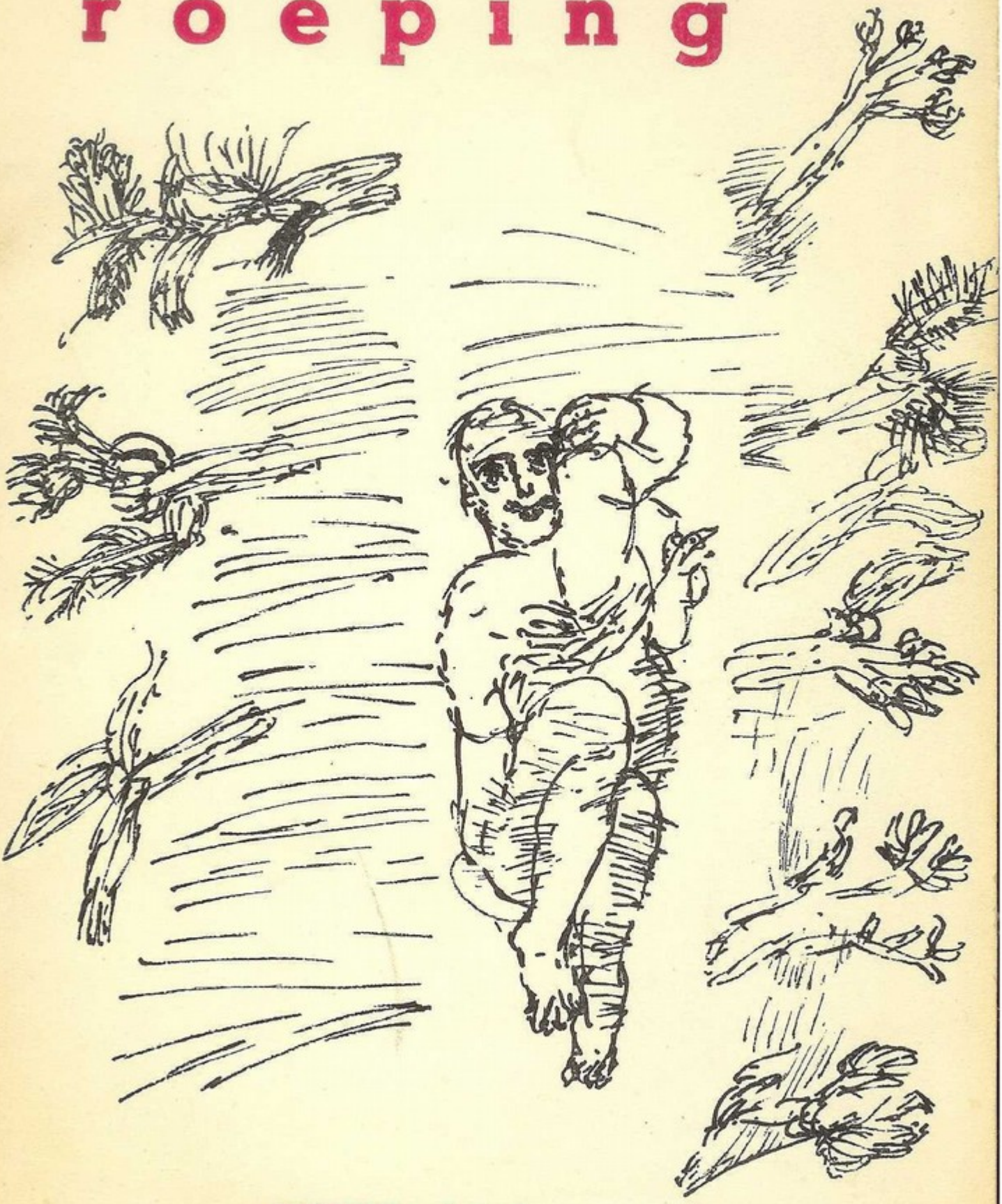
roeping



XXXVIII - 8 & 9

Henri Bruning

Het Straelt toch Elders

Henri Bruning

Het Straelt toch Elders

I

METHODISCH MISBAAR? [*]

Prof. Dr. L. Elders noopt me op de vele bladzijden tekst welke hij n.a.v. mijn boek *Vormkracht en Onmacht der Religie* publiceerde, te antwoorden. Eerstens omdat hijzelf meer dan eens uitdrukkelijk mij persoonlijk om een antwoord vraagt; tweedens omdat hij mij beschuldigt, bij herhaling beschuldigt, van een stelselmatig ondergraven van bepaalde geloofswaarheden; ten derde omdat ik – zacht uitgedrukt – zijn manier van polemiseren of critiek plegen ongeoorloofd acht.

Een antwoord op de vele bladzijden tekst moet zich bezighouden: a) met de wijze waarop prof. Elders critiek bedrijft, b) met mijn opvatting van naastenliefde en Godsliefde, c) mijn critiek op P. van Straelens *Aziatisch Dagboek,* d) mijn visie op het christendom subs. mijn overwaardering der niet-christelijke religies. Ik vermeld deze punten – met uitzondering van a – om duidelijk kenbaar te maken dat ik mij aan niets beproef te onttrekken; niet alleen dus om enige orde te scheppen in de chaos van vragen, opmerkingen, tegenwerpingen, notities, uitroepen etc. van mijn opponent.

Beginnen we met a. Ik kies daarvoor de beide eerste bladzijden van Prof. Elders' verhandeling. Zij bevatten zijn critiek op een afgerond (bovendien voor mij zeer essentieel) betoog, *Het Tweede Gebod,* dat ik 'bij wijze van inleiding' aan mijn hoofdstukken over het probleem van het missionaire christendom liet voorafgaan. Bovendien stelt a mij in staat tevens reeds in te gaan op b en ten dele op d. – Het is niet weinig waarvan Prof. Elders mij in die 2 eerste bladzijden beschuldigt. Laten we het eens optellen.

*. Ik ben helaas gedwongen geweest, de definitieve formulering van mijn antwoord op Prof. Elders' verhandeling (*Streven,* juli, aug., sept.) over mijn *Vormkracht en onmacht der religie.* 1½ maand uit te stellen. Hoe ongaarne, ik moest in dit gedwongen uitstel berusten. Dit viel mij niet al te moeilijk, omdat de controverse belangrijker zaken betrof dan een persoonlijk meningsverschil dat na enkele weken ophoudt actueel te zijn. En om dat laatste te verduidelijken zou ik genoodzaakt zijn een beschouwing samen te stellen die, anders dan de artikelen van prof. E., een overzichtelijk betoog en orde-geheel zou vormen. Ook dat leek me een voordeel.
De in de navolgende tekst tussen haakjes geplaatste cijfers met voorafgaand letterteken S of V verwijzen naar de betreffende bladzijde van S(treven) en V(ormkracht en onmacht der religie).

1. Alreeds dadelijk wordt mijn boek, mijn waardering voor de religies van het Oosten, met name voor het boeddhisme, zonder meer herleid, of bij voorbaat afgedaan, in zijn ernst gerelativeerd en verdacht gemaakt als: een na-oorlogs mode-verschijnsel.

2. Ik ondergraaf, stelselmatig, 'het formele object van de goddelijke deugden, het onderscheid tussen goddelijke en zedelijke deugden, tussen bovennatuurlijke godsdienst en natuurlijke godsdienst'.

3. Ik doe dit met het doel 'een oecumene der godsdiensten mogelijk' te maken (vandaar ook mijn 'ontwaarding van het specifiek christelijke').

4. Ik heb een spiritualistische opvatting van de liefde (dat geldt dan meteen als verklaring voor mijn critiek op Prof. v. Str.'s *Aziatisch Dagboek*).

5. Mijn oordeel over de liefde tot God is er al evenzeer naast.

6. Idem mijn 'theorie van de waarheid'; o.a. maak ik de waarheid te zeer afhankelijk van het doen van het goede. Met dit alles draag ik ertoe bij het onderscheid tussen christendom en andere godsdiensten zeer te vervagen en 'het heil' te doen verwachten 'van 's mensen pogen alleen'.

De beide bladzijden worden dan besloten met een notitie betreffende de onmogelijkheid 'zonder de hulp van God' 'op zedelijk gebied tot sublieme dingen in staat te zijn'.

Zoals men ziet: de beschuldigingen zijn hoogst ernstig, en men kan wel zeggen dat ik in die twee bladzijden, over een betoog van 60 bladzijden, als een uiterst gevaarlijk, destructief heerschap word ontmaskerd! Maar hoe ernstig en belangrijk een en ander is, ik kan toch niet ontkennen, dat het geheel van prof. Elders' beschouwingen en dus ook die twee eerste bladzijden, eveneens een vermakelijke of komische kant had voor mij. Ik schrijf namelijk bij wijze van inleiding een uitvoerig betoog; en dit – evenals het gehele boek – ter verdediging van een bepaald contra. Laten we het zo zeggen: mijn uitvoerig betoog is gericht tegen de heersende opvattingen. Uiteraard zijn in zulk een betoog niet de conclusies het belangrijkst, maar de argumentatie. Stelt u zich nu voor: nu komt er een vertegenwoordiger van de heersende opvattingen die ermee volstaat, met verwaarlozing van mijn argumentatie, even te zeggen dat mijn conclusies indruisen tegen de heersende opvattingen. Dat is zeer komisch. Want dat is het enige dat niét behoefde te worden aangetoond. Mijn opponent zal antwoorden (verbaasd en verontwaardigd): "Heersende opvattingen?' Het is allemaal en herhaaldelijk in strijd met de leer van de Kerk!' Ja natuurlijk, dat moet zo iemand wel antwoorden. Als iemand in kwesties als deze de heersende opvattingen verdedigt, verdedigt hij die uiteraard als de

leer van de Kerk (ik kan me tenminste niet voorstellen, dat hij, wat hij verdedigt, daarvoor niét zou houden). Maar nu is er altijd een strijd gaande over die heersende opvattingen d.i. over de heersende interpretatie van de leer, en in die strijd gaat het natuurlijk uitsluitend om het betoog, de argumentatie. Dit betoog nu laat prof. Elders volmaakt siberisch. Ja, herhaaldelijk kan men zelfs vaststellen dat hij niet eens de moeite nam het in zijn geheel of anders dan vluchtig en oppervlakkig te lezen [*1*]. Hij licht er te hooi en te gras een onwelgevallig zinnetje uit en antwoordt: 'Tegen de heersende opvatting!' waarna een apodictisch lineaaltje stilte sommeert en suggereert dat ik – anders dan de hanteerder van dit gebruiksvoorwerp – maar een leekje ben; en helemaal een leekje op het gebied van de missie. Daarvan weet ik niets, kán ik niets weten, aangezien ik – anders dan prof. Elders – van de practijk van het missieleven geen ervaring heb. We zijn hiermee weer beland bij het 'gezagsargument'. Dat is niet zo erg, maar bovendien blijkt mijn opponent nog een ongebroken vertegenwoordiger van het 'begripdenken' en vol optimisme nog m.b.t. de refutatie-methode van *Praedica Verbum,* zaken die ik (vgl. *Revisie en Richting* I, 1933; *Ezechiël, en andere misdadigers,* 1944) al 20, 30 jaar

1. Enkele staaltjes van niet lezen. a. Ik schreef dat de japanse omgangsvormen uitdrukking gaven aan het zedelijk volmaakte handelen. Prof. E. vraagt nu of, als er 'een belangrijke afstand ontstaat tussen werkelijke gevoelens en datgene wat tot uitdrukking komt, er geen gevaar is dat de onwaarachtigheid schrikbarende proporties aanneemt, en men in de leugen van conventies gaat leven'. Overbodige vraag. Ikzelf noemde meer en ernstiger gevaren. Hij vraagt verder: 'Is tenslotte spontane expressie van eenvoud en waarheid niet meer waard dan gestyleerde uitdrukkingsvormen, die niet aan de werkelijkheid beantwoorden?' Opnieuw: overbodige vraag. Ikzelf betoogde immers dat het dóel van die omgangsvormen is, dat ze spontaan wórden: expressie van eenvoud en waarheid. Op welke wijze ze dat worden? Ook dat beschreef ik — aan de hand van Suzuki. Het zou werkelijk goed zijn als prof. E. ook Suzuki eens lás. De vragen zijn allemaal reeds lang beantwoord. Waarom wéét deze kenner van het Oosten dat niet?

b. Mijn opponent meent, dat volgens mij het missioneren zou moeten bestaan in de godsdienstwetenschappelijke dialoog en hij vervolgt: 'Men moet er zich echter van bewust blijven, dat het hier slechts om hulpwetenschappen gaat, en dat de enige wezenlijke methode van missionering de rechtstreekse of indirekte prediking is van het evangelie door woord en voorbeeld' (S. 1046). Merkwaardige opmerking. Want wat is 't geval? Ik zei: van de 'nieuwe missietheorieën' kan men geen heil verwachten, omdat de doorsneemissionaris de natuurlijke begaafdheid mist ze in practijk te brengen. Vervolgens onderzocht ik of die theorieën dan misschien via de godsdienstwetenschappelijke dialoog te realiseren zouden zijn. Maar ook daarvan verwachtte ik geen betere resultaten (V. 135-155). Het was (o.a.) dáárom, dat ik voortdurend en met klem de prediking van het evangelie 'door woord en voorbeeld' beklemtoonde. Dat is a.h.w. *het* thema van mijn boek, van de eerste bladzijde tot de laatste. Prof. E. bemerkt het niet. Zelfs dat niet.

c. Een kleine climax bereikt mijn opponent, waar hij zich gedrongen gevoelt 'uit naam van mijn medemissionarissen die over de ganse wereld verspreid in Gods wijngaard werken, plechtig te protesteren tegen imperatief d' (S. 1047). Zijn plechtig protest is slechts gevolg van zijn haast die hem deed heenlezen over: a) een puntkomma, b) een nieuwe alinea, c) een dubbele punt. Hij voegt aan punt d toe wat punt e inleidt (V. 174)!

geleden min of meer vieux jeu waande [2]. Het is, anno 1962, allemaal een beetje raar, voorhistorisch min of meer, althans: vermelde aspecten zijn dat. – Nu, in alle bescheidenheid: lineaaltjes maken slechts matig indruk op me, even matig als 'ervaring' wanneer die ervaring verder in het duister blijft, en voorts geef ik graag toe dat ik een leekje ben. Mits men dan ook toegeeft dat men om dezelfde reden eveneens het *instemmen* van leekjes met heersende opvattingen als waardeloos moet afwijzen. Maar dát doet men niét. Als iemand instemt met de heersende opvatting, zal men hem zelfs niet lastig vallen als hij tussendoor bedenkelijke stellingen verkoopt. Maar goed, ik geef toe, ik ben in alle opzichten een volmaakt leekje [3]. Niettemin, als ik me, alvorens over een boek te schrijven, eerst bij deszelfs auteur op informatie moet uitgaan naar diens overige doen en laten, zoals ik in het geval v. Str. had moeten doen, dan is het toch weinig consequent zonder informatie voorop te stellen, dat mijn waardering voor het boeddhisme een typisch na-oorlogs verschijnsel is. Het Oosten hield mij reeds in '27 fel bezig; in hoofdzaak, maar niet uitsluitend, wegens de politieke revolutie die zich in China voltrok (uit die periode dateert mijn *China-song,* opgenomen in *Het Verbond*). Mijn interesse voor het Oosten en de religies daar werd gewekt, behalve door Maritain (1921), door de geschriften van R. P. Huc *Dans la Tartarie, Dans le Thibet* etc. Uiteraard dacht ik in die vroege jaren over het boeddhisme zoals mij door Maritain e.a. was bijgebracht, ook al stonden daar andere meningen – van niet-katholieken – tegenover. Maar kort

2. Met p. Grootaers mag ik het niet oneens zijn (S. 1048). Ik gaf voor mijn afwijkende mening een aantal argumenten. Ze worden als niet bestaand genegeerd. In plaats daarvan het refutatiegrapje: 'De auteur (H. Br.) schijnt dan ook moeilijk tevreden te stellen'. Waarna dan, om toch nog te suggereren dat het gelijk aan de kant van p. Grootaers is, de alleszins merkwaardige opmerking volgt, dat het door p. Grootaers verdedigde standpunt de conclusie is van missionaire 'ervaringen'. Als daarmee een gelijk bewezen is, dan betekent dat, dat alle missionarissen gelijk hebben, en het altijd hebben. Maar goed, ik heb geen missie-ervaring. Evenwel: de door p. Grootaers verdedigde methode (respect afdwingen voor de Kerk door het verrichten van wetenschappelijk werk) kenden we toch ook al, en reeds lang, van Europa. — Intussen: de situatie welke ik i.v.m. een japanse vertaling van Teilhard de Chardin niet onmogelijk achtte, is reeds ontstaan . . .

