem in gesprek.

93 K. Bregman, *De stem uit de oneindigheid. Over de talige vormgeving van preken in het licht van poëzie en poëtica van Martinus Nijhoff*, Zoetermeer: Boekencentrum 2007. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

94 Bregman ontleent dit beeld aan M. den Dulk, *Heren van de praxis. Karl Barth en de praktische theologie*, Zoetermeer: Meinema 1996, 84.

95 Bregman verwijst naar de pastoraaltheoloog M. van Knippenberg.

Arjan Plaisier

Met zijn ‘theologische meditaties’ bij toneelstukken van Shakespeare⁹⁶ treedt Arjan Plaisier in gesprek met de cultuur. Voor hem oriënteert theologie zich op Gods openbaring maar tevens is zij op zoek naar ‘taal die geleidt’. Zij stelt belang in de (wereld)literatuur omdat daar ‘het spel met de taal in haar vele vormen wordt gespeeld, om daarin en daardoor aspecten van de werkelijkheid te ontsluiten en te doen oplichten.’ (184) Theologen en dichters zijn bondgenoten in hun liefde voor taal en in hun verlangen naar ervaringen van werkelijkheid. Maar schrijvers zijn - meer dan theologen - ‘gevoelig voor diepere lagen van de werkelijkheid dan theologen. Zij hebben ‘het leven’ als hun voorwerp en deze vrijheid geeft hun ook een eigen toegang tot de waarheid.’ (178)

Aan H. Urs von Balthasar ontleent Plaisier het idee van ‘postfiguratie’. Daarvan is sprake als er een verbinding ontstaat tussen bijvoorbeeld een drama van Shakespeare met het ‘oer drama Christus’. Postfiguratie ‘gebeurt’ door het spel van de Geest die de literatuur in dienst neemt. Zonder de binding aan de openbaring van God dreigt theologie een ‘*poetic of belief*’ (H.M. Kuitert) te worden. (186)

Martien Brinkman

In zijn studie naar Christusvoorstellingen in de westerse kunst⁹⁷ wijdt Martien Brinkman een hoofdstuk aan de relatie theologie en proza en poëzie. Brinkman ziet tenminste zes plaatsen⁹⁸ waar overlap is tussen theologie en literatuur, variërend van gevoeligheid voor taal - met daarachter sensibeleit voor ervaringen - tot versterking van het empathisch vermogen.

Brinkman stelt dat oriëntatie op de cultuur voor theologie van levensbelang is. ‘Zolang de theologie wil blijven communiceren met haar context en zolang een cultuur in allerlei kunstuitingen haar eigen wortels wenst te blijven blootleggen, zullen ze elkaar blijven ontmoeten. Een van de redenen van de crisis in de westerse theologie lijkt me de kloof tussen theologie en cultuur.’⁹⁹

Met de nieuwtestamenticus Larry Kreitzer pleit Brinkman voor theologie die haar uitgangspunt neemt in de kunst. Kreitzer spreekt van

96 A.J. Plaisier, *Is Shakespeare ook onder de profeten? Theologische meditatie bij zeven stukken van Shakespeare*, Zoetermeer: Boekencentrum 2008. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

97 Brinkman, *Jezus incognito*, 106-89.

98 Brinkman, *Jezus incognito*, 106-7.

99 Brinkman, *Jezus incognito*, 43.

‘reversing the hermeneutical flow.’¹⁰⁰ Alleen zo kunnen de ‘grote woorden van de christelijke theologie’ worden levend gehouden.¹⁰¹ Brinkman ziet kunst (literatuur) als ‘(kritisch toe te eigenen) bron van theologie.’¹⁰²

Johan Goud

Johan Goud heeft zich uitgebreid begeven in het gesprek met literatoren.¹⁰³ Een belangrijke reden voor een nauwe verbinding tussen religie en literatuur schuilt voor hem in de ervaring dat kunstuitingen een functie vervullen binnen nieuwe spiritualiteit. Bij de erepromotie van Willem Jan Otten: ‘Uitingen van literatuur en kunst blijken een bijzondere functie te vervullen binnen de betrekkelijk nieuwe, ongebonden vormen van religieus leven in onze tijd.’¹⁰⁴ Volgens Goud is het logisch dat de theologie aan deze uitingen aandacht besteedt, aangezien zij een praktische wetenschap is die zich ook buiten de academie begeeft, haar licht opsteekt en haar taal verrijkt, puttend uit de bronnen van de cultuur. Dichters en profeten zijn ‘verwanten.’ ‘Ze zijn beide vinders van nieuwe woorden, van taaltokens die verwijzen naar wat onbekend was voordat hun spreken begon.’ Sommigen noemen dat onbekende ‘God’, anderen drukken zich uit in meer filosofische bewoordingen.¹⁰⁵

Evert Jan de Wijer

Met *God op het boekenbal*¹⁰⁶ gaat Evert Jan de Wijer het gesprek aan met bestsellers. Zo wil hij een bijdrage leveren aan de zichtbaarheid van de kerk in het publieke debat. Hij benadert populaire romans en films als exponenten van wat er onder de mensen leeft. In boeken leest de moderne mens ‘het raadsel van zijn ongevraagd bestaan.’ (Miskotte). Om te ontdekken wat ‘in’ is, schrijft De Wijer, ‘ben ik eerst wat in deze

100 L.J. Kreitzer, *Gospel Images in Fiction and Film. On Reversing the Hermeneutical Flow*, London: Sheffield Academic Press 2002.

101 M.E. Brinkman, ‘De verborgen Christus in Specht en zoon’, in J.F. Goud (red.) *Het leven volgens Willem Jan Otten. Redenen van het hart*, Zoetermeer: Klement 2013, 88-9. Brinkman brengt de visie van Kreitzer in de praktijk in M.E. Brinkman, *Grote woorden. Met dank aan denkers en dichters*, Utrecht: KokBoekencentrum 2019.

102 M.E. Brinkman, *Dicht bij het onuitsprekelijke. Veertien dichters over het onzegbare*, Utrecht: Meinema 2018, 10.

103 Van zijn hand verschenen meerdere bundels waarin wordt ingegaan op werk van Grunberg, Kopland, De Jong en Otten.

104 J.F. Goud en D.M. Grube, ‘Erepromotie Willem Jan Otten’, in *Exercitatio mentis: religie als denkoefening*, uitgave t.g.v. Dies Natalis 2007, Universiteit Utrecht, 27.

105 J.F. Goud (redactie), *Een verbeelde God. Dertien literaire ontwerpen*, Zoetermeer: Meinema 2001, 7.

106 E.J. de Wijer, *God op het boekenbal, Bijbel & bestsellers*, Vught: Skandalon 2013.

denkbeeldige stad van de mens gaan slenteren.¹⁰⁷ (10) Het is onmiskenbaar een verwijzing naar Van Gennep, zij het dat slenteren een grotere onbevangenheid impliceert dan De Wijer van plan is.

In de bespreking van een roman ziet en legt De Wijer dwarsverbanden met bijbel en theologie, waarvan hij gelooft dat die richtinggevend zijn. In de praktijk betekent dat ruimte voor uitgebreide theologische reflectie die welhaast een catechetisch karakter draagt.

9.7.6 Resumé

Uit het voorgaande blijkt dat er op verschillende manieren theologische interesse bestaat voor de literatuur en de roman in het bijzonder. Dat geldt ook van de antithetische leeshouding die voornamelijk gemotiveerd wordt door apologetische en apostolaire motieven. Waar theologie in literatuur een bondgenoot of gesprekspartner ziet, tekenen zich verschillende invalshoeken af. Er worden allerlei dwarsverbanden ontdekt tussen Bijbel en literatuur (Plaisier, De Wijer, Brinkman); literatuur verdiept het zicht op de menselijke werkelijkheid *coram Deo* (Miskotte, De Wijer, Plaisier) en door het gesprek met literatuur aan te gaan stelt theologie zich open voor het nieuwe van God (Bregman). Verder kan literatuur tot een bron worden: als vindplaats van nieuwe woorden, van belang voor nieuwe vormen van religiositeit (Goud) en met het oog op de reanimatie van de grote woorden van de christelijke traditie (Brinkman). Verschillende stemmen in het overzicht zijn kritisch op wat zij instrumentalisering en functionalisering van de literatuur door de theologie noemen (Van Heijst, Van den Brandt, Kuschel). Schult biedt voor *Verzweckung* een alternatief en pleit voor een poëtologische leeshouding van theologen.

Wat is in dit veld de eigenheid van de positie van Van Gennep en haar actuele betekenis? Die vraag beantwoord ik in de volgende paragraaf.

9.8 Van Genneps omgang met literatuur - eigenheid

Van Genneps omgang met literatuur articuleert in mijn optiek zijn theologische stijl. Deze wordt gekenmerkt door zijn rondgang in de cultuur. Hij beweegt zich - al slenterend - midden in de samenleving en open en nieuwsgierig laat hij zich raken door wat hij hoort, ziet en leest. Dat geeft aan zijn reflecties op wat hij tegenkomt een ongedwongen en fragmentarisch karakter. De boeken die hij bespreekt komen vaak toevallig op zijn pad.

¹⁰⁷ De Wijer, *God op het boekenbal*, 10.

Ik kan Van Genneps stijl niet los zien van zijn biografie en theologische inspiratie. Tijdens zijn jeugd wordt Ted van Gennep ten huize van de Cramers ondergedompeld in de hoogtepunten van de Europese literatuur. Als adolescent ervaart hij door zijn kennismaking met Dostojewski en Tolstoj de kracht van de roman. Deze introductie vormt voor hem tevens de ingang tot de wereld van het christelijk geloof.

Zoals ik in hoofdstuk 2 laat zien dragen Fetter en vooral Smelik in hun praktisch-theologische benadering voor Van Gennep bij aan 'een sfeer van optimale openheid en oplettendheid'.¹⁰⁸ Later komt daar de invloed van Miskotte met zijn nadruk op de incarnatie bij. Het zijn aspecten van een houding die doet denken aan die van Pierre, een van de protagonisten uit *Oorlog en vrede* met wie Van Gennep zich verwant voelt. Pierre blijft niet langer toeschouwer, hij begeeft zich onder de mensen en krijgt deel aan het leven.

De werkwijze van Van Gennep wordt onderweg versterkt door zijn omgang met literatuur. Ik noem zijn ontdekking van het begrip *sobornost* dat voor hem tot bron wordt voor de ontmoeting en het samenleven met andersdenkenden. Katholiciteit als een gespreksmodel, niet alleen ten behoeve van de tot op het bot verdeelde kerk van zijn dagen, maar ook met kunstenaars, schrijvers en ideologieën. Verder denk ik aan het inzicht dat auteurs en hun romans op de dialoog zijn aangelegd. Literatuur kent een 'relationele bestaanswijze' (Van Rooden).

Van Gennep gaat niet zonder vermoedens en verwachtingen op weg. Waar het de literatuur betreft, hoopt hij op een verhaal dat ruimte biedt aan levende mensen en waarin niet wordt gefilosofeerd. Als lezer wil Van Gennep in een roman wonen en door het verhaal worden meegenomen. Hij verlangt naar een boek waarin iets van het 'onzegbare' oplicht. Verder beschouwt hij de roman als een werkplaats voor ethische experimenten, waar het 'ethos in zijn tegenstrijdigheden' leeft. Het maakt hem vanuit zijn geloof in een 'heel duidelijk verband tussen kunst en ethiek', gespit op ethische connotaties van de roman. Ook dit aspect acht ik kenmerkend voor Van Genneps positie in de verhouding theologie en literatuur.

9.9 Van Genneps omgang met literatuur - betekenis

Wat zijn van Van Genneps benadering de effecten? Naar de literatuur toe zie ik tenminste drie uitkomsten:

In de eerste plaats leidt Van Genneps benadering tot een herwaardering van wat Steiner de oude kritiek noemt. Dat literatuur gelezen wordt

¹⁰⁸ Van Gennep, 'Professioneel amateurisme', *IdW* 18/12, 32.

met het oog op de receptie van een morele boodschap, vanuit het besef van de maatschappelijke relevantie van literatuur was lange tijd usance. Naar mijn inzicht brengt Van Gennep de betekenis van deze leeswijze opnieuw aan het licht.

Daarachter gaat een tweede uitkomst schuil: een hernieuwd besef dat de roman een ethische werkelijkheid schept, waarin het leven wordt onderzocht. Van Gennep heeft daar, op zoek naar het gesprek over het goede leven, oog voor. Het brengt hem in de buurt van de literatuurwetenschapper Bronzwaer die spreekt van het ‘levensbesef’ dat een kunstwerk uitdrukt en dat samenhangt met de ‘ethische impulsen’ van de auteurs. ‘De kunstenaar bevordert het zien van de werkelijkheid.’¹⁰⁹

In de derde plaats impliceert de ethische lezing van Van Gennep naar mijn oordeel respect voor de roman. Dat respect is tweeledig. Het heeft betrekking op de roman als literair kunstwerk, met aandacht en soms bewondering voor bepaalde inhoudelijke en stilistische elementen, en op de roman als gesprekspartner. Van Gennep probeert zich in de gedachtenwereld en het levensbesef van een boek te verplaatsen, ook als hij daar afstand toe ervaart. Zo zoekt hij recht te doen aan de eigen, andere stem die hij in de roman hoort en die hem bevraagt. Daarbij heeft hij oog voor het ambigue en meerstemmige karakter van literatuur.

Negatief geformuleerd betekent het dat Van Gennep zijn gesprekspartner niet annexeert en tot een duplicaat maakt van zijn eigen opvattingen, een roman niet reduceert tot een verhaal met een moraal en evenmin een theologisch raster legt over het boek dat hij leest.

Wat zijn de effecten van de positie van Van Gennep voor de theologie? Ik onderscheid vier implicaties: Ten eerste mengt Van Gennep zich met zijn ethische lezing van literatuur als theoloog in het gesprek over de werkelijkheid en het goede leven zoals dat in romans tot uitdrukking komt. Met onder andere zijn studie over Camus en *De terugkeer* beoefent hij publieke theologie.

Van Genneps omgang met literatuur, dat is mijn tweede punt, heeft de vorm van een gesprek waarin luisteren voorafgaat aan spreken en waarin ruimte is voor instemming en tegenspraak. Dat impliceert voor de theologie een houding van openheid en kwetsbaarheid en tevens een besef van haar eigen stem en zelfverstaan. Daarin spelen de bijbelse grondwoorden en hun betekenispotenties een kritische rol.

109 W.J.M. Bronzwaer, ‘Literatuur en ethiek’ in Van der Ent, *Literatuur en ethiek*, 77-9.

Ten derde laat Van Gennep in zijn publicaties zien dat door de inbreng van de literatuur er theologisch iets op het spel staat. Ik stem Thomas Kucharz toe die vaststelt dat ‘dort, wo sich Theologie auf ein Gespräch mit Literatur ernsthaft einlässt, spannende und bemerkenswerte Theologie entsteht.’¹¹⁰

In de vierde plaats vraag ik aandacht voor de doorwerking van het inzicht van Miskotte dat Gods Woord volkomen mensenwoord is geworden en de hele werkelijkheid zich theologisch laat lezen. Voor Van Gennep betekent het ruimte om zich slenterend in de stad van de mens te begeven en schrijvers en kunstenaars als bondgenoten te beschouwen. Voor de theologie betekent het een stimulans om gevoeligheid en openheid te ontwikkelen voor plaatsen waar de Naam oplicht.

9.10 Van Genneps omgang met literatuur - twee conclusies

Tenslotte spits ik de betekenis van Van Genneps omgang met literatuur op twee punten toe:

1 - De Nijmeegse schrijver en onderzoeker Liesbeth Eugelink¹¹¹ bepleit een open leeshouding tussen literatuur en religie, die niet ‘zelfgenoegzaam’¹¹² is. Naar mijn inzicht draagt Van Genneps cultuurtheologie daar aan bij. Dat geldt naar twee kanten. Van Gennep waarschuwt voor het gevaar dat theologie zich in zichzelf opsluit wanneer ze geen verbinding houdt met de culturele context waar ze zelf deel van uitmaakt. Het debat dat hij voert over de theologie van Barth is daarvan een *specimen*. Liever dan ‘onze heiligen te koesteren’ gaat het Van Gennep om theologische reflectie op de vragen¹¹³ waar de multiculturele en multireligieuze samenleving van zijn dagen voor staat.

De vraag is of dat niet leidt tot *Verzweckung* van de literatuur en tot functionalisering voor theologische doeleinden zoals Maike Schult¹¹⁴ betoogt. Van Gennep wordt in de ontmoeting met literatuur existen-

110 Th. Kucharz, *Theologen und ihre Dichter. Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*, Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1995, 361.

111 L. Eugelink, ‘De onzelfgenoegzame lezer. Over literatuur en spiritualiteit’, in *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 69/5 (2013), 27-35; en ‘Spreken over geloof: de hermeneutiek van de liefde’, *Liter*, 17/75 (2014), 53-8.

112 Eugelink, ‘Spreken over geloof’, 54.

113 Van Gennep noemt onder andere de secularisatie, fundamentalisme en postmodernisme maar ook de zorg om de schepping. ‘Laten we schrijven over de zeehonden in de Waddenzee en de theologische betekenis van hun ondergang.’ Van Gennep, ‘Barth en de secularisatie VI’, 28-9. In dit verband ook De Roest, ‘Geloofscommunicatie: controversen en gelijkenis’, 126-51.

114 Schult, ‘Grenzgebiet’, 19.

tieel en dus ook theologisch aangesproken.¹¹⁵ Naar mijn inzicht is dat echter geen functionalisering van literatuur, maar waar literatuur op uit is.

Ook literatuur kan aan zichzelf genoeg hebben. Ik roep de reactie van S. Dresden in herinnering die bij de afronding van Van Genneps dissertatie hem het recht ontzegde zich als theoloog met literatuur bezig te houden. Deze opvatting staat vandaag de dag onder kritiek. De letterkundige Thomas Vaessens¹¹⁶ die pleit voor meer literair engagement in de huidige laat-postmoderne tijd, signaleert dat ‘het dogma van de autonomie van de literaire tekst’ aan kracht inboet. Hetzelfde geldt van de overtuiging ‘dat de literatuur in principe niet dienstbaar is aan buiten-literaire doelen en idealen.’

2 - Van Genneps ethische lezing van literatuur is relevant en levert een eigen bijdrage aan het gesprek over het goede leven.

Zoals ik heb laten zien lijkt Van Gennep met zijn ethische lezing bij de romans van Van der Heijden en Brouwers, die voor hem van leegte getuigen, aan een grens te komen. Met de postmoderne teloorgang van de grote verhalen zou dat het einde kunnen betekenen van ‘wereldvormende en -verbeterende literatuur.’¹¹⁷ Van Gennep maakt echter tevens duidelijk dat de roman op de dialoog is aangelegd en een veranderende werking heeft. De roman wil niets van de lezer maar doet (toch) op haar een ethisch appèl.

Daarin sluit hij naar mijn oordeel aan bij stemmen als die van Adorno die schrijft dat kunstwerken - ook de literaire - uit zijn op verandering en op de realisering van echt leven.¹¹⁸ Bovendien, stelt Vaessens, is het kenmerkend voor literatuur zich niet te beperken tot een eigen wereld. ‘Als discursieve kunstvorm is literatuur per definitie betrokken op debatten

115 In een discussie over de actualiteit van J.H. Gunning jr. vergelijkt J. Muis deze met Miskotte en Van Gennep, ‘die helemaal in de literatuur en dus in het evangelie leefden, en dat ook op een ongedwongen, niet-methodische wijze met elkaar in verband wisten te brengen.’ Hettema, T., ‘Forumdiscussie: de actualiteit van Gunning’, in id. en L. Mietus (redactie), *Noblesse oblige. Achtergrond en actualiteit van de theologie van J.H. Gunning jr.*, Gorinchem: Ecclesia 2005, 123.

116 Th. Vaessens, *De revanche van de roman. Literatuur, autonomie en engagement*, Nijmegen: Vantilt 2009, 202-3.

117 Van Rooden, *Literatuur*, 116.

118 Th. W. Adorno, ‘Engagement’, *Noten zur Literatur III*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1965, 134. ‘Noch im sublimiertesten Kunstwerk birgt sich ein Es soll anders sein;’ (...) ‘Als rein gemachte, hergestellte, sind Kunstwerke, auch literarische, Anweisungen auf die Praxis, deren sie sich enthalten: die Herstellung richtigen Lebens.’

in de publieke sfeer. Geëngageerde literatuurbeschouwing richt zich op die betrokkenheid.¹¹⁹

Hieruit concludeer ik dat Van Genneps ethische lezing van literatuur relevant is.

Intussen lijkt onze samenleving zich te ontwikkelen in een hypermorele richting, waarin ironie plaatsmaakt voor 'een nieuwe ernst'.¹²⁰ Van Gennep heeft in zijn door het evangelie geïnspireerde omgang met literatuur oog voor de zwakke, zoekende en falende ander, voor de gesjochten helden van Malamud en voor de 'arme van geest' Mysjkin, waarachter de Ander zich laat vinden. Daarmee - en met zijn aandacht voor de risico's van radicalisme en de menselijke zelfvergoddelijking - levert hij in mijn optiek een eigen, waardevolle bijdrage aan het gesprek over wat het goede leven behelst.

119 Vaessens, *De revanche van de roman*, 226. Van de Haar wijst er terecht op dat Vaessens meer interesse heeft voor de werking dan voor de inhoud van de waarden die een roman communiceert. G. van de Haar, 'Op zoek naar engagement', *Liter* 13/57 (2010), 56.

120 Over Dostojewski schrijft Weststeijn: 'in het huidige post-postmodernistische tijdperk, waarin ironie en 'alles is geoorloofd' heeft plaatsgemaakt voor ernst en ge- en verboden, [maakt hij] een duidelijke comeback.' W. Weststeijn, 'Recensie van Pieter Boulogne, *Het temmen van de Scyth*', *Filter* (2012,4), 49.

HOOFDSTUK 10

Van Gennep in gesprek gebracht

10.1 In gesprek met Hans Boutellier

‘Als er niemand meer in God gelooft, dan wordt het een zootje, jongen.’ Met die woorden waarschuwde de vader van Hans Boutellier eind jaren ‘60 voor de gevolgen van een samenleving los van God. In zijn boek *Het seculiere experiment*¹ onderzoekt Boutellier - thans hoogleraar Polarisation en Veerkracht - of zijn vader gelijk heeft gekregen.

In deze paragraaf breng ik Van Gennep in gesprek met de inzichten van Boutellier. Na in het kort de (1) hoofdlijn van zijn boek te hebben geschetst, laat ik vervolgens zien (2) op welke punten Van Gennep en Boutellier in hun analyse verwantschap en verschil vertonen om ten slotte aandacht te vragen voor (3) het tegoed van Van Gennep.

10.1.2 Hoofdlijn

Boutellier gaat in zijn studie na wat het voor een aantal politiek-morele vraagstukken betekent dat God niet langer maatgevend is voor onze maatschappij in politiek en cultureel opzicht. Het is de vraag naar de secularisering, opgevat als ‘de afname van de sociaal regulerende functie van een gemeenschappelijk geloof in een (intentionele) hogere macht.’ (24) De genoemde afname voltrok zich vanaf het einde van de jaren ‘60 in hoog tempo in de westerse cultuur en ook in Nederland. ‘Alsof er op een geheime synode werd besloten tot een massaal veldexperiment. ‘We gaan het voortaan zonder God proberen - kijken wat er gebeurt!’ (24) Daarbij verdween niet alleen God uit beeld, het gold ook van zijn substituten, de politieke religies. Boutellier spreekt daarom van ‘radicale

1 H. Boutellier, *Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven*, Amsterdam: Boom 2015. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

secularisering' (68) waarin we als burgers aan onszelf zijn overgeleverd. 'We hebben alleen onszelf nog als criterium voor wat goed is, en kunnen hooguit hopen dat een ander naar ons wil luisteren.' (68)

Dat het om een experiment gaat staat voor Boutellier inmiddels vast. Anders dan werd aangenomen heeft de oprukkende modernisering niet geleid tot het verdwijnen van religie, in velerlei vormen; de seculariseringstheorie bleek falsifieerbaar. Wereldwijd geldt religie naar een woord van Eagleton², als 'de universeelste populaire cultuur'. (23-4)

Aan de hand van vijf veldstudies probeert Boutellier de effecten van het samenleven zonder hogere macht of ordenend principe in kaart te brengen. Hij richt zich op de thema's criminaliteit, veiligheid, seksualiteit, immigratie en de rol van de sociale wetenschappen. Boutellier stelt vast dat de samenleving in de achterliggende decennia ingrijpend is veranderd. Er is sprake van een netwerksamenleving, een improvisatiemaatschappij, zonder duidelijke richting en zonder gemeenschappelijk verhaal. 'De grote verhalen zijn opgelost in een *buzz* van standpunten, geloven, waarden, normen, ideologische reminiscenties en meningen - vooral veel meningen.' (174) De maatschappij heeft zich op de genoemde terreinen ontwikkeld tot een 'pragmacratie' van praktijken, zonder dat er een ideologisch perspectief tegenover staat. Daarin is de vraag naar goed of kwaad niet langer de belangrijkste maar naar 'beter en slechter'. (183)

Dat het in de optiek van Boutellier geen 'zooitje' is geworden, is te danken aan drie 'werkzame perspectieven' die hij onderscheidt, die de pragmacratie in de lucht houden:

1 Dynamische continuïteit - In de dynamiek van de netwerksamenleving schuilt het algemeen belang in duurzaamheid en continuïteit, stelt Boutellier. Politici proberen vooral aan te sluiten bij de dynamiek die zich voordoet; een voorgegeven leidend verhaal ontbreekt. Een groot nadeel van deze dynamische continuïteit is haar 'padafhankelijkheid', die veranderingen in de weg staat. 'Eenmaal op een bepaalde route is het nauwelijks mogelijk daarvan af te wijken.' (178)

2 Normatieve fundamenten - Waar ontleent de pragmacratie haar sturing aan nu een samenhangend religieus of ideologisch kader ontbreekt? Boutellier wijst op een drietal 'ondersteunende normatieve structuren': de plaats die de rechtspraak inneemt in onze maatschappij is steeds belangrijker geworden; de sociale regulering, die tot uiting

2 T. Eagleton, *Culture and the Death of God*, New Haven: YUP 2015.

komt in allerlei onderlinge afspraken en in wederkerigheid als voor ons mensen 'fundamentele morele notie.' (183-5)

3 De esthetiek van praktijken - Onder verwijzing naar de filosoof MacIntyre wijst Boutellier op de immanente betekenis van sociale praktijken, gebaseerd op lange tradities. Ook dit 'esthetisch criterium' draagt bij aan stabiliteit. (186-8)

Boutellier concludeert dat deze drie perspectieven van grote betekenis zijn voor het welslagen van het seculiere experiment, zij het dat bezieling voor deze perspectieven onontbeerlijk is. '(...) ze werken bij de gratie van de individuele geestdrift van de mensen die er vorm aan geven.' (188). In deze tijd moeten mensen bezieling echter zelf opbrengen en op dat punt voorziet Boutellier problemen. Een - inmiddels breed aanvaard - beroep op authenticiteit en inspiratie genereert namelijk ook extreme praktijkvormen, bijvoorbeeld op het terrein van de seksualiteit en de economie. Zonder groter idee is het evenwel niet goed mogelijk een kritische positie in te nemen.

Een ander probleem dat Boutellier signaleert betreft het gebrek aan geloof in de pragmacratie. Francis Fukuyama heeft in zijn befaamde boek³ over het einde van de geschiedenis ook het beeld getekend van de 'laatste mens'. 'De laatste mens is een verveelde mens, die morele vraagstukken nauwelijks nog serieus kan nemen. (...) Hij heeft alles bereikt, maar kan er maar niet echt gelukkig van worden.' (190)

Op de vraag 'eind goed, al goed?' (188) geeft Boutellier een nogal ambivalent antwoord: ja, leven zonder hogere macht is mogelijk gebleken en heeft niet tot ontwrichting - 'stelen, plunderen, verkrachten' (9) - van de samenleving geleid. Maar de nieuwe, seculiere conditie brengt wel intense onzekerheid met zich mee en een onuitputtelijke hoeveelheid keuzes, bij ontstentenis van een verhaal 'dat groter is dan de afwijking tussen succes en mislukking.' (193) Op formule gebracht: 'Omdat we nergens meer in geloven, kunnen we overal in geloven, en moeten we in onszelf geloven.' (191) Het is een onzeker bestaan van permanente relativisering, door Boutellier geduid als 'tragische positie.' (195)

Als 'would-be believer', verlangend naar een vorm van houvast voor het samenleven, introduceert Boutellier aan het slot van zijn boek de 'emergente God', die niet als 'bron' maar als 'effect' van onze zo tegenstrijdige en diverse sociale praktijken naar boven komt en waarin we iets van eenheid ervaren. 'De vooraf gegeven transcendente God maakt

3 F. Fukuyama, *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*, Amsterdam: Contact 1992.

plaats voor een kakofonie van geluiden, een *buzz*, waarin we elkaar af en toe kunnen vinden.’ (208)

Boutellier oordeelt dat het seculiere experiment heeft standgehouden en hij spreekt daarbij consequent in de wij-vorm: ‘We hebben onszelf redelijk onder controle.’ Tegen de achtergrond van zijn betoog vormt dit een opmerkelijk detail. Wel ziet Boutellier verbeterpunten. Als het om broederschap gaat, valt er nog veel huiswerk te doen. Ditzelfde geldt van het seculiere zelfverstaan. Door de heropleving van religie (Islam) en haar veelvormigheid, is het gelijkwaardige gesprek over elkaars waarden hard nodig. ‘Het seculiere argument heeft geen alleenrecht.’ (210)

Bij de tweede herziene druk van zijn boek⁴ vier jaar later - met een nieuwe ondertitel -, problematiseert Boutellier de seculiere samenleving als ‘succes zonder overtuigingskracht’ verder, in een toegevoegd tiende hoofdstuk. Tegenover de rechtsstaat als baken van stabiliteit, verschijnen steeds duidelijker andere radicale opties: ‘(...) het seculiere experiment dreigt te bezwijken onder radicalisering van twee kanten: nationalistische haat tegenover islamitische jihad.’ (35)

Tal van ontwikkelingen baren Boutellier nu regelrecht zorgen: Niet alleen het ‘idee ‘waarheid’ staat op losse schroeven, zelfs het verlangen ernaar lijkt verdwenen in een tijd die gekenmerkt wordt door *fakenews*. Verder is de ideologisch georiënteerde samenleving vervangen door een identiteitsgeoriënteerde maatschappij, waarin vooral ‘primaire’ identiteiten (religie, ethniciteit en gender) in de belangstelling staan. Het christendom wordt steeds meer ingezet als cultuurpolitieke factor om immigranten op afstand te houden. Met Pankaj Mishra typeert Boutellier onze tijd als een van woede; woede over de grote verschillen in de wereld. De globalisering heeft niet de beloofde gelijkheid gebracht maar de verschillen verder gearticuleerd en verliezers geproduceerd.

Net als Fukuyama⁵ recent opnieuw deed, vraagt Boutellier aandacht voor de betekenis van *thymos* als menselijke drijfveer. Dit ‘derde deel van de ziel’ (Plato) kan verschillende gestalten aannemen en geldt vooral als drang om erkend en gezien te worden. *Thymos* kan echter gemakkelijk omslaan in woede; ‘(...) het is een razend gevaarlijke kracht, die uitein-

4 Amsterdam: Boom 2019, ondertitel: *Over westerse waarden in radicale tijden*. Zijn meest recente boek blijft hier buiten beschouwing. H. Boutellier, *Het nieuwe westen. De identitaire strijd om de sociale verbeelding*, Amsterdam: Van Genneep 2021.

5 F. Fukuyama, *Het einde van de geschiedenis*, 189-205 en *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*, London: Profile Books 2018, 17-24.

delijk kan leiden tot verheerlijking van geweld en vijandschap.’ (206) De zucht naar erkenning, de toenemende ongelijkheid en de groeiende nadruk op de eigen identiteit, brengen volgens Boutellier conflicten, oordelen - we leven in ‘hypermorele’ tijden - en vijanddenken dichterbij. ‘Ik begrijp wie ik ben in de afwijzing, of zelfs de vernietiging van de ander.’ (210)

Hoe komen we weg uit deze dreiging? In krap drie pagina’s wijst Boutellier een weg. Een nieuw groot verhaal voorziet hij zomaar niet. In plaats daarvan concentreert Boutellier zich andermaal op het belang van de rechtsstaat, mits daarin sprake is van wederkerigheid tussen burgers en overheid. In dat verband pleit Boutellier ook voor broederschap, waar het onder seculiere condities zeer aan schort. Broederschap krijgt de kans wanneer er aandacht komt voor de kleinere verbanden in onze samenleving. ‘Dan gaat het over families en buurtschappen (...), maar vooral over nieuwe relaties die in een vernetwerkte wereld ontstaan in momenten en zwaartepunten.’ (213) Daarop vestigt Boutellier zijn hoop: ‘Wat er vandaag toe doet vinden we niet in een gemeenschappelijk bron, maar in gezamenlijke effecten van samenleven.’ Deze praktijk gaat wat Boutellier betreft terug op de morele liberale grondovertuiging, ‘dat het leven van ieder mens een waarde in zichzelf is.’ (214)

In mijn optiek is Boutelliers balans van vijftig jaar samenleven zonder God veel donkerder van kleur en verontrustender van toon dan hij in de eerste versie van zijn boek opmaakt. Gaven daar de veldexperimenten aanleiding om te concluderen dat onze samenleving niet in vuur en as ten onder is gegaan, in het nieuwe slot van zijn boek rijst een beeld op van een samenleving die uiteen dreigt te vallen in groepen mensen die zich organiseren op basis van hun verschillen, die snakken naar erkenning, waarin tegenstellingen toenemen en zelfs vijanddenken postvat. Het klimaat wordt grimmiger en vertoont voor mij overeenkomst met wat de Zeeuwse popgroep BLØF bezingt: ‘Wij geloven nergens in en daarom zijn we bang.’⁶ Deze uitingen van desorganisatie en ontgoocheling brengen Boutellier er echter niet toe om de conclusie van zijn boek bij te stellen: wij leven in een pragmacratie en het is geen ‘zooitje’ geworden.

10.1.3 Verwantschap en verschil

In het vervolg vergelijk ik de inzet van Boutellier met wat Van Gennep noemt zijn ‘poging tot meningsvorming, tot gemeenschappelijke bezie-

6 BLØF, ‘Wij geloven nergens in’, op album *Oktober*, EMI 2008.

ling in een ‘sombren, godvergeten tijd’ (9), in het bijzonder vanuit *De terugkeer*.⁷

Net als voor Boutellier vormt de culturele omslag aan het einde van de jaren 60, belichaamd door de ongeregeldheden in juni 1966, de motivatie voor zijn essay over vaderschap en macht. Zoals ik heb laten zien in hoofdstuk 4 over zijn omgang met Dostojewski, is het beroemde citaat van Iwan, ‘als God niet bestaat, is alles geoorloofd’, daarin een leidend motief. Ik vat de vraag van Boutelliers vader op als een variant op deze woorden.

Van Gennep plaatst in zijn boek de maatschappelijke ontwikkelingen die hij als uitvloeisel beschouwt van de gezagscrisis, in het licht van de door Verlichting en Romantiek geïnitieerde metafysische opstand tegen de Schepper en de opkomst van de mensgod, die in de twintigste eeuw een verschroeiende aarde achterlaat. Het verleent aan Iwans woorden en aan Van Genneps essay een diepe ernst: ‘Als God de mens niet tegenhoudt in zijn wens om God te spelen over de ander, hoe zullen we dan chaos en broedermoord voorkomen?’ (19)

Op een aantal punten zie ik in Van Genneps essay verwantschap en ook verschil met de analyse van Boutellier en de richting die hij wijst.

Kritisch signaleert Van Gennep dat er na het tijdperk van de ideologieën een nieuwe denkwijze ontstaat, die zich toelegt op nut en bruikbaarheid. ‘De ideologie loopt leeg in het pragmatisme, dat zich niet meer met verre vizioenen, maar met korte-termijn-planning wil bezighouden. Het geloof is voor de dommen.’ (66) Gelet op de grote vraagstukken waarvoor de samenleving zich gesteld ziet (onder andere het milieu en de armoede) schiet een pragmatische benadering echter tekort. ‘Wat (...) nodig is, is een visie en plan met het oog op de toekomst.’ Het postmodernisme met haar waarheidsrelativisme biedt daarvoor te weinig bezieling, zo stelt Van Gennep vast, - al scheidt ze mogelijk wel ruimte voor tolerantie en dialoog - evenwel ziet hij binnen de vigerende maatschappelijke verhoudingen nog steeds een behoorlijke overeenstemming als het om de dragende waarden gaat. (460-1) Van Gennep definieert die waarden als een gedeelde ‘utopie’: ‘wat (...) nog altijd het uitzicht en het fundament van de ethiek van onze samenleving is: vrijheid, gelijkheid en broederschap.’ (484) Het brengt hem in de buurt van Boutelliers pleidooi voor de rechtsstaat en de menselijke waardigheid. Tegelijk is duidelijk dat Van Gennep van een pragmacratie niets moet hebben; een omvat-

7 Verwijzingen naar Van Gennep, *Terugkeer* tussen haakjes in de tekst.

tende visie op de samenleving acht hij noodzakelijk. Het is niet om het even wat een mens gelooft.

Onder verwijzing naar Baudrillard waarschuwt Van Genneep voor de mateloosheid en de doelloosheid die dreigen waar de ‘geest van de utopie is verdwenen’. Kwantiteit komt centraal te staan en ‘absurde groei’, die tot uiting komt in extremen: zwaarlijvigheid, terreur en obsceniteit. (230-1)

Waar Van Genneep het begin bespeurt van een relativering van het waarheidsbegrip, aangewakkerd door het postmodernisme, ziet Boutellier een verdere pervertering van de waarheid. In dat verband: Van Genneep merkt op dat het postmodernisme het waarschijnlijk vooral goed doet in stabiele omstandigheden, niet in tijden van crisis. ‘(...) het zou wel eens zo kunnen zijn, dat een politieke of economische crisis de religieuze en ideologische absurditeit tot nieuw leven weet te wekken.’ (461) In hetzelfde hoofdstuk verwijst hij naar de *fatwa* waarmee Khomeini de schrijver Salman Rushdie vogelvrij verklaarde.

Met de gedeelde waarden van de Franse revolutie ben ik aangekomen bij het perspectief dat Van Genneep probeert te formuleren voor een op dat moment sterk gepolariseerde samenleving. Waar ziet hij de grootste bedreigingen voor een leefbare wereld?

Een van zijn belangrijkste zorgen betreft de preciaire positie van de mens. Enerzijds is er sprake van een enorme schaalvergroting waartegen een mens het aflegt, de tendens naar het massale en anonieme in de cultuur. Van Genneep spreekt van ‘autonome machten van politiek, economie, wetenschap en techniek’ (485) en ‘de systeemimperatieven van de economie en de bureaucratie’ (487). Aan de andere kant ziet hij hoe de enkele mens steeds verder op zichzelf wordt teruggeworpen. ‘Zo wankelt de mens tussen extreem individualisme en genadeloze collectiviteit, tussen zijn eenzaamheid en de massa.’ (257-8)

Het is voor Van Genneep een ontwikkeling die samenhangt met de teloorgang van de mesostructuren.⁸ ‘Een mesostructuur is een enigszins overzichtelijke groep van enige tientallen tot omstreeks duizend mensen (...) die een doelstelling met elkaar delen.’ (247) Hierbij denkt hij onder andere aan de betekenis van het gezin, de familie, de vakbond en de kerk; het zijn plekken van ‘geborgenschap en identiteit’ (247), ‘normen en waarden’ (258). Zonder die structuren is de mens stuurloos overgele-

8 Hiervoor ook F.O. van Genneep, ‘De betekenis van mesostructuren voor de ethiek’, in H.M. Dupuis, id., J. Sperna Weiland e.a., *De pantomime van het heil. Beelden van de ethiek van Albert Schweitzer*, Kampen: Kok 1989, 26-42.

verd aan het dictaat van de laatste mode. ‘Waar de mesostructuren verloren gaan, dreigen traditie en oriëntatie zoek te raken.’ (259) Het maakt de mens ook vatbaar voor hedonisme (230) en onbegrensd narcisme dat zomaar uit kan lopen op geweld en chaos en slechts door de politiestaat kan worden beteugeld. (258)

De dominantie van de economische macht in de wereld brengt met zich mee dat de eigenheid van mensen en hun cultuur dreigen te worden uitgewist. Het begrip globalisering wordt eind jaren 80 nog niet gebruikt maar Van Gennep ziet scherp dat identiteitsverlies van de mens het gevolg kan zijn. ‘Dat hij ergens vandaan komt, dat hij een eigen taal en eigen gewoonten heeft, mag niemand hem afnemen.’ Als reactie daarop kan dat mensen in nationalistisch, fundamentalistisch en extremistisch vaarwater brengen. (309, 460)

Het gaat om een dubbele beweging. In aansluiting op Marcuse spreekt Van Gennep van de ‘eendimensionale samenleving’ van een ‘systeemwereld’ waarin alle verschillen lijken te zijn verdwenen. (291) Tegelijkertijd ontstaat er een beweging van privatisering en pluralisering waarin mensen zich terugtrekken in hun eigen levenssfeer, op hun eigen identiteit en zich verzamelen in circuits van gelijkgezinden die elkaar niet meer verstaan. In zijn oratie⁹ onderscheidt hij polarisatie, discriminatie en apartheid als steeds verder escalerende fenomenen die de samenleving dreigen te desintegreren. Daar tegenover zoekt Van Gennep naar een theologie ‘die een zo groot mogelijke betrokkenheid en een zo groot mogelijk engagement met anderen mogelijk maakt’.¹⁰

De terugkeer moet gelezen worden tegen de achtergrond van de late jaren zestig maar kan evenmin worden losgezien van het donker van de Tweede Wereldoorlog. In die jaren leerde Van Gennep van Schiller en vooral van Dostojewski wat Genesis 3 en 4 vertellen, dat de moord op de vader en de moord op de broeder met elkaar verband houden. (30) Zonder tegenover van God - God die zich laat kennen in de naaste - dreigt zelfvergoddelijking. Wanneer de solidariteit met de naaste - het besef van ‘allen zijn voor allen schuldig’ - wordt verbroken, vormt de naaste nog slechts een obstakel voor mijn autonomie en wordt hij zomaar tot vijand. Ook op dat punt is er verwantschap met wat Boutellier beschrijft.

Ik concludeer dat de maatschappijanalyse van Van Gennep uit 1989, nogal wat overeenkomsten vertoont met die van Boutellier. Ten aanzien

9 Van Gennep, *Katholiciteit en pluraliteit*, 6.

10 De Haan en Rijpert, ‘Het blijft altijd pijn doen’, 14.

van zijn pleidooi voor de mesostructuren is er sterke gelijkenis met Boutelliers nieuwe aandacht voor de kleinere verbanden in de samenleving; hetzelfde geldt van de focus op de waarden van de Franse revolutie als basis voor het vreedzaam samenleven. Op het punt van de pragmacratie gaan de wegen het verst uiteen, al klinkt er bij Boutellier ook een verlangen naar een ‘emergente’ God die samenhang biedt en ‘helpt in het funderen van ieders recht van spreken.’ (209) Van Gennep spreekt over God niet als een middel, als een waarborg voor morele normen. Zoals ik heb laten zien aan de hand van zijn scriptie over de gebroeders Karamazow is het God die ons op het spoor zet van de ontmoeting - in liefde - met de naaste.

Wat de toonzetting betreft van hun beider betoog valt de toenevende somberheid op van Boutellier in de herziene versie van zijn boek, hoewel hij blijft hopen op ‘momenten van gemeenschappelijkheid.’ (35) Van Gennep steekt in zijn essay zijn bezorgdheid evenmin onder stoelen of banken maar uit zijn grote verhaal over de verloren Vader die terugkeert put hij toch moed voor ‘onze ontmoedigde samenleving.’ (489)

10.1.4 Het tegoed van Van Gennep

Wat heeft Van Gennep als theoloog in te brengen in de analyse die Boutellier geeft en de uitdagingen waar de samenleving voor staat? Voordat ik het tegoed van Van Gennep op vier punten formuleer vraag ik aandacht voor een fundamenteel verschil tussen beiden.

Wanneer Boutellier over het seculiere experiment schrijft, doet hij dat in de ‘we’-vorm: ‘We gaan het voortaan zonder God proberen.’ Hoewel die woorden ook een ironische lading hebben, zetten ze een toon. Mijns inziens miskent Boutellier met deze inzet de betekenis van religie en het geloof in God voor grote groepen mensen in de huidige samenleving, met en zonder migratieachtergrond. Ten onrechte meent hij (202) dat het christelijk geloof uit het publieke domein is verdwenen. Deze inzet, vanuit een seculier ‘wij’, kan er in mijn optiek verder toe leiden dat religie en fundamentalisme identiek geacht worden.¹¹ Het komt mij voor dat Boutellier hiermee een zwak punt van de pragmacratie *überhaupt* laat zien, waarin de focus ligt op de - uiterst broze - praktijken van de improvisatiemaatschappij en niet op de menselijke waarden die ‘wij’ delen.

Van Gennep schrijft van binnenuit, als gelovig mens in een samenleving waarin seculier geëxperimenteerd wordt. Ik versta zijn boek

11 Vergelijk Boutelliers typering van de Islam (202).

ook als een poging om zo inclusief - want katholiek - mogelijk te zoeken naar een leefbare wereld. In kort bestek stel ik nu vier met elkaar samenhangende begrippen aan de orde die wat mij betreft zijn tegood uitmaken: katholiciteit, verbond, broederschap en zelfvergoddelijking.

a) Katholiciteit - Katholiciteit is een woord diep verankerd in de kerkelijke traditie maar Van Gennep betreft het ook op de samenleving. Zijn denken over katholiciteit, zo heb ik laten zien in het hoofdstuk over *sobornost*, is via Dostojevski en Chomjakow al vroeg op gang gekomen. Uit zijn oratie blijkt hoe belangrijk dit begrip voor Van Gennep is geworden 'tegen de achtergrond van de pluraliteit in kerk en samenleving'. Hij definieert het als 'eenheid in verscheidenheid', als 'op het geheel' betrokken.

Van Gennep onderschat niet de *impact* van katholiciteit; 'zij wordt met grote persoonlijke offers bevochten' en kan mensen het gevoel geven dat hun identiteit hen wordt ontnomen. Katholiciteit dwingt echter niet tot een eenheid waarin geen ruimte meer is voor verschillen; dat leidt tot een totalitaire maatschappij. Integendeel, katholiciteit beoogt communicatie tussen heel verschillende groepen mensen, 'een overeenstemming in verscheidenheid' (468) en is open en tolerant 'voor de identiteit van de ander' (469).

Dit gaat terug op Gods verbond met mensen van allerlei slag waarin verschillen worden gerespecteerd en recht gedaan. (476) Het is Jezus die Gods katholiciteit belichaamt en in zijn levensweg wordt de communicatie tussen mensen hersteld. Hij doorbreekt de grenzen en verlost uit het isolement.

Wij zijn naar die katholiciteit der mensheid onderweg, meent Van Gennep en hij ziet die beweging terug in de drieslag van de Verlichting: vrijheid, gelijkheid en broederschap. Naar mijn inzicht klinkt daarin het besef door van het 'wij vallen alléén, maar worden sámen gered', van een gedeeld lot, van verantwoordelijkheid voor elkaar (*sobornost*) en de noodzaak van de dialoog. Nu onze wereld steeds meer uiteenvalt in eenzaam makende *bubbles* en *echo chambers* en er op grote schaal identiteitspolitiek wordt bedreven, herinnert dit concept van katholiciteit aan ons gemeenschappelijk toebehoren aan '*the family of man*' die het leven op deze aarde deelt. Het herinnert tegelijkertijd aan de eigenheid, de identiteit en de verschillen van mensen; die zijn er en die mogen er zijn, mits ze niet algemeen geldend worden gemaakt. 'Geen mens kan zonder 'bindingen' leven, maar waar zij worden verabsoluteerd, daar worden zij

de woeste goden, die ons regeren en op den duur het leven van anderen én van onszelf zullen vernietigen.’ (469)¹²

b) Verbond - Het bijbelse grondwoord ‘verbond’ is voor Van Gennep een concrete gestalte van de katholiciteit en heeft vier belangrijke noties.

(1) In de bijbel blijken de verbondspartners ongelijk. Dit geldt in de relatie van God en de mensen en ook van de mensen onderling: rijk en arm, man en vrouw, sterk en zwak. Ook hier wordt de sympathiegemeenschap doorbroken.

(2) In hun exclusieve keuze voor elkaar, in hun verlangen naar geborgenheid, gaat het verbond voor de verbondspartners niet op. In *Mensen hebben mensen nodig* werkt Van Gennep dat uit, onder andere in het verbond tussen God en Israël. ‘Dit samenzijn der liefde is echter geen doel in zichzelf, maar het is gericht op de wereld, de naaste, de volkeren.’¹³

(3) In de derde plaats licht in het verbond, in de praktijk van het met elkaar volhouden en uithouden, nu al iets op van hoe het eens worden zal. ‘Het verbond waarbinnen de bondgenoten niet opzij gaan voor het lijden terwille van de ander of terwille van de samenleving, biedt nu reeds zicht op die gerechtigheid en vrede, die in Gods koninkrijk openbaar zullen zijn.’ (472)

(4) Bij Boutellier is de ‘emergente God’ het resultaat van onze sociale praktijken en onderlinge gesprekken. In het bijbelse verbond gaat God aan onze praktijken vooraf. Hij is van meet af aan op de mensen betrokken en zet ons aan tot verantwoordelijkheid voor elkaar.

Waar dat verbond concreet wordt gemaakt, gevierd en geoefend, in het huwelijk, in verbintenissen, in het gezin, de kerkelijke gemeente en andere mesostructuren, ontstaat zicht op waarden die in onze cultuur onder druk staan: een nieuw verstaan van gemeenschap, inclusieve betrokkenheid op de omgeving en de wereld, wederkerigheid, *commitment* en betrouwbaarheid. Het is mijns inziens een voorbeeld van een vruchtbare vertaling van de vreemde werkelijkheid van een bijbels grondwoord naar de cultuur, waarin de kerk en waarin individuele gelovigen een rol kunnen vervullen en tevens zelf een spiegel voorgehouden krijgen.

12 Ten onrechte meent De Kruijf dat Van Gennep het belang van het verschil en de eigenheid van tradities miskent. De Kruijf, *Vershil*, 96-9.

13 Van Gennep, *Mensen*, 59.

c) Broederschap - Deze waarde van de Franse revolutie is nooit goed van de grond gekomen, schrijft Boutellier. Heijne onderstreept dat in zijn lezing over broederschap en in zijn essay *Mens/onmens*. Broederschap gestalte geven over de grenzen van de eigen groep heen is 'hondsmoeilijk'.¹⁴

Van Gennep stelt dat als het om broederschap gaat - en evenzeer om vrijheid en gelijkheid - deze niet voortkomen uit onze menselijke mogelijkheden. Ze worden ons van Godswege geschonken en gaan terug op zijn roeping. Daarmee zijn ze begrensd maar wordt er ook iets mogelijk wat onze idealen te boven gaat. In de praktijk komen wij vaak niet verder dan sympathie. God evenwel doorbreekt het 'soort zoekt soort' en maakt ons tot broeders en zusters in een nieuwe realiteit. (468) Niet de stam, de familie of het land zijn langer bepalend maar de eenheid in Christus (Gal. 3,28) Hij is het die ons heeft liefgehad en ons op het spoor zet van zijn liefdesgebod dat de wereld met vallen en opstaan verandert.

Aan de kant van de mens als verbondspartner vraagt dat om 'verandering van inzicht' (metanoia), om een nieuwe verhouding tot de Vader. De 'terugkeer van de verloren Vader' betekent dat God ons 'telkens weer confronteert met de onherroepelijke aanwezigheid van de naaste'. De naaste maakt mij tot broeder en wordt voor mij tot gestalte die de Ander als 'zijn handelsreiziger representeert'.

In de 'epifanie' van 'het weerloze gelaat van de Ander' (Levinas) krijgt fanatisme van allerlei snit geen kans. (353-7) Dat God zich indirect laat kennen, niet in 'de brute taal der onmiddellijkheid' vormt tevens een antidotum voor het fundamentalisme dat niet kan leven met Gods verborgenheid; door Van Gennep aangeduid als 'de permanente verbreking van het beeldenverbod.' (341)

d) Zelfvergoddelijking - Een laatste thema bij Van Gennep dat naar mijn inzicht nog steeds een tegoed bevat voor deze tijd is zijn waarschuwing tegen 'vormen van menselijke zelfvergoddelijking'. (489) *De terugkeer* is van de consequenties hiervan doortrokken en Van Gennep maakt duidelijk dat die dreiging niet geweken is. Het is het fundamentele inzicht dat hij van Dostojewski heeft geleerd 'als God niet bestaat is alles geoorloofd'.

14 Heijne & Magendane, *Broederschap*, 92.

10.2 De cultuurtheologie van Van Gennep en Borgman - een vergelijking

In de volgende paragrafen wil ik de cultuurtheologische benadering van Erik Borgman, die met zijn boek *Alle dingen nieuw*¹⁵ het eerste deel van een omvangrijk systematisch-theologisch project op tafel heeft gelegd, aanhouden tegen die van Van Gennep. *Alle dingen nieuw* vormt voor mij het vertrekpunt voor het verstaan van Borgman - al zal ik zo nodig ook andere werken citeren - en het uitgangspunt voor een vergelijking met Van Gennep, toegespitst op hun omgang met de literatuur.

In de volgende paragraaf (2) probeer ik enkele hoofdlijnen van *Alle dingen nieuw* op het spoor te komen. Daarna ga ik in op de overeenkomsten en verschillen van theologische stijl (3) tussen Borgman en Van Gennep. Hierna volgt een paragraaf over hun verhouding tot de literatuur (4), afgesloten met enkele vragen over de aard van hun conversatie (5).

10.2.1 Hoofdlijnen

*Alle dingen nieuw*¹⁶ wil het eerste deel zijn van een grootse, abundante, systematische theologie, die geruime tijd heeft kunnen rijpen en perspectief wil bieden aan kerk en theologie in een impasse. (325)

Borgman schrijft in een persoonlijke, doorleefde stijl; kenmerkend voor zijn werkwijze is dat hij veel aandacht schenkt aan het gesprek met anderen, theologen en niet-theologen, waaronder veel literaire auteurs. Zijn boek kan verder worden gezien als een hommage aan de Dominicaanse theologische traditie waar Borgman in deelt en zich leerling van weet.

In zijn boek onderscheidt Borgman twee basisthema's: 1) Anders dan het seculiere wereldbeeld waar wil hebben is God aanwezig in en verbonden met onze werkelijkheid, zij het op een in beginsel verborgen wijze. Het Koninkrijk is ophanden, het is onder ons en kondigt zich aan, zo maakt Jezus duidelijk (Marcus 1,15). 2) Het is die presentie van God die onze werkelijkheid fundamenteel transformeert, vanuit een vernieuwende trouw. Het is de verbondenheid van God met onze werkelijkheid die alle dingen anders en nieuw maakt. (319,321)

Borgman bouwt in zijn boek verder op eerder werk. In zijn inaugurerende rede bekent hij zich tot het inzicht van Thomas van Aquino die de werkelijkheid ziet '*sub ratione Dei*', onder het opzicht van de God wiens

15 E. Borgman, *Alle dingen nieuw. Een theologische visie voor de 21ste eeuw - Inleiding en Invocatio*, Utrecht: KokBoekencentrum 2020.

16 Verwijzingen in deze en volgende alinea's tussen haakjes in de tekst.

dynamiek allen en alles altijd al omvat.¹⁷ Voor Thomas is God ‘de volheid van waarheid’ hetgeen impliceert dat al wat ‘waar’ is van betekenis is voor de theologie en voor de kennis van God.¹⁸ Deze visie brengt een principiële openheid met zich mee naar de inzichten van andere wetenschappen en naar de stemmen, de ‘buitengesloten waarheden’ van denkers en dichters, gelovig en ongelovig, zelfs anti-gelovig.¹⁹ Immers, stelt Borgman, ‘als theologie het bestuderen is van alles *sub ratione Dei* om aldus God beter te leren kennen, zeggen nieuwe visies op de werkelijkheid (...) ook iets over God.’²⁰

Op de achtergrond staat verder het uitgangspunt van cultuurtheoloog Schillebeeckx in het geloof in God als de schepper van hemel en aarde. Omdat Hij schepper is van hemel en aarde zijn dat de vindplaatsen van zijn presentie. Jezus is het beeld van God, in Hem ‘zien we wie Hij is en hoe Hij handelt. Maar deze God (...) is de God die altijd al bij en met ons is.’²¹ Dit betekent dat ‘de gehele cultuur een religieus gehalte heeft, een respons is van mensen die het beeld van God zijn op een schepping waarin God sporen nalaat.’²²

Voor Borgmans omgang met de werkelijkheid betekent het twee dingen: de concrete werkelijkheid wordt uiterst serieus genomen en tegelijk is er het besef - ik citeer de blinde dichter Jan Wit - ‘Deze wereld is de ware niet’. Borgman is daarom erg kritisch op theologische concepten die vrede hebben met het bestaande of deze werkelijkheid van gebrokenheid en kwetsbaarheid achter zich willen laten, zoals Paul Tillich volgens hem doet (87-97).

Hoe bedrijft Borgman cultuurtheologie? De Nigeriaans-Britse schrijver Ben-Okri schrijft dat religie ‘een mogelijke ketterij [is], waar het cynisme afgod is’ (183). Tegenover dat cynisme stelt de christelijke geloofstraditie de hoop. Maar, zegt Borgman, het geloof brengt die hoop die het

17 E. Borgman, ‘...want de plaats waarop je staat is heilige grond. God als onderzoeksprogramma’, Amsterdam: Boom 2008, 19.

18 E. Borgman, ‘Edward Schillebeeckx: een kritische cultuurtheoloog’, in J.B.M. Wissink (red.), *Toptheologen. Hoofdfiguren uit de theologie van vandaag*, Tielt: Lannoo 2006, 75.

19 ‘Het is mogelijk dat niet-christelijke en antireligieuze denkers en schrijvers iets weten van de menselijke conditie (...) en een fragment van de waarheid kennen die ook christenen zouden moeten begeren.’ Borgman, ‘Edward Schillebeeckx’, 76. Ontleend aan *Gaudium et Spes* 21.

20 Borgman, *Plaats*, 20-1.

21 Borgman, ‘Schillebeeckx’, 76.

22 E. Borgman, ‘Het tot leven wekken van stervende woorden. Pleidooi voor een cultuurtheologie’, in Van den Brandt en Plum, *De theologie uitgedaagd*, 151.

leven mogelijk maakt ‘aan het licht’. Dat is wat de theologie doet: zij laat de werkelijkheid zien in het licht van wat bezig is door te breken. ‘In het licht van het nieuwe dat zich aankondigt in alles wat is en gebeurt, verschijnt de ware aard van wat is en gebeurt.’ (319) Borgman is er theologisch op uit ‘dit verschijnen te bespeuren en te denken, en er zo aan bij te dragen dat deze ware aard verder aan het licht komt.’

Met Thomas van Aquino ziet hij het geloof als een ‘specifieke manier van kijken’ (131), namelijk in het licht van Gods liefde; en met John Henry Newman is hij eropuit ‘alle dingen te kleuren met de tinten van het geloof’ (202). Daarin is wat hij aanduidt als de ‘grammatica die Christus is’ (9-39) leidend. Borgman doelt daarmee op een ‘grammatica van overgave aan de liefde, in het spoor van hem die zowel die liefde als die overgave belichaamde en vanuit zijn dodelijke verwonding tot ons spreekt.’ (21) Anders gezegd: het gaat om een grondstructuur waarin de dood niet het laatste woord heeft maar waarin op ongedachte wijze een weg wordt geopend. ‘Een situatie die doodloopt, wordt een situatie waarin nieuw levengegeven wordt dankzij Gods macht die zich in kwetsbaarheid verbergt (...)’. (314, ook 223-4)

Dat God zich volgens de bijbel in een gekruisigde en tot slaaf geworden manifesteert, betekent dat de theologie juist oog heeft voor wat gedood, gemarginaliseerd en bedreigd wordt en daarmee is ze ‘betrokken en partijdig’ in haar aandacht en waarneming. (320-1)

Aan de hand van Erich Auerbach laat Borgman zien dat het klassieke begrip ‘prefiguratie’ oorspronkelijk ook nog anders functioneerde dan als aanduiding van de oudtestamentische voorafschaduwingen van Jezus Christus. Juist de concentratie van Gods aanwezigheid in Jezus zorgt ervoor dat ook op andere plaatsen die presentie aan het licht komt. ‘Openbaring is dan niet het aan het licht komen van een waarheid die in haar schittering al het overige tot duisternis maakt, maar gecondenseerde aanwezigheid van een waarheid waarvan het licht ook elders schijnt, op onverwachte plaatsen en daardoor vaak verborgen wijze.’ (246) In een van zijn gelijkenissen spreekt Jezus van een schat die gevonden werd en die daarna in de akker werd verborgen (Mat. 13,44). ‘Het rijk der hemelen is blijkbaar niet los te verkrijgen, maar alleen als verbonden met de wereld.’²³ Het maakt, zegt Borgman, ‘de hele wereld [tot] een plaats waar een schat verborgen ligt’ die gevonden kan worden,

23 E. Borgman, *Zielen winnen. Op zoek naar kerk buiten de gebaande paden*, Baarn: Adveniat 2017, 129.

(250) en elke taal (325) en cultuur²⁴ in principe geschikt om de ware betekenis van de werkelijkheid te doen oplichten.