3. Waar haal ik, leek, de vermetelheid vandaan Thomas' woorden te citeren: 'Het gekende is in de kenner overeenkomstig de aard van de kenner'. Ik zou daarmee, volgens mijn opponent, hebben willen bewijzen 'dat de doorsneemens v. Str. slechts doorsneegedachten kan hebben', weshalve prof. E. vervolgt: 'Het is jammer voor B. maar St. Thomas zou nooit toegeven dat individuele verschillen tussen de mensen tot onderscheid in objectieve ideeën leiden' (S. 1045). Ik merk op: ik heb niets anders willen zeggen dan er ståát. Ik ontken allerminst dat verschillend aangelegdemensen eendere objectieve ideeën kunnen aanhangen; ik zeg alleen, dat die eendere objectieve waarheden in de mens leven en bestaan, en door hem geinterpreteerd worden, overeenkomstig de aard van de kenner. Prof. E. kan die stelling overigens uitvoerig bevestigd vinden in Guardini's *Vom Sinn der Kirche,* een omstandig démasqué van dat z.g. objectieve kennen. Prof. E. vervolgt: 'Het princiep (van Thomas) betekent iets anders', het betekent 'dat een andere zijnswijze — die van dier, mens, engel, God — een andere kenwijze impliceert'. Tjonge, die Thomas toch. Gelukkig voor Thomas waren er nog andere commentators van Thomas' kenleer dan prof. E.

voor de oorlog, of in het begin ervan, dus al meer dan 20 jaar geleden, kwam ik in het bezit van Suzuki's *Die Grosse Befreiung*. Een openbarende ontdekking voor me! Dat een figuur als Suzuki, dat *dit* denken, *dit* verantwoorden, dit totaal anders interpreteren van boeddhistische gedachten binnen het boeddhisme mogelijk was, maakte het ineens tot een nòg levend, nog hedendaags verschijnsel. Alle tot dan toe door mij gehuldigde officiële r.k. opvattingen erover kregen een niet ongevoelige schok, en het is niet geheel onbegrijpelijk dat daarna de authentieke geschriften van het Oosten me begonnen te boeien. Overigens schreef ik met *Vormkracht en onmacht der religie* niet voor het eerst over het probleem der missie. Ik deed dit reeds met *Kolonisatie en Missie* (1930). In *Subjectieve Normen* (1936) verdedigde ik de nieuwe missietheorieën en in *Voorlopige Motieven* (1954) deed ik dat nogmaals en – nogmaals: in alle bescheidenheid – toch wel een klein beetje beter dan men dat gewend is. De suggestie van mijn typisch na-oorlogse belangstelling is even voos als de titel welke prof. Elders aan zijn eerste verhandeling meegaf, ongemotiveerd. 'Henri Bruning en Prof. H. van Straelen' plaatst hij boven zijn 'bespreking'. Hij doet net of mijn boek een gevecht is met Prof. Dr. H. van Straelen S.V.D. Kom kom. Al kom ik in mijn boek nog wel eens op hem terug, in feite handelt niet meer dan één hoofdstuk over hem. En het handelt over hem, omdat zijn *Aziatisch Dagboek* de illusies welke ik koesterde m.b.t. de nieuwe missietheorieën, definitief gevloerd had. Dat hoofdstuk was uitvoerig. Mijn ongeloof in die theorieën kon dan ook niet enkel verméld worden, ik moest het motiveren, toelichten, waarmaken. Ik kon daar niet omheen. Het is immers volkomen overbodig een ándere oplossing van het missievraagstuk aan de orde te stellen, als men niet vooraf de *noodzaak* van een andere oplossing, anders gezegd: de onhoudbaarheid ener vroegere, heeft waargemaakt. Het hoofdstuk over p. v. Str. had in het geheel van mijn boek, en zelfs in dat onderdeel (de motivering van mijn ongeloof in de houdbaarheid van bedoelde theorieën) geen andere functie dan van een *argument,* één argument, dat ik toen precies zo zorgvuldig moest trachten te formuleren als willekeurig welk ander argument.

Maar we hadden het over die reeks beschuldigingen, waarbij prof. Elders boven op een conclusie springt met verzwijging van mijn argumentatie. Wat of hoeveel hij verzwijgt moet ik dus, tenminste één keer, zelf vermelden. Daarbij komt dan vanzelf zijn methode en de onwaarde van zijn tegenwerpingen aan het licht.

Natuurlijk mag prof. Elders mijn 'theorie over de liefde' (60 blz.) 'in het kort', in 2 regels, samenvatten. Maar men mag dan wel vragen, dat hij deze precies weergeeft en haar niet meteen, gemakshalve, het sfeertje van een vertrouwde platitude meegeeft om vervolgens aan die platitude zijn conclusies te verbinden. Prof. Elders schrijft: 'B's visie is in het kort deze: de wezenlijke liefde voor een christen is die tot de evenmens; zodra in diens leven minder zuivere bedoelingen voorkomen is er geen liefde meer'. Met dit laatste is de weg gebaand naar de (gebruikelijke) dooddoener: een 'spiritualistische opvatting van de liefde'. Maar ik zei iets anders en dit herhaaldelijk en met nadruk. Ik

wierp een geheel ander probleem op. Ik zei: als God liefde vraagt, vraagt Hij uiteraard geen pseudo-liefde; pseudo-liefde, als antwoord op Gods vraag aan de mens om waarlijk liéfde te zijn, is een bizarre aanfluiting van Zijn verlangen, smakeloos (zelf)bedrog ook, en, eigenlijk, een hatelijkste vorm van ontrouw en verraad (V. 19). Zie, dat baant géén weg naar genoemde dooddoener. Want als we vastgesteld hebben, dat wat bij onszelf en anderen voor liefde moet doorgaan, maar pseudo is (motiefvervalsing, corruptie, een samenstel van verborgen, onherkende hartstochten etc.), en vastgesteld hebben dat het waarlijk liéfde-worden de wezenlijke verplichting van het christelijke leven is, dan is de enige en tevens meest essentiële, alles-beheersende vraag voor de christen (en die vraag beproefde ik te beantwoorden): hoe moeten we liefde worden, hoe is het mogelijk deze pseudo-liefde, geleidelijk, zoals ik nadrukkelijk betoogde, te zuiveren tot werkelijke liefde? En 'geleidelijk' impliceert, dat men heel lang – levenslang? – velerlei 'minder zuiver bedoelingen', en heel wat hatelijkers nog, bij zichzelf moet aanvaarden. – Maar laten we die samenvatting voor wat ze is en gaan we over tot Prof. Elders' 'citaten'.

Hij citeert, a.h.w. ontsteld en met afgrijzen: 'God vraagt geen liefde die rechtstreeks op Hem gericht is'. Ja dat klinkt verbazend ketters. Maar ik leidde dit als volgt in: 'Gods volstrekte onkenbaarheid houdt in, dat wij Hem niet kunnen liefhebben, tenzij onrechtstreeks: in de liefde voor zijn werken, – waarvan de mens het schoonste en verhevenste is. Als Christus de eigenlijk zo uitermate merkwaardige uitspraak doet, dat het tweede gebod gelijk is aan het eerste, dan betekent dit, dat de liefde tot God slechts mogelijk is *in de gedaante* van de liefde tot de mens. Christus bevestigt dit als Hij zegt: al wat ge aan de minsten der mijnen hebt gedaan, dát hebt ge aan Mij gedaan. En Vondel spreekt in zijn Lucifer een soortgelijke gedachte uit, wanneer hij de engelen, nadat zij hebben moeten bekennen:

> .... 'alle Englekennis
> En uitspraeck, zwack en onbequaem,
> Is maar ontheiliging en schennis',

aan het slot van hun sublieme reizang laat zeggen: 'Laet ons Godt in Adam eeren'. En Joannes, Jezus' geliefde leerling, schrijft in zijn eerste brief: 'Niet hierin bestaat de liefde, dat wij God liefhebben. Nooit heeft iemand God aanschouwd; maar wanneer wij elkander beminnen, dan is in ons de volmaakte liefde tot Hem' (4, 10.12) en hij vervolgt: 'wie zijn broeder, die hij gezien heeft, niet bemint, kan God niet beminnen, die hij niet heeft gezien'. Het vervullen van het eerste gebod is niet denkbaar als het tweede gebod niet tevens het eerste is. Hoe zou men trouwens de hoogste vorm van liefde (die tot God) kunnen zijn, als men niet die lagere vorm van liefde (voor de mens) is, of wil zijn. – 'Lässt ja doch das Neue Testament darüber keinen Zweifel, dass die Hingabe an Gott in der Hingabe an den Nächsten verwirklicht werden muss'. Aldus

de paragraaf waarmee ik mijn boek open. Later, op p. 58, schrijf ik nog naar aanleiding van Mattheus' richtsnoer voor het handelen der naastenliefde ('alles dus wat gij verlangt, dat de mensen u doen zullen, doet het ook aan hen'): 'En het is van deze kleine, beschámend kleine, voor allen verstaanbare waarheid, die niets onthult over de werkelijkheid van God en niets over de werkelijkheid van de mens, dat Jezus zegt: 'Hierin is heel de Wet en alle profetenwoord' (Mt. 7.12), d.w.z.: aan deze kleine waarheid is niets toe te voegen, en is niets af te nemen. Zij is leven of dood, verlossing of oordeel. Zij is het centrum der schepping. 'Groter dan dit is geen ander gebod' (Mc. 12, 31). Deze kleine waarheid is de eerste in het Rijk Gods. Aan deze kleinste waarheid is, in het Rijk Gods, alle macht gegeven. Zij maakt alle dingen nieuw'.

Als prof. Elders mijn stelling: 'God vraagt geen liefde die rechtstreeks op Hem gericht is' aanvalt, dient hij o.a. de stelling van Joannes aan te vallen waarop ik mij in par. 1 baseerde. Hij kan die woorden niet zo zonder meer verzwijgen; evenmin de rest van de eerste paragraaf. Evenmin kan hij de gewraakte zin citeren, de eerste van de 2e paragraaf, en ook dié par. verder negeren. Ik schrijf daar: 'Ook Christus vraagt geen liefde die op Hem gericht is. Hij zei: als ge Mij liefhebt, onderhoudt mijn geboden (en welk gebod is voornamer dan dat hetwelk aan het eerste gelijk is?!); Hij zei: blijft in mijn woord, d.w.z. hebt in Mij het woord lief dat Ik u heb voorgeleefd. Dat is ook wat de heilige zegt. Ook hij vraagt geen liefde die naar hem uitgaat. Hij vraagt de liefde voor Hem te bevestigen door evenals hij te beproeven het goede leven te zijn. En hetzelfde vraagt en zegt de Kerk. – Ernst maken met de liefde tot God betekent: ernst maken met de liefde tot de mens. Wanneer de Mensenzoon in zijn majesteit komt oordelen, zal Hij dan ook slechts vragen naar de werken van barmhartigheid die we hebben gedaan (Mc. 25, 31 - 41)'.

Over dit alles lezen we geen woord [4].Prof .Elders citeert één zinnetje (neen, 1½), om er vervolgens de formidabele conclusie aan te verbinden, dat we daarin geen slippertje van des schrijvers pen moeten zien maar: 'een stelselmatig ondergraven van het formele object van de goddelijke deugden, en het onderscheid tussen goddelijke en zedelijke deugden, tussen bovennatuurlijke godsdienst en natuurlijke godsdienst'. Prof. Elders acht dit alles onomstootbaar, en wellicht ook onomstootbaar bewezen, omdat hij enkele alinea's verder de lapidaire these opstelt: 'eenmaal bovennatuurlijke religie geworden' 'zijn de meest wezenlijke en diepste acten (van de mens) rechtstreeks betrokken op God' en nog wel op God 'zoals God is in zichzelf'. Dit zal wel zo wezen, maar als

4. Het moge mij vergund zijn op te merken, dat het thema van de liefde bij mij zijn voorgeschiedenis heeft in het drama *Elias van Cortona* dat, in 1940 geschreven, in '41 werd gepubliceerd in het maandblad *Criterium*. Waarmee slechts wil gezegd zijn, dat ook het thema der liefde voor mij geen na-oorlogse affaire is geweest: slechts verdere uitwerking van een problematiek die mij reeds lang bezighield, en in de gepubliceerde hoofdstukken van *Dagboek van een nutteloze* (Te Elfder Ure, 1959) werd voortgezet.

de meest wezenlijke en diepste acten van de bovennatuurlijke mens rechtstreeks betrokken zijn op God, dan zegt dit practisch niet meer dan dat de mens *Gods wil doet.* Als hij Gods wil wil doen door met het tweede gebod, dat gelijk is aan het eerste, ernst te maken, dan is elke liefdevolle handeling m.b.t. de medemens, of elke handeling die poogt zulk een liefdevolle handeling te zijn, een gehoorzaam willen zijn aan God en reeds aldus betrokken op God. Zoals Christus (door wiens mond Gód tot de mensen sprak) zo zegt ook God: indien ge Mij liefhebt, onderhoudt dan mijn geboden. – Ik kom op dit alles nog terug; voorlopig moge ik hiermee volstaan [5].

Ik citeerde dus Marcus, waar hij zegt dat de Mensenzoon slechts zal vragen naar onze werken van barmhartigheid. Ik verklaarde dit door erop te wijzen dat de liefde alle overige deugden vooronderstelt en deze geen andere functie hebben dan die voornaamste deugd (die 'specifiek christelijke': zij is het antwoord op Jezus' vraag aan de mens) voor te bereiden en mogelijk te maken. Ernst maken met de liefde betekent dus: ernst maken met alle deugden, d.w.z. met het gehele evangelie. Daarom is, zei ik, die deugd welke de eerste is, tevens de moeilijkste. Ten overstaan van deze zware verplichting wees ik toen op de natuurlijke grootheid van de mens en op de sublieme dingen waartoe ook de natuurlijke mens op zedelijk gebied in staat is. Het is niet verwonderlijk dat prof. Elders deze stelling, met het gebruikelijke argument, bestrijdt; verwonderlijk is wel dat hij niet eens bemerkt dat deze stelling geen enkele consequentie heeft in mijn betoog over het tweede gebod. Want na te hebben vastgesteld dat de natuurlijke mens nog wel iets meer is dan een 'volmaakt nietswaardig wezen' (V. 19-27), doe ik 30 bladzijden lang

5. Lichtelijk onthutsend is de apodictische these van mijn opponent: 'verder is een leven op louter menselijke krachten niet slechts hoogst gevaarlijk, maar zelfs waardeloos vanuit het heilsperspectief gezien' (S. 1044). Werkelijk? Zou het leven van een heiden, dat een oprechte poging is overeenkomstig zijn natuurlijke krachten het goede te zijn zoals de natuurlijke mens het goede begrijpt, 'waardeloos' zijn, 'waardeloos vanuit het heilsperspectief?' Zou God m.a.w. geen enkele wezenlijke waarde toekennen aan het leven van deze 'mens van goede wil?' Of zou het kunnen, dat Christus ook met betrekking tot dat goede, hoe onaanzienlijk het dan ook is geweest, de woorden herhaalt: 'Wat ge aan de minste der mijnen hebt gedaan, dat hebt ge aan Mij gedaan?' Waardeloos? Zelfs de goede wil van de christen die verkeerd handelt, is niet waardeloos 'vanuit het heilsperspectief gezien'. En 'hoogst gevâárlijk?' Het is mogelijk. Maar wat is niét 'hoogst gevaarlijk?' Is het leven van de christen dat niét?' Waarom bidden wij dan dagelijks: 'Leid ons niet in bekoring?' Kan dit (want wij vragen toch dat Gód ons niet in bekoring zou leiden) wel iets anders betekenen dan: 'Laat *Uw* (goddelijk) *woord* voor ons niet een bekoring worden; laat Uw heilswoord, Uw waarheidswoord, Uw levenswoord ons niet binnenleiden in die bekoringen (van hoogmoed, liefdeloosheid, zelfgenoegzaamheid etc.) die zo veelvuldig het deel zijn geworden van Uw Kerk; help ons waakzaam zijn, help ons Uw woord zuiver te verstaan, laat Uw woord ons niet mis-leiden, leid ons, blijf ons leiden?' — Maar afgezien van deze interpretatie: 'hoogst gevaarlijk' is en blijft het leven van de christen eveneens, en stellig niet minder. — Waarom dan telkens weer doen alsof alleen buiten de Kerk het leven 'hoogst gevaarlijk' is (en daarom iets waarvoor we op onze hoede moeten zijn)?

niets anders dan de eigen goedheid der *zwakheid* belichten, de goedheid en waarde van dat zeer weinige en zeer geringe waartoe iedere zwakke mens zonder meer in staat is (en dat hij natuurlijk ook wíl doen, mínstens wil doen, als hij besloten is met Christus' evangelie der liefde ernst te maken). Dat eerste zeer weinige goede, dat allereerste vrijwillig ja-zeggen op Gods vraag aan de mens, is de spil waar het hele eerste hoofdstuk om draait. Maar ik wilde deze 'kleine weg' niet behandelen vóór er nogmaals aan herinnerd te hebben, dat de natuurlijke mens tot zeer veel meer in staat is, dat er in de mensheid ook zeer grote natuurlijke krachten werkzaam zijn (evenwel: op de weg der innerlijke vervolmaking en zelf*zuivering* zijn die enorme zedelijke prestaties van de natuurlijke mens van niet het minste belang; dié weg begint nl. heel wat nederiger, bescheidener, simpeler).