Daar waar in het Evangelie gevonden wordt (een schaap, een penning) wordt feest gevierd. *Alle dingen nieuw* wil ook zo worden ervaren, schrijft Borgman, als een feestlied over wat werd gevonden, maar dan wel op de manier van jazz die klinkt als 'rotherrie'. Ze 'stelt de chaos van onze wereld en onze levens present, delft daarin de orde op en laat deze eruit opklinken.' (318)

Ik versta *Alle dingen nieuw* als een hartstochtelijk pleidooi om oog te krijgen voor het vernieuwende werk dat God bezig is te doen in onze werkelijkheid en zich daardoor te laten dragen en meenemen. Met de slotwoorden van deel 1: 'Laten we God zijn gang laten gaan.' (315 en ook 158 vv.). Geloof en theologie zijn als het er op aankomt voor Borgman niets anders dan respons in het licht van wat ontdekt wordt en daarom staat het boek vol met woorden die daarvan spreken: stuiten op, beamen, ontvangen, gehoorzamen, toevertrouwen, overgeven aan, veroverd worden door.

Het gebed is de passende grondvorm van dit geloof, het is ontvanke-lijk zijn en worden voor het Koninkrijk van het ongedachte en onmogelijke. 'Het gebed maakt zichtbaar wat geloof en theologie, wat spreken over God is' (65). Ze is ook *invocatio* - zoals de titel luidt van het grootste deel van dit boek - getekend door verlangen als 'het inroepen van Gods genadige aanwezigheid waarop het antwoordt.' (68)

10.2.2 Theologische stijl

Hoe verhoudt zich de theologische stijl van Borgman tot die van Van Gennep? In de eerste plaats stel ik vast dat beiden theologiseren vanuit wat Borgman noemt 'de intrinsieke betekenis van religieus geloof.' (39) Geloof is geen keuze, zo houdt Borgman tegenover Charles Taylor staande (35). Zowel Van Gennep als Borgman schrijven van binnenuit, als mensen die zijn aangesproken door het christelijke geloof met zijn nadruk op de opstanding/de verrijzenis. Dat vormt de grondtoon van hun werk. Bij Van Gennep komt die aanspraak ook biografisch aan het licht, zoals ik in hoofdstuk 2 heb laten zien.

Van binnenuit geschreven betekent evenwel niet: alleen voor eigen parochie. Net als voor Borgman is voor Van Gennep het gesprek met de cultuur essentieel voor zijn theologiseren, zo blijkt vanuit *De terugkeer*, dat

24 Ook de Amerikaanse cultuur en de commercie van Lourdes kunnen door God in dienst worden genomen maakt Borgman aan de hand van J.-K. Huysmans duidelijk. (274-5)

beoogd is als ‘een bijdrage tot meningsvorming.’²⁵ Anders dan Borgman is Van Gennep praktisch theoloog. Verwant aan de barthiaanse traditie van concentratie op het woord Gods vraagt hij tegelijkertijd aandacht voor de cultuur en het gewone leven waarin het Godswoord gestalte aanneemt. Hij doet dat slenterend,²⁶ rondzwerfend, nieuwsgierig en open voor wat hij tegenkomt; geen wonder dat Van Gennep net als Borgman een essayistische stijl hanteert waarin een veelheid van stemmen aan de orde komt in de breedte van de cultuur. Ook voor hem zou het adagium van Schillebeeckx kunnen gelden: *extra mundum nulla salus*. Als publiek theoloog heeft Borgman op zijn minst dezelfde ambitie. ‘*Alle dingen nieuw* presenteert zich in het publieke domein, maar heeft als inzet de betekenis van het christelijk geloof van binnenuit inzichtelijk te maken.’²⁷ (35-6)

Ook Borgman voelt zich aangesproken door het beeld van het slenteren (*sauntering*), waarin hij - met David Thoreau - de bestemming van het beloofde land hoort doorklinken, die al gaande ‘wordt te voorschijn geroepen,’²⁸ echter zonder te weten hoe dat zal zijn. Het is ‘leven van wat komt.’²⁹

Hoewel Van Gennep en Borgman beiden essayistisch schrijven, verschilt hun aanpak aanmerkelijk. Van Gennep sluit in *De terugkeer* nauw aan bij de taal van het toenmalige maatschappelijke discours. Hij doet dat onder andere door het breed herkenbare hermeneutisch paradigma van het vaderschap te gebruiken en aan te sluiten bij de grondwaarden van de Franse revolutie, vrijheid, gelijkheid en broederschap. Mijns inziens brengt Van Gennep zo in praktijk waar Habermas later toe oproept, namelijk het ‘vertalen’ van theologische gedachtegangen en argumentatie naar het seculiere, publieke discours om daar samen met anderen het gesprek te voeren.³⁰ Het is een discours dat weliswaar op dat moment

25 Van Gennep, *Terugkeer*, 10.

26 Van Gennep toont verwantschap met de praktische theoloog Grözinger die het beeld van de theoloog als flaneur gebruikt. A. Grözinger, ‘Flaneur und Theologe’, in id., *Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft*, München: Kaiser 1992, 39-52.

27 Nadat het tot beste theologische boek van 2020 werd verkozen is het aan premier Rutte toegestuurd door de EO; zoals aangekondigd in het radioprogramma *Dit is de zondag* (15 november 2020).

28 Borgman, *Zielen winnen*, 38-9.

29 E. Borgman, *Leven van wat komt. Een katholiek uitzicht op de samenleving*, Utrecht: Meinema 2017.

30 Zie H.P. de Roest, ‘Lessen van religies. Jürgen Habermas en de onmisbaarheid van religieuze gemeenschappen’, in G. Buijs en M. ten Hooven, *Nuchtere betogen over religie*, Budel: Damon 2015, 217-27 en H. Paul, *Secularisatie. Een kleine geschiedenis van een groot verhaal*, Amsterdam: AUP 2017, 117-8.

plaatsvindt in een toenemend postmodern klimaat maar nog gedomineerd wordt door de ideologieën van de moderniteit. Van Genneps heldere schrijfstijl sluit daar mijns inziens bij aan.

Alle dingen nieuw is op te vatten als een grote en zeer diverse verzameling van stemmen waarmee Borgman in gesprek treedt. Hij doet dat vanuit de overtuiging dat het beeld en het geluid van de werkelijkheid in onze cultuur eenzijdig zijn. De werkelijkheid spreekt niet met een stem en de theologie voegt vrijmoedig de hare toe en zoekt het gesprek. Andere stemmen komen tot klinken, waarin het nieuwe dat God werkt zich aankondigt en waardoor sporen van Gods liefde aan het licht komen. De theologie is eropuit te ‘verzamelen wat zich toont’ (319-21) en heeft die andere stemmen nodig.

In zijn boek wil Borgman ten principale een bijdrage leveren aan de conversatie over de ware betekenis van ons bestaan en hij verwacht ook tegenspraak en rekent met disharmonie. Met de vermoorde Algerijnse dominicaan Claverie gelooft Borgman in de noodzaak van dialoog en botsende meningen als besef van eigen armoede. Dat is de ontleding die de theologie past. ‘Het is onmogelijk op eigen kracht te leven en dialoog is noodzakelijk omdat de waarheid en de verbondenheid verborgen zijn in de confrontatie en tegenspraak.’ (310)

Borgmans grondpositie in zijn boek is principieel theologisch. Hij kiest niet voor een taal die door de cultuur wordt bepaald of daar naar moet worden vertaald, maar voor ‘Christus als grammatica.’ (35) Voor Borgman moet de eigen aard en de eigen taal van het geloof op waarde worden geschat, zoals dat ook geldt voor bijvoorbeeld kunst en poëzie. Dat betekent dat het zelfverstaan van het geloof voluit serieus moet worden genomen, om te beginnen door de theologie zelf.

Door zijn opkomen voor het eigene van religie onttrekt Borgman zich - ‘Schaamteloos’ en ‘in angst en beven’ (35) - aan een van de belangrijkste randvoorwaarden in het publieke debat, het gebruik van een door iedere gesprekspartner gedeelde taal. Tevens positioneert Borgman zich op dit punt in de buurt van Charles Taylor die in discussie met Habermas aan de hand van Martin Luther King laat zien dat de inbreng van religieuze argumentatie in religieuze taal het publieke debat niet behoeft te frustreren.³¹

31 ‘Dialogue. Jürgen Habermas and Charles Taylor’ in E. Mendieta, J. VanAntwerpen (ed.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia: CUP 2011, 63.

Dat Christus als grammatica fungeert betekent verder dat de theologie voor Borgman per definitie in de marge van de werkelijkheid en de samenleving verkeert. Zij deelt in de weg van Christus, die naar het Evangelie, geen plaats heeft om het hoofd neer te leggen. Theologie vormt dan ook 'een inzicht vanuit de marge'. (115)

Voor Borgman vormt de grammatica die Christus is een zoeklicht om te onderkennen waar de ware aard van de werkelijkheid, het nieuwe van Gods Rijk, zichtbaar wordt. Dat betekent voor zijn betoog dat de bijbel in meer daarvan afgeleide, ondersteunende zin aan het woord komt dan in kritische zin. De bijbel is voor hem niet zozeer gesprekspartner maar een ruimte, die een ander en nieuw perspectief aanreikt.³² Dat is bij Van Gennep duidelijk anders. Hij benadrukt het belang van de bijbelse grondwoorden waarin Gods vreemde werkelijkheid het - zo nodig kritische - gesprek aangaat met onze cultuur. Hij spreekt in dat verband over de 'sovereiniteit' en de 'vrijmacht' van het woord Gods. Waar het eigene van de grondwoorden wordt ondergesneeuwd dreigt het evangelie te verburgerlijken. Daarom zijn exegese en bijbelse theologie essentieel voor Van Gennep om betekenis-potenties van woorden als macht en gezag op het spoor te komen, zowel voor de bijbelse als voor de hedendaagse mens.³³

Borgmans inzet is, zoals gezegd, een principiële theologische, tegelijk sluit hij met zijn pleidooi voor de eigen-aardige stem van het geloof in het publieke domein mijns inziens aan bij facetten van het postmodernisme;³⁴ in die zin dat het postmodernisme in de veelheid van geluiden het andere in zijn andersheid respecteert en daarvoor ruimte laat.

De grammatica die Christus is betekent voor Borgman ook dat er veel oog is voor de gebrokenheid, de onzekerheid en de vreemdheid van het leven. Het is in de barsten van het bestaan - zegt hij Leonard Cohen na - dat het licht binnenkomt. (119) Ook dat perspectief is verwant aan de postmoderne kritiek op de vermeende autonomie van het menselijke subject en zijn soevereine bestaanszekerheid.

Nog op andere punten zie ik in Borgmans stijl verwantschap met postmoderne stijlfiguren: de door hem gehanteerde meerstemmigheid en meertaligheid is noodzakelijk om recht te doen aan de werkelijkheid; *Alle dingen nieuw* heeft een fragmentarische stijl en kent een overvloed

32 Borgman, *Zielen winnen*, 67-75.

33 Van Gennep, 'Macht en gezag in bijbels perspectief', 90-131.

34 Kenmerken van het postmodernisme ontleen ik aan J. Joosten en Th. Vaessens, 'Postmodernisme in de Nederlandse en Vlaamse poëzie. Een verkenning', *Nederlandse letterkunde* 7 (2002), 1-27.

aan allusies; ook is er sprake van een zekere ondoelmatigheid. Daarnaast legt Borgman meer dan eens verrassende verbindingen tussen zeer verschillende grootheden: muziek, poëzie, theologie en de bijbel. Het zijn verbanden die hem ook overkomen; hij vindt ze. Borgman brengt een beweging op gang maar wordt er zelf ook door meegenomen.

Niettemin kan worden volgehouden dat Borgman in deel 1 van zijn theologische visie anders dan het postmodernisme doet, een 'groot verhaal' vertelt - van Gods verbondenheid met deze wereld ten einde toe - en dat de veelheid van stemmen en fragmenten toch ook een vorm van samenhang vertoont. Er is 'een orde' (319) al vertoont die orde de trekken van jazzmuziek, opgevat als 'schijnbare wanorde' (318). In de chaos van de wereld speelt de theologie een eigen melodie. 'Niet als idyllische harmonie, maar verborgen in de rommelige kakofonie die ons omringt en doortrekt, en waarvan wij onherroepelijk deel zijn.'³⁵

Van dit 'grote verhaal' geldt verder dat het principieel open is. De theologie draagt bij aan een groter geheel, dat we echter nog niet kennen.³⁶ Daar doet het feit dat *Alle dingen nieuw* een boek is geworden niets aan af. (324).

Ik stel vast dat zowel Van Gennep als Borgman in hun theologische stijl in belangrijke mate in rapport zijn met hun tijd. Dat geldt ironisch genoeg ook voor de kritische houding van Borgman tegenover de eis vanuit de cultuur een gemeenschappelijke taal te hanteren.

Beide auteurs zijn er verder op uit in een open dialoog te treden met hun tijdgenoten. Van Gennep doet dat in een vuistdik essay dat in taal en redeneertrant door velen kan worden verstaan. Of Van Gennep daadwerkelijk gehoor heeft gevonden buiten de kerkelijke wereld valt echter te betwijfelen.³⁷

In de eerste twee decennia van de 21e eeuw is de stem vanuit de theologie er in het publieke domein niet sterker op geworden. Of Borgman

35 Borgman, *Zielen winnen*, 75.

36 Borgman verwijst op verschillende plaatsen naar 1 Joh. 3,2 'Nu al zijn wij kinderen van God, en wat wij zullen zijn is nog niet verschenen.' Borgman, *Zielen winnen*, 18; *Leven van wat komt*, 42; *Alle dingen nieuw*, 202

37 Van Gennep, *Terugkeer* werd ook buiten kerkelijke kring ter bespreking aangeboden. *NRC Handelsblad* stuurde het retour, zo vermeldt H.W. de Knijff, 'Het vaderschap van God en de mondigheid van de mens', *NTT* 44/ 2 (1990), 154. Achterhuis besprak het kritisch in *de Volkskrant* 27-01-1990. Asscher bracht het ter sprake in de Cleveringalezing 1996. B.J. Asscher, 'Recht, vrijheid en verantwoordelijkheid', in K. Schuyt en I. Sluiter (redactie), *Cleveringa's koffer. Recht, vrijheid en verantwoordelijkheid. Een selectie uit de 26-novemberredes aan de Universiteit Leiden, 1940-2010*, Leiden: LUP 2010, 175-6. Zie ook B.J. Asscher, 'De macht van de rechter', *De Gids*, 164/7 (2001), 505.

er wel in slaagt het door hem verlangde gesprek over de ware aard van onze werkelijkheid binnen het publieke domein aan te wakkeren, hangt in mijn optiek in belangrijke mate af van de bereidheid van lezers om het vreemde gehoor te verlenen, om zich te verdiepen in theologie die zich laat lezen als poëzie. Daarover schrijft Borgman: ‘Het is de taak van de lezer het in het gedicht gezegde tot zich te laten spreken, ook als dat moeite kost (...)’ (38).

10.2.3 De verhouding tot de literatuur

Zowel bij Borgman als Van Gennep maken de stemmen van romans en literatoren wezenlijk deel uit van hun betoog maar zij gaan daarin verschillende wegen.

Van Gennep zoekt het gesprek met de literatuur om verschillende redenen. zoals ik heb laten zien in de voorgaande hoofdstukken. Voor het geloof en de kerk is kunst onmisbaar, stelt Van Gennep. Kunstuitingen, romans, tekenen en duiden de diepste drijfveren van de werkelijkheid; ‘(...) en de gelovige, die de kunst overslaat, negeert juist die interpretatie, die hem op de meest radikale wijze met de verborgen intenties van onze wereld confronteert.’ Van Gennep ziet in de kunst een bondgenoot van het geloof; beide opereren ze vanuit de marge en weten ze van een schoonheid, goedheid en waarheid die haaks staan op de machten die de wereld onleefbaar dreigen te maken. Daarachter ligt het besef dat kerk en kunst, theologie en cultuur deel uitmaken van dezelfde werkelijkheid, die bezocht is door de Naam (Miskotte) en ‘ligt in het boze’³⁸ Verbinding met die werkelijkheid is ook nodig omdat daarin de bijbelse grondwoorden tot klinken worden gebracht. Zonder connectie met de geleefde ethiek zoals die in romans wordt gearticuleerd, blijven bijbelse noties onverstaanbaar. Andersom bespeurt Van Gennep in zijn gesprekken met romans ook bijbelse elementen. Bij Malamud is het de Tora die blijft spreken, Mary Shelley geeft in *Frankenstein* niet alleen een cultuurkritiek maar tevens stem aan het evangelie.

Het gaat Van Gennep om een dialoog tussen christelijk geloof en seculiere kunst. Daarvoor is de vrijheid van de kunstenaar wat hem betreft randvoorwaarde en iedere vorm van christelijk imperialisme of usurpatie van de kunst taboe. Uit Van Genneps omgang met Camus en Dostojewski blijkt verder dat hij intens naar zijn gesprekspartners luistert, zich soms door hen laat gezeggen maar hen niet kritiekloos leest.

38 Van Gennep, ‘Het christelijk geloof en de seculiere kunst’, 46.

Waar Van Genneep met de literatuur in gesprek treedt, wil Borgman met behulp van de literatuur de discussie aangaan over hoe en waar de werkelijkheid wordt getransformeerd. Vanuit de grammatica die Christus is, betekent dat voor hem sensitiviteit voor plekken 'waarin de als mogelijk heilzame toekomst aanbreekende aanwezigheid van God zichtbaar wordt'.³⁹ Anders gezegd: het gaat om plaatsen en verhalen waarin sprake is van sterven en verrijzen; waarin - om het met J.B. Metz te zeggen - gehoopt wordt op het nieuwe tegen de achtergrond van het lijden en de kritische herinnering aan het lijden.⁴⁰

Wat dit concreet betekent laat ik beknopt zien aan de hand van Borgmans lezing van de 'boontjes', een beroemde serie columns van Louis Paul Boon in een wat oudere tekst uit 2001⁴¹ en van de roman *Man in het duister* van Paul Auster.⁴²

Jarenlang schreef Boon een dagelijkse column in het Gentse socialistische dagblad *Vooruit*. Wat wil de bundeling van deze 'boontjes' zijn? vraagt Borgman zich af. Boon zelf sprak van een 'bijbel van onze tijd' en Borgman is geneigd die typering over te nemen. Evenwel niet omdat Boon van tijd tot tijd religieuze thema's aan de orde stelt of omdat hij ervoor kiest over het doodgewone, kleine leven te schrijven maar omdat hij van binnenuit de 'grondeloosheid' van de werkelijkheid beschrijft en daarmee tevens een venster opent om daarmee om te gaan. Borgman noemt dat 'een theologie van het schrijven'. (106) Zoals Paulus laat zien dat in de kenosis van de Mensenzoon (Fil. 2) redding schuilt, zo wordt Boons schrijverschap door een paradox bepaald: 'de overtuiging dat hoop voor de wereld alleen te vinden kan zijn in haar hopeloosheid - of nergens te vinden is.' (108) Daarmee ligt het schrijverschap van Boon voor Borgman op een lijn met 'het hart van de christelijke traditie'.

In zijn aangrijpende roman *Man in het duister* vertelt Auster het verhaal van de 72-jarige August Brill een vader en opa, die na een zwaar ongeluk op krachten probeert te komen in het huis van zijn dochter en

39 Borgman, *Plaats*, 113.

40 E. Borgman, 'Ezelsoren en bokkepoten. Literatuur en ethiek vanuit theologisch perspectief', in Th. Jansen, F. Ruiter en J. Hakemulder (redactie), *De lezer als burger. Over literatuur en ethiek*, Kampen: Kok 1994, 83-4 en Borgman, *Plaats*, 117-8.

41 E. Borgman, 'Het meesterwerk in kipkap als de bijbel voor onze tijd. De 'boontjes'- of de fascinatie voor de rafels', in R. van den Brandt, B. Vanheste, id., *Louis Paul Boon en de verscheidenheid van de wereld*, Nijmegen: Vantilt 2001, 79-111.

42 P. Auster, *Man in het duister*, Amsterdam: De Arbeiderspers 2008. Oorspronkelijk *Man in the Dark*, New York: Henry Holt and Co. 2008. Borgman schrijft hierover in *Alle dingen nieuw*, 185-90.

zichzelf een verhaal vertelt. Alle hoofdpersonen zijn door het leven getekend, zo laat Auster zien. In het boek speelt het gruwelijke einde van Titus, de ex-vriend van kleindochter Katya, in Irak evenwel een centrale rol. Het bekijken van de executievideo zal de drie kijkers nooit meer los laten.

Borgman leest de roman als een vindplaats van hoop ‘waarvan zelfs het cynisme nog een versluiserde uitdrukking is’ (183). Hij stelt: in *Man in het duister* maakt Auster ‘inzichtelijk hoe het doorbreken van een nieuwe toekomst in alle verborgenheid en aarzeling in zijn werk kan gaan.’ De bijna-slotzin van het boek ‘Terwijl de dwaze wereld doordraait’ is een uitdrukking van ‘het leven dat steeds een ongedachte, maar waarachtige weg vooruit weet te vinden.’ (185) Daarin heeft zelfs het onder ogen zien van de dood van Titus een plaats. ‘Het brengt hen inderdaad in een diep duister, maar dat is dankzij de solidariteit een verkapt manifestatie van licht.’ (189)

Wat doet Borgman hier al lezend? Op het eerste gezicht voegt hij door zijn lezing van Boon en Auster een religieuze interpretatie toe aan die van andere Boonkenners en Austerlezers. Dat het hier een interpretatie betreft die mogelijk vreemd is aan andere lezingen of daar zelfs haaks op staat doet aan de waarde daarvan niet af. Het is een benadering die aansluit bij Vattimo’s ‘zwak denken’ en bij de visie van Ahrendt die het zoeken van betekenis belangrijker acht dan het vinden van waarheid.⁴³

Bij nader inzien brengt Borgman in praktijk wat hij met *Alle dingen nieuw* voorstaat: dat de theologie pretendeert, naast de bestaande verhalen over de werkelijkheid, een eigen verhaal te vertellen; het verhaal van de ‘grammatica die Christus is’; dat ‘Waar alle perspectief is doodgelopen, wordt nieuw perspectief geboren’ (224). Op die manier vormt de theologie, met behulp van de literatuur, de wereld om van een plaats waar duisternis heerst tot een plaats waar sporen van Gods mogelijke aanwezigheid worden aangetroffen, vanuit de belofte van Gods trouw. Borgman treft die sporen van een begin van Gods toekomst aan bij Boon en bij Auster; hij ont-dekt ze in wat deze auteurs laten zien.

10.2.4 Vragen over de aard van de conversatie

Als het waar is dat Van Gennep probeert met de literatuur te discussiëren en Borgman met behulp van de literatuur, wat betekent dat dan voor de conversatie tussen theologie en literatuur? Ik spits die vraag toe

43 Zie Achterhuis, *Coetzee*, 59-60.

op de mogelijkheid van theologische cultuurkritiek bij Van Gennep en Borgman en op de eigen stem van de literatuur bij beiden.

Wat betekenen de posities van Van Gennep en Borgman voor de mogelijkheid tot theologische cultuurkritiek? Ik zie bij Van Gennep naast herkenning van waar het de literatuur om te doen is ook confrontatie; met de bijbelse grondwoorden of - zoals in het gesprek met Camus en Tolstoj - met het ethos van de Schrift.

Borgman benadrukt het religieuze gehalte van een cultuur waarin God allang werkzaam is en waarin Christus zichzelf heeft ontledigd. Voor de theologie betekent dat partijdig oog hebben voor wat onooglijk is en als tot niets gekomen en het oor lenen aan wat stemmeloos is en als dwaas geldt in deze wereld. Dat doet de theologie in de verwachting van en hoop op de verrijzenis; niet als idee maar als werkelijkheid. Het is daarmee cultuur- en theologiekritiek in een.

Het feit dat Van Gennep en Borgman theologisch aandacht schenken aan literatuur heeft nog een ander cultuurkritisch aspect. Het bewaart de literatuur voor wat Dorothee Sölle het esthetisch positivisme⁴⁴ noemt; dat de literatuur geïsoleerd raakt van haar sociale en politieke - en wat mij betreft ook: religieuze - omgeving.

Op welke manier krijgt de literatuur stem bij Van Gennep en Borgman? Van Gennep, zo heb ik laten zien, leest een roman ethisch, als 'een sublieme uiting (...) van morele betrokkenheid' (Heijne). Voor hem is de omgang met de eigen stem van literatuur noodzakelijk voor de theologie wil ze aansluiting houden bij de werkelijkheid waarvan ze deel uitmaakt en wil ze zich laten raken door 'gelijkenissen van de waarheid' die ons denken en handelen kunnen veranderen.

Borgman theologiseert vanuit de overtuiging dat de wereld van God is, los van de vraag of dat ook zo wordt gezien. In deze wereld kondigt zich het nieuwe van het Godsrijk aan en 'verschijnt de ware aard van wat is en gebeurt.'(319) In *Alle dingen nieuw* ziet Borgman die verschijning onder andere in de romans van Toni Morrison en bij Paul Auster maar evengoed al eerder bij Louis Paul Boon, bij wie zich een 'theologie van het schrijven' aftekent.⁴⁵

44 D. Sölle, *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*, Darmstadt: Luchterhand 1973, 27.

45 In de inleiding van het boek wordt deze uitdrukking een '- voor klassieke Boonexegeten beslist blasfemisch klinkende - stelling' genoemd. Van den Brandt, 'Louis Paul Boon en de verscheidenheid van de wereld', 18.

In zijn bespreking van de roman van Auster *Man in het duister* ontwaart Borgman deze werkelijkheid van het sterven en verrijzen, al gebeurt dat heel ingehouden en voorzichtig.⁴⁶ Hij baseert zich daarvoor op de solidariteit van Titus' familieleden die door het kijken naar de video van zijn executie, hem niet overlaten aan het duister.⁴⁷ Het is een indrukwekkende passage die inderdaad gelezen kan worden als een verwijzing naar Gods werkelijkheid, waardoor de slotwoorden van de roman 'the weird world rolls on' een belofte in zich dragen. Aan het begin van de roman wordt evenwel duidelijk dat het kijken naar de executievideo ook geweldige impact heeft op August en Katya. August vertelt zichzelf voortaan verhalen en samen met Katya kijkt hij obsessief naar films.⁴⁸ In een interview met *The Guardian* spreekt Auster van 'two forms of evasion' om te ontkomen aan de beelden die hen achtervolgen.⁴⁹

Borgmans lezing van Boon en Auster brengt mij tot twee slotvragen: Theologie wil ontvankelijk zijn voor wat zich van Godswegen toont, stelt Borgman en zij kijkt daarin partijdig en betrokken rond. De vraag is of de theologie zo (nog) ruimte laat voor een vorm van 'esthetische autonomie'⁵⁰ waarin kunst en literatuur 'baas in eigen huis' zijn? Het risico bestaat dat de eigen stem van een literair kunstwerk teruggebracht wordt tot een bewijsplaats van waarheid die aan het licht komt, van een prefiguratie zoals Auerbach daarover spreekt.

Het gaat Borgman om de *ware* aard, de *ware* betekenis van de werkelijkheid, *sub ratione Dei*.

Mijns inziens is het die theologische pretentie die juist een bescheidener duiding van de werkelijkheid - met nadruk op wat *waardevol* is - insluit. Zou in het huidige culturele klimaat waarin de waarheidsaanspraak verregaand is geproblematiseerd, een bescheidener toonzetting die op de mogelijkheden wijst, niet meer ruimte scheppen voor de theologie om het gesprek over onze werkelijkheid in het publieke domein als geloof- en gelijkwaardige gesprekspartner te voeren? Het is mijns inziens een benadering congruent aan de grammatica van hem die zichzelf ontledigd heeft.

46 Borgman, *Alle dingen nieuw*, 189.

47 Auster, *Man in het duister*, 190-1.

48 Auster, *Man in het duister*, 21.

49 <https://www.theguardian.com/books/2008/oct/29/paul-auster-interview>

50 A. Heumakers, *De esthetische revolutie. Hoe Verlichting en Romantiek de Kunst uitvonden*, Amsterdam: Boom 2015, 19.

10.3 Theologisch meedenken met Oek de Jong

10.3.1 Verwantschap

Vanuit Van Genneps waardering van de literaire roman, zoals samengebracht in 9.2 ga ik het gesprek aan met de meest recente roman *Zwarte schuur*⁵¹ van de schrijver Oek de Jong. Deze keuze is voor een belangrijk deel ingegeven door De Jongs reflecties op de betekenis van de roman in *Wat alleen de roman kan zeggen*⁵² en de verwantschap die daaruit spreekt tussen zijn opvattingen en die van Van Gennep.⁵³

Waaruit blijkt die verwantschap? Allereerst uit de grote betekenis die Oek de Jong toekent aan het weergeven en onderzoeken van de werkelijkheid. ‘Persoonlijk beschouw ik dit als het belangrijkste wat de roman sinds de achttiende eeuw heeft gedaan: de werkelijkheid van de eigen tijd beschrijven én tegelijkertijd méér werkelijkheid in de roman exploreren.’ (37) Verder heeft Oek de Jong net als Van Gennep voorliefde voor klassieke romans die hun waarde bewezen hebben, uit de grote traditie van ‘schrijvers die meerdere malen uit hun graf zijn opgestaan’ (66). Het zijn vaak 19e eeuwse romans zoals die van Stendhal, Joyce en Dostojewski, niet actualistisch wel eigentijds. De Jong is een groot bewonderaar van Tolstoj met zijn sterk zintuiglijke schrijfstijl en aandacht voor het alledaagse. Als laatste punt van verwantschap noem ik Oek de Jongs stelling dat de roman op een unieke manier licht werpt op ons menszijn. Het onthult ons ‘moi profond’ (Proust), ons diepe ik, op een wijze die alleen binnen het bereik van de roman ligt. (89-90)

In het vervolg betrek ik twee grondtonen van Van Genneps opvattingen over de roman op *Zwarte schuur*: allereerst het ‘onzegbare’ dat in de roman oplicht en verandering teweeg brengt en vervolgens de roman als ethische werkelijkheid waarin geleefde ethiek aan het licht komt.

10.3.2 Het onzegbare

Als het om het onzegbare gaat, accentueert Oek de Jong de betekenis van de epifanie voor de roman. Hij verstaat daaronder een moment van openbaring waardoor er een wezenlijke verandering optreedt. Raskolnikov bijvoorbeeld werpt in het strafkamp, aan het einde van *Misdaad*

51 O. de Jong, *Zwarte schuur*, Amsterdam: Augustus 2019.

52 O. de Jong, *Wat alleen de roman kan zeggen*, Amsterdam: Augustus 2013. Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

53 Overigens schrijft Van Gennep over de ‘vroegge’ De Jong: ‘Ik lees het wel: Oek de Jong, Frans Kellendonk, maar ik ben bang, dat ik er niet veel van begrijp.’ *IdW*, 17/17 (1988), 28.

en straf, een blik op Masja het meisje dat hem tot in Siberië is gevolgd. ‘Zijn hart wordt ‘doorboord.’ (94) De epifanie vormt voor Oek de Jong ‘het hoogste of juist diepste punt’ van de roman. Het ‘is niet in een samenvatting weer te geven’ en niet los verkrijgbaar van het geheel: ‘Je hebt de context van de hele roman nodig om het werkelijk goed tot zijn recht te laten komen.’ (95) Daarmee sluit hij aan bij wat hij in een eerder essay een ‘klievende roman’ noemt, een roman die ‘door wat hij *is*, terugleidt naar iets (...) dat ik maar een naaktheid noem, een echtheid, die ontroert, bevrijdt en het mogelijk maakt ‘opnieuw te beginnen met leven’⁵⁴

De letterkundige Van Halsema naar wie De Jong verwijst, spreekt van ‘ogenblikken van verlichting en verschrikking.’⁵⁵ Hij onderscheidt de oorspronkelijk religieuze epifanie die verbonden is met verschijning van een goddelijke figuur en bekering en wedergeboorte: ‘na verwarring, duisternis, wanhoop breekt, gekatalyseerd door een verschijnsel van buitenaf, in een flits een alles veranderend en vernieuwend inzicht door’ (29), en de modern-literaire variant: ‘een zich aan de ratio onttrekkende, plotselinge, kort durende, diep inwerkende ervaring waarin een zintuiglijk waarneembaar element in de gewone, alledaagse werkelijkheid een niet binnen een gangbaar kader te plaatsen reactie oproept bij wie het ondergaat.’ (35)

Naar mijn overtuiging vormt dit moment van epifanie een belangrijke sleutel om *Zwarte schuur* te verstaan. In deze roman⁵⁶ die uit vijf delen bestaat, wordt de lezer betrokken in het leven van de 59 jarige schilder Maris Coppoolse. Op het moment dat de roman begint wijdt het Stedelijk een overzichtstentoonstelling aan zijn werken. Het tekent Maris’ succes als kunstenaar. Maar er valt een schaduw over de opening. Er hangt een publicatie in de lucht over een voorval uit Maris’ Zeeuwse jeugd. Matty Tramper, een veertienjarig meisje is na een val overleden. De evenoude Maris is de dader. ‘Dood door schuld’ luidde het vonnis van de kinderrechter over Maris’ betrokkenheid. Hij heeft zijn straf lang geleden ondergaan maar wordt nu hard geconfronteerd met deze gebeurtenis uit het verleden. In de roman wordt de impact van wat er in de zwarte schuur is gebeurd uitgewerkt alsook Maris’ pogen om zich

54 O. de Jong, *Een man die in de toekomst springt*, Amsterdam: Meulenhoff 1997, 211-2.

55 J.D.F. van Halsema, *Epifanie. Ogenblikken van verlichting en verschrikking in de Nederlandse letterkunde rond 1900*, Amsterdam: Historische Uitgeverij 2006.

Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

56 Verwijzingen tussen haakjes in de tekst.

daartoe te verhouden. Daarin speelt het schilderij van de kruisiging van Christus, onderdeel van het *Isenheimer altaar* van Matthias Grünewald een cruciale rol.

Maris Coppoolse krijgt het schilderij te zien in een periode - hij is 33, de leeftijd waarop Jezus sterft - waarin hij kampt met een *painters block*. Geïnspireerd door een fotoboek over Grünewalds werk reist hij naar Colmar waar hij het *Isenheimer altaar* intens ondergaat. De bladzijden (224-9) die aan de beschrijving van het realistische schilderij zijn gewijd, vormen ook het hart van de roman. Maris reflecteert al kijkend op de techniek van Grünewald die zich heeft toegelegd de verminging, en het 'gestileerde geweld' van een gemarteld lichaam zo nauwkeurig mogelijk te verbeelden. Het lijkt er daarbij sterk op dat Oek de Jong zich in de weergave van de kruisigingsscène heeft laten inspireren door J.K. Huysmans,⁵⁷ die oog in oog met het werk van Grünewald een spirituele ervaring onderging.

De confrontatie met de kruisiging laat Maris niet onberoerd: 'In een roes kwam hij buiten in de winterzon.' (229) Aansluitend aan het bezoek aan het museum stuit de schilder op de aan drugs verslaafde Zeeuwse Ilse, die fysieke overeenkomsten vertoont met de Gekruisigde (249). Zij confronteert hem met de ongemakkelijke waarheid over zijn verleden. Maris wijst Ilse tenslotte de deur; kort daarna sterft zij aan een overdosis. Het bezoek aan Colmar inspireert Maris tot twee series met werken die hij *After Grünewald* noemt, waarin hij het lijden van Ilse verwerkt (292) en die in de erezaal van het Stedelijk komen te hangen (38).

In het vierde deel van de roman wordt de ervaring van Maris in Colmar verder verdiept. Samen met zijn vriendin Fran met wie hij al langere tijd een moeizame verhouding heeft, is Maris op La Gomera, een van de Canarische eilanden. Daar heeft hij een ontmoeting met nog twee vrouwen: de knappe Albertina die Maris haar leermeester noemt en hem bewondert; zij poseert voor Maris en doet hem denken aan de Maria Magdalena van zijn eigen Grünewaldinterpretatie (386). Daarnaast is er de even oude Manuela - haar naam verwijst naar Gods presentie - die zichzelf op handen en voeten voortbeweegt. Manuela en Albertina zijn contrastfiguren, hun entree leidt tot een katharsis, loutering. Maris wist alle foto's van de naakte Albertina, in zijn atelier in Amsterdam werkt hij aan een groot doek waarin 'de vrouw op handen en voeten' een prominente plaats krijgt. Links van haar zal hij de gestalte van een man

57 J-K. Huysmans, 'Twee beschouwingen over Grünewald', in *Matthias Grünewald. Complete editie van zijn schilderijen*, Zeist: De Haan 1958, 8vv.

verbeelden. Daarmee legt Maris vast wat op verschillende momenten wordt verwoord, dat hij zich aangetrokken voelt tot het mismaakte en getormenteerde: 'Ik voel me verbonden met iedereen die verminkt of misvormd is.' (378,445) Zo tekent zich een parallel af tussen de gestalte van de lijdende Christus met wie de pest- en syfilislijders van Colmar zich konden identificeren en de figuur van Manuela. Maris, zelf getekend door *sadness* (217), wordt geraakt door de hare (437).

Het slot van de roman valt te typeren als een tot rust komen. Weliswaar lukt het niet 'de zaak' tot rust te brengen met de broers van Matty, Maris is niet meer bang voor hen maar ziet hen met medelijden aan (456). De relatie met Fran verbetert sterk; er is ruimte voor warmte en intimiteit en hij beziet haar met nieuwe ogen. Het onzegbare, hier het zicht op de lijdende Christus van Grünewald - zo luidt mijn conclusie - heeft Maris' manier van kijken veranderd; het brengt zijn leven op een nieuwe golflengte.

Het is opmerkelijk dat een religieuze, uitgesproken christelijke epifanie een centrale plaats⁵⁸ inneemt in *Zwarte schuur*. Ook de Jong noemt zich 'een mysticus zonder God' en wil uitdrukkelijk over 'verlossing' spreken los van de klassieke geloofstaal.⁵⁹ Het sluit een oriëntatie op bijbelse beeldtaal evenwel niet uit en evenmin ruimte voor spirituele ervaringen. Niet alleen Maris, ook Oek de Jong zelf werd - in 1994 - getroffen door het *Isenheimer altaar*: 'De kruisiging van dat altaarstuk sloeg in als een bom en de woorden van Johannes: 'Hij moet groeien, ik echter moet kleiner worden' zijn sedertdien altijd bij me.'⁶⁰

10.3.3 Een ethische lezing

In hoeverre is *Zwarte schuur* daarmee ook een boek dat zich ethisch laat lezen? Het kunstwerk dat Oek de Jong schiep, wordt in zichzelf gekenmerkt door meerduidigheid en tegenstrijdigheden maar wil ook iets teweeg brengen. In een interview verwoordt De Jong dat zo: 'Als het goed is, scheidt een roman samenhang in de wereld, biedt het een groot verhaal en bevat het impliciet een waardensysteem over alle grote

58 Goedegebuure bespreekt *Zwarte schuur* als een kunstenaarsroman maar laat de spirituele betekenis van het *Isenheimer altaar* onderbelicht. J. Goedegebuure, 'Peinzen met de kwast in de hand', *Liter*, 23/98, 15-24.

59 J.F. Goud (red.), *Het leven volgens Oek de Jong*, Zoetermeer: Klement 2014, 227-8.

60 G. van de Haar, 'Het komt op het dagelijks leven aan. In gesprek met Oek de Jong over mystiek, Tolstoj en zijn roman op komst', *Liter*, 13/59, 41.

thema's: wat is liefde, mededogen, schuld?'⁶¹ Het heeft mijns inziens veel weg van wat Van Genneep stelt, dat er in een roman 'een concrete, geleefde, ethiek aan het licht' komt.

De hoofdpersoon Maris Coppoolse vertoont gedrag, neemt beslissingen en maakt keuzes. Hoe ziet zijn geleefde ethiek eruit? In hoeverre is er in zijn gedragingen sprake van consistentie? Welke waarden spelen een rol?

In het optreden van Maris Coppoolse is naar mijn inzicht sprake van dubbelzinnigheid. Tegen wil en dank gaat hij 45 jaar na dato de confrontatie aan met zijn verleden. Gaandeweg ontwikkelt hij - door de confrontatie met kunst, na Grünewald, - een gevoeligheid voor het beschadigde en verminkte. Dat betreft mensen die zijn eigen pad kruisen zoals de gehandicapte Manuela, of die hij aantreft in het fotoboek *Horrors of war* (486) van zijn stiefdochter Stan.

Tegelijkertijd wijst Maris de verslaafde Ilse de deur en houdt hij zichzelf voor dat hem niets te verwijten valt rond haar dood (312-3). Als het om de dood van Matty gaat dringt de vraag zich op hoe ver de confrontatie van Maris met zijn verleden precies strekt?

Als 14-jarige heeft hij straf ondergaan in een jeugdinstelling. Oog in oog met de kinderrechter is er een moment geweest, 'een verzegend ogenblik' van schuldbesef, dat hem op de knieën bracht voor God, het 'opperwezen' dat niet reageert (453). Die schuld - of dat schuldgevoel? - raakt hij niet meer kwijt. Bij het ouder worden wordt hij er in toeneemende mate door gekweld. 'Het gevoel van een niet te delgen schuld, dat alleen maar toenam naarmate hij ouder werd en scherper beseft wat hij had aangericht.' (313). De schokkende foto's die er van de dode Matty zijn gemaakt en die Corné Tramper hem stuurt (134,341) dragen daaraan bij.

Onduidelijk blijft niettemin of Maris werkelijk zicht heeft gekregen op het kwaad wat hij heeft gedaan. In zijn onderzoek onder delinquenten concludeert Paul Oskamp: 'als schuld niet gearticuleerd wordt, blijft men ermee zitten en verandert er niets.'⁶² Er is een meisje dood gegaan maar Maris lijkt de verantwoordelijkheid voor zijn daad niet op zich te willen nemen. Wanneer hij samen met Stan door het Stedelijk loopt voelt hij aan dat de onthulling van zijn verleden bijdraagt aan de inte-

61 F. Obbema, "Alles zien en niets uit de weg gaan", interview met Oek de Jong, *de Volkskrant* 21 december 2020.

62 P. Oskamp, *Overleven achter steen en staal. Vieringen en geloofsbelevingen in de bajos onderzocht*, Zoetermeer: Meinema 2004, 92.

resse die met name vrouwen voor hem hebben (98). Diep in de roman, in het vertrouwelijke gesprek dat hij met Albertina heeft, suggereert hij dat hij gezwicht is voor de vrouwelijke charmes van Matty: 'Ik heb me laten verleiden.' (415) Albertina praat in dezelfde richting met hem mee maar als zij hem te na komt - 'Of heb jij haar naar die schuur gelokt?'- breekt Maris het gesprek af. Een hernieuwde ontmoeting met de broers van Matty die als een poging tot verzoening zou kunnen worden opgevat, wordt door Fran geduid als het beslechten van een strijd. (456)

Het optreden van Maris blijft om die reden ambigu. In zijn nieuwe focus op het leven van beschadigde mensen herken ik iets van de door Van Gennep gekoesterde solidariteit met onze concrete mensenwereld, die het lijden niet verdoezelt en de gebrokenheid serieus neemt. Maris' weifeling om zijn verantwoordelijkheid voor de dood van Matty te erkennen steekt daar echter schril bij af. Mijns inziens werpt Oek de Jong ook door de tekening van Maris' ambiguïteit licht op ons menselijke 'moi profond'.

HOOFDSTUK 11

Conclusies

11.1 Inleiding

In deze studie heb ik het spoor van Van Gennep gevolgd dat hij slentend door de stad van de mens heeft afgelegd. Mijn aandacht is daarbij vooral uitgegaan naar zijn omgang met literatuur omdat ik vermoedde dat daarin iets van zijn theologische eigenheid zichtbaar wordt. Onderweg heb ik geprobeerd naar Van Gennep te luisteren en me door zijn inzichten te laten raken, vanuit de veronderstelling dat een ‘ander iets weet, wat jij niet weet.’¹ Nu, aan het einde van de tocht maak ik de balans op en kom ik tot conclusies die ik toespits op de relevantie die ik zie van Van Genneps positie en betekenis als cultuurtheoloog. Ik trek mijn conclusies door successievelijk de verschillende deelvragen te beantwoorden.

11.2 Van Genneps belangstelling voor cultuur en literatuur

‘Waar komt Van Genneps belangstelling voor cultuur en in het bijzonder literatuur vandaan?’

Bij zijn overlijden in 1990 wordt Van Gennep herdacht als ‘homme des lettres’ en in één adem genoemd met de cultuursensitieve Miskotte. Hoewel Van Gennep zich beschouwt als ‘late leerling’ van Miskotte, is zijn belangstelling voor cultuur en literatuur niet van hem afhankelijk en al vroeg gewekt. In het burgerlijk-liberale milieu van het ouderlijk huis is er culturele openheid. Zijn vader heeft affiniteit met kleinkunst en toneel. In de pastorie van het echtpaar Cramer wordt Ted van Gennep ondergedompeld in een atmosfeer van ‘intense levensbeaming’. Cultuur

¹ Zie hoofdstuk 4.

en literatuur - gedichten en verhalen - maken er integraal deel uit van zijn *Bildung*.

In het godsdienstonderwijs op het gymnasium en in de kerk worden er verbanden gelegd tussen literaire stemmen en die van bijbel en geloof. Ds. Fetter gelooft in de geleidende rol van de cultuur om mensen bij Christus te brengen. Naar eigen zeggen is Van Gennep voor geloof en theologie gewonnen door de openende kracht van de romans van Tolstoj en Dostojewski tijdens Feters catechese in de laatste oorlogswinter. Het impliceert dat de gedachte dat God ook in de cultuur spreekt, hem van meet af aan heeft vergezeld.

Daarna, tijdens zijn studie en in zijn predikant- en hoogleraarschap, blijft Van Gennep de literatuur trouw. Zijn keuze om bij Smelik zijn theologiestudie voort te zetten is ingegeven door de 'nooit verflauwende belangstelling voor de literatuur, de cultuur' die Smeliks praktisch-theologische aanpak stempelt. Zoals ik in het biografische hoofdstuk heb laten zien is de belangstelling voor literatuur wezenlijk voor Van Genneps theologiseren: in de keuze voor Camus als dissertatieonderwerp, in zijn stukken voor *In de Waagschaal*, in de opbouw en inzet van *De terugkeer* en in de vorming van predikanten en studenten.

11.3 Van Genneps gesprek met literatuur

'Hoe voert Van Gennep het gesprek met literaire kunstwerken?'

Van Gennep doet dat allereerst als amateur. Hij houdt van lezen en kan er bewonderend en respectvol over schrijven. Zijn stukken in *In de Waagschaal* stralen het plezier uit van een liefhebber die de zeggingskracht van de roman in zijn eigen leven heeft ervaren.

Van Gennep noemt zijn werkwijze 'professioneel amateurisme'; hij ziet de omgang met - 19e eeuwse en eigentijdse - literatuur als integraal onderdeel van zijn praktisch-theologische opdracht. Hij waagt zich buiten de muren van de kerk en nieuwsgierig slenterend door 'de stad van de mens', neemt hij van alles waar. Weloverwogen stelt hij zich bloot aan de romans waarop hij stuit. Met de *feedback* van het levensbesef dat hij zo midden in de samenleving opdoet, keert hij terug naar de kerk en de theologie om daarop te reflecteren.

Het gesprek met literatuur wordt door Van Gennep gevoerd vanuit de vooronderstelling dat romans op de dialoog zijn aangelegd en daarmee uitnodigen tot gesprek. Op die uitnodiging gaat Van Gennep in omdat hij ervan overtuigd is dat literatuur ons confronteert met de verborgen intenties van onze werkelijkheid. Kunst slaat niet voor de werkelijkheid

op de vlucht en de theologie doet er goed aan dat ook niet te doen. Zo houdt ze voeling met het leven in zijn meerstemmigheid en met de cultuur als conceptuele ruimte waarin (nieuwe) betekenispotenties van bijbelse grondwoorden oplichten en de verkondiging van het Evangelie tot klinken komt. Deze inzet is voor mij bepalend om Van Gennep aan te duiden als cultuurtheoloog.

Het eigene van Van Genneps gesprek met literatuur zie ik in zijn ethische leeswijze. Van Gennep gelooft in een duidelijk verband tussen literatuur en ethiek. Voor een deel is die ethische benadering ingegeven door wat Steiner de 'oude kritiek' noemt, literatuur die gelezen wordt met het oog op een morele boodschap, een klimaat waarmee Van Gennep door zijn opvoeding vertrouwd is. Daarnaast is het de lezing van Camus die Van Gennep hierin heeft beïnvloed met zijn omschrijving van de roeping van de kunst: nee zeggen tegen onderdrukking terwille van het ja, de beaming van het leven.

Van Genneps ethische lezing kan evenwel niet worden teruggebracht tot het koortsachtig zoeken naar een moraal van het verhaal. Er spreekt veeleer geloof uit in de veranderende werking van de roman. De roman schept een nieuw ethos, ze vormt een bestaan, een ruimte waarbinnen het leven wordt onderzocht. Tegelijkertijd heeft Van Gennep weet van de kracht van de roman die als een rivier de lezer meeneemt en, al lezend, zijn leven verandert en haar nooit uitgesproken boodschap realiseert. Het maakt in de ogen van Van Gennep juist de romanschrijver tot een ethicus.

In zijn omgang met literatuur gaat bij Van Gennep - als bij een echt gesprek - het luisteren vooraf aan het spreken. In het spreken is er naast ruimte voor instemming ook (scherpe) kritiek mogelijk, zoals in het gesprek met Tolstoj en Camus duidelijk wordt. Op die momenten fungeert de openbaring bij Van Gennep als kritisch tegenover.

Van Gennep stelt dat in het gesprek met de kunst er een kritische instantie nodig is: het Woord of de Geest. Dat werkt hij niet verder uit. Ik versta zijn ontvankelijk samen-lezen en aftasten van bijbel en literatuur als een concretisering van wat hem daarbij voor ogen staat.

11.4 De betekenis van het gesprek met literatuur voor de theologie (van Van Gennep)

'Wat is de betekenis van dat gesprek voor de theologie van met name Van Gennep?'

Zoals ik heb aangetoond is Van Gennep in zijn theologiseren diepgaand beïnvloed door vooral de omgang met Dostojewski. Een aantal inzicht-

ten en motieven die hij opdoet als adolescent en in zijn studietijd in de jaren 50, zijn blijvend van betekenis en hebben zich verdiept. Ik noem onder andere de verzoeking in de woestijn met de kritiek op het wonder als mirakel, het belang van *sobornost*, de dreiging van menselijke zelfvergoddelijking en in meer afgeleide zin de betekenis van de mesostructuren. Ook de lezing van Tolstoj en met name Camus hebben Van Genneps theologie gekleurd; in de waardering van het gewone leven, de verhouding navolging-ethiek en het afscheid van een 'absurd' godsbeeld. Deze motieven werken door in *De terugkeer*, waar Van Gennep ook voor hem nieuwe stemmen (Frisch, Shelley) incorporeert.

Het onderstreept hoezeer Van Gennep zich openstelt voor de stemmen uit de cultuur, sterker nog, hoe zeer het voor hem onmogelijk is theologie te bedrijven zonder in verbinding te staan met de cultuur. Hij doet dat mijns inziens in de overtuiging dat door de incarnatie in de gehele werkelijkheid de Naam kan oplichten en in het besef dat er iets op het spel komt te staan waar de theologie het gesprek met de literatuur zoekt.

Daarmee vormt Van Genneps gesprek voor de theologie een pleidooi om aansluiting te houden met het levensbesef dat in romans doorklinkt. Zonder exegetische van de cultuur, zonder de dialoog, dreigt de theologie onverstaaanbaar te worden en te vervreemden van de werkelijkheid.

Tegelijk hamert Van Gennep op het grote belang van de bijbelse grondwoorden, waarin Gods werkelijkheid richtinggevend voor ons bestaan doorbreekt. Die grondwoorden zijn door hun openbaringskarakter enerzijds principieel 'vreemd' en kritisch en behoeven anderzijds een vertaalslag vanuit de bijbelse exegetische.

Kenmerkend voor Van Genneps positie is dat hij daarbij zelf in het geding is. Hij spreekt steeds van binnenuit, niet als afstandelijk toeschouwer - zoals Pierre Bezoechov uit *Oorlog en vrede* aanvankelijk doet - maar als mens die aangesproken door het Evangelie, deelt in de vragen van een seculariserende, vaderloze samenleving

Deze ontvankelijke, open houding heeft ongetwijfeld met Van Genneps intuïtieve persoonlijkheid te maken, maar is naar mijn oordeel vooral ingegeven door diepe solidariteit met zijn tijdgenoten, die hij al vroeg via Dostojewski heeft opgedaan: 'allen zijn voor allen schuldig' en 'wij vallen alleen, maar wij worden samen gered'. Daarmee herinnert Van Gennep mijns inziens de theologie en de kerk aan een archetype: zich open, solidair en kwetsbaar midden in de wereld begeven en vandaaruit theologisch verwerken van wat zich aan ons voordoet.

Van Gennep beoefent in zijn gesprek met de cultuur publieke theologie. In zijn studie over Camus en zijn essay over de verloren Vader mengt hij zich in het maatschappelijke debat over het goede (samen)leven. Ik versta dat als een aanmoediging voor de theologie en de kerk om zich vrijmoedig in het publieke debat te begeven in het besef van haar eigen stem en zelfverstaan. Zij doen er daarbij goed aan zich de figuur van vorst Mysjkin voor ogen te stellen die iets van de vreemdheid van het christelijk geloof belichaamt en een dubbele reactie losmaakt: ‘his own unprotected naivety draws out of others both an intense exasperation and hostility and an unexpected tenderness and openness.’²

11.5 De betekenis van het gesprek met literatuur voor het goede leven

‘Wat is de betekenis van dat gesprek voor het goede leven?’

Van Genneps gesprekken met de literatuur zijn niet los te zien van de naoorlogse wending in de cultuur naar de ethiek en de antropologie. Theologisch gezien strekt zijn aandacht zich uit naar het leven in deze wereld, naar de eigen werkelijkheid van de mens, al valt daar wel een ontwikkeling in te bespeuren. Is Van Gennep er in zijn scripties over Dostojewski op uit zijn medemensen ‘evangelisch’ te benaderen, vanaf zijn dissertatie over Camus staat de ethiek centraal. Gaandeweg vindt er - in navolging van Camus - ook een ontwikkeling plaats van waardering voor Dostojewski naar Tolstoj, van de grenssituaties van het leven naar het ‘mittlere Bereich’, het gewone leven waarin God zich laat vinden.

Omdat God ons in de incarnatie zicht geeft op de mens, is Van Gennep alert op wat het menszijn bedreigt. Die alertheid wordt gevoed door de bijbelse grondwoorden, die Van Gennep als levenswoorden begrijpt en waardoor Gods heilzame werkelijkheid aan het licht komt. Het is een werkelijkheid die de mondigheid van de mens mogelijk maakt en respecteert. Sinds de uitstorting van de Geest geldt ook van het christelijke geloof dat het een ‘godsdienst voor volwassenen’ is.

Zonder dat ik hier alle gezichtspunten herhaal uit de diverse gesprekken die betrekking hebben op het goede leven, schets ik hier enkele contouren van Van Genneps gedachten:

De verhouding en het onderscheid tussen navolging en ethiek of mystiek en ethiek spelen bij Van Gennep een belangrijke rol. De vol-

2 R. Williams, *Dostoevsky Language, Faith, and Fiction*, London: Continuum 2008, 49.

gelingen van Jezus worden aan de wereld onttrokken maar vervolgens vrijgemaakt om de wereld in te gaan. Dit tegenover Camus en Tolstoj ingebrachte inzicht wil behoeden voor wetticisme, radicalisme en een op den duur onmenselijke ethiek.

Door Dostojewski en later Camus heeft Van Gennep zicht gekregen op de gevaren van de mensgod en de zelfvergoddelijking. Waar God niet meer een tegenover is, komt ook de mens op de tocht te staan. Dat achter de Ander de ander oprijst - van Gennep leerde het van Dostojewski en anderen³ van Calvijn - vormt naar mijn oordeel een urgent inzicht.

In toenemende mate raakt Van Gennep bezorgd om en bewogen met de maatschappij. In *De terugkeer* zoekt hij naar bouwstenen voor een bewoonbare wereld voor een ontmoedigde samenleving. Tegen de achtergrond van de erfenis van Verlichting en Romantiek ontvouwt hij zijn visie op de terugkeer van de Vader en de katholiciteit van het verbond, als roeping en belofte.

Van Genneps door Chomjakow ingegeven visie op katholiciteit (*sobornost*), als eenheid in verscheidenheid, hardnekkig gericht op communicatie, acht ik relevant voor onze tijd. Niet alleen in de samenleving, ook in de kerk organiseren mensen zich op basis van hun verschillen (opleiding, gender, afkomst, geloof, leeftijd enz.) waardoor het onderlinge gesprek stopt. Zelfs lijkt er hierdoor weinig ruimte meer voor een inhoudelijke 'fikse ruzie', zoals Van Gennep die meer dan eens initieerde.

Van Gennep schrijft toekomstgericht, onder het voorteken van de hoop. Als de hoop sterft betekent dat het einde van Gods schepping. Het is evenwel Gods zwakke kracht die hoop en redding brengt; in I Samuël en bij de apostel Paulus, in de romans van Dostojewski, bij de antihelden van Malamud en in de 'gekruisigde God' in de terugkeer van de Vader. Het is voor Van Gennep het vertrouwen in de werkelijkheid van Pasen: 'De opstanding is de definitieve verkondiging aan de gemeente, dat het onrecht niet het laatste woord zal hebben.' Zolang die hoop er is, is er leven.

11.6 De betekenis van Van Genneps positie voor het gesprek theologie - literatuur

'Wat is de betekenis van Van Genneps positie voor het gesprek van theologie en literatuur?'

3 M. Hoogendoorn, 'Wie een mens ontmoet, ontmoet God. Interview met Marilynne Robinson', *ND* 29 december 2018.

Ik onderscheid drie aandachtspunten:

(1) Van Gennep neemt als theoloog de literatuur volstrekt serieus. De roman als literair kunstwerk roept verwondering en/of vervreemding bij hem op. Ze schept een ruimte waarin ethische concepten worden verkend en vormt een bron van kennis voor de verscholen intenties van onze cultuur. Uit zijn leeservaringen blijkt verder het verlangen zich door de roman existentieel en daarmee ook theologisch te laten raken.

Voor de ontmoeting tussen theologie en literatuur betekent dat respect voor de literatuur als literatuur. Er wordt geen theologisch raster over de roman gelegd. Ik concludeer dat Van Genneps leeswijze beantwoordt aan een belangrijke drijfveer van literatuur: dat de lezer erdoor geraakt wordt.

(2) Van Genneps werkwijze schept naar mijn oordeel ruimte aan de zijde van de literatuur om ook de theologie als gesprekspartner serieus te nemen. In Van Genneps cultuurtheologische positie kan de verbinding met de cultuur niet gemist worden. Die houding kan in mijn optiek ook openend werken voor literatuur die zich geïsoleerd heeft van haar sociale, politieke en religieuze omgeving. Ik stel vast dat Van Gennep bijdraagt aan een leeshouding die Liesbeth Eugelink onzelfgenoegzaam noemt.

(3) Waar zou het gesprek tussen theologie en literatuur over moeten gaan in het licht van dit onderzoek? Voor mij schuilt Van Genneps relevantie op dit punt in zijn aandacht voor de veranderende kracht van verhalen. Het is de roman die de lezer als een rivier meeneemt en naar een nieuwe plaats draagt. Het is de gelijkenis, die ons - al of niet in een preek - verandert en betreft in de beweging van Gods toekomst.

Van Gennep heeft uit ondervinding weet van de veranderende kracht van verhalen; tegelijk beseft hij dat het uitmaakt *welk* verhaal er wordt verteld. Zijn omgang met de literatuur - van I Samuël tot A.F. Th van der Heijden - versta ik als het verlangen naar een verhaal dat niets van de lezer wil maar toch een aanspraak op hem doet. Een verhaal waar je een ander mens van wordt, dat bijdraagt aan het goede leven.⁴ Naar mijn oordeel is dat ook ten diepste wat Van Gennep beoogt met zijn 'eigen' narratief dat hij in *De terugkeer* vertelt.

Nu de grote ideologieën verdampt zijn en de bijbelse grondwoorden voor velen onverstaaenbaar geworden, is de tijd van het verhaal, van

4 Voorbeelden hiervan vanuit de situatie in Colombia in H. Vijver, *De kolonel krijgt eindelijk post. Verhalen over geweld en verzoening in Colombia*, Vught: Skandalon 2015, 167-70.

de ‘narratieve structuren van de Bijbel’⁵ nog niet voorbij. Zelfs is er in onze cultuur behoefte aan nieuwe ‘grote’ verhalen,⁶ passend bij de grote vragen waarvoor de mensheid zich gesteld ziet. Theologie en literatuur hebben elkaar naar mijn overtuiging op dit punt iets te zeggen, ‘als bondgenoten in de strijd voor een wereld, waarin we kunnen leven.’