Hoewel hij tot zoveel meer in staat is, is ernst maken met het voor allen bereikbare goede (hetgeen ik dan verder omschreef) de enige en blijvende ernst. En: 'men behoeft maar één dag deze dingen ernstig te nemen om te bemerken hoe ernstig, betekenisvol en veelomvattend de bescheiden, onbeduidende imperatief van het bereikbare is' (V. 30). Kijk, zei ik, ernst maken met de liefde kan uiteraard niets anders betekenen dan ernst maken met haar BEGIN; ernst maken met alle deugden betekent eveneens niets anders dan: ernst maken met het BEGIN, het bereikbare, van alle deugden; maar dit alles tevens in de wetenschap dat dat eerste begin niets nog met werkelijke liefde uitstaande heeft, en in verband met dit laatste beriep ik mij op Sartre, Pascal, Bloy; en na alle démasqués van de psychologie – van Dostojewsky's *Herinneringen uit het ondergrondse* tot Camus' *La Chute* – kan het vaststellen van de onvermijdelijke leugenachtigheid, de motiefvervalsingen, de hatelijkheid daarom, van dit begin nauwelijks verwondering baren; evenmin het verwijt oproepen dat ik mijn medemens (of mijzelf) met een ongemotiveerd zwartgallig wantrouwen beschouw. Het begin van de deugd der liefde is in wezen enkel beschamend, vernederend (en laat bepaald geen 'spiritualistische opvatting van de liefde' toe). Maar dit beschamende, nog zo corrupte begin beschreef ik, behalve als *onvermijdelijk,* a) in zijn fundamentele betekenis voor het groeien naar een zuiverder liefde (V. 32); b) in zijn grote betekenis voor een leefbaarder aarde (V. 15, 48); c) vervolgens herinnerde ik aan de waarlijk evangelische bewogenheid (ook deze nog in de vorm van een 'begin') die de Kerk in haar leidende persoonlijkheden moet zijn, wil de gemeenschap der gelovigen dat eerste kleine handelen van het bereikbare ook wórden, en hoe, opgenomen in die evangelische bewogenheid der Kerk, het hatelijke van het begin ophoudt – het is niet overbodig! – hatelijk te zijn en het karakter krijgt, onbeholpen nog, van een waarlijk 'gehoor willen geven' (V. 45); d) ik wees erop, hoe dit begin-zijn, dat eigenlijk niets vergt nog, de mogelijkheid in zich heeft de zwakke mens niet alleen hecht en diep te verbinden met de medemens, de wereld, de schepping, maar ook weer met het woord Gods, het evangelie, met geheel de *ernst* daarvan voor ieder van ons (want met *die* ernst maakt hij een *begin*); en van dit alles, hechter en dieper

en waarachtiger nu, met de Kerk, met Christus, *met God* (V. 48-53); e) ik beproefde waar te maken, hoe reeds dit voor allen bereikbare goede iets zichtbaar maakt, toch, van een nieuwe aarde, hoe reeds dit weinige alle dingen nieuw maakt, niet 'volmaakt', maar nieuw (V. 46); f) deze mogelijkheden, gegeven reeds met de voor allen bereikbare kleine goedheid van het begin, deden mij concluderen tot de ontzaglijke verantwoordelijkheid die ons met dit kleine bereikbare op de schouders werd gelegd: een verantwoordelijkheid ten overstaan van God (die ons dit *weinige* heeft toevertrouwd — om de aarde te helpen vervolmaken naar de rijkdommen zijner glorie); een verantwoordelijkheid ten overstaan van deze wereld die in haar hier en nu zo onleefbaar en tragisch-verdeeld is geworden. En zij deden mij concluderen, dat onze verantwoordelijkheid voor het verwerkelijken van deze weinige, voor allen bereikbare goedheid onze eerste en grote en feitelijk enige verantwoordelijkheid is. Het is tevens die goedheid, waaraan wij ons niet meer kunnen onttrekken op grond van de menselijke 'zwakheid', want het gaat hier om de goedheid *van* de zwakheid. En om een goedheid, ver van al de luisterrijke verrichtingen waartoe de natuurlijke mens op zedelijk en ander gebied in staat is, en ver ook wederom, evenals Christus' leven op aarde (dat terecht 'richtsnoer is voor ons gedrag') van al die luisterrijke verrichtingen van de geest (het kenbaar maken van de waarheid in haar bovennatuurlijke grootheid en goddelijke luister) waarmede de leraren God de eer willen geven die Hem toekomt, – en toch, soms, misschien slechts toegeven aan de 'begeerlijkheid' en eerzucht van het natuurlijk verstand (42-43, 47, 51, 60). Ik beproefde m.a.w. iets verstaanbaar te maken van de diepe waarheid en diepe ernst van het woord: *'over weinig* heb Ik u aangesteld'. Ik beproefde te verduidelijken, hoe dit weinige, dit eerste begin, het 'zaadje' is, — dat enige zaadje waaruit eenmaal een machtige boom opwast. Ik ondernam a.h.w. opnieuw een 'lof van het onvolmaakte'. — Want het zal de lezer niet ontgaan zijn hoe met dit alles het probleem van de menselijke vrijheid die, zoals men ontmoedigd vaststelt, maar zeer beperkt is, ophoudt probleem te zijn, aangezien het met dit begin-zijn, dit eerste vrijwillige ja-zeggen juist om de inzet van die zeer bepérkte vrijheid gaat — en, zoals we aanstonds zullen zien, blijft gaan.

Zie, zei ik – en nu leid ik mijn volgende 'ketterse' stelling in, – nooit iets anders willen doen, werkelijk willen en blijven doen, dan dat minimale, het voor iedere zwakke mens bereikbare goede, is ipso facto ook een groeien in kúnnen en een toenemende zuivering van de inwendige mens. En hoe meer de inwendige mens zich zuivert en hoe minder hij verstoord wordt door die hartstochten welke hem innerlijk verwilderen, verontrusten, verwarren, opjagen etc., des te meer wordt de innerlijke mens openheid voor Gods waarheid, Christus' woord, dit woord van de H. Geest. Daarom citeerde ik: 'Indien ge blijft in mijn woord (d.i. trouw blijft aan mijn geboden), zult ge de waarheid kennen en de waarheid zal u bevrijden' (Joh. 9, 31-32); en: 'als ge mijn geboden onderhoudt, zal de Vader u een andere Helper geven, die bij u zal blijven in eeuwigheid: de Geest

van Waarheid' (Joh. 14, 16-17), of zoals Christus weer elders zegt: 'Indien iemand bereid is Zijn wil te doen, zal hij leren oordelen over de leer, of ze uit God is' (Joh. 7.17) (wij gaan steeds uit van het omgekeerde). Niet ik, maar Christus zegt telkens weer dat 'het doen de bron is der waarheid'. Niet mijn woorden moet Prof. Elders in twijfel trekken (of daarrond een verdacht sfeertje scheppen), maar Christus' woorden, want ik deed niets anders dan zijn woord herhalen; en zeggen: dit *doen* begínt met het voor allen bereikbare. Daarmee begint het; daarmee groeit het, en: daarmee eindigt het. Laten wij maar vast dat weinige doen, steeds doen, waartoe iedere zwakke mens van nature bij machte is, ja, laten wij *dit* nu eens stéédS doen, zo zei ik; het is het zenith van heel ons geloofshandelen of geloofsleven. De rest komt dan wel 'vanzelf'. De kiem die bloem moet worden, wil ook niet meer zijn dan wat zij elk ogenblik kán zijn, en slechts daardoor wordt zij bloem; zij wordt elk volgend moment van haar ontwikkeling slechts door op dít moment te zijn wat zij zijn kan en (net als wij) zonder enige kennis van hetgeen zij worden zal of worden moet. Of gezegd met een paradox: zij wordt bloem door elk moment naar het niét-bloemzijn te streven. – Terwijl prof. Elders als eis of ideaal vooropstelt wat hoogstens, abstract geredeneerd, het *einddoel* van de weg zou kunnen zijn (de bovennatuurlijke mens, wiens meest wezenlijke en diepste acten rechtstreeks betrokken zouden zijn op God, zoals God is in zichzelf), stel ik het heel bescheiden *begin* van de weg als DE GROTE ernst voorop. En dan het begin van de weg die Joannes ons wijst in zijn tweede brief (hier reeds geciteerd).

Men zou menen, dat prof. Elders, die elke natuurlijk-zedelijke grootheid van de mens ontkent, met mijn wending naar 'de kleine weg' bijzonder ingenomen zou zijn. Maar hoewel ik meer dan 30 bladzijden lang dit thema uitwerk, merkt hij het niet eens op. Na de 'ketterij' op de eerste bladzijde, kon hij de rest van mijn eerste hoofdstuk blijkbaar wel ongelezen laten. Hij had wel beters te doen. Al bladerend vist hij een nieuw zinnetje op: 'Alvorens geloofsakt te worden van de bovennatuurlijke mens is religie een kennisakt van de natuurlijke mens aangaande het natuurlijke leven. Alvorens een verbinding te worden met God herstelt religie de verbinding van de mens met zichzelf'. Prof. Elders valt deze stelling niet rechtstreeks aan, maar suggereert toch (vertrouwend in de schijn-manoeuvres der refutatie-methode), dat hiermede iets zeer dubieus werd gedebiteerd. Hij brengt het formidabele kanon van het formele object der goddelijke deugden in stelling en brandt los: 'Vanuit dit gezichtspunt is er volkomen discontinuïteit tussen natuurlijke en bovennatuurlijke godsdienst'. Wie zal het ontkennen, maar dát, die volkomen dicontinuïteit etc., komt absoluut niet aan de orde als ik het feit vaststel, dat religie, alvorens een verbinding te worden met God, de verbinding herstelt van de mens met zichzelf', of vaststel (ook alweer 'ketters'): 'Religie blijft zich altijd ergens en op beslissende wijze bewegen binnen het kenbare – het kenbare leven – zonder rechtstreekse gerichtheid op de wereld van het geloof'. – Wat ik zeg, kan men ook aflezen uit de woorden van Christus: 'Hieraan zullen allen herkennen, dat ge mijn leerlingen zijt, dat

ge liefde hebt jegens elkander' (Joh. 14.34-35). Getróffen nl. door deze onderlinge liefde, herkent de natuurlijke mens iets dat antwoord is op een der meest wezenlijkste vragen der menselijke existentie, hij herkent *zijn* vraag, hij wordt verbonden met *zichzelf*; getróffen, herkent hij die onderlinge liefde als *antwoord,* als orde des levens (of als behórende ertoe) en reeds daarom als een woord des levens d.w.z. als het vormbeginsel, de begeerde of begerenswaardige vormgeving van het eigen leven. En daarom: alvorens geloofsakt van de bovennatuurlijke mens te zijn is religie kennis en kennis-akt van de natuurlijke mens. En ik herhaal hier nogmaals de woorden waarmede Joannes de hierboven geciteerde woorden van Jezus verduidelijkte: 'Niet hierin bestaat de liefde, dat wij *God* liefhebben; maar wanneer wij *elkander* beminnen, dan is in ons de volmaakte liefde tot Hem'. Dat is het *'kenbare'* waarbinnen religie zich *altijd ergens* en op beslissende wijze blijft bewegen zonder rechtstreekse gerichtheid op God, zoals God . . . etc.

Met het bovenstaande heb ik voldoende aangetoond, dat prof. Elders methode van bestrijden, zijn verzwijgen van een betoog, zijn lukraak losrukken van een citaat van zijn inhoud, neerkomt op een ontoelaatbaar verminken van een betoog, een argumentatie, en van de waarheid. Tevens heb ik hiermee de tegenwerpingen 1, 2, 3, 4, 5 en 6 beantwoord. Mijn waardering voor het Oosten is geen na-oorlogse liefhebberij. Ik ondergraaf (in mijn eerste hoofdstuk) niet het formele object van de goddelijke deugden, en wel allerminst om een oecumene der godsdiensten mogelijk te maken. Ik houd er geen spiritualistische opvatting van de liefde op na; en ik bevond mij steeds bij de kern van het specifiek-christelijke. – Rest mij thans nog een enkel woord te zeggen i.v.m. prof. Elders' verdediging van Van Straelens *Aziatisch Dagboek*. In een volgend hoofdstukje dan het een en ander over mijn 'overwaardering' der heidense religies, met name het boeddhisme. Over dit laatste schrijvend hoop ik dan tevens nog enkele opmerkingen te maken over het formele object van de goddelijke deugden.