5 De Roest, ‘Hartstocht voor de kerk’, 6.

6 Ph. Blom, *Het grote wereldtoneel. Over de kracht van de verbeelding in crisistijd*, Amsterdam: De Bezige Bij 2020.

Dankwoord

Een echte ontmoeting voegt iets toe aan je leven, schrijft F.O. van Gennep ergens en dat is een waarneming die ik herken. De ‘uren met Van Gennep’ hebben me verrijkt.

Het begon allemaal in november 2010 in Londen waar ik dankzij de nascholing van de PThU - ‘De wind in de zeilen’ - met Henk de Roest in gesprek raakte. Van het een kwam het ander en hij zette mij op het spoor van Van Gennep. Na een eerste verkenning werd het een onderzoeksproject waar ik officieel per 1 september 2011 aan begon. Als ik terugkijk getuigde Henks voorstel om met Van Gennep bezig te gaan niet alleen van vertrouwen, het was ook een schot in de roos; allerlei liefdes komen erin samen: voor theologie en geschiedenis, kerk en samenleving, literatuur en cultuur.

Het geeft voldoening dat het werk nu is gedaan en dit boek er ligt. Daar hebben mijn beide promotoren een belangrijke rol in gespeeld. Mijn dank aan Henk de Roest en Erik Borgman voor hun volhardende begeleiding is groot. Zij hebben mij gestimuleerd mijn eigen weg te zoeken, hielpen me soms ontdekken waar ik precies mee bezig was en gaven mij met hun waarderende *feedback* de noodzakelijke moed om door te gaan als ik het gevoel kreeg in een Echternachse springprocessie te zijn beland. Aan de inspirerende gesprekken in het Utrechtse etablissement *Zeyn* bewaar ik goede herinneringen.

In de loop der jaren ben ik door verschillende mensen verder geholpen. Ik dank mijn gesprekspartners uit vooral de eerste fase van mijn studie, die Ted van Gennep hebben gekend en die hem met hun herinneringen en anekdotes tot leven wekten. Ik werd door die gesprekken bevestigd dat we het over dezelfde persoon hadden en erdoor aangemoedigd. Dat begon al met het eerste mailtje van Paul Oskamp (1932-2020): ‘Het wordt tijd dat iemand op Ted van Gennep promoveert’. Ik noem zijn naam en die van Gerrit de Kruijf (1952-2013) en Inny Visser-Schroot (1931-2015) hier met respect en dankbaarheid.

Voor het biografische hoofdstuk heb ik profijt gehad van de mogelijkheid die Joep Mannens (Goliath-Hollinda) mij bood om kennis te nemen van de jaarverslagen uit de begintijd van de firma Hollinda, en van de bronnen die ik kon aanboren dankzij Jan Pieter Venema (Nationaal Monument Kamp Amersfoort), Julia Menzer (Dornier Museum) en Margot Nistl (Dornier Unternehmensarchiv). Ik ben hen daarvoor erkentelijk,

evenals Daniella van Gennep die enkele foto's uit haar privécollectie ter beschikking stelde. Dank ook aan Ad Stolk van Psychologisch Adviesbureau Bokslag, bijna bij ons om de hoek; genereus bood hij mij in het afgelopen jaar studieruimte aan. Dat heeft voor de afronding van mijn dissertatie in Coronatijd als een regelrechte *booster* gewerkt. Verder dank ik onze zoon Bob dat hij de *summary* van deze studie wilde verzorgen.

Het 'project-Van Gennep' heeft steeds tussen de bedrijven door zijn beslag gekregen en terugkijkend realiseer ik me dat er in die tijd privé veel is gebeurd. We zijn onder andere twee keer verhuisd, startten nieuwe werkzaamheden, er werd in het gezin afgestudeerd en getrouwd en in Samuël Gerrit Bastiaan (2021) ontvingen we een heerlijke kleinzoon.

Er werden ook verliezen geleden. Geliefden die ons juist nu ontbreken: mijn vader Gerrit van Meijeren (1930-2018) en (schoon)ouders Piet (1936-2021) en Nel Schipper-Schipper (1936-2013). Dat mijn moeder in haar 92e levensjaar de afronding van mijn studie mag meemaken, voelt bijzonder.

Marleen mijn geliefde, en onze kinderen Auke en Suzanne, Maarten en Neline, Thomas en Tirza en Bob en Ralph betekenen veel voor mij, ook in hun belangstelling en *support*. Ik beschouw het als een compliment dat zij naar eigen zeggen, niet al te veel van de hele onderneming hebben gemerkt. Nu mijn boek af is, hoop ik dat zij en de komende generatie zich aangesproken zullen voelen door het grondmotief van dit boek.

Daarvoor denk ik aan een beeld dat mij dierbaar is geworden, van de amandeltak, die een jonge priesterzoon te zien krijgt in Jeremia 1. Albert Camus schrijft in zijn essay *Les Amandiers* dat het de amandebomen zijn, die 'in één nacht, een enkele koude februarinacht', zich met frêle, witte bloemen overdekken en weerstand bieden tegen regen en wind.

De amandeltak die in de winter bloeit, zegt Van Gennep in een preek, 'is het teken van de waakzame God, die zijn wereld niet aan zichzelf overlaat. Het is het teken van de God van Pasen, die juist waakt, als iedereen denkt dat Hij dood is en zich uit deze wereld heeft teruggetrokken. (...) De amandebomen kondigen de lente aan, de vrede en het Koninkrijk Gods.'

Zo 'spreekt het geloof met de broosheid van de poëzie.'

Samenvatting

Inleiding

In deze dissertatie staat de positie en betekenis van Frederik Onslow van Gennep (1926-1990) als cultuurtheoloog centraal. Ted van Gennep was als hoogleraar praktische theologie werkzaam aan de toenmalige Hervormde kerkelijke opleiding aan de Rijksuniversiteit Leiden. Na zijn plotselinge overlijden werd hij herdacht als theoloog die grote waarde hechtte aan het gesprek met de cultuur. Dat gesprek beoefende hij onder andere in zijn rubriek 'Gemengde gevoelens' in het door Barth en Miskotte geïnspireerde tijdschrift *In de Waagschaal* en in zijn grote essay *De terugkeer van de verloren Vader* (1989).

Ik beschouw cultuurtheologie als een bruikbare aanduiding voor Van Genneps praktisch-theologische benadering omdat voor hem de cultuur een hermeneutisch kader vormt voor de theologie. Hij gebruikt het beeld van de praktisch theoloog die zich buiten de muren van de kerk, slentert rond in 'de stad van de mens' en reflecteert op wat hij tegenkomt.

Van Genneps publicaties hebben een ethische spits. Voortdurend gaat het hem om leefbare verhoudingen in kerk en samenleving en om een bewoonbare wereld. Dit accent op de ethiek vat ik op als een verlangen naar het goede leven. Ik acht Van Genneps aandacht voor literatuur een onderscheidend kenmerk van zijn theologiseren en een goede ingang tot zijn werk.

In hoofdstuk 1 verken ik Van Genneps actualiteit en relevantie en formuleer ik aan de hand van 5 deelvragen mijn onderzoeksvraag; die luidt: *Wat is de positie en de betekenis van F.O. van Gennep als cultuurtheoloog, vanuit zijn omgang met de literatuur, met het oog op het goede leven?*

In mijn werkwijze zoek ik congruentie met de theologische stijl van Van Gennep. Dat wil zeggen dat ik hem op de voet volg op zijn zwerftocht door de cultuur. Die tocht begint in deel I *Opmaat* met een biografische schets en een nadere beschouwing van Van Genneps uitleg van I Samuël. Daarna zet deel II *Gesprekken met literatuur* in met aandacht voor Dostojewski en Tolstoj en het grondwoord *sobornost*, gevolgd door Camus en een groot aantal andere auteurs. In deel III *Opbrengst en betekenis* articuleer ik Van Genneps theologische omgang met literatuur en zijn plaats binnen het discours van theologie en literatuur. Zijn aanpak beproef ik vervolgens in de praktijk door Van Gennep in gesprek

te brengen met de sociaalpsycholoog Hans Boutellier, de theoloog Erik Borgman en de romancier Oek de Jong. Tenslotte formuleer ik conclusies bij de deelvragen.

Deel I

Na het inleidende hoofdstuk onderzoek ik Van Genneps omgang met de cultuur biografisch, aan de hand van zijn (theologische) vaders en moeders. Robert Onslow, Teds vader, speelt een belangrijke rol in de opkomende luchtvaartindustrie zoals blijkt uit zijn deelname aan de vlucht van de *DoX* van Amsterdam naar Calshot in 1930. Daar wordt ook de verbinding zichtbaar met de latere opperbevelhebber van het Duitse leger in Nederland F. Christiansen. Teds moeder Frédérique Daniella Vigelius heeft grote belangstelling voor geloof en spiritualiteit.

Een belangrijk deel van zijn opvoeding ontvangt Van Gennep van dr. H. Cramer en de kinderboekenschrijfster D.A. Cramer-Schaap, bij wie hij jarenlang in huis is. De catechese van dr. J.C.A. Fetter in de oorlogswinter 1944-5 aan de hand van Dostojewski, Tolstoj en andere auteurs, heeft Van Gennep voor het geloof en de studie theologie gewonnen.

In het biografische hoofdstuk wordt verder ingegaan op de invloed van E.L. Smelik bij wie Van Gennep in 1962 promoveert op het ethische denken van Albert Camus. Daarna wordt Van Gennep gemeentepredikant in een nieuwbouwwijk in Leidschendam en vanaf 1969 rector van het theologisch seminarium Hydepark in Doorn. Tien jaar later volgt zijn benoeming tot hoogleraar in Leiden.

Na zijn dood wordt Van Gennep gememoreerd als 'homme des lettres', op grond van zijn bijdragen over literatuur en zijn essay over vaderschap en macht, waarvoor het idee geboren wordt in de zomer van 1966 als er grote ongeregelheden zijn bij het gebouw van *De Telegraaf*.

Ik typeer Van Gennep als een grensganger, een positie die hij deelt met vorst Mysjkin uit *De idioot* en met Pierre Bezoechof uit *Oorlog en vrede*.

In *School voor koningen* (1976) dat centraal staat in hoofdstuk 3, biedt Van Gennep een uitleg van een van zijn lievelingsboeken I Samuël. Hij beschouwt het bijbelboek als catechese voor volwassenen. De verhalen over het falende messiasschap van Saul en David fungeren als spiegel voor de lezer en als appèl om de weg van God in te slaan. Het ware koningschap staat in dienst van het goede leven.

K.H. Miskotte vormt een belangrijke inspiratiebron, wat blijkt uit Van Genneps nadruk op de bijbelse grondwoorden en hun kritische

potentieel. Daarnaast zie ik verwantschap met Miskotte vanuit zijn concentratie op de incarnatie, waardoor de gehele werkelijkheid - ook literatuur - zich theologisch laat lezen.

Deel II

Het tweede hoofddeel van de dissertatie is gewijd aan de gesprekken die Van Gennep met literatuur voert. In hoofdstuk 4 wordt zijn lezing van Dostojewski onderzocht en diens invloed op Van Genneps theologie.

Van Genneps leermeester Fetter kan worden gezien als een exponent van wat Romein de stichtelijke Dostojewskikritiek noemt. Daarin wordt Dostojewski gewaardeerd als profetische stem die een levensvisie articuleert. In de twee scripties die Van Gennep voor het kerkelijk examen over Dostojewski schrijft en die in dit hoofdstuk worden geanalyseerd - *Dostojewski en Myschkin* en *Dogmatische aspecten van 'De Gebroeders Karamazow'* - is de invloed van Fetter aanwijsbaar. Van Gennep is evenwel vooral existentieel aangesproken door Dostojewski. In zijn romans vinden ontmoetingen plaats met medemensen waarachter de Ander zichtbaar wordt. Zonder een tegenover dreigt de mens zichzelf te vergoddelijken. Voor Van Gennep is dit een fundamenteel inzicht gebleven.

In zijn studie naar Camus maar vooral in *De terugkeer* speelt Dostojewski een belangrijke rol. De twee aan Dostojewski ontleende thema's die in Van Genneps essay domineren zijn de noodzaak van communicatie en Dostojewski's vermeende neo-marcionitisme. Het eerste thema onderscheidt het meerstemmige en dialogische bij Dostojewski en komt mede tot uiting in Van Genneps pleidooi voor de mesostructuren die in onze samenleving een buffer vormen tussen het individu en het collectief.

Bij het thema neo-marcionitisme is het mogelijke antisemitisme van Dostojewski in het geding en het verzet tegen de Schepper-God zoals dat tot uiting komt in de legende van de Grootinquisiteur. In dat verband sta ik stil bij Van Genneps uitleg van de verzoeking in de woestijn waarin hij het wonder als mirakel afwijst. Het is een opvatting die doorwerkt in Van Genneps moeite - na Auschwitz - met de lichamelijke opstanding van Christus, ofschoon Pasen, geheel in lijn met Dostojewski, de centrale notie vormt in zijn geloof.

Het begrip *sobornost*, door Van Gennep vertaald met katholiciteit, staat centraal in hoofdstuk 5. Van Gennep ontleent het via Fetter aan de ecclesiologie van de leken theologe A.S. Chomjakow. Aan hem dankt Van

Gennep tevens het citaat 'Wij vallen alléén, maar worden sámen gered' dat een grote rol speelt in zijn denken.

Katholiciteit als eenheid in vrijheid, heeft voor Chomjakow een sterk kwalitatieve betekenis die betrekking heeft op kerk en oecumene. Van Gennep betreft katholiciteit gaandeweg meer op de hele mensheid. In hoofdstuk 5 wordt ingegaan op Van Genneps oratie die handelt over de katholiciteit van het verbond en verder op de plaats die katholiciteit als grondwoord inneemt in *De terugkeer*. Aan de hand van enkele praktijkvoorbeelden wordt Van Genneps streven naar katholiciteit inzichtelijk: onder meer in zijn gesprek met de Gereformeerde Bond, zijn kanttekeningen bij het kerkmodel van De Santa Ana en zijn pleidooi voor solidariteit met de kunst.

Vervolgens wordt in hoofdstuk 6 Van Genneps lezing van Tolstoj geanalyseerd. In 1978-9 behandelt Van Gennep een aantal thema's uit Tolstojs werk onder de veelzeggende titel 'Oorlog en vrede met Tolstoj'. Rode draad in zijn bespreking vormt Tolstojs waardering van het gewone leven, die Van Gennep deelt. Tegelijkertijd verzet hij zich fel tegen Tolstojs ethisch radicalisme waarin voor de indicatief van de genade geen plaats is.

Dostojewski en Tolstoj zijn voor Van Gennep beide van grote betekenis. In aan Bonhoeffer ontleende categorieën spreken Dostojewski's romans van 'het laatste', Tolstoj van 'het voorlaatste'. Zodra zij zich buiten hun romans om wagen aan profetische of ethische beschouwingen, vervallen zij in Van Genneps ogen tot moralisme.

In hoofdstuk 7 komt Van Genneps ontmoeting met Albert Camus aan de orde, over wie hij zijn dissertatie schreef. Ik onderscheid vier hoofdthema's in Van Genneps gesprek met Camus: 1 de invloed van Jean Grenier op Camus; 2 Camus' ontwikkeling van religiositeit naar ethiek; 3 de verhouding tussen Camus en Sartre; 4 Van Genneps waardering van Camus' ethische denken.

Van Gennep concludeert dat bij Camus de ethiek pas begint wanneer de mystiek eindigt; in het christelijk geloof is de navolging, het moment waarop God beslag legt op de mens, voorwaarde voor de ethiek. Zo herontdekt Van Gennep langs de weg van Camus het belang van het strikt theologische van de ethiek.

De receptie van Van Genneps proefschrift en het doorgaande gesprek met Camus worden in het tweede deel van hoofdstuk 7 behandeld. Thema's zijn onder andere: revolutie en geweld, de verhouding navolging en ethiek en Camus' visie op de rol van de kunstenaar.

Van Genneps bijdragen over literatuur voor het tijdschrift *In de Waagschaal* worden geanalyseerd in hoofdstuk 8. Geselecteerd zijn stukken uit de periode 1969-1988 waarin literatuur en theologie samenkomen of waarin Van Genneps visie op de roman aan het licht komt.

In zijn bijdragen gaat hij als een amateur (letterlijk: liefhebber) te werk, maar dit 'professioneel amateurisme' kan niet worden losgezien van Van Genneps opvatting van praktische theologie.

Achtereenvolgens komen aan de orde: Louis Paul Boon, Bernard Malamud en Emmanuel Levinas, Milan Kundera en Isabel Allende, Max Frisch, Gabriël Garcia Marquez, Marcel Proust en Sören Kierkegaard, Roger Martin du Gard, Mary Shelley en tenslotte A.F. Th. van der Heijden.

Deel III

Het derde deel van de dissertatie is getiteld *Opbrengst en betekenis*. In hoofdstuk 9 wordt op twee manieren de positie en eigenheid van Van Genneps omgang met de literatuur bepaald. Ik breng allereerst als resultaat in kaart op welke manier hij het gesprek met literatuur voert om vervolgens de contouren te schetsen van Van Genneps gesprekken met literaire kunstwerken.

Van Gennep leest romans ethisch, dat wil zeggen gespitst op de ethische werkelijkheid die een literair kunstwerk schept. Deze nadruk op de ethische dimensie van de roman gaat niet voorbij aan de schoonheid van de literatuur. In een roman kan het 'onzegbare' oplichten en de lezer kan in het verhaal worden betrokken en er door worden meegevoerd. Op dit punt zie ik een parallel met Van Genneps visie op de gelijkenis.

Ik onderscheid vijf aspecten van Van Genneps omgang met literatuur: 1) In lijn met Miskotte beschouwt Van Gennep de werkelijkheid als één; 2) Katholiciteit fungeert bij hem als gespreksmodel waarin ook geluisterd moet worden naar dichters en denkers; 3) De ontmoeting met de ander is voor Van Gennep noodzakelijk. Dit raakt aan het besef dat romans op de dialoog zijn aangelegd; 4) Romans doen een appèl op de lezer, maar zonder daar op aan te dringen. Aangezien literatuur de verborgen intenties van onze wereld aan het licht brengt is zij een belangrijke gesprekspartner voor de theologie. 5) Voor Van Gennep kan in het gesprek met de cultuur het tegenover van de bijbelse openbaring niet worden gemist.

Een tweede plaatsbepaling betreft Van Genneps plek in het veld van theologie en literatuur. De theologische leestradiatie van literatuur kent

verschillende invalshoeken, zo maken Van Heijst, Van den Brandt en Brinkman duidelijk. Zij zijn overwegend kritisch op wat zij functionalisering en instrumentalisering noemen van de literatuur door de theologie. Twee grondposities worden vervolgens nader in een overzicht uitgewerkt: theologie en literatuur als antithese en theologie en literatuur in dialoog. Van Gennep neemt binnen de tweede grondpositie een eigen plaats in.

Wat betekent Van Genneps benadering voor de literatuur? Naar mijn inzicht: 1) herwaardering van literatuur als drager van een morele boodschap 2) een hernieuwd besef dat de roman een ethische werkelijkheid schept 3) respect voor de roman als kunstwerk en gesprekspartner.

Tevens kan de theologie van Van Gennep leren 1) hoe hij publieke theologie beoefent, 2) dat een echt gesprek gepaard gaat met openheid en kwetsbaarheid, 3) dat door de inbreng van literatuur er theologisch iets op het spel komt te staan; 4) openheid en gevoeligheid te ontwikkelen voor plaatsen waar de Naam oplicht.

Ik concludeer dat Van Genneps omgang met literatuur bijdraagt aan een niet-zelfgenoegzame leeshouding tussen literatuur en religie, zoals bepleit door Eugelink. Daarnaast levert Van Gennep met zijn ethische lezing een eigen bijdrage aan het gesprek over het goede leven.

In hoofdstuk 10 breng ik Van Gennep in gesprek met Boutellier en zijn boek *Het seculiere experiment*, de cultuurtheologie van Borgman, voornamelijk vanuit *Alle dingen nieuw* en de roman *Zwarte schuur* van Oek de Jong, om de relevantie van zijn aanpak in de praktijk te beproeven.

Boutelliers analyse van de samenleving die probeert te leven zonder hogere macht vertoont veel overeenkomsten met die van Van Gennep in *De terugkeer*. Aan de hand van vier samenhangende begrippen wordt Van Genneps tegoed geschetst: katholiciteit, verbond, broederschap en het gevaar van zelfvergoddelijking.

In het gesprek met Borgman treedt een belangrijk verschil aan de dag: Van Gennep gaat met de literatuur in gesprek terwijl Borgman met behulp van de literatuur (Boon, Auster) de discussie wil voeren over hoe en waar Gods vernieuwende werk aan het licht komt.

In de bespreking van *Zwarte schuur* worden twee grondtonen van Van Genneps opvattingen over de roman betrokken: het 'onzegbare' dat in een roman kan oplichten en de roman als ethische werkelijkheid.

Hoofdstuk 11 formuleert de conclusies van dit onderzoek aan de hand van de vijf deelvragen uit hoofdstuk 1.

1 Waar komt Van Genneps belangstelling voor cultuur en in het bijzonder literatuur vandaan?

Een aanzet voor die belangstelling werd in het ouderlijk huis ontvangen, maar is verdiept en gegroeid door de culturele openheid ten huize van het echtpaar Cramer, het godsdienstonderwijs van Fetter en de inspiratie van Smelik.

2 Op welke wijze voert Van Gennep het gesprek met literaire kunstwerken?

Van Gennep noemt zijn werkwijze 'professioneel amateurisme', nieuwsgierig slentert hij door 'de stad van de mens' om zich te laten raken door het levensbesef dat hij opdoet. In de romanliteratuur wordt de theologie geconfronteerd met de verborgen intenties van het bestaan. Zo houdt ze voeling met de cultuur als conceptuele ruimte waarin oude en nieuwe betekenispotentialiteiten van de bijbelse grondwoorden oplichten.

De eigenheid van Van Genneps gesprek met de literatuur schuilt in zijn ethische leeswijze; ingegeven door de 'oude kritiek' (Steiner) en de invloed van Camus. Een roman is op de dialoog aangelegd en vormt een ruimte waarbinnen een nieuw ethos wordt ontwikkeld. Bij Van Genneps werkwijze krijgt het luisteren naar de stem van de roman voorrang op het eigen spreken.

3 Wat is de betekenis van dat gesprek voor de theologie van met name Van Gennep?

Theologie moet voor Van Gennep aansluiting houden bij het levensbesef dat in romans doorklinkt, anders wordt zij onverstaanbaar. Tegelijkertijd benadrukt hij het belang van de 'vreemde' bijbelse grondwoorden.

Van Gennep is in zijn theologiseren uitdrukkelijk zelf in het geding. Hij brengt in praktijk wat hij van Dostojewski - 'Allen zijn voor allen schuldig' - en Chomjakow - 'Wij vallen alléén, maar worden sámen gered' - leerde. Hij herinnert kerk en theologie aan een archetype: zich open, solidair en kwetsbaar midden in de wereld begeven en vandaaruit theologisch verwerken van wat zich aan ons voordoet. Zijn gesprek met de cultuur (Camus, *De terugkeer*) is tevens een voorbeeld van publieke theologie, die kerk en theologie aanmoedigt mee te spreken in het publieke debat.

4 Wat is de betekenis van dat gesprek voor het goede leven?

Na de Tweede Wereldoorlog vindt er een wending plaats naar de ethiek en de antropologie. Omdat God ons in de incarnatie zicht geeft op de

mens, is Van Gennep - mede gevoed door de bijbelse grondwoorden - alert op wat het menszijn bedreigt. Die dreiging kent verschillende gestalten: een onmenselijke ethiek (Tolstoj), de door Dostojewski en Camus gevreesde zelfvergoddelijking en het stilvallen van de communicatie. In *De terugkeer* zoekt Van Gennep naar bouwstenen voor een bewoonbare wereld. De katholiciteit van het verbond neemt daarin een voorname plaats in en het vertrouwen dat Gods zwakke kracht hoop en redding zal brengen, gedachtig aan de werkelijkheid van de opstanding.

5 Wat is de betekenis van Van Genneps positie voor het gesprek van theologie en literatuur?

Van Gennep neemt de literatuur als literatuur volstrekt serieus. Hij legt geen theologisch raster over de roman maar zoekt er door geraakt te worden. Daarin doet hij recht aan wat een roman beoogt.

Zijn werkwijze schept ruimte voor de literatuur om ook de theologie als gesprekspartner serieus te nemen. Literatuur kan niet zonder aansluiting bij de meerstemmige werkelijkheid waar ook religie deel van uitmaakt. Het gesprek tussen beide partners zou in het licht van dit onderzoek mijns inziens moeten gaan over de veranderende kracht van verhalen met het oog op een bewoonbare wereld. De 'narratieve structuren van de Bijbel' (De Roest) kunnen daaraan krachtig bijdragen.

Summary

Introduction

The position and meaning of Frederik Onslow van Gennep (1926-1990) as a theologian of culture are central to this dissertation. Ted van Gennep was employed as a full professor of practical theology at the former ecclesiastical institute of the Dutch Reformed Church at Leiden University. After his sudden death, he was commemorated as a theologian who greatly valued the conversation with culture. He practised this conversation amongst others in his column 'Gemengde gevoelens' in *In de Waagschaal*, a journal inspired by Barth and Miskotte, and in his large essay *De terugkeer van de verloren Vader* (1989).

I consider cultural theology as a useful term for Van Gennep's practical-theological approach, because, to him, culture forms a hermeneutical framework for theology. He uses the image of the practical theologian, who strolls around outside of church walls in 'the secular city' and reflects on what he encounters.

Van Gennep's publications have an ethical focus. To him, it is constantly about liveable relations in church and society and about a habitable world. I consider this emphasis on ethics as a desire for the good life. I believe Van Gennep's attention to literature to be a distinctive trait of his theologizing and an accessible entry to his work.

In chapter 1 I explore Van Gennep's meaning and relevance for today and I formulate by means of 5 subquestions my main research question, which is: *What is the position and meaning of F.O. van Gennep as a theologian of culture, from his dealing with literature in view of the good life?*

In my approach I search for congruence with the theological style of Van Gennep. That is to say that I follow him closely in his wandering through culture. That journey starts in part I *Opmaat* with a biographical sketch and a closer examination of Van Gennep's explanation of 1 Samuel. Afterwards, part II continues with attention for Dostojewski and Tolstoj and the root word *sobornost*, followed by Camus and a great number of other authors. In part III *Opbrengst en betekenis* I articulate Van Gennep's theological interaction with literature and his position within the discourse of theology and literature. I will then test his approach in practice, by bringing van Gennep into a conversation with the social psychologist Hans Boutellier, the theologian Erik Borgman and the novelist Oek de Jong. Finally, I formulate my conclusions on the subquestions.

Part I

After the introductory chapter I research van Gennepe's interaction with culture biographically, through the lens of his (theological) fathers and mothers. Robert Onslow, Ted's Father, plays an important role in the upcoming aviation industry, demonstrated by his presence on the flight of the *DoX* from Amsterdam to Calshot in 1930. That is also where the connection with the future commander-in-chief of the German army in the Netherlands, F. Christiansen, is made visible. Ted's mother Frédérique Daniella Vigelius has great interest in faith and spirituality.

An important part of his upbringing, Van Gennepe receives from Dr. H. Cramer and the children's author D.A. Cramer-Schaap, with whom he lived for years. The catechesis of Dr. J.C.A. Fetter in the the winter of 1944-5 during wartime, circling around Dostojevski, Tolstoj and other authors, has won Van Gennepe to the faith and to the study of theology.

In the biographical chapter there will be a further examination of E.L. Smelik, with whom Van Gennepe did a PhD on the ethical thinking of Albert Camus, which he received in 1962. Afterwards, Van Gennepe becomes a local minister in a new neighbourhood in Leidschendam and from 1969 onwards rector of the theological seminary Hydepark in Doorn. Ten years later he was appointed professor in Leiden.

After his death, Van Gennepe is commemorated as 'homme des lettres', on the basis of his contributions to literature and his essay on fatherhood and power, for which the idea is born during the summer of 1966 when there are major riots at the building of *De Telegraaf*.

I characterise Van Gennepe as someone crossing borders, an attitude he shares with Prince Mysjkin of *The Idiot* and with Pierre Bezoechov from *War and Peace*.

In *School voor Koningen* (1976), which is the main focus of chapter 3, Van Gennepe offers an explanation of one of his favourite books: I Samuel. He considers the biblical book as catechesis for adults. The stories about the failing messiahship of Saul and David function as a mirror to the reader and as a call to take the path of God. The true kingship is in service of the good life.

K.H. Miskotte forms a major source of inspiration, which is demonstrated by Van Gennepe's emphasis on the root words and their critical potential. In addition I regard the affiliation with Miskotte from his concentration on the incarnation, through which the entire reality -including literature- is to be read theologically.

Part II

The second part of the dissertation is dedicated to the conversations Van Gennepe has with literature. In chapter 4, his reading of Dostojewski is investigated, and his influence on Van Gennepe's theology.

Van Gennepe's teacher Fetter can be seen as an exponent of what Romein calls edifying criticism of Dostojewski. In this critique Dostojewski is valued as a prophetic voice articulating a life vision. In the two theses Van Gennepe writes about Dostojewski for the ecclesiastical exam, which will be analysed in this chapter, *-Dostojewski en Myschkin* and *Dogmatische aspecten van 'De Gebroeders Karamazov'*- the influence of Fetter is identifiable. Van Gennepe is however called upon by Dostojewski mostly in an existential fashion. In his novels encounters take place between fellow humans beyond which the Other becomes visible. Without an opposite, there will be the danger for man to deify itself.

In his study of Camus, but more so in *De terugkeer*, Dostojewski plays an important role. The two themes drawn from Dostojewski dominating Van Gennepe's essay are the necessity of communication and Dostojewski's alleged neo-marcionism. The first theme distinguishes the multivocal and dialogical in Dostojewski and is expressed amongst others in Van Gennepe's plea for the mesostructures in our society which form a buffer between the individual and the collective.

In the theme of neo-marcionism, the possible antisemitism of Dostojewski is at stake and the resistance against the Creator-God, as it becomes manifest in the legend of the Grand Inquisitor. In this respect I pay attention to Van Gennepe's explanation of the temptation of Christ in the desert, in which he rejects the wonder as a miracle. It is a position that works its way through Van Gennepe's difficulty -after Auschwitz- with the bodily resurrection of Christ, although Easter, completely aligned with Dostojewski, forms the central notion of his faith.

The concept *sobornost*, translated by Van Gennepe as catholicity, is central to chapter 5. Van Gennepe borrows it via Fetter from the ecclesiology of the lay theologian A.S. Chomjakow. Van Gennepe owes him the quote 'We know that those among us who fall, fall by themselves, but that no one is saved by oneself'; which plays a large role in his thinking.

Catholicity as unity in freedom, has for Chomjakow a strong qualitative meaning, relating to church and ecumenism. Van Gennepe refers in his use of catholicity increasingly to all of humanity. In chapter 5 Van Gennepe's oration on the catholicity of the covenant and the position of catholicity as a root word in *De terugkeer* will be treated. By means

of several practical examples insights into Van Gennepe's striving for catholicity will be provided: amongst others in his conversation with the Gereformeerde Bond, his comments on the church model by De Santa Ana and his plea for solidarity with the arts.

Subsequently, in chapter 6, Van Gennepe's reading of Tolstoj will be analysed. In 1978-9 Van Gennepe treat a number of themes from Tolstoj's oeuvre under the telling title 'War and Peace with Tolstoj'. The common theme in his review is formed by Tolstoj's appreciation of ordinary life, shared by Van Gennepe. At the same time, he strongly opposes Tolstoj's ethical radicalism, in which there is no room for the indicative of grace.

Both Dostojewski and Tolstoj are for Van Gennepe of great significance. In categories drawn from Bonhoeffer, Dostojewski's novels speak of 'the last things', Tolstoj's of 'the things before the last'. As soon as they dare to do prophetic or ethical considerations outside of their novels, they slip into moralism according to Van Gennepe.

In chapter 7 Van Gennepe's encounter with Albert Camus, also the subject of his dissertation, will be discussed. I make a distinction between four main themes in Van Gennepe's conversation with Camus: 1 the influence by Jean Grenier on Camus; 2 Camus' development from religiosity to ethics; 3 the relationship between Camus and Sartre; 4 Van Gennepe's appreciation of Camus' ethical thinking.

Van Gennepe concludes saying in Camus ethics only starts when the mystical ends; in the christian faith discipleship, the moment in which God lays hold of a human being, is precondition to ethics. In this way, Van Gennepe rediscovers, along the path of Camus, the importance of the strictly theological of ethics.

The reception of Van Gennepe's dissertation and the continuous conversation with Camus will be treated in the second part of chapter 7. Themes are amongst others: revolution and violence, the relationship between discipleship and ethics and Camus' vision on the role of the artist.

Van Gennepe's contributions on literature for the journal *In de Waagschaal* will be analysed in chapter 8. Texts from the period 1969-1988 are selected, in which literature and theology come together or in which Van Gennepe's vision on the novel is brought to light. In his contributions he proceeds as an amateur (literally: enthusiast), but this 'professional amateurism' cannot be separated from Van Gennepe's conception of practical theology.

Consecutively will be discussed: Louis Paul Boon, Bernard Malamud en Emmanuel Levinas, Milan Kundera en Isabel Allende, Max Frisch, Gabriël Garcia Marquez, Marcel Proust en Sören Kierkegaard, Roger Martin du Gard, Mary Shelley and finally, A.F. Th. van der Heijden.

Part III

The third part of the dissertation is titled *Opbrengst en betekenis*. In Chapter 9 the position and individuality of Van Gennepe's interaction will be determined in two ways. First of all, I will examine how Van Gennepe has a conversation with literature, in order to then outline the contours of Van Gennepe's conversation with literary works of art.

Van Gennepe reads novels ethically, that is to say, focused on the ethical reality a literary work of art creates. This emphasis on the ethical dimension of a novel does not lose sight of the beauty of literature. In a novel, the 'inexpressible' can light up and the reader can be involved in the story and be immersed in it. At this point I draw a parallel with Van Gennepe's vision on the biblical parable.

I distinguish between five aspects of Van Gennepe's interaction with literature: 1) in line with Miskotte, Van Gennepe considers reality as one; 2) Catholicity functions with Van Gennepe as a model of conversation in which one should also listen to poets and thinkers; 3) The encounter with the other is pivotal to Van Gennepe. This touches upon the realisation that novels are constructed for dialogue; 4) Novels make a call upon the reader, but without pushing it. And since literature brings to light the hidden intentions of the world, she is an important dialogue partner to theology. 5) To Van Gennepe, in the conversation with culture, the 'opposite' of the biblical revelation cannot be missed.

A second localisation concerns Van Gennepe's position in the field of theology and literature. The theological tradition of reading literature consists of different perspectives, as made clear by Van Heijst, Van den Brandt and Brinkman. They take a predominantly critical position in relation to, what they call, functionalising and instrumentalisation of literature by theology. Two fundamental positions will then be further developed into an overview: theology and literature as antithesis and theology and literature in dialogue. Van Gennepe takes his own place within the second root position.

What does Van Gennepe's approach mean to literature? In my view: 1) reevaluation of literature as bearer of moral messages 2) a renewed

realisation of the novel as creator of an ethical reality 3) respect for the novel as work of art and conversation partner.

Moreover, theology can learn from Van Gennepe in 1) how he does public theology, 2) that a real conversation involves openness and vulnerability, 3) that by introducing literature to the conversation, there will be something at stake theologically; 4) to develop openness and sensitivity for places where the Name lights up.

I conclude that Van Gennepe's interaction with literature contributes to a non-complacent reading attitude between literature and religion, as advocated by Eugelink. Furthermore, Van Gennepe makes a contribution to the conversation on the good life by his ethical reading.

In chapter 10 I bring Van Gennepe into dialogue with Boutellier and his book *Het seculiere experiment*, Borgman's theology of culture, mostly from *Alle dingen nieuw* and the novel *Zwarte schuur* by Oek de Jong, to test the relevance of his approach in practice.

Boutellier's analysis of society, which tries to live without a higher power, shows many similarities with that of Van Gennepe in *De terugkeer*. By means of four interconnected concepts, Van Gennepe's legacy will be described: catholicity, covenant, brotherhood and the danger of self-defication.

In conversation with Borgman an important difference becomes manifest: Van Gennepe has a conversation with literature whereas Borgman wants to discuss where God's renewing work comes to light, by means of literature.

In the review of *Zwarte schuur* two key elements of Van Gennepe's convictions on novels will be incorporated: the 'inexpressible' that can light up in a novel and the novel as ethical reality.

Chapter 11 formulates the conclusions of this research on the basis of the five subquestions as laid out in chapter 1.

1 Where does Van Gennepe's interest in culture, more specifically literature, stem from?

An impetus for this interest was given in the parental home, which was deepened and expanded by the cultural openness in the home of the Cramer family, the religious education by Fetter and the inspiration of Smelik.

2 In which way does Van Gennepe have a conversation with literary works of art?

Van Gennep calls his method ‘professional amateurism,’ curiously he saunts through ‘the secular city’ to be touched by the sense of life he acquires. In the literature of novels theology is confronted with the hidden intentions of life. That is how she stays in touch with culture as a conceptual space in which ancient and new potentials for meaning of the biblical root words light up.

The characteristic of Van Gennep’s conversation with literature lies in his ethical way of reading, inspired by the ‘ancient critique’ (Steiner) and the influence of Camus. A novel is constructed for dialogue and forms a space in which a new ethos is developed. In van Gennep’s method, listening to the voice of the novel takes precedence over the speaking of the self.

3 What is the meaning of this conversation for the theology, particularly that of Van Gennep?

Theology should, according to Van Gennep, remain connected to the realisation of life that resonates in novels, otherwise she becomes inaudible. At the same time he emphasises the importance of the ‘foreign’ biblical root words.

In his theologising, Van Gennep himself is explicitly at stake. He puts into practice what he learned from Dostojewski – ‘Everyone is guilty to everyone’ - and Chomjakow – ‘We know that those among us who fall, fall by themselves, but that no one is saved by oneself’. He reminds church and theology of an archetype: to be open and vulnerable in the world, with solidarity, and from there processing that what arises theologically. In addition, his conversation with culture (Camus, *De terugkeer*) is an example of public theology, which encourages church and theology to speak boldly in the public debate.

4 What is the meaning of this conversation for the good life?

After WWII, a turn towards ethics and anthropology takes place. Because God provides us in the incarnation insight into humankind, Van Gennep is – partly informed by the biblical root words – alert to what threatens being human. Those threats have different shapes: an inhumane ethic (Tolstoj), the self-deification feared by Dostojewski and Camus and communication falling silent. In *De terugkeer* Van Gennep searches for building blocks for a liveable world. The catholicity of the covenant takes a dominant position in this, as does the faith that God’s weak power will bring hope and salvation, in remembrance of the reality of the resurrection.

5 What is the meaning of Van Gennep's position for the conversation between theology and literature?

Van Gennep takes literature utterly serious as literature. He does not cover the novel in a theological framework, rather he seeks to be touched by it. In doing so, he renders justice to the aim of a novel. His method creates space for literature to also take theology seriously as a conversation partner. Literature cannot function without a connection to the multivocal reality, of which also religion is part. The conversation between both partners should in my opinion, in the light of this research, be about the changing power of stories in view of a liveable world. The 'narrative structures of the Bible' (De Roest) can powerfully contribute to this.

Translation: Bob van Meijeren MA

Bronnen

Gebruikte afkortingen

BLNP	Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme
BWN	Biografisch woordenboek van Nederland
HN	Hervormd Nederland
IdW	In de Waagschaal
KTh	Kerk en theologie
ND	Nederlands Dagblad
NTT	Nederlands Theologisch Tijdschrift
ThRef	Theologia Reformata

Archieven en collecties

- UB Leiden Bijzondere collecties, *Archief van Frederik Onslow van Genneep (1926-1990)*, BPL 3374- 3380.
- Archief Goliath-Hollinda, Jaarverslagen *N.V. Alkmaarsche Automobielmaatschappij* en *Technische Handelmaatschappij Hollinda*, 1920 vv.
- Collectie Nationaal Monument Kamp Amersfoort.
- Collectie Dorniermuseum Friedrichshafen.
- Dornier Unternehmensarchiv Immenstaad.
- Privécollectie Daniella van Genneep.

Websites

<http://www.aparchive.com/metadata/>
[youtube/83da280b20924e64873c6784806ee5a1](https://beeldbankwo2.nl/)
<https://beeldbankwo2.nl/>
http://www.dbnl.org/tekst/_jaa003198601_01/_jaa003198601_01_0017.php
http://www.dbnl.org/tekst/_voo004199601_01/_voo004199601_01_0010.php
www.delpher.nl
http://www.dbnl.org/tekst/_waa002comio1_01/_waa002comio1_01_0001.php
<https://sites.google.com/site/enquetecommissieregering/datum-verhoren/willem-anton-hendrik-cornelius-boellaard>
<https://sites.google.com/site/enquetecommissieregering/datum-verhoren/robert-onslow-van-genneep>
<http://goliath-hollinda.nl/history/>
<https://www.theguardian.com/books/2008/oct/29/paul-auster-interview>
<https://www.geni.com/people/Robert-Onslow-van-Genneep/600000046452019080?through=600000046451898318#/tab/media>
<http://ieg-ego.eu/de/threads/crossroads/religionsraeume-und-konfessionsraeume/jennifer-wasmuth-oestliche-orthodoxien-die-verbereitung-des-sobornost-konzeptes-in-den-orthodoxen-kirchen#>
<http://litthe.oxfordjournals.org/>
<https://www.spiegel.de/consent-a-?targetUrl=https%3A%2F%2Fwww.spiegel.de%2Fkultur%2Fwas-wir-sinn-nennen-wird-verschwinden-a-7d9d062b-0002-0001-0000-000045226214%3Fcontext%3Dissue>
<http://www.zuidfront-holland1940.nl/index.php?page=regimenten-wielrijders>

Literatuurlijst

1 Publicaties van F.O. van Genneep

a Archief Van Genneep UB Leiden

- *Les ombres sur la cour*, BPL 3375-3.
- *Toespraak boekhandel Donner bij de presentatie van De terugkeer van de verloren Vader* (15 september 1989), BPL 3375-5.
- *Abel Gholaerts*, BPL 3378-1.
- *Halfzacht christendom in een keiharde wereld*, BPL 3378-1.
- *Modern levensbesef en toekomstverwachting, Verslag van de 45^{ste} jaarlijkse conferentie van de Centraal Bond voor Inwendige Zending en Christelijk Maatschappelijk Werk*, "De Pietersberg" Oosterbeek (30 okt. – 2 nov. 1965), BPL 3378-2.1.
- *Albert Camus en het existentialisme*, BPL 3378-2.2. Tevens gepubliceerd in *Wijsgerig Perspectief op maatschappij en wetenschap*, 4/2 (1963), 82-96.
- *De godsdienstige vorming en schoolvorming*, BPL 3378-2.1.
- *De norm van het menselijk handelen*, BPL 3378-2.2.
- *Dogmatische aspecten van "De Gebroeders Karamazow"*, BPL 3378-2.2.
- *Dostojewski en Mjuschkin*, BPL 3378-2.2.
- *Ethiek van de existentie*, BPL 3378-2.2.
- *Het onchristelijke en onacademische karakter van een kring voor Protestants Christelijke Academi*, BPL 3378-2.2.

b Artikelen en boeken

- 'Geen geloof zonder hulzen', *Hollands Weekblad* 1/24 (1959).
- 'Albert Camus. Solitaire en solidaire', *Wending* XV/1 (1960), 14-24. Tevens opgenomen in J.M. van Veen (redactie), *Naar de wereld van morgen*, Amsterdam 1961, 147-57.
- 'Camus' weg naar de mens', *Wending* XVI/3 (1961), 172-9.
- *Albert Camus Een studie van zijn ethische denken*, Amsterdam: Polak en Van Genneep 1962, 1966^{2e}.
- 'Modern levensbesef en toekomstverwachting', in *Hedendaags levensgevoel. Verslag van de 45^{ste} jaarlijkse conferentie van de Centraal Bond voor Inwendige Zending en Christelijk Maatschappelijk Werk*, ('De Pietersberg' Oosterbeek 30 okt. – 2 nov. 1965 [=1964]), 44-52.
- *De brief in het pastoraat. een fenomenologische studie als bijdrage tot de praktische theologie*, Amsterdam: Polak & Van Genneep 1965.
- 'Camus en Merleau-Ponty over revolutie en geweld', *Te elfder ure*, 14/10-11 (1967), 394-405.
- 'Naar een normloze maatschappij?', *Diakonia*, 1968, 35^e jaargang, 81-5.
- 'Ongevraagde ouverture', in id. en F. van Raalten (redactie), *Ethiek als waagstuk. Opstellen aangeboden aan Dr. E.L. Smelik*, Nijkerk: Callenbach 1969, 9-11.
- 'Het radicalisme in de ethiek', in id. en F. van Raalten (redactie), *Ethiek als waagstuk. Opstellen aangeboden aan Dr. E.L. Smelik*, Nijkerk: Callenbach 1969, 53-74.
- 'De mens op zoek naar zichzelf', in *Geloven in God, Studies op instigatie van de Raad voor de zaken van Kerk en Theologie van de Nederlandse Hervormde Kerk*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1970, 15-54.

- 'Briefwisseling dr. F.O. van Gennep - dr. W. Zijlstra naar aanleiding van de dissertatie 'Klinisch pastorale vorming', *Tijdschrift voor pastorale psychologie*, 2/1 (1970), 12-26 en 2/3 72-9.
- 'De dood in het existentialisme', *Ministerium* 4/7, (1970), 190-3.
- 'Enige stellingen over diakonia met wat hors d'oeuvre', in *Sociaal actief*, Utrecht: GDR 1970, 5-16.
- 'Albert Camus en het pastoraat', *Ministerium* 5/2, (februari 1971), 1-5.
- *Mensen hebben mensen nodig – een studie over seksualiteit en nieuwe moraal*, Baarn: Bosch en Keuning 1972, 1979 (4e herziene druk).
- 'Sexual ethics in Protestant churches', in J. Money en H. Musaph (ed.), *Handbook of Sexology*, Amsterdam/New York : Excerpta Medica 1977, 1333-8.
- 'Zeggen wat Hij doet is doen wat Hij zegt', in Werkgroep Kerk en prediking, *Postille* 25, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1973, 7-18.
- 'Macht en gezag in bijbels perspectief', H. Biersteker (et. al.), *Macht over macht, veranderende opvattingen over macht en gezag*, Bilthoven: Ambo 1975, 90-132.
- 'Over trouw en ontrouw in de maatschappij', *As je mekaar niet meer vertrouwen kan, waar blijf je dan! Over het functioneren van de trouw in gezin en maatschappij*, Interkerkelijke Gezinsweekkommissie, Driebergen 1976.
- *School voor koningen*, Baarn: Ten Have 1976.
- 'Ethiek en gebed horen bij elkaar', *Trouw* 22 januari 1977.
- *Katholiciteit en pluraliteit, Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk aan de Rijksuniversiteit te Leiden op vrijdag 2 mei 1980*, Leiden: Universitaire Pers 1980.
- 'De rijken in de kerk van de armen', *Wending* 35/10 (1980), 587-9.
- 'Anders dan anderen', *Kernvraag* 83 (maart 1983), 77-83.
- 'Prediking', *Werkboek voor predikanten in de Nederlandse Hervormde Kerk*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1983-95,3.4-11.
- 'Na vijftien jaar', in *Ontginningswerk: Klinische Pastorale Vorming - een overzicht. Bijdragen voor dr. Wybe Zijlstra*, Kampen: Kok 1985, 180-6.
- 'In memoriam Prof. Dr. E.L. Smelik (1900-1985)', *Netherlands Theologisch Tijdschrift* 39^e jaargang 1985, 231-5.
- 'De verborgen macht van God', Redactie Leidse Lezingen, *Nogmaals: waarom? Artikelen over en reacties op het gelijknamige boek van dr. A. van de Beek over lijden, schuld en God*, Nijkerk: Callenbach 1986, 53-63.
- 'Kan televisie verkondigen?', id., L. Leertouwer, S.J. Doorman, *Soms gebeurt het zomaar - over de mogelijkheid van geloofsverkondiging door een kerkelijke omroep*, Baarn: Ten Have/IKON 1987, 9-45.
- 'Het christelijk geloof en de seculiere kunst: concurrentie of bondgenootschap?', in Redactie Leidse lezingen, *Geloof en esthetiek. Artikelen over een vergeten hoofdstuk in de theologie*, Nijkerk: Callenbach 1987, 41-9.
- 'Korte geschiedenis van het feminisme', *Theologie van of voor VROUWEN. Rapport door de commissie 'Vrouw en Theologie' van de Raad voor de zaken van Kerk en Theologie*, Driebergen 1987.
- 'De kathedraal en haar gemeente', *Bericht uit de Domkerk*, 1988/2, 43-7.
- 'De betekenis van mesostructuren voor de ethiek', in H.M. Dupuis, id., J. Sperna Weiland, *De pantomime van het heil. Beelden van de ethiek van Albert Schweitzer*, Kampen: Kok 1989, 26-42.
- *De terugkeer van de verloren Vader*, Baarn: Ten Have 1989.
- *Waarlijk opgestaan! een discussie over de opstanding van Jezus Christus*, Baarn: Ten Have 1989.

- *Gemengde gevoelens*, Baarn: Ten Have 1990.

c Preekschetsen en preken

- 'Voorbarig antwoord' (Spr. 18,13), in E.L. Smelik, *Gevraagde postille*, Den Haag: Daamen 1964, 161-3.
- 'Het lachen van het ongeloof' (Gen. 18,12a), in E.L. Smelik, *Vijfde postille*, Den Haag: Bert Bakker 1965, 11-4.
- 'Wij hopen op de God die zich verbergt' (Jes. 8,16-7), in E.L. Smelik, *Achterstallige Postille*, Nijkerk: Callenbach 1972, 90-3.
- 'Vier preekschetsen over Marcus 9', in Werkgroep Kerk en prediking, *Postille 33*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1981, 82-91.

Preken

- Johannes 20,28 (Den Haag, jaren 50)
- Mattheüs 5,48 (Leidschendam, 30 januari 1966).
- Romeinen 8,15 (Leidschendam, 19 juni 1966)
- Lucas 23,34 (Leidschendam, 19 maart 1967)
- Lucas 10,41-2 (Leidschendam, 14 januari 1968)
- Lucas 4,8 (Leidschendam, 24 maart 1968)
- Lucas 4,12 (Leidschendam, 31 maart 1968)
- Prediker 1:9-b (Leidschendam, 15 september 1968)
- Jesaja 8,17 (Oegstgeest, 2 mei 1971)
- 'Uitvaartdienst H. Cramer', Filippenzen 1,21 (28 september 1972)
- Romeinen 8,15 (Driebergen, 24 december 1972)
- Preek 2 Samuël 6 (Driebergen, 15 september 1974).
- 'Uitvaartdienst D.A. Cramer-Schaap', Filippenzen 1,23 (2 juni 1976)
- Marcus 5,21-43 (Driebergen, 27 juni 1976)
- Romeinen 8,15 (Aalten?, 24 oktober 1976)
- Zacharia 4,1-14 (Driebergen, 25 december 1977)
- Marcus 13,1-13 (Driebergen, 2 mei 1982)
- 2 Corinthiërs 4,7 (Loosduinen, 24 februari 1985)
- 'Uitvaartdienst E.L. Smelik', (Geldrop, 27 februari 1985)
- Psalm 19 (Bloemendaal, 14 december 1986)
- Efeze 3,1-13 (Hervormd Lyceum 23 augustus 1987)
- I Corinthiërs 15,38 (Amsterdam, 1 november 1987)
- Marcus 16,1-8 en Romeinen 6:1-5 (Sluis, Pasen 1989)
- *Naam geven wat ik zoek – preken*, Baarn: Ten Have 1991.

d Bijdragen voor *In de Waagschaal* (nieuwe jaargang)¹

- 'Het Evangelie van de gewone dingen', 4/12 (13 september 1975), 6-7.
- 'De CPN en de revolutie', 7/10 (31 juli 1976), 17-9.
- 'Saul Bellow', 5/23 (19 februari 1977), 15-6.
- 'De helden van Malamud (I - VII)', - I, 7/9 (15 juli 1978), 11-2; II, 7/10 (12 augustus 1978), 4-6; III, 7/11 (2 september 1978), 7-9; IV, 7/12 (16 september 1978), 3-6; V, 7/13 (20 september 1978), 13-4 en IIa, 18-20; VI, 7/14 (14 oktober 1978), 18-21; VII, 7/15 (28 oktober 1978), 12-3.
- 'Deftig links', 7/17 (25 november 1978), 7-9.

1 Vanaf *IdW* 14/4 (1985) heeft Van Gennep zijn rubriek 'Gemengde gevoelens'.

- 'Een zeer beproefd procédé', 7/18 (9 december 1978), 15-6.
- 'Liever grote Max dan kleine Marx', 7/19 (23 december 1978), 9-10.
- 'Oorlog en vrede met Tolstoj (I-X)', I, 7/19 (23 december 1978), 15-8; II, 7/20 (6 januari 1979), 21-4; III, 7/21 (20 januari 1979), 6-8; IV, 7/22 (3 februari 1979), 18-20; V, 7/23 (17 februari 1979), 6-8; VI, 8/1 (3 maart 1979), 5-7; VII, 8/2 (17 maart 1979), 18-21; VIII, 8/3 (31 maart 1979), 5-8; IX, 8/4 (14 april 1979), 11-4; X slot, 8/5 (28 april 1979), 13-6.
- 'Tien jaar Hydepark (I-VI)', I, 8/13 (29 september 1979), 7-11; II, 8/14 (13 oktober 1979), 9-11; III, 8/15 (27 oktober 1979), 5-9; IV, 8/16 (10 november 1979), 11-5; V, 8/17 (24 november 1979), 7-11; VI slot, 8/18 (8 december 1979), 18-21.
- 'Het „Extra-Calvinisticum” van E.L. Smelik', 9/13 (27 september 1980) 4-6.
- 'Dordrecht' en 'Remus en Romulus', 10/4 (18 april 1981), 23.
- 'Van de redactie', 10/4 (18 april 1981), 23-4.
- 'Nog eeuwen Dostojevski', 10/13 (19 september 1981), 12-6.
- 'Verbond met de „Bond"', 10/14 (3 oktober 1981), 10-5.
- 'Van de redactie', 10/20 (9 januari 1982), 22-4.
- 'Verbond met de „Bond" (II)', 10/21 (23 januari 1982), 2-6.
- 'Het anarchisme als hedendaags levensgevoel', 11/6 (15 mei 1982), 3-11.
- 'Recente ontwikkelingen in de praktische theologie (I-IV)', I, 11/17 (13 november 1982), 18-27; II, 11/18 (27 november 1982), 17-26; III, 12/3 (2 april 1983), 22-9; IV, 12/4 (16 april 1983), 11-9.
- 'Niemand van ons leeft voor zichzelf', I, 11/21 (22 januari 1983), 4-11; II, 11/22 (5 februari 1983), 18-24.
- 'Kafka en Camus', 12/10 (16 juli 1983), 3-9.
- 'Ontzetting en bevinding', 12/12 (3 september 1983), 5-12.
- 'Meditatie rond 4 en 5 mei', 13/5 (28 april 1984), 3-4.
- 'Begroeting van een afscheid', 13/14 (6 oktober 1984), 7-11.
- 'Gezichtspunt', 13/14 (6 oktober 1984), 31-2.
- 'Wie van de drie?', 14/1 (9 maart 1985), 12-6.
- 'Herinneringen aan Prof. Dr. E.L. Smelik', 14/1 (9 maart 1985), 29-31.
- 'Gemengde gevoelens', 14/5 (4 mei 1985), 22-6.
- 'Gemengde gevoelens', 14/6 (18 mei 1985), 8-11.
- 'Gemengde gevoelens', 14/7 (15 juni 1985), 14-7.
- 'Terroristen (I-V)', I, 14/8 (13 juli 1985), 22-3; II, 14/10 (7 september 1985), 25-6; III, 14/13 (26 oktober 1985), 26; IV, 14/14 (18 januari 1986), 30; V, 15/12 (11 oktober 1986), 26-7.
- 'De vermaledijde vaders', 14/15 (23 november 1985), 29-31.
- 'Zola', 14/17 (4 januari 1986), 29-31.
- 'Kundera (I-II)', I, 14/18 (18 januari 1986), 29-30; II, 14/19 (1 februari 1986), 12-4.
- 'Isabel Allende', 14/20 (15 februari 1986), 21-3.
- 'Bernard Malamud', 15/4 (12 april 1986), 148-9.
- 'Tante Euthanasia II', 15/7 (7 juni 1986), 27-9.
- 'Max Frisch (I-III)', I, 15/11 (27 september 1987), 20-2; II, 15/19 (24 januari 1987), 29-31; 'Fout' en III, 15/20 (7 februari 1987), 29-32.
- 'De zorgzame samenleving', 15/15 (22 november 1986), 27-8.
- 'Garcia Marquez (I-II)', I, 15/16 (6 december 1986), 28-30; II, 15/17 (20 december 1986), 28-31 en 'Onvergankelijke liefde', 15/18 (10 januari 1987), 28.
- 'Gedenken', 15/21 (21 februari 1987), 22.
- 'Fontane en Girard', 16/1 (7 maart 1987), 29-31.

- 'Sören Kierkegaard: De absolute ongelijkheid', 16/3 (4 april 1987), 69-77.
- 'De wellust der herinnering', 16/4 (18 april 1987), 125-8.
- 'Mislukte conversatie' en 'Het geloof van een ander', 16/5 (2 mei 1987), 25-8.
- 'Mislukte conversatie II' en 'Koninginnedag', 16/6 (16 mei 1987), 27-30.
- 'Steinbeck', 16/8 (13 juli 1987), 28-30.
- 'Martin du Gard (I-III)', I, 16/9 (8 augustus 1987), 30-2; II, 16/10 (8 september 1987), 26-8; III, 16/12 (17 oktober 1987), 30-2.
- 'Agota Kristof', 16/11 (3 oktober 1987), 30-1.
- 'Harry und Dorothee', 16/15 (28 november 1987), 31-2.
- 'Methode en charisma', 16/17 (2 januari 1988), 27-9.
- 'Heidegger', 16/19 (30 januari 1988), 30-2.
- 'Feministische kritiek', 16/20 (13 februari 1988), 29-32.
- 'New York', 17/4 (23 april 1988), 29-30.
- 'Mary Shelley (I-III)', I, 17/4 (23 april 1988), 31-2; II, 17/5 (7 mei 1988), 28-30; III, 17/6 (21 mei 1988), 28-30.
- 'Barth en de secularisatie (I-VI)', I, 17/7 (18 juni 1988), 30-1; II, 17/8 (16 juli 1988), 28-9; III, 17/12 (8 oktober 1988), 21-5; IV, 17/14 (5 november 1988), 30-2; V, 17/15 (19 november 1988), 14-7; VI en 'De wandelgang', 17/16 (3 december 1988), 27-30; VII, 18/3 (1 april 1989), 87.
- 'Dominees', 17/14 (5 november 1988), 29-30.
- 'A.F.Th. van der Heijden', 17/17 (17 december 1988), 28-30.
- 'Beleeft hij, wat jij leest?', 17/19 (21 januari 1989), 21-4 en 17/20 (4 februari 1989), 30-2.
- 'De totaliteit en het oneindige', 18/2 (18 maart 1989), 25-30.
- 'Verzet zonder vijand', 18/3 (1 april 1989), 87-9.
- 'David Jenkins en de Opstanding' (I-IV), I, 18/4 (15 april 1989), 24-7; II, 18/6 (29 mei 1989), 2-9; III, 18/7 (27 mei 1989) 25-8; IV, 18/10 (22 augustus 1989), 28-30.
- 'Guy Vanderhaeghe', 18/5 (29 april 1989), 30-1.
- 'Het is beslist', 18/8 (24 juni 1989), 9-16.
- 'Professioneel amateurisme', 18/12 (30 september 1989), 31-2.
- 'Nogmaals Opstanding', 18/14 (28 oktober 1989), 22-30.
- 'De oude man bij Hemingway', 18/15 (11 november 1989), 27-9.
- 'Dien Bien Phu', 18/15 (11 november 1989), 29-30.
- 'Lik op stuk', 18/16 (25 november 1989), 17-9.
- 'The walls came tumbling down' en 'Meesters der metamorfose', 18/16 (25 november 1989), 27-8; 29-31.
- 'Mary Mc Carthy' en 'Ton', 18/17 (9 december 1989), 28-32.
- 'Bombardeer het hoofdkwartier, antwoord aan Willemien Keuning', 18/18 (23 december 1989), 14-5.

e Interviews, radio- en tv programma's

- 'De herinnering aan het licht. Een Voorrangdocumentaire over Albert Camus', typoscript van NCRV radioprogramma op 15 maart 1971, 22.45-23.25 uur. Medewerkers: P.Beers (samenst.), F.O. van Gennep, H. Achterhuis en P. van Gestel (prod.).
- Kruijff, G.G. de, 'Interview met dr. f.o. van gennep', *Woord en Dienst* 1979, 15,246.
- Veltman, C., 'Schuldgevoelens brengen vertrassing of fanatisme', *Hervormd Nederland* 24 mei 1980.
- Klijn, T., 'De kerk zal er altijd wel zijn', in id., *Voorbij de vanzelfsprekendheid*, Kampen: Kok 1986, 28-42. Eerder verschenen in *Hervormd Nederland* 4 oktober 1986.