Over Van Straelen kan ik kort zijn. Heel wat korter dan in mijn boek, waar ik immers met (o.a.) Van Straelen de onhoudbaarheid der nieuwe missietheorieën moest toelichten. Deze laatste (essentiële) kwestie wordt door prof. Elders niet beroerd en kan hier dus verder blijven rusten.
Prof. Elders acht het zin te hebben erop te wijzen wat Prof. Dr. H. van Straelen S.V.D. allemaal is en gedaan en geschreven heeft en hoeveel achting hij overal geniet. Afgezien van het feit, dat de lezer van *Aziatisch Dagboek* dat allemaal reeds lang begrepen had, begrijp ik die opsomming toch niet als argument. Ten eerste beoordeelde ik het *voor mij liggende* boek, de uitspraken die dáárin voorkomen; en ten tweede zijn dat soort 'necrologieën' zonder enige twijfel ook het deel geweest van hen die bedoeld werden, toen geschreven werd: 'Wij willen ons hier niet verlustigen in de gebreken van de theologische bezinning van de laatste twee eeuwen' [6]. Prof. Schillebeeckx – neen, ik

6. E. Schillebeeckx O.P.: *Christus, Sacrament van de Godsontmoeting,* Bilthoven 1961, p. 13.

vermeet mij niet mij met hem te vergelijken – had reden te glimlachen; en hij behield die reden, alle necrologieën van twee eeuwen ten spijt. – Alles wat prof. Elders opsomt van wat prof. v. Straelen *buiten* zijn dagboek is en doet, maakt dat boek niet anders. Het kan dit ook niet, juist omdat hij in dit boek uitspreekt 'wat hij in zijn hart nu eigenlijk denkt' (S. 953). Men kan de inhoud van dat boek ook niet bagatelliseren omdat het maar 'n dagboek is. Het is zeer duidelijk niet alleen maar een dagboek. Het is voortdurend geschreven (of herschreven en bijgewerkt) met een lezerspubliek voor ogen. – En dan die grote uitgevers die Van Straelen heeft! Als dat de voortreffelijkheid van een boek moet bewijzen, dan vraag ik me af met welk recht hij mensen als Suzuki, Kierkegaard, Shaw, Einstein, Toynbee, Gide, Camus, Malraux etc., die op het gebied van uitgevers toch wel 'n klein beetje meer hebben bereikt als Van Straelen, als nullen (en minder nog) behandelt. Het is allemaal wel èrg onzakelijk, kinderlijk en weltfremd. Met dat soort dingen gaat men toch niet schermen. Maar goed, prof. Elders doet het. Het zij zo. Maar tegen twee opmerkingen moet ik toch even protesteren. Ten eerste tegen het verwijt dat ik, toen ik de uitspraak citeerde, dat Japan 'geestelijk gezien, wel het armste land ter wereld' is, niet vermeldde dat deze van een japanse bisschop afkomstig was. Dat was laf van me. Nu, van opzet was hier in het geheel geen sprake. Voor dat soort dingen ben ik echt niet bang; en m.b.t. Van Straelen verandert dat niets, want met die uitspraak vereenzelvigde hij zich heel en gans en van harte, en hoe ik erover denk lichtte ik precies zo gestemd toe. Intussen: De verklaring van zulk soort uitspraken kan men vinden bij prof. Mohr waar hij het in zijn beschouwing van okt.' 59 *(Te Elfder Ure)* heeft over de inlandse geestelijkheid. Dergelijke uitspraken werpen slechts licht op één der trieste en onvermijdelijke gevolgen van een vroegere – en nog in zwang zijnde – missioneringsmethode (maar die kwestie is hier niet aan de orde). Ten tweede moet ik nadrukkelijk opmerken, dat ik Van Straelen nergens beticht heb van een 'verdorven missionarismentaliteit'. Ik noemde hem een 'montere utilitarian', that's all; en er is, ook na prof. Elders, die nauwelijks één poging doet om hetgeen ik in feite tegen Van Straelen in het midden bracht, te weerleggen, geen reden die karakteristiek in te trekken. Het is volkomen niet ter zake om Van Straelens gehoon aan het adres van Heidegger de achtergrond te geven van enerzijds 'de mens die zijn geloof heeft verloren' (Heidegger) en anderzijds de mens (Van Straelen) die 'personen en zaken afmeet tegen de ontzaglijke en ook vreeswekkende werkelijkheden van het geloof'. Komaan, in die omstandigheden gaat men toch niet over tot zulke vulgaire grapjes als p. v. Straelen. Hij maakt ze trouwens niet alleen over Heidegger. Zijn opmerkingen aan het adres van Camus, Malraux, Kierkegaard etc. en van Franciscus Xaverius, Maritain, Daniélou, de Lubac zijn van precies eender allooi. Het is de brutale en vrolijke oppervlakkigheid van de argeloze utilitarian; en door *diens* bril (en met diens montere onkunde) bekijkt men in zijn dagboek ook het boeddhisme. Waarom zou ik hem niet zo mogen noemen. Hijzelf maakt zich voortdurend zo kenbaar (en niet het minst waar hij zijn 'bewonderingen'

is èn . . . motiveert). Als een of ander middenstandsbrein met een soortgelijk arrogant en op niets gebaseerd dedain de groten der wereldliteratuur zou weglachen, heb ik het volste recht te zeggen dat de man misschien een verdienstelijke afdelingschef van Priba zou kunnen zijn, maar zich toch niet moet inlaten met 'personen en zaken' die 10, 20 maal groter zijn dan hij is. Men kan niet spreken van 'hier en daar een minder gelukkige opmerking'; hij is doorlopend allerongelukkigst, vooral als men daarbij moet bedenken, dat hij 'meer dan twintig jaar in Japan leeft en een immense literatuur over dit land en zijn cultuur heeft verwerkt' (S. 955). Want dan wordt het volkómen bizar (ik noem slechts enkele voorbeelden) dat hij a) nog in 1951 'tot zijn ongeveinsde verbazing' moet vernemen, 'dat de bij Sankara, de grote leraar van de Vedanta, aangetroffen Godsidee bijna identiek is met die van Sint Thomas'; en dat vernam hij dan via een boekje van dat jaar, d.w.z. deze theoloog, kenner van het Oosten en doorvorser van een immense literatuur was daarvan tot 1951 geheel onkundig gebleven, – merkwaardig); b) dat hij het boeddhisme met enorme nadruk en herhaaldelijk star, eenvormig en onbewegelijk noemt; terwijl dat én in strijd is met het wezen van deze religie én met haar eeuwenlange geschiedenis; c) dat hij het boeddhisme, behalve dan tot een immense 'vaagheid', herleidt tot 'elegant religieus estheticisme' (waarvoor hij de gehele japanse cultuurgeschiedenis tot getuige oproept!); d) dat hij de verbijsterende stelling kon verdedigen dat het boeddhisme geen onderscheid, en ook geen strijd, kent tussen goed en kwaad, tenzij in die nonsensikale vorm van een ceintuur die verkeerd zit (doodzonde) 'en de kleine onwelvoegelijkheid van een massamoord'. Doch laat ik ophouden. Men zou menen, dat prof. Elders, het voor prof. van Straelen opnemend, bovenstaande door mij aangevochten stellingen zou verdedigen of dat hij, minstens, het boeddhisme ter sprake zou brengen. Maar zelfs waar hij Van Straelens zo honend uitgesproken en essentiële grief moet verdedigen, nl. dat de Japanner, tengevolge van het boeddhisme, absoluut geen besef heeft van goed en kwaad, zwijgt hij, en blijft hij zwijgen over het boeddhisme. Vreemd is dat. Want naar aanleiding van die grief (of dat gehoon) had ik opgemerkt, dat Van Straelen zijn stelling reeds met zijn eigen elders gegeven citaten uit japanse liturgische teksten had weerlegd, én: dat het boeddhisme, en met name ook het japanse Zenboeddhisme, juist een extreem gevecht is tegen het boze in de mens. Wat antwoordt prof. Elders daarop? Niets. Niets zakelijks. Hij suggereert alleen dat hij zelf heel, heel geleerd is. Er verschijnt bij wijze van spreken een machtig theologisch zeekasteel op de duistere wateren van het onverstand waar mijn sloepje drijft. Hij 'doet alsof' hij de hele historie van het zondebegrip van Japan en elders in zijn zak heeft. Hij zegt wat Japan 'oorspronkelijk' onder zonde verstond ('geen moreel vergrijp, maar een overtreding van conventie') en dat het zondebegrip daar, evenals 'bij alle volken' 'aanvankelijk' 'uiterst rudimentair' was. Goed, zo (zo?) was het dan 'oorspronkelijk'. Maar nu verder. Ach, verder . . . Verder stelt hij een aantal 'diep-wetenschappelijke' vragen (dat overigens met een aantal fundamentelere vragen gemakkelijk kan worden uitge-

breid), vragen die eerst beantwoord moeten worden voor men iets steekhoudends kan zeggen. En dan vervolgt hij: 'Een studie van al deze vragen heeft mij ertoe geleid te concluderen dat het zondebesef in de strikte zin van het woord hier niet sterk ontwikkeld kán zijn'. Waarna dan tot besluit deze merkwaardige volzin: 'Missionarissen met grote ervaring in de zielzorg bevestigen deze conclusie'. Vreemd is dit alles. Want het zal de lezer niet ontgaan zijn: van Japans prae-historie tot prof. Elders heeft er klaarblijkelijk geen boeddhisme bestaan; het behoort zelfs niet tot de onderwerpen die bestudeerd zouden moeten worden; het is volkomen quantité négligeable. En dat terwijl de kwestie was, dat (zoals prof. van Straelen betoogt) het *boeddhisme,* en *daarom* ook de *Japanner,* geen strijd kent tussen goed en kwaad. – Daarom dan maar, nu we het toch over missionarissen hebben, het citaat dat Thomas Ohm geeft om het boeddhisme te karakteriseren (en door hem duidelijk met instemming wordt geciteerd): 'Buddhismus besagt 'kompromisslosen Kampf gegen das Ich' und Angriff 'nicht nur gegen das weltliche, sondern auch gegen das geistliche Ich, das nur zu gern die Stelle seines derberen Bruders einnimmt' [7]. Dat laatste is bepaald niet weinig. Men herinnert zich wellicht 'n soortgelijke waakzaamheid nog van figuren als Theresia van Avila en Johannes van 't Kruis. Maar laten we nog andere stemmen citeren. Bij Suzuki lezen we i.v.m. het begrip 'geheime Tugend': 'Im besonderen bedeutet 'geheime Tugend' Gutes tun ohne den Schatten eines Gedankens an Dank und Anerkennung. Ein Kind ist im Ertrinken, ich springe ins Wasser und rette das Kind. Das ist alles, was in diesem Fall zu tun ist. Getan is getan, weitergehen, nicht zurückschauen, nicht mehr daran denken'. 'Ein gutes Gewand zeigt innen und aussen keine Naht, es ist ein ganzes Stück, und niemand kann sagen, wo es begonnen und wie es gewoben ward. Daher hinterlässt im Zen eine gute Tat keine Spuren von Selbstzufriedenheit oder Selbstverherrlichung, noch viel weniger den Gedanken an eine Belohnung, selbt von Gott'. 'Diese Art von Tugend (zo vervolgt de 'poëtische' Suzuki) nennen die deutschen Mystiker 'Armut'; Tauler beschreibt sie so: 'Völlige Armut hast du erreicht, wenn du dich nicht mehr entsinnen kannst, ob du einem etwas verdankst oder er in deiner Schuld steht; gerade so wie du alle Dinge am letzten Tage deines Lebens wirst vergessen haben'. Laat ik nog enkele uitspraken citeren die illustreren hoe boeddhisten over de deugd denken: 'Eines Menschen Ideal mag so hoch stehen wie die Krone des Vairochana (die höchste Gottheit), aber sein Leben sei so voll Demut, dass er den Fussfall vor einem kleinen Kinde nicht scheue'. 'Der Hochmut des Herzens soll vernichtet und der Kelch der Demut bis zur Neige getrunken werden'. 'Alle fühlenden Wesen, zahllos wie sie sind, gelobe ich zu erlösen. Alle Leidenschaften, so unerschöpflich sie sind, gelobe ich zu zerhauen. Alle heiligen Lehren, so viele es auch sind, gelobe ich zu erlernen. Alle Wege des Buddha, so schwer gangbar sie sind, gelobe ich zu gehen'. H. Dumoulin schrijft: 'Später hat mich die Einfachheit,

7. *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum,* München, 1960, p. 116.

Wahrhaftigkeit, schlichte Güte und edle Menschlichkeit älterer Zen-Meister oft tief beeindruckt' en dan herhaalt hij de woorden van een boeddhistische monnik tegen hem: 'Nein, nach der Erleuchtung bin ich keineswegs ein absolutes Wesen, mein Leben ist immer dieses gewöhnliche Leben im Alltag, ein Leben der Arbeit und Uebung, vielen Unzulänglichkeiten und Schwachheiten ausgesetzt, dem Tode verfallen (= dem Gesetz der Ursachenverknüpfung unterworfen) . . . Wir Buddhisten haben nicht den Begriff der Sünde wie das Christentum, aber um das Fehlerhafte in meinem Leben wieder gutzumachen, fege ich täglich hier mein Zimmer und den unreinen Toilettraum dort, und so muss ich wie die Novizen bis zu meinem Tode die Werke üben'. Ik geloof dat ik aan dit alles niets behoef toe te voegen. Het kan ons niet verwonderen te vernemen, dat een zuster van de kleine Theresia van Lisieux, Céline *(Conseils et Souvenirs),* zo gaarne in de geschriften van het Oosten las. Mij ontroeren dergelijke woorden tot het diepst van mijn ziel en ik zal maar verzwijgen aan welke woorden van Jezus ze me telkens weer doen denken.

Over dit alles en zoveel meer zwijgen, om slechts te spreken over wat Japan 'oorspronkelijk' of 'aanvankelijk' dacht, is even ongerijmd als het europese zondebegrip losmaken van het christendom en zich bepalen tot wat de Edda en de tijd daarvoor ons daarover te vertellen hebben. Het is vanzelfsprekend dat het boeddhistische zondebegrip ánders is dan het christelijke; niet minder vanzelfsprekend is echter, dat het ook in het boeddhisme gaat 'om het zedelijke met zijn absolute waarde en een zedenwet met haar categorisch karakter'! In hoeverre het desondanks geen begrip heeft van de zonde 'in de strikte zin van het woord' is hier van geen enkel belang, daar het gaat om de *eigen* denkbeelden dienaangaande van het *boeddhisme.* En daarvan moet men minstens vaststellen dat zij van een hoog zedelijk en religieus en een groot waarheidsgehalte zijn; en dat de groten van het boeddhisme alle consequenties – hoe hard zij waren – van hun 'zedeleer' aanvaard hebben, – hoezeer het boeddhisme, op een ander, nochtans zeer verheven plan kon zeggen (ik kom hierop nog terug): 'Denke nicht an Gut und Nicht-Gut, an weltliches Leben und Weltentsagung noch an alle Dharma. Lass keine Gedanken daran aufsteigen! Wenn du Leib und Geist lässest, so hast du vollkommene Freiheit'.

Maar genoeg hierover. Gaan we over tot het volgende punt van de agenda: mijn 'overwaardering of overschatting van de niet-christelijke religies.

II

MISSIONAIR OVERWAARDERINGSMISBAAR?

Maar alvorens op deze overschatting in te gaan, eerst enkele opmerkingen nog over de Japanse vaagheid. Deze kwestie is nogal essentieel, niet alleen overigens m.b.t. Japan. — De Japanner, zo schrijft prof. Elders, is voor het abstracte nauwelijks toegan-

kelijk en ook zijn taal is daarvoor een slecht vehikel. Laten we dat even aannemen, maar dat geldt dan niet enkel voor de Japanner en de japanse taal. Evenwel, dát feit, en het feit dat het gedrag der Japanners 'gedeeltelijk bepaald wordt door motiveringen welke zijzelf niet rationeel verwerken', wil allerminst zeggen, dat zij 'onder de drempel van het verstandelijk inzicht blijven' of dat we te doen hebben met een soort ondermenselijk gebleven wezens, gelijk prof. Elders, met een woord van Aristoteles, wil suggereren. Theresia van Lisieux, Franciscus van Assisi, Guido Gezelle etc. etc. zijn eveneens mensen wien het abstracte denken van nature volmaakt vreemd was. En de taal die *zij* levenslang hebben gebruikt was evenmin hanteerbaar als vehikel voor het abstracte. Niettemin moet men vaststellen, dat zij in al hun eenvoud over heel wat meer wijsheid beschikten dan zich in abstracte begrippen laat vastleggen. Gezelle heeft over God en het goddelijke prachtige dingen gezegd, maar een boek als Schillebeeckx' enorme denkgewrocht *Christus, sacrament van de Godsontmoeting* zou hem wellicht stapelgek hebben gemaakt, ook als hij de essentie van dit denken zonder enig voorbehoud zou hebben aanvaard. Beiden bezitten en doordenken dezelfde waarheden op geheel andere wijze. Gedwongen Schillebeeckx' denken tot *zijn* wijze van denken te maken, zou het Gezelle's denken ongetwijfeld in de kortst mogelijke tijd hebben vernield, en omgekeerd: Gezelle's wijze van denken zou de abstracten tot onvruchtbaarheid hebben gedoemd. De taal van de een is, in *beide* gevallen, een 'slecht vehikel' voor het denken van de ander. Dat slecht vehikel-zijn zegt dus niets, evenmin als het feit dat de Japanner de motivering van zijn gedrag niet rationeel verwerkt. Daarmee stelt men slechts vast wat bij minstens 80% der mensheid kan worden vastgesteld (waarbij inbegrepen: 80% der intellectuelen en abstracten — zodra zij het niet meer over 'het' maar over hún handelen zouden moeten hebben). — Maar zoals gezegd: er zijn wel meer volken (en talen) die nog niet door de fase van de ratio zijn gegaan, maar wier denken en taalproducten toch allerminst onder de drempel van het verstandelijk inzicht bleven. Het abstracte denken van St. Thomas kan velerlei aangaande God en het goddelijke verhelderen en langs die weg b.v. verduidelijken dat God geheel eigen wegen gaat en van geheel eigen middelen gebruik maakt. Maar de Batakker, die het abstracte denken niet beheerst, vertoeft toch minstens in de nabijheid van die waarheid als hij zegt (en hoe subliem zegt):

> Gij, die hoop geeft op groot gejubel,
> eigen tanden gebruikt als bijl,
> eigen nagels gebruikt als mes,
> eigen handen gebruikt als deken,
> eigen oren gebruikt als doek. —
> Edel mes met ivoren heft.