- 'Interview met prof. dr. F.O. van Gennep, theoloog', in G. C. de Haas, *Het is niet goed dat de mens alleen is... Over de nieuwe ethiek van de verbondenheid*, Kampen: Kok, 1986, 81-90.
- 'Kerstnachtdienst', televisiekerkdienst Zoeterwoude, IKON 24 december 1988.
- Haan, J. de, 'In gesprek met F.O. van Gennep', radiointerview *De Andere Wereld van zondagmorgen*, IKON 24 december 1989.
- Haan, J. de, /B. Rijpert, 'Het blijft altijd pijn doen', *Hervormd Nederland* 20 januari 1990.
- *Inspiratie. Naam geven wat ik zoek*, televisieportret IKON, 31 mei 1992.

2 Publicaties met betrekking tot F.O. van Gennep

- Abma, H., 'De terugkeer van de verloren Vader', *Hervormd Nederland* 2 december 1989.
- Achterhuis, H., *Camus: De moed om mens te zijn*, Utrecht: Ambo 1969.
- Achterhuis, H., 'Een nogal uit de hand gelopen preek over de autoriteit van de Vader', *de Volkskrant* 27 januari 1990.
- Asscher, B.J., 'De macht van de rechter', *De Gids*, 164/7, (2001), 504-10.
- Asscher, B.J., 'Recht, vrijheid en verantwoordelijkheid' in K. Schuyt en I. Sluiter (redactie), *Cleveringa's koffer. Recht, vrijheid en verantwoordelijkheid*, Leiden: LUP 2010, 173-82.
- Baarda, T., 'De opstanding en de opstandingsverhalen', in P.N. Holtrop, A.J. Jelsma (redactie), *Terwijl zij onderweg daarover spraken...* Kampen: Kok 1991, 14-40.
- Bakker, R., 'Het ethische denken van A. Camus', *In de Waagschaal* 18/17 (1963), 338-9.
- Bartels, H., 'Gods aanwezigheid', *In de Waagschaal* 7/13 (1978), 17-8.
- Beek, A. van de, 'Om de levende God', in Redactie Leidse Lezingen, *Nogmaals Waarom? Artikelen over en reacties op het gelijknamige boek van dr. A. van de Beek over lijden, schuld en God*, Nijkerk: Callenbach 1986, 105-23.
- Beek, A. van de, *Wonderen en wonderverhalen*, Nijkerk: Callenbach 1991.
- Berkhof, A.W., 'Geding over de Opstanding', *Kerk en theologie* 42/4 (1991), 279-83.
- Berkhof, H., 'Zoeker van God in een postmoderne cultuur. Bij de dood van Ted van Gennep', *Hervormd Nederland* 20 januari 1990.
- Biezeveld, K., 'God de Vader. Symbool van het patriarchaat of verrassende metafoor?', *Wending* 45/5 (1990), 223-9.
- Biezeveld, K., *Spreken over God als vader, hoe kan het anders?*, Baarn: Ten Have 1996.
- Blei, K., 'Jan Hoek en zijn kerkelijke participatie', in M. van Campen en P.J. Vergunst, *Jan Hoek Theoloog tussen preekstoel en leerstoel*, Zoetermeer: Boekencentrum 2015, 51-5.
- Boer, J.D. de, 'Van Gennep en de catechese van Dostojewski', in Redactie Leidse lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, Nijkerk: Callenbach, 1991, 53-67.
- Boer, Th. de, *Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Baarn: Ambo 1988.
- Boer, Th. de, 'De terugkeer van de God van Pascal', in Redactie Leidse lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, Nijkerk: Callenbach, 1991, 68-78.
- Brink, G. van den, /C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, Zoetermeer: Boekencentrum 2012.

- Dekker, W./H. de Leede, 'Enkele wedervragen', *In de Waagschaal* 10/20 (1981), 12-7.
- Dekker, W., 'Theologisch huiswerk', *Kontekstueel* 5/3 (1991), 15-9.
- Dekker, W., 'Gerechtigd optimisme?' in *Gereformeerden en het gesprek met de cultuur*, Boekencentrum 1991, 136-48.
- Dekker, W., *Afwezigheid van God. Een onderzoek naar antwoorden bij W.Pannenberg, K.H. Miskotte en A. Houtepen*, Boekencentrum: Zoetermeer 2011.
- Do X 1929*, Originalnachdruck der Schweizer Aero Revue, Friedrichshafen: Dornier 1979.
- Dornier, S.J., *Flugzeiten: Aus dem Leben und Werk meines Vaters, Claude Dornier, seiner Mitarbeiter, Freunde und Konkurrenten für die Luftfahrt - in den Wirren und Umbrüchen des 20. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau: Herder 2015.
- Drunen, T. van, 'Gevoelens bij de begrafenis', *In de Waagschaal* 18/20 (1990), 16-8.
- Dulk, M. den, 'Handvat ter bespreking van 'De terugkeer van de verloren Vader'', *Toerusting* 34, Driebergen 1991.
- Geding over de opstanding. Over de lichamelijke verrijzenis van Christus*.
Leidschendam: Generale synode der Nederlandse Hervormde Kerk 1991.
- [Gennep, R.O. van], *Dienst voor speciale hulpverlening van het Nederlandsche Roode Kruis*, Den Haag 1945.
- Gerritsen, S., 'La réception de l'oeuvre d'Albert Camus en Flandre et aux Pays-Bas', *Septentrion, Arts et culture de Flandre et des Pays-Bas*, 26/2 (1997) 17-21.
- Graafland, C., 'De terugkeer van de verloren vader', *de Waarheidsvriend*, 78/24 (1990).
- Haarsma, F., 'De Terugkeer van de Verloren Vader, Een benadering vanuit de praktische theologie', in Redactie Leidse lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, Nijkerk: Callenbach, 1991, 39-49.
- Halkes, C., 'Maar mama komt toch altijd weer terug!...' in Redactie Leidse lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, Nijkerk: Callenbach, 1991, 100-14; tevens in id., *Oorsprong en einder, cultuurkritische overwegingen vanuit vrouwenstudies theologie*, Baarn: Ten Have 1995, 136-57.
- Heering-Moorman, C.P./H.J. Heering, 'Camus in Nederland', *Wending* 18/7 (1963) 517-20.
- Heijst, A. van, *Verlangen naar de val. Zelfverlies en hermeneutiek en ethiek*, Kampen: Kok Agora 1992.
- Hertog, G.C. den, 'Gods vaderschap en het gesprek over de humaniteit', *Kontekstueel* 5/3 (1991), 9-14.
- Hertog, G.C. den, *Hoop die leven doet*, (Apeldoornse studies 45) Apeldoorn: TUA 2003.
- Hettema, T., 'Forumdiscussie: de actualiteit van Gunning', in id. en L. Mietus (redactie), *Noblesse oblige. Achtergrond en actualiteit van de theologie van J.H. Gunning Jr.*, Gorinchem: Ecclesia 2005, 117-32.
- Hirs, F.J./R. Reeling Brouwer, *De verlossing van ons lichaam*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1985.
- Holtrop, P.N./A.J. Jelsma (redactie), *Terwijl zij onderweg daarover spraken... Gedachten over de opstanding*, Kampen: Kok 1991.
- Immink, F.G., 'Praktische Theologie in een meerstromenland', in id./H.P. de Roest, *Praktische theologie in meervoud. Identiteit en vernieuwing*, Zoetermeer: Meinema 2003, 11-42.
- Immink, F.G., *Het heilige gebeurt. Praktijk, theologie en traditie van de protestantse kerkdienst*, Zoetermeer: Boekencentrum 2011.

- Jansen, H., *Door Simon gezien. Anderhalve eeuw theologisch debat in het Nederlandse protestantisme over de opstanding van Christus*, Zoetermeer: Boekencentrum 2002.
- Jonker, H., 'Ontzetting als bevinding', *In de Waagschaal* 12/12 (1983), 13-7.
- Jonker, H., 'Gods huilen', *In de Waagschaal* 12/14 (1983), 31.
- Jonker, H./E.S. Klein Kranenburg, *Bijbel en ervaring. Gesprekken over een theologisch leven*, Zoetermeer: Boekencentrum 1991.
- Kerk en theologie*, themanummer Opstanding, 42/4 (1991).
- Keuning, W., 'Over communicatie gesproken', *In de Waagschaal* 18/18 (1989), 12-4.
- Klok, A.J., 'Kunnen vaders ook verdwalen?' in *Gereformeerden en het gesprek met de cultuur*, Zoetermeer: Boekencentrum 1991, 84-93.
- Knijff, H.W. de, 'Het vaderschap van God en de mondigheid van de mens', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 44/2 (1990), 150-5.
- Kreuning, K./C. Biezeveld (redactie), *Speciale Bijlage Informatiebulletin Stichting Nationaal Monument Kamp Amersfoort No. 20*, (2007).
- Krijger, Ph.L., *De tragiek van de schepping. Het geding rondom Marcion in de Nederlandse theologie van de twintigste eeuw*, Zoetermeer: Boekencentrum 2005.
- Krijger, Ph.L., *Een wurm in de juttepeer. Theologische en pastorale notities rond het lijden*, Zoetermeer: Boekencentrum z.j.
- Kruijf, G.G. de, 'Een begin van een gesprek over Van Gennepe's cultuurtheologie I', *In de Waagschaal*, 18/15 (1989), 17-23; id., deel II, 18/16, 9-16.
- Kruijf, G.G. de, 'Van Gennepe in de Waagschaal', *In de Waagschaal* 18/20 (1989), 6.
- Kruijf, G.G. de, 'Van Gennepe's cultuurtheologie: schets en kanttekeningen' in Redactie Leidse lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, Nijkerk: Callenbach, 1991, 11-26.
- Kruijf, G.G. de, 'Verschil', in *Waarom wil je dat ik schrijf? voor Andries Zoutendijk*, Jacobikerk-gemeente Utrecht 2003, 95-9.
- Kuiper, E.J., 'De kracht van de gelijkenis', in Redactie Leidse lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, Nijkerk: Callenbach, 1991, 115-25.
- Meijering, E.P., *Voorbij de vadermoord. Over het christelijk geloof in God, de Schepper*, Kampen: Kok 1998.
- Meijering, E.P., *Vijftig jaar onder theologen. Hoe het veranderde en gelijk bleef*, Zoetermeer: Meinema, 2002.
- Meijers, S., 'Van Gennepe's cultuurkritiek in uitdagend boek van het jaar', *Reformatorsch Dagblad* 23 feb 1990.
- Muis, J., 'De discussie over de opstanding van Christus', *Kontekstueel* 5/5 (1991), 9-15.
- Muis, J., 'Hermeneutiek bij Barth en Miskotte. Hun bijdrage aan gereformeerde hermeneutiek', *Jaarboek 1999-2000 G.T.S.V. Voetius*, Utrecht 2000, 15-23.
- Noordegraaf, A., 'Op zoek naar een nieuwe gestalte van de gemeente', *Kontekstueel* 5/2 (1990), 22-7.
- Oevermans, H., 'In gesprek met Hans Achterhuis', *Wapenveld*, 48/4 (1998), 129-35.
- Ouwerkerk, C.A.J. van, "Wij komen niet als een abstract wezen ter aarde..." Enkele godsdienstpsychologische notities', in Redactie Leidse lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, Nijkerk: Callenbach, 1991, 126-37.
- Poot, T., 'Kroniek', *Kontekstueel*, 4/4 (1990), 29-34.

- Reeling Brouwer, R.H., 'Voortzetting van een discussie met een afwezige', in Redaktie Leidse lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, Nijkerk: Callenbach 1991, 87-99.
- Roest, H.P. de, 'Schermutselingen rondom het Woord. De theologische hermeneutiek van F.O. van Gennep' I en II, *In de Waagschaal*, 20/6 (1991), 12-21 en 20/7 (1991), 10-8.
- Roest, H.P. de, 'De psalm op de drempel', *In de Waagschaal* 25/1 (1996), 3-4.
- Roest, H.P. de, 'Frederik Onslow van Gennep' in *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme* deel 5, Kampen: Kok 2001, 196-9.
- Roest, H.P. de, 'Geloofscommunicatie: controverse en gelijkenis. Hermeneutische methoden in het werk van F.O. van Gennep', *Kerk en theologie* 55/2 (2004), 126-51.
- Roest, H.P. de, 'Hartstocht voor de kerk in een tijd van kerkverlating. F.O. van Gennep over het blijvende belang van christelijke gemeenschapsvorming', (Afscheid PThU Leiden, 15 maart 2012).
- Roest, H.P. de, 'De geloofsgemeenschap als een "tegencultuur van verbinding". F.O. (Ted) van Gennep (1926-1990) en J. (Hans) van der Werf (1926-1979)', *Handelingen. Tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap* 40/1 (2013), 48-57.
- Runia, K., *Wegen en doolwegen in de nieuwere theologie*, Kampen: Kok 1998.
- Schegget, G.H. ter, 'Met verve en fleur in dienst', *In de Waagschaal* 18/20 (1990), 12-3.
- Schegget, G.H. ter, 'Een pastor vol charme en esprit: in memoriam prof. F.O van Gennep', *Trouw* 10 januari 1990.
- Schegget, G.H. ter, 'Gedachtenis', in Redaktie Leidse lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, Nijkerk: Callenbach, 1991, 27-38.
- Smelik, E.L., *Toespraak bij de promotie van dr. F.O. van Gennep* (19 oktober 1962), Archief Van Gennep (BPL 3375-4).
- Smit, J., 'Ted van Gennep (1926-1990)' in G.Harinck (redactie) *Mijn protestant. Persoonlijke ontmoetingen*, Amsterdam: Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme 2011, 101-2.
- Spigt, P., 'De ironie van Albert Camus', *De nieuwe stem* 18/V (1963), 259-69.
- Tans, J.A.G., 'Bespreking van F.O. van Gennep, Albert Camus', *De Gids* 127/6 (1964), 84-6. *Tē-ēf*, blad Faculteit der Godgeleerdheid Rijksuniversiteit Leiden, themanummer Opstanding 18/3 (1989).
- Velden, M.J.G. van der, 'Over macht en gezag', *Kontekstueel* 5/2 (1990), 9-14.
- Velden, M.J.G. van der, 'In memoriam Prof. dr. F.O. van Gennep (1926-1990)', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 44/2 (1990), 148-9.
- Velema, W.H., 'De plaats van christendom en kerk in de moderne cultuur', in Redaktie Leidse lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, 138-51.
- Visser, A., 'Zendingenwerk in een woestijn van nieuwbouw', *NRC Handelsblad* 1702 1994.
- Visser-Schoot, I., 'Zonder Ted', *In de Waagschaal* 18/20 (1990), 5.
- Vlieger, A.W., '„Homme des lettres" – Van Gennep en de literatuur', *In de Waagschaal* 18/20 (1990), 7-11.
- Vlieger, A.W., 'De Uyl van Hoogland', *In de Waagschaal* 18/20 (1990), 18-9.
- Vlieger, A.W., 'F.O. van Gennep: Een zelfportret in brieffragmenten', in Redaktie Leidse lezingen, *De gelijkenis van de verloren Vader*, 152-74.
- Vos, A., *Het is de Heer! de opstanding voorstelbaar*, Kampen: Kok 1990.

Wal, G. van der, *Rob van Gennep. Uitgever van links Nederland*, Amsterdam/ Antwerpen: Atlas Contact 2016.

3 Overige literatuur

Aalders, M.J., 'Smelik, Evert Louis' *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme 5*, Kampen: Kok 2001, 474-6.

Aalders, M.J., *Een handjevol verkenmers? Het Hersteld Verband opnieuw bekeken*, Barneveld: De Vuurbaak 2012.

Achterhuis, H., 'Afscheid van de utopie', *Raster* 90 (2000), 47-54.

Achterhuis, H., *Met alle geweld*, Rotterdam: Lemniscaat 2008.

Achterhuis, H., *Coetzee, een filosofisch leesavontuur*, Rotterdam: Lemniscaat 2019.

Adelman, G., *Retelling Dostoyevsky. Literary Responses and Other Observations*, Lewisburg: Bucknell University Press 2001.

Adorno, Th.W., 'Engagement', in id., *Noten zur Literatur III*, Frankfurt am Main Suhrkamp 1965.

Allende, I., *Het huis met de geesten*, Amsterdam: Wereldbibliotheek 2018.

Auster, P., *Man in het duister*, Amsterdam: De Arbeiderspers 2008.

Baart de la Faille, S., *Leo N. Tolstoj als theoloog en moralist*, Groningen: J.B. Wolters 1897.

Bakker, R., *Albert Camus*, Baarn: het Wereldvenster 1966.

Bakker, R., *Merleau-Ponty. Filosoof van het niet-wetend weten*, Baarn: het Wereldvenster 1975.

Bastian, H.-D., 'Verfremdung und Verkündigung', *Theologische Existenz Heute* 127, München: Kaiser 1967.

Bastian, H.-D., *Theologie der Frage*, München: Kaiser 1969.

Beek, A. van de, *Waarom? over lijden, schuld en God*, Nijkerk: Callenbach 1984.

Bel, J., *Bloed en rozen. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1900-1945*, Amsterdam: Bert Bakker 2015.

Bercken, W. van den, *De mythe van het Oosten. Oost en West in de religieuze ideeëngeschiedenis van Rusland*, Zoetermeer: Meinema 1998.

Bercken, W. van den, *Tegen de religieuze behaaglijkheid. Een onvroom pleidooi voor het christendom*, Baarn: Ten Have 2003.

Bercken, W. van den, *Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoyevsky*, London: Anthem Press 2011.

Berdjajew, N., *Het Russische denken in de 19e & 20e eeuw. Aspecten en perspectieven*, Amsterdam: De Bezige Bij 1947.

Berdyajev, N., *Dostoyevsky An Interpretation*, San Rafael: Semantron Press 2009.

Berger, P.L., 'Camus, Bonhöffer and the World Come of Age', *The Christian Century*, 76 (1959), deel I 8 april (417-8) en deel II 15 april (450-2).

Berkhof, H., *Christelijk geloof*, Nijkerk: Callenbach 1973.

Berkhof, H., *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht*, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1985.

Besten, A. den, /J.F. de Vlioger, 'Ter inleiding en verantwoording', in K.H. Miskotte, *Messiaans verlangen en andere literatuur- en cultuurkritische opstellen, Verzameld Werk* 12, Kampen: Kok 1999, 7-12.

Bijl, W., 'Verdwaald in niemandsland; Het morele idealisme van vredesbeweging 'De Derde Weg' 1951-1965', *Skript Historisch Tijdschrift*, 31/4, 234-46.

- BLÖF, 'Wij geloven nergens in', op het album *Oktober*, EMI 2008.
- Blom, Ph., *Het grote wereldtoneel. Over de kracht van de verbeelding in crisistijd*, Amsterdam: De Bezige Bij 2020.
- Boak, D., *Roger Martin du Gard*, Oxford: Clarendon Press 1963.
- Bohren, R., *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*, München: Kaiser 1975.
- Bohren, R., 'Geloof en Esthetiek – een vergeten hoofdstuk van de Theologie', in Redaktie Leidse lezingen, *Geloof en esthetiek. Artikelen over een vergeten hoofdstuk in de theologie*, Nijkerk: Callenbach 1987, 11-24.
- Boland, H., *Zeer Russisch zeer. Over Dostojewski's Duivels*, Amsterdam: Triade 2008.
- Boland, H., *Van mensen die geen enge grenzen erkennen. Dostojevski leren lezen*, Amsterdam: Pegasus 2019.
- Bonhoeffer, D., *Auswahl* Band 1-6, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2006.
- Boon, L.P., *Abel Gholaerts, Verzameld werk deel 2*, teksteditie en nawoord Kris Humbeek et al., Amsterdam: De Arbeiderspers 2011.
- Borgman, E., 'Theologie in de postmoderniteit. Als de goden zwijgen als cultuurtheologie', in G.C. den Hertog en G.W. Neven (redactie), *Miskotte: hoofdlijnen van zijn theologie*, Kampen: Kok 1993, 127-48.
- Borgman, E., 'Ezelsoren en bokkepoten. Literatuur en ethiek vanuit theologisch perspectief', in Th. Jansen, F. Ruiter en J. Hakemulder (redactie), *De lezer als burger. Over literatuur en ethiek*, Kampen: Kok 1994, 80-93.
- Borgman, E., 'Het tot leven wekken van stervende woorden. Pleidooi voor een cultuurtheologie', in R. van den Brandt en R. Plum (redactie), *De theologie uitgedaagd. Spreken over God binnen het wetenschapsbedrijf*, Zoetermeer: Meinema 1999, 129-65.
- Borgman, E., 'Het meesterwerk in kipkap als de bijbel voor onze tijd. De 'boontjes'-of: de fascinatie voor de rafels', in R. van den Brandt, B. Vanheste, id., *Louis Paul Boon en de verscheidenheid van de wereld*, Nijmegen: Vantilt 2001, 79-111.
- Borgman, E., 'Edward Schillebeeckx: een kritische cultuurtheoloog', in J. B.M. Wissink (redactie), *Toptheologen. Hoofdfiguren uit de theologie van vandaag*, Tiel: Lannoo 2006, 66-87.
- Borgman, E., *...want de plaats waarop je staat is heilige grond.: God als onderzoeksprogramma*, Amsterdam: Boom 2008.
- Borgman, E., *Zielen winnen. Op zoek naar kerk buiten de gebaande paden*, Baarn: Adveniat 2017.
- Borgman, E., *Leven van wat komt. Een katholiek uitzicht op de samenleving*, Utrecht: Meinema 2017.
- Borgman, E., *Alle dingen nieuw. Een theologische visie voor de 21ste eeuw. Inleiding en Invocatio*, Utrecht: KokBoekencentrum 2020.
- Bos, D., *De aard, de daad en het Woord. Een halve eeuw opinie- en besluitvorming over homoseksualiteit in protestants Nederland, 1959-2009*, Den Haag: SCP 2010.
- Bossart, R., *Die theologische Lesbarkeit von Literatur im 20. Jahrhundert. Studien zu einer verdrängten Hermeneutik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009.
- Bosscher, D., *De dood van een metselaar en het begin van de jaren zestig in Nederland. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de Eigentijdse Geschiedenis aan de Rijksuniversiteit Groningen op 11 februari 1992*, Groningen: Egbert Forsten 1992.
- Boulogne, P., *Het temmen van de Scyth. De vroege receptie van F.M. Dostoevskij*, Amsterdam: Pegasus 2011.

- Boulogne, P., 'De Rus uit Parijs. Dostojevski en de grenzen van de Nederlandse en Vlaamse literatu(ur)(en); *De Negentiende Eeuw* 37/3 (2013), 201-16.
- Bouteligier, C., *Dialogo in recht en literatuur. Kritiek van de narratieve rede*, Oud Turnhout/'s-Hertogenbosch: Gompel&Scavina 2018.
- Boutellier, H., *Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven*, Amsterdam: Boom 2015 en 2019 (2^e herziene druk).
- Boutellier, H., *Het nieuwe westen. De identitaire strijd om de sociale verbeelding*, Amsterdam: Van Gennep 2021.
- Brandt, R. van den, *Twintigste-eeuwse literatuur: een uitdaging voor theologen. Verkenningen voor een interdisciplinair gesprek*, in id. en R. Plum (redactie) *De theologie uitgedaagd. Spreken over God in het wetenschapsbedrijf*, Zoetermeer: Meinema 1999, 35-60.
- Bregman, K., *De stem uit de oneindigheid. Over de talige vormgeving van preken in het licht van poëzie en poëtica van Martinus Nijhoff*, Zoetermeer: Boekencentrum 2007.
- Brinkman, M.E., 'De verborgen Christus in Specht en zoon,' in J. Goud (redactie), *Het leven volgens Willem Jan Otten. Redenen van het hart*, Zoetermeer: Klement 2013, 73-89.
- Brinkman, M.E., *Jezus incognito. De verborgen Christus in de westerse kunst vanaf 1960*, Zoetermeer: Meinema 2012.
- Brinkman, M.E., *Dicht bij het onuitsprekelijke. Veertien dichters over het onzegbare*, Utrecht: Meinema 2018.
- Brinkman, M.E., *Grote woorden met dank aan denkers en dichters*, Utrecht: KokBoekencentrum 2019.
- Bronkhorst, A.J., 'In memoriam Prof. Dr. Evert Louis Smelik, 8-9-1900/22-2-1985', *Kerk en theologie* 36/3 (1985), 242-3.
- Bronzwaer, W.J.M., 'Literatuur en ethiek', in H. van der Ent (redactie), *Literatuur en ethiek*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1977, 71-94.
- Bulthuis, H., 'Profeet of denker? Dirk Coster en Menno ter Braak over Dostojevski', *Voortgang* 16 (1996), 189-205.
- Buskes, J.J., 'In memoriam Ds. J.A. Kwint', *In de Waagschaal* 18/17 (1963), 324-5.
- Buytendijk, F.J.J., *De psychologie van de roman. Studies over Dostojevski*, Utrecht: Het Spectrum 1961.
- Camus, A., *Keer en tegenkeer*, Amsterdam: De Bezige Bij 1966.
- Camus, A., *De vreemdeling*, De Bezige Bij, 2004.
- Camus, A., *De pest*, De Bezige Bij, 2004.
- Camus, A., *De val*, De Bezige Bij, 2004.
- Camus, A., *Koninkrijk en ballingschap*, Amsterdam: De Bezige Bij 1958.
- Camus, A., *Caligula*, Amsterdam: De Bezige Bij 1961.
- Camus, A., *De mythe van Sisyfus*, Amsterdam: De Bezige Bij 1964.
- Camus, A., *De mens in opstand*, Amsterdam: Olympus 2010.
- Camus, A., *De zomer*, Bussum: Paul Brand 1970.
- Christen-zijn in de Nederlandse samenleving. Herderlijk schrijven vanwege de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1955.
- Coster, D., 'Antwoorden op de Dostojevsky-enquête', *De Stem*, 1/2 (1921), 1121-4.
- Cox, H., *De stad van de mens. Het levenspatroon van de moderne wereld in theologisch perspectief*, Utrecht: Ambo 1966.

- 'Dialogue. Jürgen Habermas and Charles Taylor' in E. Mendieta, J. VanAntwerpen (ed.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia: CUP 2011, 60-9.
- Dijk, H. van, 'Een actueel pleidooi voor menselijke vrijheid. Over *De Thibaults* van Roger Martin du Gard', *Liter* 19/82 (2016), 37-44.
- Dijkman, P.J., 'Een knieval voor de doorbraak? De politisering van het herderlijk schrijven *Christen-zijn in de Nederlandse samenleving* in Hervormde kring', in G. Harinck en P. van Trigt, '*In de vergifkast?*' *Protestantse organisaties tussen kerk en wereld*, Zoetermeer: Meinema 2013, 97-118.
- Dostojewski, F.M., *De idioot*, *Werken* deel 6, Amsterdam: Van Oorschoot, 1960.
- Dostojewski, F.M., *Boze geesten*, *Werken* deel 7, Amsterdam: Van Oorschoot, 1959.
- Dostojewski, F.M., *De gebroeders Karamazow*, *Werken* deel 9, Amsterdam: Van Oorschoot 1966.
- Dresden, S., *Existentie-philosophie en literatuurbeschouwing*, Amsterdam: Meulenhoff 1946.
- Dresden, S., 'Albert Camus en de problematiek van het absurde', in id., *Het beste van Dresden*, Amsterdam: Meulenhoff 2005, 107-26.
- Driel, C.M. van, *Schermen in de schemering. Vijf opstellen over modernisme en orthodoxie*, Hilversum: Verloren 2007.
- Dulk, M. den, *Heren van de praxis. Karl Barth en de praktische theologie*, Zoetermeer: Meinema 1996.
- Dunk, H.W. von der, *Voordat de voegen kraakten. Student in de jaren vijftig*, Amsterdam: Prometheus/Bert Bakker 2013.
- Eagleton, T., *Culture and the Death of God*, New Haven: YUP 2015.
- Ester, H., 'Het leven als christen in de heersende cultuur', in F. Dijkstra en id. (redactie), *Beleven en verbeelden. Het spanningsveld van literatuur en geloof*, Zoetermeer: Boekencentrum 2006, 15-23.
- Eugelink, L., '*Niets in mij gelooft dat*' *Over religie in de moderne Nederlandse literatuur*, Baarn: Ten Have 2007.
- Eugelink, L., 'De onzelfgenoegzame lezer. Over literatuur en spiritualiteit', in *God tussen de regels. Religie en moderne literatuur*, *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 69/5 (2013), 27-35.
- Eugelink, L., 'Sprekken over geloof: de hermeneutiek van de liefde', *Liter* 17/75 (2014), 53-8.
- Fetter, J.C.A., *Henrik Ibsen. Onderzoek naar zijn godsdienstig gemoedsbestaan en zijn verhouding tot het christendom in de eerste periode van zijn leven (1828-1873)*, Zwolle: J. Ploegsma 1917.
- Fetter, J.C.A., *Menschbeschouwing en zielzorg*, Zeist: J. Ploegsma 1933.
- Fetter, J.C.A., *De Russen en hun kerk*, Arnhem: Van Loghum Slaterus 1947.
- Fetter, J.C.A., *De mens in 1947*, Utrecht 1947.
- Fetter, J.C.A., 'Schuld en boete' in J. Haantjes en W.A.P. Smit (redactie), *Meesterwerken der Literatuur*, Amsterdam: Amsterdamsche Boek- en Courant Mij. 1948, 369-410.
- Fetter, J.C.A., *De priesterroman in een gesaeulariseerde wereld*, in W. Aalders e.a. (redactie) *Verkenningen*, Utrecht: Bijleveld 1956.
- Fetter, J.C.A., *Herinneringen*, Arnhem: Van Loghum Slaterus 1958.
- Finkielkraut, A., *Een intelligent hart*, Amsterdam/Antwerpen: Contact 2010.
- Figes, O., *Natasja's dans. Een culturele geschiedenis van Rusland*, Houten: 2003.
- Foppema-Wolf, R.S., "en dat zal het heil zijn" *Kanttekeningen bij het verhalend*

- proza van Albert Camus, *Wending* 20/10 (1965), 715-723.
- Fortuyn, P., *De verweesde samenleving*, Uithoorn: Karakter 2002.
- Frank, J., *Dostoevsky A Writer in His Time*, Princeton: Princeton University Press 2010.
- Frey, C., *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1989.
- Frisch, M., *Stiller*, Amsterdam: Meulenhoff 1991.
- Frisch, M., *Homo faber. Text und Kommentar*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013.
- Fukuyama, F., *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*, Amsterdam: Olympus 1999.
- Fukuyama, F., *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*, London: Profile Books 2018.
- Gide, A., *Dostojevski*, Stuttgart: DVA 1952.
- Gide, A., *Le retour de l'enfant prodigue/ Die Rückkehr des verlorenen Sohnes*, Stuttgart: Reclam 2012.
- Gier, J. de, *Provocatie en inspiratie. De plaats van God en de Bijbel in de naoorlogse literatuur*, Heerenveen 2010.
- Girard, R., *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, Kampen: Kok Agora 1986.
- Goedegebuure, J., *Nederlandse schrijvers en religie 1960-2010*, Nijmegen: Vantilt 2010.
- Goedegebuure, J., 'Peinzen met de kwast in de hand', *Liter* 23/98 (2020), 15-24.
- Goedkoop, H., *Een verhaal dat het leven moet veranderen*, Amsterdam: Augustus 2004.
- Goud, J.F./D.M. Grube, 'Erepromotie W.J. Otten', in *Exercitatio mentis: religie als denkoefening*, Utrecht: UU 2007.
- Goud, J., 'Ons verhaal is uit: over religie en literatuur, Dostojevski en Grunberg', in id. (redactie), *Het leven volgens Arnon Grunberg, De wereld als poppenkast*, Kampen/Kapellen: Klement/Pelckmans 2010, 148-83.
- Goud, J. (redactie), *Het leven volgens Willem Jan Otten, Redenen van het hart*, Zoetermeer: Klement 2013.
- Goud, J. (redactie), *Het leven volgens Oek de Jong, Terug naar een naaktheid*, Zoetermeer: Klement 2014.
- Goud, J. (redactie), *Een verbeelde God. Dertien literaire ontwerpen*, Zoetermeer: Meinema 2001.
- Graaf, J. de, *Te waar om mooi te zijn*, Amsterdam: Ten Have 1964.
- Graaf, J. de./ L.J. van Holk/J.M. van Veen, *Vrijzinnige levensontplooiing*, Baarn: Ten Have z.j.
- Greif, M., *The age of the crisis of man – Thought and fiction in America, 1933-1973*, Princeton: PUP 2015.
- Grendler, P.F., 'Index of Prohibited Books' in H.J. Hillerband, *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* Vol. 2, Oxford: OUP 1996, 313-4.
- Grözinger, A., 'Flaneur und Theologe', in id., *Es bröckelt an den Rändern. Kirche und Theologie in einer multikulturellen Gesellschaft*, München: Kaiser 1992, 39-52.
- Grüter, R., *Kwesties van leven en dood. Het Nederlandse Rode Kruis in de Tweede Wereldoorlog*, Amsterdam: Balans 2017.
- Guardini, R., *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, München: Kösel Verlag 1951.
- Gunning jr. J.H., *Verzameld Werk* deel 3 1856-1903. *Over denkers en dichters* (bezorgd door dr. L. Mietus), Zoetermeer: Boekencentrum 2015.