Het rationele denken concludeert tot de volmaaktheid en ondoorgrondelijkheid van God, maar diezelfde Batakker schreef (al niet minder prachtig):

Gij, in drie kleuren gekleed,
die stenen bezit zonder kras,
die stenen bezit, onvervreemdbaar,
die wateren bezit, ondoorwaadbaar,
die houdt van weefsels met franje.

Hoe schoon benadert in het volgend gedicht het Godsbesef van de eerste regels – waarin gesproken wordt van Gods voorwereldlijke eenzaamheid — Gods absolute transcendentie, en in het tweede gedeelte het immanent goddelijke der aarde (neen, het is niet christelijk, maar niettemin: welke een schoon en aangrijpend, wijs én waardevol denken). Onder de drempel van het verstandelijk inzicht? Men luistere:

Hij was er — Taaroa was zijn naam.
Hij stond alleen in de ruimte:
nergens aarde, nergens hemel,
nergens zee, nergens mensen;
geen echo klinkt als Taaroa roept.
Hij roept naar het oosten — geen antwoord.
Hij roept naar het noorden — geen antwoord.
Hij roept naar het westen — geen antwoord.
Hij roept naar het zuiden — geen antwoord.
In zijn eenzaamheid verandert hij zich in
de aarde.
De boomwortels — het is Taaroa;
de rotsen — hij is het;
Taaroa: de zeestranden;
Taaroa heeft hij zich genoemd:
Taaroa: de klaarheid;
Taaroa: de kiem;
Taaroa: de oorsprong van alles;
Taaroa: de onvergankelijke;
Taaroa: de machtige;
Taaroa: de schepper van het heelal,
het groot en heilig heelal,
de schelp waar Taaroa in rust.
Zijn adem brengt het tot leven
in schoonheid en regelmaat. [8]

De *Moendaka Oepanisjad* is bepaald evenmin een specimen van abstract denken e.d., maar dit gedicht behoort onbetwistbaar tot het diepzinnigste en verhevenste dat de niet-christelijke literatuur der wereld heeft opgeleverd. In de 11e zang van de *Bhagawad Gita* vinden we niets van het door prof. Elders zo excessief gewaardeerde begripdenken;

8. W. A. Braasem, Ed. Hoornik: *De donkere lier,* Amsterdam.

het is een denken in beelden en verbeeldingen, een denken zonder bewijzen en zonder bewijskracht, maar welk een Godservaring, Godsworsteling, worsteling om God die zich in zijn majesteit zo schrikwekkend openbaart en die toch, tóch zijn lieflijk en menselijk gelaat toont aan de mens.

Kan men een armzaliger mens voorstellen dan de bosjesman die in de troosteloze Kalahariwoestijn leeft. Ze kennen geen hutten, zij slapen als dieren op het veld. Als de jacht hun het voedsel onthoudt, scharrelen ze hun maaltijd bij elkaar door met een stok in de aarde te woelen tot er wormen en maden te voorschijn komen. Water is er bijna niet, en als hij een plek heeft gevonden waar hij in de grond water verborgen weet, steekt hij een rieten buisje in het zand en zuigt voorzichtig het vocht naar boven. Zijn taal bestaat uit een reeks explosieve klanken; men kan er geen klinkers in onderscheiden en hij heeft er ook geen schrift voor. Maar toen men een bosjesman vroeg hoe oud hij was, antwoordde hij: 'Ik ben zo jong als de mooiste wens van mijn hart en zo oud als al mijn onvervulde verlangens'. Zulk een woord is niet enkel 'poëtisch'. Het is een onuitwisbaar woord; en een woord dat met of zonder droeve of ironische glimlach uitgesproken, meer verraadt, iets edelers verraadt dan een bezinning op de smartelijke eenzaamheid van de mens. En het kan niet meer verwonderen dan, dat hij op zijn primitieve instrumenten een onvergetelijke muziek weet voort te brengen. — Wat kan deze mens van zijn handelen verstandelijk verantwoorden? Waarschijnlijk niets. Maar de verstandsmens die deze mens — deze 'minste der mijnen' wellicht — zou verachten 'als een plant', treft met zijn glimlach alleen zichzelf.

En zo kan men doorgaan. Men zou nog kunnen wijzen op het waarlijk openbarende denken van de grote vertegenwoordigers van het chassidisme die, hoewel niet geleerd en afkerig van alle geleerdheid, al meer dan een eeuw geleden enkele conclusies van het moderne denken aangaande het persoon-zijn van de religieuze mens definitief formuleerden.

Natuurlijk, men kan niet spreken van Gods voorwereldlijke eenzaamheid e.d., en ook de overige gedichten, hierboven geciteerd of vermeld, hebben weinig, of wellicht niets, met christendom uitstaande, maar het is absurd om bij dit niet-rationele denken (en niet rationeel verantwoorde handelen) te spreken, of zelfs maar te willen gewágen, van 'onder de drempel van het verstandelijk inzicht' of met Aristoteles' uitspraak te honen. Er bestaat eveneens, ook in het heidendom, een boven-redelijk waarheidsleven (en een subliem en aangrijpend). Er bestaat — ook de missionaris Thomas Ohm wijst erop in navolging van J. Pieper — naast de ratio de 'simplex intuitus' als bron van waarheidsverstaan. Men kan nu wel – hooghartig — zeggen: 'Dat wat voor ons de eigenlijke waarheid is, wordt er nauwelijks door beroerd' (954), maar *dat* is van geen enkel belang als men op zoek is naar de *eigen* grootheid van het niet-christelijke religieuze denken. Vonden we er de grootheid van het christelijk denken en het specifiek christelijke in terug, wel, dan hadden we niet met heidendom maar met christendom te doen. Deze

merkwaardige kronkel ontmoeten we overigens telkens. Zo vraagt hij, waar in het boeddhisme de erfschuld blijft (S. 1045). Ja, waar blijft die? Het boeddhisme — juist omdat het boeddhisme is, — geeft op het probleem van het kwaad een eigen antwoord, — dat uiteraard niet christelijk is, maar wel, gezien de geweldige consequenties die voor de mens aan dit antwoord verbonden zijn, van een ongemene religieuze ernst. Ook schuift prof. E. met enige verontwaardiging 'n tweetal boeddhistische ketterijen naar voren (S. 1044). Wat bedoelt hij daarmee? Dat het boeddhisme zónder ketterijen had moeten zijn? Maar dan was het zelfs als christendom een unicum! En als ik b.v. zeg dat de oosterse godsdiensten (boeddhisme en hindoeisme) 'de mens ook daadwerkelijk, zeer diep en zeer schoon, hebben bevrijd', dan antwoordt prof. Elders: 'We moeten dan maar aannemen, dat B. 'vrijheid' en 'verlossing' in een andere dan in hun specifiek christelijke betekenis gebruikt'. Ja, dat volgt reeds uit mijn (door mijn opponent ongelezen gelaten) *30 bladzijden over het bloeddhisme.* En ik ben toch waarachtig niet de éérste, die i.v.m. de oosterse religies, spreekt van 'verlossingsreligies'!? — Nog enkele voorbeelden: Prof. Elders neigt ertoe i.v.m. het object van de boeddhistische contemplatie 'Maritains verklaring voor de meest aannemelijke te houden, d.i. die van contact met de eigen ziel'.[9] Waarna hij weer vervolgt: 'Een dergelijk contact verschilt geheel van dat wat verlossing en contemplatie in het christendom beoogt'. Wie zal het ontkennen. Prof. Elders schijnt maar te menen, dat ik boeddhisme en christendom wil vereenzelvigen. Vreemd is dat *na mijn zestig bladzijden over het christendom,* — waar geen woord boeddhisme bij is. Een merkwaardige climax bereikt hij (S. 1044-45), waar hij vaststelt hoezeer ik, blijkens p. 120 van mijn boek, door het boeddhisme ben beinvloed. Ik werd er wel even stil van. Ik doe nl. niets anders dan aan de hand van citaten (de bladzijde bestaat uit vrijwel niets anders) uiteenzetten hoe het boeddhisme over een bepaald punt denkt en altijd gedacht heeft, zodat Suzuki op dat punt in het geheel geen particuliere mening vertegenwoordigt. Blijkens die citaten is het boeddhisme van mening dat waarheden pas levend en richtend worden wanneer men ze persoonlijk veroverd d.i. zelf in bezit genomen heeft als de uitkomst van een geleefde situatie, als het antwoord op een vraag die het eigen leven deed ontstaan. Ik voegde er echter aan toe: 'Op andere wijze kan ook het evangelie geen levend bezit, geen levende waarheid worden'. Naar aanleiding daarvan formuleert prof. Elders dan weer een van zijn formidabele vragen. 'Indien er echter een objectieve waarheid is en men oprecht meent dat een ander in dwaling verkeert, moet men dan *zonder meer niets doen* om hem hiervan te bevrijden?' En hij vervolgt met de opmerking, dat 'wij ons beter richten naar het voorbeeld van Christus en de apostelen, die inderdaad de waarheid *prediken*' (ik onderstreepte, ter verduidelij-

9. Dit is bedoeld als een reprimande aan mijn adres, — terwijl ik datzelfde uitvoerig verdedigde. Men behoeft bepaald niet (met een wetenschappelijke denkrimpel) naar Maritains verklaring te 'néigen'; 'het contact met de eigen ziel' is zo te zeggen het door het boeddhisme zelf nadrukkelijkst geponeerde aspect van het boeddhisme!

king van de bedoeling). Ja, natuurlijk. Maar als iemand een boek schrijft, en hij schrijft dat om de ander te onderrichten, dan kan hij tevens denken: de lezer moet het zelf veroveren; en hij kan dit nogmaals denken als hij — en dit is bepaald niet zo dwaas — zou weigeren erover te disputeren. Welnu, het zenboeddhisme hecht een minimale waarde aan de discussie. Niettemin spreekt het zijn waarheden uit en geeft het daaraan gestalte. Dat doet het om de ander te helpen, — maar in de wetenschap dat het de ander is die de waarheid ervan moet veroveren, op het eigen leven. Het voert dit beginsel op zeer extreme wijze door. Het heeft bij wijze van spreken maling aan het 'beamen' van een waarheid; het wil dat de mens de waarheid zèlf verovert, zonder hulp a.h.w.; de gehele mens moet zich hebben ingezet, zodat men met zijn totaliteit de waarheid is. Het vergemakkelijkt de weg naar de waarheid in geen enkel opzicht en zijn methode heeft niet zelden onbarmhartige aspecten, en het onbarmhartigst is het vaak tegenover degenen die het dichtst bij de waarheid staan. Nu kan het wel zijn, dat men zich beter naar het voorbeeld van Christus en de apostelen kan richten, maar als ik het heb over het zen-boeddhisme, heb ik het over het denken en de methode van het zen-boeddhisme, en niet over Christus. Ik heb het dan, nogmaals, over een aspect van een geheel *eigen* ordegeheel. Als een overtuigd boeddhist een objectieve weergave beproeft te geven van het christendom, kunnen de overige boeddhisten toch ook niet gaan spotten, dat hij klaarblijkelijk door het christendom geinfecteerd is! — Bij mij echter geeft dat blijk van 'overwaardering'!

Op soortgelijke wijze gaat prof. E. te werk waar hij uiteenzet hoe men de opmerking, waarmede prof. v. Str. zo algeheel instemt, nl. dat Japan, geestelijk gezien, het armste land ter wereld is, nu precies moet verstaan. Hij schrijft (de eigenlijke inhoud van bedoelde instemming ontwijkend): 'Als we waarheid tot richtsnoer maken bij een appreciatie van een cultuur, dan heeft Japan geen noemenswaardige wijsbegeerte of wetenschap voortgebracht'. (Prof. v. Str. betoogde echter iets geheel anders; hij betoogde, heel zijn boek door, dat het *boeddhisme,* deze *religie,* Japan tot die geestelijke armoede had gebracht. Dié beschuldiging kan men niet verdedigen met haastig weg te trekken naar het terrein van wijsbegeerte en wetenschap, — om overigens ook daarover een opmerking te maken die wel voor enige correctie [*10*] vatbaar is; maar goed, het zij zo.)

10. Want men moet zich Japan ook weer niet al te dom voorstellen. Het is b.v. zeker niet dommer dan het moederland van mijn opponent (of enkele andere landen) die er wetenschappelijk toch wel mogen zijn. Zo beantwoordt Giuglaris, in *Visa pour le Japon* (p. 234), de vraag, 'Les théoriciens (japonais) manquent-ils', aldus: 'Non plus: parmi les dix plus grands mathématiciens du monde, sont un ou deux Japonais. Il existe aussi des physiciens de première classe: le docteur Yukawa a reçu le Prix Nobel en 1949 pour des travaux faits de 1932 à 1935 sur les mesons. Le docteur Nagaoka Montaro est l'un des pionniers de la science atomique. Son ouvrage *Le monde atomique de type saturnien,* publié à Londres en 1903, précède de sept ans les travaux de Ernest Rutherford sur la constitution de l'atome et fut le premier á contredire les théories de Thompson Kelvin. Le docteur Tomonaga Shinichiro, professeur à l'université de Tokyo, a été invité par le docteur Oppenheimer

Maar wat is dat voor een singuliere liefhebberij, de eis te stellen, dat men bij de appreciatie van een cultuur of van een niet-christelijke religieuze waarheidswereld de objectieve waarheid tot richtsnoer moet nemen. Men moet beproeven die cultuur of religie in *haar éigen orde* benaderend te verstaan. Zulk een religie (of cultuur) is, voor de christen, uiteraard niet de objectieve waarheid, niettemin: in zich kan zij een zeer verheven en prachtige poging zijn antwoord te geven op de essentiële spanningen en vragen van het religieuze geweten. Dat is dan haar eigen waarde en haar eigen grootheid, geheel afgezien van de objectieve waarheid; en een andere waarde is deze, dat zulk een (bij het boeddhisme vehemente) poging tevens te verstaan is als een (immens) verlángen naar de objectieve waarheid, een verlangen dat — zij 't niet bewust of herkend — aanwezig is in allen die met die religie waarachtig ernst maken. – Het feit dat zij desondanks toch niet 'verlangen' tot het *christendom* — de objectieve waarheid — over te gaan en zich te 'bekeren', zich zelfs tegen het christendom en zijn aanwezigheid verzetten, en erger, heb ik in mijn boek (hoofdstuk III, *Onmacht der missie,* en p. 198-201) uitvoerig beproeven te verklaren en kan hier dus verder buiten beschouwing blijven.

De kwestie was immers, dat ik voor de niet-christelijke religies en met name voor het boeddhisme, liefde en eerbied opbreng (en vraag). Dat, of zelfs dat, is geheel misplaatst en een vorm van 'overwaardering' en erger. N.a.v. p. 86, waar ik wijs op de noodzaak die eerbied en liefde te zijn, merkt prof. E. op, dat ik 'grote moeilijkheden zou hebben voor deze stelling getuigenissen in onze traditie te vinden'; 'de weinige moderne auteurs die hij citeert, leggen theologisch gezien hier hoegenaamd geen gewicht in de schaal' (S. 956). Ik mag wel liefde en eerbied hebben 'voor de heiden als persoon', maar niet voor diens religie als 'systeem'. Die 'moet door ons verworpen worden. Dat is de eenstemmige leer en praktijk van een bijna tweeduizend-jarige christelijke traditie' (S. 1047). Blijkens heel de context bedoelt prof. E. met zijn 'verwerpen' dat ik geen liefde en eerbied mag opbrengen. En dat eerbied en liefde weigeren heet dan in overeenstemming met de eenstemmige leer van 2000 jaar christelijke traditie.

Wat hierop te antwoorden? Dit: a) dat als het 2000 jaar lang christelijke traditie is geweest geen eerbied en liefde voor niet-christelijke religies op te brengen, dat dan

à participer aux travaux de recherches de Princeton. Des professeurs japonais enseignent dans toutes les grandes universités du monde, de Paris à Washington, de Londres à Istambul, à Sao Paulo ou Léopoldville. — Les ingénieurs japonais sont de classe à être parmi les tout premiers du monde dans les disciplines aussi diverses que l'aéronautique ou les torpilles ou l'industrie du bois. A l'origine du radar sont des travaux japonais, également fréquents en biologie, physiologie, médecine. La vitamine B est japonaise. L'industrie japonaise utilise un procédé inventé par M. Katsukawa Taizo pour la fabrication de la vitamine BI. Les travaux japonais sur les algues font autorité. Plusieurs antibiotiques sont japonais. Les sismologues, les météorologues, les océanographes, les astronomes japonais sont connus dans tous les milieux scientifiques du monde'.

Wat het geestelijk armste land der wereld nog vandaag religieus, als boeddhistisch land, is en doet, zal ik verderop nog door een deskundige laten vaststellen.

droevig is voor die traditie; b) dat desondanks niets en niemand mij kan beletten die eerbied en liefde met redenen omkleed te zijn, tenzij men die redenen weerlegt; c) dat ik met die eerbied en liefde, zo al in strijd met 2000 jaar traditie, niet in strijd ben met een aantal vertegenwoordigers van het christendom in verleden en heden, wier christendom en katholicisme onbetwistbare feiten zijn; d) dat men niet over christelijke traditie kan spreken zonder over haar grote uitzonderingen te spreken. Niets van wat Franciscus in wezen heeft gewild is traditie geworden op de wijze van Franciscus, maar wat binnen het christendom geen traditie is geworden, doch wel in overeenstemming is met het wezen van het christendom, maakt nog altijd kans traditie te wórden. Men ziet traditie eenzijdig als men haar exclusief beschouwt als een voltooide grootheid. Zij is eeuwig wordend. Wat zijn 2000 jaar. Ook zonder Teilhard de Chardin zijn ze te zien als nauwelijks een voorspel. Er zijn zoveel kanten van het christendom nog onuitgewerkt gebleven, of anders gezegd: zovele waarheden hebben tot nog toe slechts een verborgen bestaan geleid binnen het christendom. Het is bepaald onjuist te menen, dat een *goddelijke* leer met 2000 jaar in al zijn aspecten zou gekend of met 2000 jaar traditie zou zijn uitgeput. Maar afgezien daarvan. Ik ben met mijn houding niet in strijd met zeer fundamentele uitspraken van Justinus, Clemens van Alexandrië, Basilius, Gregorius van Nazianze, Johannes Damascenus, Augustinus, Nic. van Cusa. En wat de moderne auteurs betreft, die ik vermeldde: Dumoulin S.J., Monchanin O.S.B., H. Koster (geciteerd n.b. door Van Straelen), J. H. Walgrave O.P., Friedrich Heiler, Daniélou S.J. (die wel extremer uitspraken heeft gedaan dan Van Str. citeerde), Pius XII en, laten we hen er maar bij noemen toch, Leopold Ziegler en Simone Weil, — zij leggen toch, 'theologisch gezien', minstens evenveel gewicht in de schaal als mijn opponent. Of niet? Niettemin: geen waardering! Met prof. v. Straelen is prof. E. van mening, dat Japan, geestelijk gezien ,het armste land ter wereld is, of 'een van die landen wellicht waar God het verste afwezig is' (S. 956) en hij vraagt mij, of het niet mogelijk is, dat de japanse cultuur zoals ze momenteel is, de praeparatio evangelica mist? — Natuurlijk, alles is mogelijk, maar een missionair handelen willen baseren op Gods mogelijke afwezigheid, d.i. op Gods weigering de mens te onderrichten, zie, dat lijkt me, ook voor een theoloog, een beetje al te ingewijd willen zijn in Gods onnaspeurbare wegen (en hoe kan men, als missionaris, ooit een dergelijke tragische situatie, of een dergelijk goddelijk vonnis, aannemelijk *willen* maken?). Men kan immers zelfs niet zeggen of met de vinger aanwijzen, waar er wèl van zulk een praeparatio sprake is en of datgene wat wij voor goddelijke lichtsporen houden het inderdáád ook zijn (dat was een der redenen waarom ik de nieuwe missietheorieën, die zich op die kennis baseerden, afwees). Men kan hoogstens zeggen, dat (b.v.) de religieuze orde-eenheid van het boeddhisme voor ons benaderend verstaan een zeer schoon antwoord is op de vragen van het religieuze geweten en dat het, ondanks alles wat het christendom erin zou moeten afwijzen, prachtige waarheden kent, bezit en nadert, en dat dat alles de werkzaamheid van de Logos spermatikos doet *vermoeden*.

'Vermoeden', want men kan nauwelijks zeggen met welke *inhouden* die waarheden of begrippen geladen werden in de vele, vele eeuwen dat die godsdienst een geheel eigen, voor ons verborgen wordingsgang heeft gehad. Ook kon het 'wel eens zijn, dat wat wij in de niet-christelijke religie als het lichtspoor bij uitnemendheid beschouwen, van weinig belang is en dat datgene waaraan wij als van minder belang voorbijgaan, hét (nederige en diepe) lichtspoor is van de Logos spermatikos die *in de stilte van het verborgene* zijn tempel bouwt' (V. 139). Men kan omtrent bedoelde inhouden wel min of meer heldere vermoedens bezitten, men kan de grootheid en schoonheid van zulk een religieuze ordeeenheid wel benaderen, men kan echter niets, of vrijwel niets, van zulk een ons vreemde niet-christelijke religie verstaan op de wijze waarop het wordt verstaan door de ander en voor hém 'waarheid' is. Men is altijd — en zeer wezenlijk — een buitenstaander; men is op dezelfde wijze een buitenstaander als Augustinus een 'ingewijde' was toen hij zich bekeerde – om eerst veel later te bemerken hoe geheel anders de grootheid en schoonheid van zijn nieuw verworven geloof was. — En omdat wij de lichtsporen, de feitelijke inhoud van hun waarheden, niet kénnen, kunnen *wij* ook het christendom niet *kenbaar* maken *als voltooiing* van de waarheidswereld ener niet-christelijke religie (wat de lichtsporen-theorie juist wilde).

Dat was de conclusie van mijn hoofdstuk *Onmacht der missie,* waarin ik dan ook die nieuwe missietheorie uitvoerig gemotiveerd als onhoudbaar en ontoereikend afwees. *Daarna,* en daaróm, zocht ik dan ook naar een ander antwoord op het probleem van de missie. Ter correctie van al de boze bedoelingen welke prof. E. mij toedicht (overwaardering van het niet-christelijke en opzettelijk uitwissen van het specifiek-christelijke ter voorbereiding van een oecumene der godsdiensten) geef ik hier een, uiteraard zeer summiere, samenvatting van het betoog dat ik in de resterende 60 bladzijden van mijn boek ontwikkel. — De theorie der goddelijke lichtsporen, zo betoogde ik dus, kan de missie niet zoveel verder brengen dan vroegere theorieën en die waren, zoals v. Str. schreef en met hem destijds vele anderen, uitgelopen op een drama: het 'drama der missie'. Een bezinning echter op een niet-christelijke religie als o.a. het boeddhisme (dat als antwoord op de vragen en spanningen van het religieuze geweten een der schoonste scheppingen is van het religieuze geweten der mensheid) onthult ons echter een andere realiteit dan die der goddelijke lichtsporen, nl. een religiositeit die, ofschoon niet christelijk, als zodanig het stadium van een eigen, gevormde volwassenheid, van manbaarheid, van het reeds persoon- en persoonlijkheid-zijn is binnengegaan (V. 162), — datzelfde dus dat zich door bepaalde uitingen laat vaststellen bij een religieus mens uit onze omgeving van wie men, ofschoon hij geen christen is en zijn eigenlijke zieleleven en waarheidsleven zich aan ons onttrekt, toch zeggen kan dat hij geestelijk en religieus een gerijpt mens is. Welnu, in dát zoveel ménselijker oordeel zag ik een nieuw en mogelijk vruchtbaarder vertrekpunt voor het missionaire handelen. Aan dát controleerbare, concrete en essentiële feit van geestelijke gevormdheid en volwassenheid verbond ik mijn conclusies.

De conclusie ten eerste, dat zoals de geestelijk gerijpte mens zijn waarheden in wezen zélf moet veroveren, ook de religieus gerijpte niet-christen ook zelf het christendom moet veroveren. Het gewone missioneringswerk, dat als eigen doel het bekeren heeft, schakelde ik niet uit, allerminst, het is van groot belang en vraagt een diepe ernst, maar *daarnaast* verdedigde ik de noodzaak van een missionair handelen dat — als eigen doel — 'slechts' *voorwaarden* schept voor de mogelijkheid dat de *religieuze* niet-christen, de mens dus die waarlijk met zijn religie ernst maakt, zèlf het christendom verovert; een missionair handelen dat ik, hoewel krachtens zijn wezen slechts voorwaarden scheppend, van zeer groot belang (maar ook al te zeer verwaarloosd) achtte. Het is gericht op de waarlijk *religieuze* mens, en in wie zou de missionaris met meer recht ontvankelijkheid willen scheppen voor de blijde boodschap, en door wie zou de blijde boodschap, eenmaal veroverd, meer begrepen en verstaan worden als 'voltooiing'. Dit zélf veroveren nu, zo betoogde ik verder, maakt het noodzakelijk dat de religieuze niet-christen met het christendom-als-*voltooiing* in *aanraking* kan komen; het veronderstelt de *aanwezigheid* van een christendom dat zèlf die voltooidheid *is*, een aanwezigheid van zeer grote puurheid: de aanwezigheid dus, ten eerste, van het woord Gods zelf, dat het puurste woord is en, in zich voltooidheid, de mogelijkheid heeft als voltooiing herkend te worden van het andere; ten tweede de aanwezigheid van de geschriften van de grote vertegenwoordigers van het christendom — voor het Oosten o.a. de geschriften der christelijke mystici, welke geschriften als missionair instrument geheel werden verwaarloosd; en ten derde de puurheid – wat hier allerminst samenvalt met 'volmaaktheid' — van het evangelische leven en handelen der missionarissen. Men kan nu eenmaal niet voor 'de geestelijke mens' van het Oosten voorwaarden scheppen met woorden en daden die alleen indruk maken op de bijna-niet-meer-religieuze buitenkant-mens, op de twijfelachtige *periferie* van het niet-christelijk geloofsleven.

Deze aanwezigheid is geen passieve maar een alzijdig actieve aanwezigheid (evenals het zuurdesem); zij stelt de hoogste eisen aan de missionaris, terwijl nochtans zijn daden, krachtens hun wezen, *niet* gericht zijn op het eigen en eigenlijke doel der missie: de bekering, op datgene dus wat de diepste vervulling is van het missieleven. Haar doel is beinvloeden en haar resultaat is enkel inwerken. Inwerken op de niet-christelijke religieuze mens is ook inwerken op een niet-christelijke religieuze cultuur, het beinvloeden en onmerkbaar geleidelijk kerstenen ervan terwijl zij nochtans, hoe lang nog, 'heidens' zal blijven. De bereidheid tot dit in zijn zichtbare resultaten vrijwel onvruchtbaar missionair handelen veronderstelt bij de missionaris dan ook een liefdevol getroffen zijn door de schoonheid en wijsheid van de religie waarbinnen hij werkzaam is.

Vervolgens illustreerde ik de eigen schoonheid en diepte der niet-christelijke godsdiensten (en met name van het boeddhisme) om kenbaar te maken dat ook zij op enigerlei wijze, en hoe schoon vaak, reeds deelhebben aan de waarheid; en dat ons eigen begrijpen van de waarheid ook niet-begrijpen is, en het niet-begrijpen dat de ander is, ook begrij-

pen. Wij komen niet alleen brengen, maar ook ontvangen; wij vragen niet enkel gehoor, maar willen ook zelf aandachtig en liefdevol luisteren zijn. Zo verdedigde ik een oecumene der godsdiensten als een broederlijk, eerbiedig en liefdevol samengaan, een elkáár onderrichten ook, verrijken en verderhelpen, en dit alles als een voorbereiding van ons aller eenheid in Christus, als voorbereiding van dat moment waarop God voltooit wat Hij in die godsdiensten begonnen is. Zoals Christus voltooiing — geen vernietiging — was van de joodse religie, zo is Hij voltooiing van alle godsdiensten. Zij kunnen niet onbeantwoord blijven. Zij zijn het schoonste reeds verworven waarheidsverstaan der niet-christelijke wereld. (V. 211-214).

Maar genoeg over de gang van mijn betoog. Deze heeft prof. E. geen moment geinteresseerd. Keren we terug naar ons onderwerp: mijn 'overwaardering'. Tot hiertoe werd deze geconstrueerd a) via het merkwaardige misverstand van mijn opponent, dat ik eigenlijk wil suggereren dat christendom en boeddhisme vrijwel identiek zijn, — waarna hij telkens, smalend, doch geheel overbodig, een of ander gemis of verschil aanwijst; b) met het denigrerend neerhalen (ten onrechte, zoals wij reeds zagen) van een religiositeit die het 'begripdenken' niet kent en vreemd bleef aan het heil door de ratio. Dat die religiositeit gevaren meebrengt, is vanzelfsprekend. Maar ook de ratio is gevaarlijk, en niet enkel wanneer zij zich tyranniek als het hoogste gezag aan het *leven* oplegt. Het 'begripdenken' kan een waarheidswereld, die nooit enkel bij de gratie van de ratio bestaat, verarmen, verschralen, inkerkeren, vernielen, zonder er iets van beter allooi voor in de plaats te geven. Het is allerminst denkbeeldig dat het 'begripdenken' dat het europese geloofsleven zozeer verschraald en verarmd heeft, eenzelfde verarming veroorzaakt m.b.t. de oosterse religiositeit. Het kan wel zijn, dat er Japanners zijn die erg blij zijn, dat het westerse christendom 'het verstandelijk en zedelijk leven een grote mate van klaarheid, eenvoud en zekerheid brengt, die er eerst niet waren' (voor wié niet waren: voor de religieuze boeddhist? of voor de van zijn religie losgeraakte Japanner?), het is eveneens niet zo onmogelijk (ten overstaan van de wijsheid van het boeddhisme en het mysterie van het menselijk bestaan) dat die 'grote mate van klaarheid' etc. weinig anders inhoudt dan de kleine 'klaarheid, eenvoud en zekerheid' waarbij de vélen tijdelijk gedijen, en in Europa tijdelijk gedijd hébben. Uiteraard geloof ik wel in de opvoedende waarde van het 'begripdenken', maar als prof. E. in verband *daarmee* en m.b.t. Japan schrijft: 'Men stelt algemeen vast welk een enorme opvoedende waarde het christendom heeft' (S. 953), dan schijnt mij deze triomfante constatering, die tevens de geestelijke ontreddering van het boeddhisme moet suggereren, toch wel erg in tegenspraak met 'het drama der missie' (v. Str.) of met die 'onvruchtbare rotsgrond' e.d. waarover prof. E. bij herhaling spreekt. Want het is me nogal wat! Een 'begripdenken', waarvoor de Japanner van nature geen aanleg heeft en waarvoor zijn taal 'geen vehikel' is (zoals prof. v. Str. en mijn opponent vaststelden), is reeds 'algemeen' als een 'enorme opvoedende kracht' herkend. Natuurlijk, dat komt voor, ook dát komt wel eens voor.