- Haar, G. van de, 'Op zoek naar engagement', *Liter* 13/57 (2010), 54-60.
- Haar, G. van de, 'Het komt op het dagelijks leven aan. In gesprek met Oek de Jong over mystiek, Tolstoj en zijn roman op komst', *Liter*, 13/59 (2010), 34-45.
- Halsema, J.D.F. van, *Epifanie. Ogenblikken van verlichting en verschrikking in de Nederlandse letterkunde rond 1900*, Amsterdam: Historische Uitgeverij 2006.
- Harinck, G., 'Schot in eigen voet. Nederlandse protestanten tegenover de naoorlogse samenleving', in id., en P. van Trigt (redactie) '*In de vergifkast?* *Protestantse organisaties tussen kerk en wereld*, Zoetermeer: Meinema 2013, 9-28.
- Hart, M. 't, 'Voorwoord', in R. Martin du Gard, *De Thibaults Deel 1*, Amsterdam: Meulenhoff 2014, 9-10.
- Harreß, B., 'Die großen Romane Dostojewskijs' in id., (Her.), *Interpretationen. Dostojewskijs Romane*, Stuttgart: Reclam 2005, 7-18.
- Haynes, S.R., *The Bonhoeffer phenomenon. Portraits of a Protestant Saint*, London: SCM Press 2004.
- Heering, H.J., *Tragiek van Aeschylus tot Sartre*, 's-Gravenhage: L.J.C. Boucher 1961.
- Heering, H.J., *Ethiek der voorlopigheid*, Nijkerk: Callenbach 1972.
- Heering, H.J., 'J.C.A. Fetter – evangelie en cultuur', *adRem* (1996), 15.
- Heijne, B.,/K. Magendane, *Broederschap. Op zoek naar een verloren ideaal*, (Jan Terlouwlezing), Deventer: De Kring 2018.
- Heijne, B., *Echt zien. Literatuur in het mediatijdperk*, Amsterdam: Athenaeum - Polak & Van Genneep 2011.
- Heijne, B., *Mens/Onmens*, Amsterdam: Prometheus 2020.
- Herngreen, G.F.W., *een Handjevol Verkenners, ontstaan en geschiedenis van het 'H.V.' de Gereformeerde Kerken in Nederland in Hersteld Verband*, Baarn: Ten Have 1976.
- Hertog, G. den, /W. Veen, 'Inleiding', in D. Bonhoeffer, *Aanzetten voor een ethiek*, Zoetermeer: Boekencentrum 2012, 9-31.
- Heumakers, A., *De esthetische revolutie. Hoe Verlichting en Romantiek de Kunst uitvonden*, Amsterdam: Boom 2015.
- Huber, W., *Dietrich Bonhoeffer Auf dem Weg zur Freiheit*, München: Beck 2019.
- Hijmans, P., 'Dostojewski en de Joden', *Maatstaf* 27/12 (1979), 78-88 en *Ter Herkenning* 8/3 (1980), 69-81.
- Hijmans, P., 'Dostojewski en de Joden', *In de Waagschaal*, (1981-2) 10/7, 19-24; II, 10/8, 12-6; III, 10/12, 8-12 en [I]V 10/13, 9-12. Voorts id., 'Dostojewski's religiositeit, een lekenpoging tot begrenzing der gedachten', 10/10, 16-7; id., 'De politiek ideoloog Dostojewski, de conservatieve revolutie, en de actualiteit van hun relatie', 10/16, 3-7.
- Hilberdink, K., *Boekenmanie. De geboorte van Johan Polak als uitgever*, Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep 2012.
- Hoekema, A.G./N. Scheps, 'Straatsma, Anne Klaas', *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme* 6, Kampen: Kok 2006, 299-301.
- Hoenderdaal, G.J., *Het esthetische - een weg tot geloof?*, Baarn: Ten Have 1982.
- Hoeven, P. van der, 'Albert Camus als moralist', *Wending* 8/7 (1953), 469-80.
- Holtrop, P., 'Hart en ziel van de Haagse Kloosterkerk 1920-2010', in N. Koers (samenstelling), *Over het geheim gesproken. Preken uit de Kloosterkerk 1920-2010*, Den Haag: Stichting Kloosterkerk 2010.
- Hoogendoorn, M., 'Wie een mens ontmoet, ontmoet God. Interview met Marilynne Robinson', *Nederlands Dagblad* 29 december 2018.
- Horkheimer M./Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt: Fischer 2017.
- Huijgen, A., 'Een vrouwelijke religie? Over Michel Houellebecqs *Sousmission* en het christelijk geloof', in id., E. Peels, C-J. Smits (redactie), *Schuld & vrijheid*.

- Opstellen aangeboden aan prof. dr. G.C. den Hertog*, Zoetermeer: Boekencentrum 2017, 134-45.
- Huitema, J., 'Waarom ik graag Dostojewski lees', *In de Waagschaal* 10/4 (1981), 9-11.
- Huygen, F.C., *Jurriaan Schrofer (1926-1990): grafisch ontwerper, fotoboekenpionier, art director, docent, kunstbestuurder en omgevingskunstenaar*, Amsterdam: Valiz 2013.
- Huysmans, J-K., 'Twee beschouwingen over Grünewald', in *Matthias Grünewald. Complete editie van zijn schilderijen*, Zeist: De Haan 1958.
- Immink, F.G., *Het seminarie en de dominee*, toespraak bij het afscheid van de Hervormde synode van Hydepark op 18 juni 1999.
- Jakim, B./R. Bird (ed. and transl.), *On Spiritual Unity. A Slavophile Reader*, Hudson: Lindisfarne 1998.
- Jansen, H., *Christelijke theologie na Auschwitz I*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1981.
- Jasper, D., 'Reading Texts Theologically', *The Yearbook of English Studies* 39/1-2 (2009), 7-19.
- Jasper, D., 'The study of literature and theology', in A. Hass, id., E. Jay (ed.), *The Oxford Handbook of English Literature and Theology*, Oxford: OUP 2011, 15-32.
- Jong, O. de, *Een man die in de toekomst springt*, Amsterdam: Meulenhoff 1997.
- Jong, O. de, *Wat alleen de roman kan zeggen*, Amsterdam: Augustus 2013.
- Jong, O. de, *Zwarte schuur*, Amsterdam: Augustus 2019.
- Jong, O.J. de, 'Ethisch hoezo?', in J. Vlasblom en J. van der Windt (redactie), *Heel de kerk. Enkele visies op de kerk binnen de 'Ethische Richting'*, Zoetermeer: Boekencentrum 1995, 246-50.
- Jongh, E.D.J. de, *Vloeken en bidden om een nieuwe aarde. De dagen van Bert ter Schegget*, Hilversum: Verloren 2010.
- Jonker, H., *Sporen van een slag. Een pelgrimage naar Verdun 1916*, Haarlem: Fibula-Van Dishoeck 1981.
- Jonker, H., *Theologische Praxis, problemen, peilingen en perspectieven bij kenterend getij*, Nijkerk: Callenbach 1983.
- Jonker, H., 'Theologie en literatuur', *Theologia Reformata* 28/1 (1985), 7-14.
- Joosten, J./Th. Vaessens, 'Postmodernisme in de Nederlandse en Vlaamse poëzie. Een verkenning', *Nederlandse letterkunde* 7 (2002), 1-27.
- Keilson, H., *Dagboek 1944*, Amsterdam: Van Gennep 2014.
- Keller, T., 'Foreword', in Mike Cosper, *The Stories we tell. How TV and movies long for an echo of the truth*, Wheaton: Crossway 2014.
- Kennedy, J.C., *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig*, Boom: Amsterdam 1999.
- Kierkegaard, S., *Philosophische Brocken*, Hamburg: EVA 2002.
- Koerselman, F., *Ontvadering. Het einde van de vaderlijke autoriteit*, Amsterdam: Prometheus 2020.
- Kraaijeveld, J., 'De privébibliotheek van Rob van Gennep', L. Kuitert en M. Anbeek (redactie), *Zeerovers. Uitgeverij en boekhandel Van Gennep, De Boekenwereld* 25/2 (2009), 163-74.
- Kreitzer, L.J., *Gospel Images in Fiction and Film. On Reversing the Hermeneutical Flow*, London: Sheffield 2002.
- Kruijf, G.G. de, *Heiden, Jood en Christen. Een studie over de theologie van K.H. Miskotte*, Baarn: Ten Have 1981.

- Kubik, A., *Theologische Kulturhermeneutik impliziter Religion. Ein praktisch-theologisches Paradigma der Spätmoderne*, Berlin: De Gruyter 2018.
- Kucharz, Th., *Theologen und ihre Dichter. Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*, Mainz: Matthias Grünewald-Verlag 1995.
- Kuiper, E.J., *Banden van aandachtig leven. Selectie van bijdragen in adRem van 1993 tot 1999*, Utrecht: Remonstrantse Broederschap 1999.
- Kundera, M., *De kunst van de roman*, Baarn: Ambo 1987.
- Kuschel, K.-J., *Jesus in der Deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Berlin: Piper 1987.
- Langenhorst, G., *Theologie und Literatur. Ein Handbuch*, Darmstadt: WBG 2005.
- Lasch, C., *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York: Norton and Company 1991.
- Lekkerkerker, A.F.N., *Nieuwe Theologie – schets van de theologische situatie*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1968.
- Levinas, E., *Het menselijk gelaat*, (vertaald en ingeleid door A. Peperzak), Amsterdam: Ambo 2005.
- Lewis, B., 'The Vanished Library' *The New York Review of Books* (1990).
- Liagre Böhl, H. de, *Miskotte. Theoloog in de branding, 1894-1976*, Amsterdam: Prometheus 2016.
- Liefde en sexualiteit*, pastorale handreiking aanvaard door de generale synode der Nederlandse Hervormde Kerk, s-Gravenhage: Boekencentrum 1972.
- Liempt, A. van,/M. van Kooten, *Hier om te helpen. 150 jaar Nederlandse Rode Kruis*, Amsterdam: Balans 2017.
- Linden, T.G. van der, *Dietrich Bonhoeffer een inleiding met kernteksten*, Kampen: Kok 2005.
- Malamud, *De favoriet*, Amsterdam: Meulenhoff 1985.
- Malamud, B., *De bediende*, Amsterdam: Meulenhoff 1988.
- Malamud, B., *De fikser*, Amsterdam: Meulenhoff 1986.
- Malamud, B., *Alle verhalen*, Amsterdam: Meulenhoff 2008.
- Malamud, B., *De huurders*, Amsterdam: Meulenhoff 1972.
- Marquez, G.G., *Liefde in tijden van cholera*, Amsterdam: Meulenhoff 1999.
- Martin du Gard, R., *De Thibaults* 1, Amsterdam: Meulenhoff, 2014, 2, 2015.
- McCarthy, M., *De groep*, Leiden: Sijthoff 1963.
- McCarthy, M., *Zeg mij wie uw vrienden zijn*, Amsterdam: Meulenhoff 1986.
- Meiden, W. van der, 'Zoo heerlijk eenvoudig' *Geschiedenis van de kinderbijbel in Nederland*, Hilversum: Verloren 2009.
- Middelaar, L. van, *Politicide. De moord op de politiek in de Franse filosofie*, Amsterdam: Historische Uitgeverij 1999.
- Miskotte, K.H., 'Het atheïsme bij Dostojewski', in id., *Messiaans verlangen en andere literatuur- en cultuurkritische opstellen, Verzameld Werk* 12, Kampen: Kok 1999, 232-54.
- Miskotte, K.H., *Lit de dagboeken 1938-1940, Verzameld werk* 5C, Utrecht: Kok 2018.
- Miskotte, K.H., 'Korte samenvatting van Cycluslezingen „Koning David”, in id., *In de gecroonde allemansgading*, Nijkerk: Callenbach 1946, 340-62.
- Miskotte, K.H., 'Het gewone leven in den spiegel van het boek Ruth', in id., *Verzameld Werk* deel 10, Kampen: Kok 1984, 327-660.
- Miskotte, K.H., 'Messiaans verlangen', in id., *Messiaans verlangen en andere literatuur- en cultuurkritische opstellen, Verzameld Werk* 12, Kampen: Kok 1999, 13-191.

- Miskotte, K.H., *Bijbelsch ABC*, Nijkerk: Callenbach z.j.
- Miskotte, K.H., 'Over de tegenwoordigheid Gods' in id., *Geloof en Kennis, theologische voordrachten*, Haarlem: Uitgeverij. Holland 1966, 171-99.
- Miskotte, K.H., *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*, Haarlem: Uitgeverij. Holland 1966.
- Mitscherlich, A., *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*, München: Piper 1963.
- Mme de LaFayette, *De prinses van Clèves*, Amsterdam: Van Oorschot 1993.
- Montijn, I., *Leven op stand 1890-1940*, Amsterdam: Thomas Rap 1998.
- Morris, P. (ed.), *The Bakhtin Reader. Selected Writings of Bakhtin, Medvedev, Voloshinov*, New York: Edward Arnold 1994.
- Naar de wereld van morgen - een keuze uit Wending, Eerste bundel*, Amsterdam: W. ten Have 1961.
- Nauta, L.W., *De mens als vreemdeling, een wijsgerig onderzoek naar de antropologische en religieuze betekenis van het probleem der absurditeit en de figuur van de vreemdeling in de moderne literatuur*, Amsterdam: Van Oorschot 1960.
- Nierop, M. van, 'Een ster genaamd Alsem. Dostojevski's verzet tegen de Verlichting', *Maatstaf* 29/1 (1981), 45-64.
- Nijhoff, M., *Verzamelde gedichten*, Amsterdam: Bert Bakker 2001.
- Niftrik, G.C. van, *De boodschap van Sartre*, Nijkerk: Callenbach 1953.
- Noordegraaf, H., 'Werkloosheid. Over Ida Gerhardt', in T.L. Hettema (redactie), *Het geloof van de poëzie. Godsdienstfilosofische bijdragen voor Han Adriaanse*, Amsterdam: Olive Press, 2010, 89-94.
- Obbema, F., 'Alles zien en niets uit de weg gaan', interview met Oek de Jong, *de Volkskrant* 21 december 2020.
- Oskamp, P., *Overleven achter steen en staal. Vieringen en geloofsbelevingen in de bajes onderzocht*, Zoetermeer: Meinema 2004.
- Pattison, G., /D.O. Thompson, 'Introduction: Reading Dostoevsky religiously' in id., (ed.), *Dostoevsky and the Christian Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, 1-27.
- Paul, H., *Secularisatie. Een kleine geschiedenis van een groot verhaal*, Amsterdam: AUP 2017.
- Plaisier, A.J., *Is Shakespeare ook onder de profeten? Theologische meditatie bij zeven stukken van Shakespeare*, Zoetermeer: Boekencentrum 2008.
- Plank, P.B., *Katholizität und Sobornost'. Ein Beitrag zum Verständnis der Katholizität der Kirche bei den russischen Theologen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Würzburg: Augustinus 1960.
- Postma, E., *Dilettant, Pelgrim, Nar. De positie van C.W. Mönnich in cultuur en theologie*, Delft: Eburon 2008.
- Proost, K.F., 'Johan Carel Antonie Fetter', *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde 1959-1960*, Leiden: E.J. Brill 1960, 75-81.
- Prozman, A., *De onverwerkte Holocaust. Spiegel voor de kerk van nu*, Zoetermeer: Boekencentrum 2015.
- Proust, M., *Combray*, Amsterdam: De Bezige Bij 1972.
- Puchinger, G., *Christen en secularisatie*, Delft: Meinema 1968.
- Puchinger, G., *Christen en kunst*, Delft: Meinema 1971.

- Renders, H./S. van Faassen, "Wat was ik toen een groot denker, dacht ik'. Uitgeverij Van Gennep en het uitgeefklimaat in de jaren zestig', in L. Kuitert en M. Anbeek (redactie), *Zeerovers. Uitgeverij en boekhandel Van Gennep, De Boekenwereld* 25/2 (2009), 75-94.
- Reus, T. de, 'Er is geen regel die niet op God betrokken zou zijn' Miskotte en de moderne literatuur', in W. Dekker, G.C. den Hertog en id. (redactie), *Het tegoeed van K.H. Miskotte. De actuele betekenis van zijn denken voor de gereformeerde theologie*, Zoetermeer: Boekencentrum 2006, 139-62.
- Reus, T. de, '„Er was nu slechts één Iemand nog, op Wie wij wachtten.” Ervaringen van Gods afwezigheid in de hedendaagse letteren', *Radix* 39/1 (2013), 4-15.
- Ricoeur, P., 'Fatherhood: From Phantasm to Symbol', in id., *The Conflict of Interpretations*, London: 2004, 464-93.
- Riessen, R. van, *Van zichzelf bevrijd. Levinas over transcendentie & nabijheid*, Amsterdam: Sijbolet 2019.
- Rijnsdorp, C., 'Preek en literatuur' in Werkgroep Kerk en Prediking, *Postille* 32, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1980, 7-16.
- Rilke, R.M., *Ausgewählte Gedichte*, Hamburg: Wegner 1946.
- Robinson, J.A.T., *Honest to God*, London 1963.
- Roest, H.P. de, 'Lessen van religies. Jürgen Habermas en de onmisbaarheid van religieuze gemeenschappen', in G. Buijs en M. ten Hooven, *Nuchtere betogen over religie*, Budel: Damon 2015, 217-27.
- Romein, J.M., *Dostojewskij in de westersche kritiek – een hoofdstuk uit de geschiedenis van den literairen roem*, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink 1924.
- Rooden, A. van, *Literatuur, autonomie en engagement. Pleidooi voor een nieuw paradigma*, Amsterdam: AUP 2015.
- Rooy, P. de, *Alles! En wel nu! Een geschiedenis van de jaren zestig*, Amsterdam: Wereldbibliotheek 2020.
- Rossum, J. van, 'De ecclesiologie van A.S. Chomjakov (1804-1860)', *Kerk en theologie* 40/1 (1989), 19-32.
- Rothuizen, G. Th., *Ethiek en gebed. Een crisis*, Kampen: Kok z.j.
- Roukema, R., *Gnosis & geloof in het vroege christendom. Een inleiding tot de gnostiek*, Zoetermeer: Meinema 1998.
- Sartre, J.P., *Over het existentialisme*, Amsterdam: Rainbow 1988.
- Schegget, G.H. ter, *Het beroep op de stad der toekomst. Ethiek van de revolutie*, Haarlem: De erven Bohn, 1971.
- Schilder, K., *Bij Dichters en Schriftgeleerden (verzamelde opstellen)*, Amsterdam: Uitgeversmij. Holland, 1927.
- Schiller, F., *Die Räuber*, Stuttgart: Reclam 2009.
- Schmid, U., 'Immanuel Kant und Arthur Schopenhauer' in M. George/ J. Herlth/ C. Münch/ id., (Hg.) *Tolstoj als theologischer Denker und Kirchenkritiker*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015, 491-8.
- Schoonderwoerd den Bezemer, R. van, *Vroom en Vrij. De geschiedenis van de vrijzinnig protestantse jeugdliteratuur in Nederland*, Den Haag: Biblion 2001.
- Schult, M., 'Im Grenzgebiet: Theologische Erkundung der Literatur', in id., Ph. David (Hg.), *Wortwelten Theologische Erkundung der Literatur*, Berlin: Lit Verlag 2011, 1-30.
- Schult, M., *Im Banne des Poeten: Die theologische Dostoevskij-Rezeption und ihr Literaturverständnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Schulte Nordholt, J.W., 'Evert Louis Smelik', in *Jaarboek van de Maatschappij der*

- Nederlandse Letterkunde 1985-1986*, Leiden: E.J. Brill 1986, 122-130.
- Schwens-Harrant, B./J. Seip, *Der geplünderte Tempel. Ein Dialog*, Wien: Klever 2010.
- Seduro, V., 'Dostoevsky in Russian Emigré Criticism', in id., *Dostoevski's image in Russia Today*, Belmont: Nordland 1975, 387-91.
- Segers, G.-J., *De verloren zoon en het verhaal van Nederland*, Amsterdam: Balans 2019.
- Shelley, M., *Frankenstein*, Amsterdam/Antwerpen: L.J. Veen 2015.
- Smelik, E.L., *Vergelden en vergeven. Een theologisch-ethische studie naar aanleiding van Friedrich Nietzsches denkbeelden over schuld en straf*, 's-Gravenhage: D.A. Daamen 1943.
- Smelik, E.L., *De ethiek in de verkondiging*, Nijkerk: Callenbach z.j.
- Sockman, R.W., *Nieuwe tijden nieuwe zeden*, vertaald door H. Cramer, Zeist: J. Ploegsma 1934.
- Sölle, D., *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*, Darmstadt: Luchterhand 1973.
- Sperna Weiland, J., *Oriëntatie – nieuwe wegen in de theologie*, Baarn: Het Wereldvenster 1966.
- Starink, D., *De jonge jaren van de luchtmacht: Het luchtwapen in het Nederlandse leger 1913-1939*. Amsterdam: Boom 2013.
- Steinbeck, J., *De druiven der gramschap*, Amsterdam/Antwerpen: L.J. Veen 2016.
- Steiner, G., *Tolstoj of Dostojevski. Een oefening in de oude kritiek*, Amsterdam: Bert Bakker 1992.
- Thurneysen, E., *Dostojewski*, Zürich: Zwingli Verlag 1963.
- Timmer, C.B., 'Dostojevski's romans en de joodse kwestie', in id., *Geld en goed bij Dostojevski*, Amsterdam: De Arbeiderspers 1990, 103-23.
- Todd, O., *Albert Camus. Een leven*, Amsterdam: De Bezige Bij 2000.
- Tolstaja, K. *Caleidoscoop. F.M. Dostojevski en de vroege dialectische theologie*, Gorinchem: Narratio 2006.
- Tolstoj, L.N., *Oorlog en vrede, Verzamelde Werken 3 en 4*, Amsterdam: Van Oorschot 2006.
- Tongeren, P. van, 'Ethiek, literatuur en waarheid', in Th. Jansen, F. Ruiters en J. Hakemulder (redactie), *De lezer als burger. Over literatuur en ethiek*, Kampen: Kok 1994, 26-35.
- Touw, H.C., *Het verzet der Hervormde Kerk deel I, Geschiedenis van het Kerkelijk Verzet*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1946.
- Updike, J., *Rogers versie*, Houten: Agathon 1986.
- Vaessens, Th., *De revanche van de roman. Literatuur, autonomie en engagement*, Nijmegen: Vantilt 2009.
- Veen, J.M. van, *De geloofwaardigheid van het Evangelie en van de kerk in deze tijd, Horstcahiers 18* (1963).
- Velden, M.J.G. van der, *K.H. Miskotte als prediker een homiletisch onderzoek*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1984.
- Velema, W.H., 'De lezer en het literaire kunstwerk. Ethische aspecten van een ontmoeting', in H. van der Ent (redactie), *Literatuur en ethiek*, 's-Gravenhage 1977, 141-61.
- Verrips, G., 'Mythen brengen moraal in beeld', *Raster 90*, (2000), 73-84.

- Vijver, H., *De kolonel krijgt eindelijk post. Verhalen over geweld en verzoening in Colombia*, Vught: Skandalon 2015.
- Vlieger, J. de, *Leven en lezen. Een onderzoek naar de moderne letterkunde in het theologisch oeuvre van K.H. Miskotte, toegelicht aan de hand van zijn studie over het lyrisch werk van Henriëtte Roland Holst*, (Verhandeling ten behoeve van het licentiaat Faculteit Godgeleerdheid Brussel) Brussel 1990.
- Voorberg, P., 'De kerk is sobornost of ze is niet', in A. de Bruijne, H. Burger, D. te Velde (redactie) *Weergaloze kennis. Opstellen over Jezus Christus, Openbaring en Schrift, Katholiciteit en Kerk aangeboden aan prof. dr. Barend Kamphuis*, Zoetermeer: Boekencentrum 2015, 298-310.
- Vries, H. de, 'The Kierkegaardian Moment: Dialectical Theology and its Aftermath', *Modern Language Notes*, 128/5 (2013), 1083-1114.
- Weststeijn, W.G., 'De Dostojevski-dissertatie van Jan Romein' in B. Hageraats (redactie), *'Geloof niet wat geschiedschrijvers zeggen...! Honderd jaar Jan Romein, 1893-1993*, Amsterdam: AUP 1995, 18-33.
- Weststeijn, W.G., 'Dostojevski en de Russische rechtspraak', *TREMA* (2005), 492-6.
- Weststeijn, W.G., 'Over *Het temmen van de Scyth. De vroege Nederlandse receptie van F.M. Dostojevskij* van Pieter Boulogne', *Filter, tijdschrift over vertalen* 19/4 (2012), 49-55.
- Whitlau, W.A.C.,/H. van Praag, *Het argument van Solimon. Opstellen over het gevaarlijke boek*, Amsterdam: CPNB, 1968.
- Wijer, E.J. de, *De Naam op de Toverberg. De denkfiguren uit Thomas Manns 'Zauberberg' als transparanten van de cultuurkritiek van K.H. Miskotte*, Kampen: Kok 1997.
- Wijer, E.J. de, *God op het boekenbal, Bijbel & bestsellers*, Vught: Skandalon 2013.
- Williams, R., *Dostoevsky Language, Faith, and Fiction*, London: Continuum 2008.
- Witteveen, K.M., 'Fetter, Johan Carel Anthonie', *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme* 5, Kampen: Kok 2001, 180-1.
- Zanden, G., *Bij het begin beginnen. Het Bijbels-theologische project van Frans Breukelman*, Utrecht: KokBoekencentrum Academic 2019.
- Zanten, A. van, 'De kunst van Calvijn. De literatuurkritische praktijk van het Reformatorisch Dagblad', *Vooys*, 22/2 (2004), 67-74.
- Zernov, N., *Three Russian Prophets, Khomiakov Dostoevsky Soloviev*, London: SCM Press 1944.
- Zernov, N., *The Russians and their Church*, London: Saint Vladimir's Seminary Press 1945.

4 Gesprekken over F.O. van Gennep (2011-2021)

ds. J. Boersma, Haarlem en Bilthoven
dr. M. den Dulk, Alphen a/d Rijn
D. van Gennep en J. van Gennep, Baarn
D. van Gennep, New York (online)
dr. G. Heitink, Bennebroek
dr. G.G. de Kruijf, Leiden
ds. P.I. Matze, Utrecht
dr. J. Muis, Utrecht
dr. P. Oskamp, Doorn
ds. N. Paap, Utrecht
drs. J. Smit, Utrecht
ds. N.C. Smit, Naaldwijk
mevr. J. van der Velden-de Kreij, Utrecht
ds. I. Visser-Schoot, Den Haag
dr. H. E. Wevers, Den Haag

Curriculum vitae

Gerrit van Meijeren (Wageningen, 4 januari 1965), studeerde na zijn middelbare schoolperiode in Veenendaal (HAVO) en Amersfoort (VWO) vanaf 1985 theologie aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit Utrecht. Hij was aldaar student-assistent kerkgeschiedenis bij prof. dr. Otto J. de Jong en legde in 1990 het doctoraal examen af met als hoofdvak Geschiedenis na 800 van het christendom en van de leerstellingen van de christelijke godsdienst en als bijvakken Exegese van het Nieuwe Testament en Kerkrecht. In zijn doctoraalscriptie stond de ecclesiologie van Heinrich Bullinger (1504-1575) centraal. Het examen van de kerkelijke opleiding vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk werd in Utrecht afgelegd in 1992.

Van 1990-1992 was hij als vicaris verbonden aan de Hervormde gemeente Woerden. In de periode 1992-2010 diende hij als predikant de Hervormde gemeenten van respectievelijk Meeuwen, Hierden en Dirksland waarna hij werkzaam was als predikant in algemene dienst van de Protestantse Kerk in Nederland; eerst als interim-predikant en daarna ten dienste van het beroepingswerk.

Sinds 2018 is hij classispredikant van de Classis Zuid-Holland Zuid.

Binnen de Protestantse Kerk vervulde hij verschillende functies; onder andere maakte hij deel uit van de Generale Raad van Advies. Verder was hij bestuurlijk actief bij de IKON en Stichting Ruimzicht.

Hij is lid van de redactie van *Kontekstueel* en van het bestuur van Stichting Aanpakken.

Gerrit van Meijeren is getrouwd met Marleen Schipper; zij kregen vier zonen, vier schoonkinderen en een kleinzoon.