— Maar nu de keerzijde!

Men kan, als men eenmaal een bepaalde vorm van menselijk denken als een onwaarde heeft weggeschoven en vervolgens de objectieve waarheid enige toetssteen acht en de 'dwaling' een kind van zonde en hoogmoed, het boeddhisme en deszelfs actuele werkelijkheid bij voorbaat en vrijwel zonder kennisname als een quantité négligeable naast zich neerleggen en op die manier weer behoren tot die christenen welke Devanandan voor India omschreef met de woorden: 'For some unaccountable reason, Christian in India have neglected to cultivate scholarly acquaintance with the creed, cultus and culture of Hunduism' etc.[*11*], maar hoezeer men dan m.b.t. volk en religie in een volkomen fictieve werkelijkheid belandt of een in haar eenzijdigheid fictieve werkelijkheid creëert, kan men afleiden, behalve uit het reeds gesignaleerde absurde misverstand dat het boeddhisme *geen strijd* kent *tussen goed en kwaad* en uit de geheel misplaatste minachting voor wat Japan *wetenschappelijk* presteert, uit de woorden die een autoriteit als Zigmund-Cerbu [*12*] aan het *hedendaagse* japanse *boeddhisme* wijdt. Hij schrijft: 'Il nous reste à parler du Japon, ce pays admirable pour toutes les formes de spiritualité et de civilisation, dont il a su conserver fidèlement le dépôt. Il est certain que le bouddhisme japonais est plus florissant que jamais, malgré le grand nombre de ses sectes. Avec 31 millions de fidèles inscrits pour des contributions régulières et 16 millions d' 'occasionnels', on peut considérer que deux tiers de la population du Japon sont bouddhistes. On y dénombrait presque six mille lieux d'enseignements et de prédication, et le peuple est parmi les plus instruits du monde. L'élite bouddhiste des Universités comme celle de Otani, Tohoku ou Taïsho, est certainement en tête des études bouddhologiques, comme elle est à la tête de la pratique religieuse profondément vécue. Ce sont des connaisseurs excellents des langues sacrées du bouddhisme et de leur propre histoire religieuse. Les études d'indianisme sont aussi poussées que celles de sinologie pure, sans parler du monde occidental qui est aussi parfaitement connu. Malgré leurs déboires historiques, les Japonais ont su conserver, à l'époque moderne, une constance, un sérieux et une application à la recherche de la vérité vraiment exemplaires. C'est au Japon que l'on trouve la largeur d'esprit qui permet la compréhension intérieure de la religion et qui préserve un peuple des conversions faciles'.[*13*] Maar prof. E. gromt en mokt. 'Dat wat voor ons de eigenlijke waarheid is, wordt er niet door beroerd'. Ten onrechte echter, — blijkens (o.a.) het getuigenis van de missionaris Georg Gemeinder

11. The Gospel and Renascent Hinduism, London, 1959.

12. Misschien maakt het indruk: 'M. A. Zigmund-Cerbu est d'origine roumaine. De formation classique, il étudia la philosophie comparée, puis le sanscrit et ce que l'on appelle la 'Grande Inde', les langues de l'Indochine occidentale et le chinois à l'Ecole des langues orientales et le tibétain à la Sorbonne. M. Z.-C. est attaché au Centre de la recherche scientifique'.

13. Vgl.: *Recontres: Vitalité acuelle des religions non chrétiennes.* Les Editions du Cerf, Paris, 1957. p. 74-75.

S.V.D. die, uitgenodigd tot een godsdienstig gesprek door de directeur van een japanse meisjesschool en aanhanger van de Jodo-sjinsoe-secte (Amida-boeddhisme), van dat gesprek een verslag schreef waarin men leest: 'Durch die Reue über unsere Sünden und liebendes Vertrauen auf Amida, das unendlich höchste Wesen, werden wir gerettet', sagte er. 'Meinen Sie das in pantheistischen Sinn?' fragte ich. 'Nein, absolut nicht. Der Mensch behält seine persönliche Existenz, wird aber vom Göttlichen durchlebt'. Nun erklärte ich ihm unsere Gnadenlehre, die übernatürliche Neugeburt des Menschen oder, wie Eckehart sagt, die Gottesgeburt in uns. 'Ich sehe wirklich keinen Unterschied zwischen Ihren und meinen Ansichten', meinte er'. En aan het slot schrijft Gemeinder: 'Nach ganz genauer Prüfung konnte ich ihm zugestehen, dass sowohl sein Gottesbegriff als auch sein Gnadenbegriff ganz katholisch sei'. Niet aldus prof. E. Hij ontwaart slechts: geen besef van goed en kwaad, een satanisch geperverteerd animisme, Gods afwezigheid en, ach ja het moest wel volgen, de phallus-kult, kortom: een verworden, uitgespeeld, neen, een altijd ongeworden- en onbetekenend-gebleven boeddhistisch wereldje, ten aanzien waarvan men alleen maar kan hopen dat het met zijn hele religieuze rataplan ten spoedigste van de aardbodem verdwijnt (S. 955). — En dat de godsdiensten van het Oosten zich zouden kunnen hernemen, ach, welk een kinderlijke illusie is dat van mij. Van mij? Van mij alleen? Welk een onkunde. — In hoeveel zuiverder klimaat bevinden wij ons dan met de bladzijden waar Rudolf Otto het eenmaal onvermijdelijk komende gebeuren beschrijft – 'der höchste, feierlichste Moment der Geschichte der Menschheit' noemt hij het: de grote dialoog der wereldgodsdiensten 'wenn nach den Vor- und Scheingefechten einmal der Kampf den hohen Stil erreichen wird, wo endlich Geist auf Geist, Ideal auf Ideal, Erlebnis auf Erlebnis trifft, wo jeder ohne Hülle sagen muss, was er Tiefstes, was er Echtes hat, und ob er etwas hat' (Visnu-Narayana).

Maar genoeg over dit alles. Ik kan niet blijven citeren uit anderen, en evenmin mijn gehele boek hier gaan overschrijven. Het goed recht van prof. E.'s apodictische gezagsargumenten zal na het bovenstaande wel voldoende onduidelijk zijn geworden. Gaan wij thans over tot enkele voor hem van het hoogste belang zijnde opmerkingen.

III

THEOLGISCH MISBAAR?

1. Suzuki, schreef ik, spreekt van 'de volstrekte eenzaamheid van de mens'. Voor prof. E. is dat 'bepaald alarmerend': het 'schijnt te beduiden dat het Aziatisch denken geen weg tot de Ander, die God is, gevonden heeft'. En hij vervolgt: 'Een denken dat de 'volstrekte eenzaamheid' der mensen proclameert is niet alleen onjuist, maar levensge-

vaarlijk en zou met meer recht uit de maatschappij gebannen moeten worden dan de dichters volgens Plato' (S. 954). Kom kom; wat is dat voor bombast. — 'La solitude! C'est la moelle de notre essence, et en nous réunissant, en nous agrégeant nous ne faisons que l'approfondir', schreef Unamuno [*14*]. Maar het heeft geen zin hierop te wijzen; niet op Unamuno, en niet op de grote vertegenwoordigers van het existentialisme, of op de volstrekte absurditeit die in elke menselijke verhouding aanwezig blijkt zodra wij de — in schijn wel-gestelde — buitenkant ervan, of het eilandje springen van buitenkant naar buitenkant — loslaten. Dat heeft geen zin hier. Met prof. E. bevinden wij ons in de onmiddellijke nabijheid van *Man the lonely,* en men leze slechts wat de schrijver ervan over Sartre bij elkaar orakelt. Men zou dus dichter bij huis moeten blijven, bij de geloofsact b.v., en 'een kleine phaenomenologie' daarvan moeten opstellen om hem op het spoor te brengen van de menselijke eenzaamheid. De geloofsact zelf, in haar puurheid, is een act van volstrekte menselijke eenzaamheid die waarlijk niet *enkel* een bovennatuurlijke oorsprong heeft. Maar ook dat is nutteloos; men kent op voorhand reeds alle blijmoedige en verontwaardigde en alle ernstige antwoorden. Laten we dus nóg dichter bij huis blijven: bij Suzuki, de man over wie het ging. Suzuki is natuurlijk geen christen. Als hij spreekt, spreekt hij als boeddhist. Voor het boeddhisme, en zo ook voor Suzuki (dit dient men toch te weten als men zegt diens geschriften te kennen), is God de volstrekt Onkenbare. Boeddha vertegenwoordigde als reactie op het brahmanisme een volstrekte ontmythologisering van het Godsbesef, een zich losmaken van alles waarmee het brahmanisme (toch ook een worsteling om het ménselijk gelaat van de Allerhoogste) het hoogste Godsbesef overwoekerd had. Boeddha herstelde God in zijn onkenbaarheid: onaanraakbaarheid d.i. kuisheid. Deze onkenbaarheid is geen waarheid die bestemd is de laatste conclusie te zijn, en te blijven, van het religieuze of theologische *denken* aangaande God; deze volgens Thomas laatste en hoogste waarheid is bij Boeddha bestemd om te behoren tot de grondbeginselen van het religieuze *handelen;* het is binnen de stilte van deze goddelijke kuisheid (en hier bereikt het voor-christelijke waarheidsdenken wellicht zijn meest verheven hoogte) dat het religieuze handelen zich moet voltrekken. Boeddha, deze religieuze mens, zwijgt over de Onkenbare. Dat wil ook of allereerst zeggen, dat voor hem God zèlf zwijgt in de geschiedenis der mensen. Het boeddhisme staat met dit zwijgen over en van God overigens niet alleen tussen de religies (blijkens o.a. prof. Vroklage S.V.D.). De mens is alleen met zichzelf. Dat nu houdt, of verdedigt, ook Suzuki. En daarom moet Suzuki, als levensgevaarlijk, worden uitgebannen: hij spreekt over de volstrekte eenzaamheid van de mens en dus heeft hij God niet gevonden. Het is niet recht duidelijk. Want op de eerste plaats heeft hij, deze niet-christen, God wel gevonden, maar als de Onkenbare, en op de tweede plaats 'predikt' Suzuki, en 'predikt' het boeddhisme toch niet énkel de menselijke eenzaamheid?

14. Avant et après la révolution, Paris, 1933, p. 41-42.

Voor beiden is het menselijk leven toch eveneens, essentieel, een streven naar menselijke volmaaktheid. Maar hij moet vooropstellen, dat de mens dit streven in volstrekte eenzaamheid volbrengt, en de religieuze mens moet daarvan ook geheel doordrongen zijn. Dat volmaaktheidsstreven behoort *eveneens* tot het boeddhisme en tot hetgeen Suzuki verdedigt. Men kan, zo wil ik zeggen, het boeddhisme niet eenzijdig vastleggen op het eenzaamheidsbesef; evenmin exclusief op het goede leven dat het predikt en verdedigt. Het boeddhisme is béide. Beide vormen een geheel. En beide aspecten vindt men terug bij Suzuki. Waarom hem dan uitbannen. En waarom hem uitbannen als 'levensgevaarlijk' als de levensgoedheid welke het boeddhisme predikt in zo menig opzicht reeds een schone benadering is van wat Christus aangaande het goede leven leerde, — een leven van liefde voor al het geschapene, voor alle mensen, een wil het boze in zich uit te roeien, een leven van geloof, hoop en liefde. Vanzelfsprekend is het daarin niet christelijk, maar een uitspraak als de geciteerde losmaken uit het geheel van het boeddhisme om vervolgens inquisitie-kreten aan te heffen, is even absurd als soortgelijke kreten te slaken wanneer het christendom in navolging van het Oude Testament zegt: IJdelheid der ijdelheden, en alles is ijdelheid. Dat ad absurdum doortrekken van een uit zijn context losgerukte zin mag dan een aangenaam bedrijf zijn voor de ratio, het wordt er niet minder absurd om.

Toch heeft het misschien zin — zij 't dan niet in afweer tegen de inquisitie maar i.v.m. de volgende paragrafen – nog even in te gaan op de geloofsact in haar puurheid als een act van volstrekte menselijke eenzaamheid. Het navolgende is geen 'kleine phaenomenologie' maar slechts het belichten van een enkel aspect. — God vraagt *geloof,* d.i. Hij vraagt dat het geloof steeds exclusiever gelóóf wordt. Iets anders kan God als God niet vragen. Zijn 'opvoeden' is een opvoeden daartoe. Daarom is Hij de geduldige Rover. Nog terwijl de mens meent dat Hij hem enkel weldoet, is Hij reeds bezig zijn beroofdheid voor te bereiden, is Hij Degene die neemt in het geven (en niet slechts, zoals men liefst gelooft, Degene die geeft in het nemen). Hij rooft alle zekerheden. God kan als God niets anders vragen dan dat de mens zijn wil en zijn weten inruilt voor de wil en het weten van God. Geloven wil zeggen, dat de mens — nadat hij het woord Gods heeft gehoord en her-kend als het woord des levens — ophoudt, al meer en meer, zich enige voorstelling te maken van God en van Gods werken in de wereld. Buiten zijn woord moet alles stilte zijn, is alles stilte. God bouwt aan de mens en aan de wereld zoals er gebouwd werd aan de tempel van Jerusalem, — waarbij geen hamerslag werd gehoord. God werkt in stilte. God gaat — van het begin der wereldgeschiedenis tot het einde der wereldgeschiedenis — zijn eigen, onkenbare wegen: met ons, met de wereld, met de mensheid. Er is het heilsfeit van Gods menswording en wij gelóven in Gods voortgezette heilshandelen in de geschiedenis. Maar God is ook Degene, die durend in de geschiedenis on-kén-baar blijft, die Gods plan met de wereld in niets onthult, die

zich niet laat ontraadselen en zwijgt, die de geschiedenis geschiedenis laat zijn volgens de onvermurwbare wetten der geschiedenis en die ook daarin, voor de mens, 'de Ongedaagde', de daarin 'Afwezige' is [*15*]. In deze *stilte* gelóven, in deze goddelijke stilte (of leegte) verdergaan is de geloofsact in haar puurheid. 'O blomme, die aan niets en hangt, / of niets bijkans...', wist Guido Gezelle; of zoals hij elders dit leven uit bijnaniets beschreef, en toen als een afgesneden bloem: 'als de / tere bloem die uit den halze / van een flesse heur bloeisel geeft / en met enkel water leeft'. De mens, deze redelijke, heeft zich geheel uitgeleverd aan de grote Onredelijke.

Het is in de verlatenheid en beroofdheid van die geleefde geloofswereld, dat in het redelijke wezen, dat aan Gods roepstem gehoor heeft gegeven en gehoor is blijven geven, of juister, dat in de grote onverhoorden en toch zo hartstochtelijk gegrepenen die de heiligen zijn, een droefheid geboren wordt als die waaraan Gezelle stem gaf: 'Hoe kleene, o God, hoe kleene, / donker en alleene, / ligge ik in dien grooten al / van uw licht verloren, / *lijk een ongeboren / kind, dat niemand baren zal'*, of woorden (echo van Christus' 'Vader, waarom hebt gij mij verlaten') als de 'waanzin' van het kruis, of de kreten, de heilige wanhoopskreten en kreten van opstand van sommige heiligen en profeten: ik verdraag U niet meer... Laat mij sterven... Ga heen... Laat mij los, – heel dat goddelijke woeden tegen God.

De geloofsact doordenkend tot de geloofsact in haar puurheid, en de menselijke verlatenheid overwegend waarin zovelen van Gods heiligen hun leven hebben moeten volbrengen of voltooien (Franciscus, Johannes van het Kruis, Theresia van Avila, Theresia van Lisieux, Grignon de Montfort, Charles de Foucauld etc.) wordt men misschien iets ontvankelijker ook voor de menselijke eenzaamheid waarover Suzuki spreekt. Want het is duidelijk: de donkere nacht der heiligen en mystici is niet wèrkelijk een donkere nacht, als de beproeving ervan uitsluitend kon worden verstaan als een persoonlijke, als iets voorbijgaands, als een incidentele, toevallig-uitzichtloze of door God willekeurig uitzichtloos gemaakte situatie, als zij niet óók, durend, al meer en meer, haar oorsprong vond in een ontredderende werkelijkheid die aan het menselijk bestaan inherent, en dus onherroepelijk, is; een ontredderende werkelijkheid waarmee dus iedere denkende en willende mens, die het bestaan niet ontvlucht in de valse geborgenheid van een Beruhigungssystem, in ideeën 'destinées à masquer l'inquiétude originelle', eenmaal onvermijdelijk geconfronteerd wordt, — en waarmee ook Boeddha, en in hem het boeddhisme, werd en wordt geconfronteerd. Wanneer Boeddha over God zwijgt heeft hij, zoals ik opmerkte, in de wereld het zwijgen van God herkend, of het alleenzijn der wereld, — anders gezegd (met een woord van Rilke): hij weet dan: het menselijk bestaan 'hat

15. Ook in de geschiedenis schijnt dan geen plaats voor God, of voor Gods heilshandelen. Tenzij op de wijze van die vreeswekkende imperatief waaraan Gezelle de mens herinnerde: 'want *door u* moet al 't bestaande / weer naar God, zijn Oorsprong gaan' — waarmee dan Gods heilshandelen in de zichtbaarheid der geschiedenis óns heilshandelen in de geschiedenis is geworden...

nichts als Welt, hat Welt in jedem Aufschwung, in jeden Neigung'; hij is dan alleen gebleven met al die tragische noties aangaande de mens, het leven, waarmee het moderne denken naar de bronnen der oervertwijfeling terugkeert: het menselijk bestaan als een geworpen zijn in de wereld, als spanning tussen eigenlijkheid en oneigenlijkheid, het ontoereikende van de mens, de tyrannie van het 'Man', de mens als 'une passion inutile', de ontmoeting met de ander (het 'Mitsein'!) als de hel: l'enfer, c'est les autres; geluk als wroeging etc., — al die elementen vindt men zonder moeite in het boeddhistische denken terug. Uit die existentiële oervertwijfeling werd Boeddha's waarheid geboren. Men moet door die oervertwijfeling zijn heengegaan om Boeddha's waarheid volledig te kunnen worden, en het is dan ook niet verwonderlijk dat het zenboeddhisme de mens, die met het boeddhisme volstrekt ernst wil maken, via un doute systématique de 'grote vertwijfeling' binnendrijft. Hij moet losgebroken worden uit elke Beruhigung, uit elke zekerheid, elke vorm van geborgenheid. 'Keine Ruheplatz!' 'Freiheit, auch von Gott' (Suzuki). Hij moet terug naar de ware gedaante, de oergedaante van het menselijk existeren alvorens levensware waarheid te kunnen vinden, die waarheid, welke door Boeddha juist op die grote vertwijfeling gewónnen werd. En ook die vertwijfeling — het is duidelijk — zou slechts een geacteerde, onwerkelijke en waardeloze zijn als zij niet haar oorsprong vond in de bittere feitelijkheden die aan het menselijk bestaan inherent zijn. — De heilige nu, deze vervoerde van Christus' heilsboodschap aan de mens, ook hij wordt eenmaal onvermijdelijk deze vertwijfeling, dit bitter herkennen (van de aarde en het leven) binnengedreven, – omdat het zijn noodlot was met het Rijk Gods in hem, in de mens, in de mensheid volledig ernst te maken en deze ernst de vehemente hartstocht van zijn wezen was. Hij moest toen alle tegenstanden en tegenkrachten, alle onverbiddelijke feiten van het menselijk bestaan ontmoeten en herkennen die de realisering van het Rijk Gods in de weg staan. Maar deze weg van vertwijfeling betreedt hij en doorstaat en voltooit hij (en verlaat hij) als Christus' volgeling, — zoals de boeddhist deze weg gaat en blijft gaan als Boeddha's volgeling, d.w.z. beiden gaan die weg binnen een ándere waarheid ,binnen een ander antwoord op de tragiek van het menselijk bestaan, en binnen of naar een andere vrijheid ten laatste; zoals ook de existentialist de weg van deze bittere feitelijkheden gaat — om vaak slechts deze duistere feiten als laatste en enige waarheid te leven.

2. Ik verdedigde in mijn boek de door Prof. v. Str. gehoonde uitspraak van Suzuki, dat 'geen gedachten denken juist onze manier van denken is'. En alsof prof. E. iets volmaakt ondenkbaars heeft ontdekt, vraagt hij mij: 'Ik zou gaarne van de heer B. vernemen wat hij zich precies voorstelt onder denken zonder gedachten' (S. 954).
Nu, soortgelijke vragen kan mijn opponent ook stellen als hij bij Bonaventura leest: ondervraag niet het spreken, maar het zwijgen, niet het licht, maar het duister; of bij Eckhart: 'Hierumbe so bite ich Gott dass er mich quit mache Gottes' en soortgelijke

contradicties bij geestelijke schrijvers als Angelus Silesius, Tauler e.d.; of wanneer hij bij Molinos leest, dat de mens de innerlijke vrede in God slechts kan verwerkelijken door zich tenslotte ook van God los te maken. Maar dit alles is van goede, betrouwbare, christelijke huize (alleen Molinos misschien nog niet), en prof. E. zal dus wel dadelijk klaar staan om die contradicties snel en geruststellend (en als niet ter zake hier) in een hogere orde op te heffen. Maar bij een boeddhist kan zulk een formulering, die een hoogste ernst onder woorden brengt, alleen maar ergerlijkste nonsens zijn. Hoe moet men zich dat voorstellen, roept hij uit. Vreemd is dat. Want het mag hem, als kenner van het Oosten, toch niet onbekend zijn dat het zenboeddhisme zelf op die vraag uitvoerig antwoord geeft in (wéér zo iets onvoorstelbaars!) 'het donderende zwijgen van Vimalakirti'. Vimalakirti vraagt de bijeengekomen bodhisattva's, deze verstorven vromen en wijzen van het boeddhisme, op welke wijze een bodhisattva de niet-tweeheid kan binnengaan (hij stelt daarmee dus de voor het boeddhisme meest essentiële vraag). Op deze vraag geeft achtereenvolgens elk hunner antwoord, en ieder neemt daarbij zijn vertrekpunt in een bepaald vraagstuk (wederom essentiele vraagstukken) van het boeddhistische denken. Er zijn meer dan 15 bodhisattva's bijeen. Vanuit meer dan vijftien denkwerelden wordt antwoord gegeven: vanuit het probleem van het worden en vergaan, van het ik en het mijn, van reinheid en onreinheid, van zonde en deugd, van wereld en boven-wereld, Samsara en Nirvana, vernietiging en niet-vernietiging, weten en niet-weten, verdienstelijke handelingen en handelingen die generzijds dit onderscheid liggen etc. En nadat allen hun antwoord gegeven hebben, als het antwoord op de door hen naar voren gebrachte probleemstelling, vraagt de laatste aan Vimalakirti, degene die de vraag opwierp, wat zijn antwoord is. En men leest dan: 'Vimalakirti betrad de kring. Hij knielde neer en zweeg. — Dit noemt men het 'donderende zwijgen van Vimalakirti'.' Bij het hierboven vermelde gebeuren kan men vaststellen: het boeddhisme *is* denken, — maar het is, blijkens de gang van het verhaal, een denken dat zijn voltooiing bereikt in niet-denken; een niet-denken dat een zwijgend knielen is: een neerknielen op de aarde; een zwijgend knielen dat het denken vooronderstelt, voltooit en opheft. — Wat echter is de zin van dit geheel; waarom geeft Vimalakirti 'antwoord' met zijn zwijgend knielen? — Zolang de mens nog denkt, d.w.z. zolang de mens nog *antwoord* is, is hij tevens nog *vraag* en dus tweeheid. Eerst *voorbij* alle vragen en antwoorden heeft de boeddhistische mens d.i. het boeddhistische waarheidsleven zijn hoogste verpuring bereikt. De mens is dan de goedheid van de menselijke orde (i.c. de goede levensorde zoals het boeddhisme die verstaat) zoals alle geschapenheden zwijgend en zonder vragen hun levensorde d.i. hun goedheid zijn. Geen gedachten meer denken, geen 'Ansichten' meer hebben, maar de goedheid enkel *zijn* is de opheffing van alle tweeheid (en diepste eenwording met en dienstbaarheid aan de aarde); het is dié volmaaktheid welke het slotwoord is op al de vragen waarmee het geestelijk leven en willen en streven van de religieuze mens zich bezighoudt. Het is die staat van niet-denken, welke alle denken moet voorbereiden,

kenbaar maken en verantwoorden. Alle denken heeft in wezen geen andere functie dan zichzelf op te heffen. Alle wegen van het boeddhistische denken komen samen en monden uit in (die hoogste realiteit van) het niet-denken. De boeddhistische mens vertegenwoordigt hiermee geen al meer verijlend spiritualisme. Alle vragen en antwoorden zijn in hem aanwezig, maar zij hebben opgehouden nog waarde voor hem te hebben: zij bevinden zich beneden hem.

Minder volledig dan 'het donderende zwijgen van Vimalakirti', op een nabijer plan, beperkter uitgewerkt, visueler verwoord en om dat alles wellicht meer aansprekend, vindt men deze gedachte terug bij Ramakrishna, — een geheel andere vertegenwoordiger overigens van oosterse spiritualiteit, — waar hij schrijft: 'Solange die Biene ausserhalb der Lotosblüte fliegt und noch nicht ihren Honig gefunden hat, tänzelt sie um die Blume und gibt brummende Laute von sich. Wenn sie aber im Kelch ist, trinkt sie geräuschlos ihren Nektar. Solange sich ein Mensch über Lehren und Dogmen erhitzt, hat er vom Nektar des wahren Glaubens noch nicht gekostet. Wenn er davon getrunken hat, schweigt er'. Om het boeddhistische volmaaktheidsideaal van geestelijk leven te leren verstaan, heeft het hier wellicht meer zin toch, ons te bezinnen op een werkelijkheid van christelijk leven. Reeds bepaalde heiligen, die niet de minsten waren van het mystieke leven, konden ons met dit 'geen gedachten denken' geheel vertrouwd hebben gemaakt. Dit klinkt natuurlijk weer verbazend 'ketters' en zal wel opnieuw de indruk wekken van een voortgezette 'systematische' 'ontwaarding van het specifiek christelijke', maar dat moet ik erop wagen. Tenslotte bedoel ik niet méér te zeggen dan dat er in twee geheel verschillende werelden van geestelijk leven (het christelijke en boeddhistische) verwante, ergens-verwante visies ontstaan, en dat de 'andere' zich door de eigene wellicht laat verduidelijken. Men moet over dat 'ergens verwante' niet dadelijk boos worden, het ligt zo voor de hand. Het religieuze geweten van het Oosten streeft immers in zijn schoonste vertegenwoordigers naar een vereniging met God, of naar eenwording met het goddelijke in de mens, — met als voorwaarde het uitroeien in zichzelf van het boze. De grote vertegenwoordigers van het geestelijk leven van het Westen streefden, zij het op de weg, de parallelweg van een ander waarheidsverstaan, naar een soortgelijk doel, terwijl ook beide te doen hadden met dezélfde boze, verdorven mens in hen, die overwonnen moest worden. Het kan dan niet verwonderen dat beide telkens weer tot ergens-verwante gedachten geraken, en zo ook tot het 'geen gedachten denken' als de vorm van denken, — datgene dus wat bij mijn opponent zulk een onthutst misprijzen opriep. De grote heiligen en mystici van het christelijke Westen werden voortgedreven door een vehement verlangen naar de unio mystica, nog tijdens dit leven, en door een niet minder extreem verlangen naar de in Christus waarlijk wedergeboren mens, naar het Rijk Gods in de zielen als het begin van een 'nieuwe aarde', terwijl zij — al helderziender als zij werden m.b.t. de verborgen boosheid van het geestelijke ik 'das nur zu gern die Stelle seines derberen Bruders (het 'weltliche' ik) einnimmt' – zich niet konden laten misleiden

door wat in henzelf slechts schijnbaar goedheid was, zodat zij met dezelfde onherroepelijkheid werden voortgedreven op de weg der innerlijke zuiverheid. — Maar de grootste overgave aan God, de meest volmaakte onderworpenheid, zo begrijpen deze heiligen tenslotte, is, in God, de gescheidenheid van God te aanvaarden en zichzelf, indien het Gods wil zou zijn, vele levens van gescheidenheid lang in de dienst van God, hun goddelijke Meester, volledig uit te putten, bereid tot elke beroofdheid van en in die dienst, om slechts het goede leven te zijn dat God van hen hier op aarde onder de mensen en omwille van de mensen vraagt. *Enkel* maar het goede leven *zijn.* Sterker nog, vernederender, verlorener: enkel maar onder de mensen het goede doen dat de hand vindt om te doen, en daarbij voorbijgaan aan de eigen honger naar God en voorbijgaan niet enkel aan de zichtbare onvruchtbaarheid en de zichtbare vruchtbaarheid van hun (heilig) werken, maar ook aan de onzichtbare vruchtbaarheid ervan. Het goede zijn zonder enige onrust, geheel ontledigd, zonder een enkele vraag en zonder een enkel antwoord nog, zonder gedachte zelfs, zo zou men kunnen zeggen, aan de goedheid van de goedheid die zij zijn. Ook in hen is het denken, het vraag-zijn en antwoord-zijn, opgeheven, zij hebben het in hun deemoed tegenover God en in hun dienstbaarheid aan de mensen het zwijgen opgelegd, zij hebben opgehouden 'Ansichten' te hebben, het 'Godsgenieten' is voorbij, ook het weten willen van Gods heilshandelen; ook zij knielen stilzwijgend op de aarde neer, zoals Christus die zijn goddelijkheid niet hebzuchtig als een roofgoed vasthield, maar zichzelf ontledigde om de staat van slaaf aan te nemen en aan de mensen gelijk te zijn. Zij zijn door Christus' blijde boodschap gaan weten wat het goede leven inhoudt, en enkel dit goede te willen leven is hun leven geworden. Buiten dit ene zijn verlangen en denken en streven en weten opgeheven; zij zijn die innerlijke stilte geworden 'waarin ge Mij over niets meer ondervragen zult'. Vanuit dit besef van volstrekte overgave aan God is de zin te verstaan die ik hierboven van Eckhart (en Molinos) citeerde, en verstaat men wellicht iets beter, dat ook tot de boeddhistische heiligheid het woord kon behoren: geen gedachten denken, geen 'Ansichten' hebben, geen 'deugd' willen zijn (zoals bedoeld met 'geheime Tugend'), maar enkel de gestalte zijn van de menselijke goedheid op de wijze waarop alle sprakeloze dingen zonder vragen hun goedheid (hun orde) zijn. Er is objectief geen hogere volmaaktheid mogelijk dan in eenvoud en verborgenheid de menselijke goedheid zijn: 'het goede leven zijn, enkel omdat het het goede leven is'.Zoals gezegd: het Godgenieten is voorbij; ook het volmaakt willen zijn om bij God te zijn. Hij is nog alleen zijn taak voor de aarde. Hij is teruggekeerd naar de mensen, die hij liefheeft en om wie hij alles van zichzelf opoffert. Voor hen leeft hij. Hij staat weer, maar dan *als de volmaakte mens,* aan het éinde van die weg waarvan wij — wij anderen — geroepen zijn het begín te zijn, die weg welke Joannes wees toen hij schreef: 'Niet hierin bestaat de liefde, dat wij God liefhebben. Nooit heeft iemand God aanschouwd; maar wanneer wij elkander beminnen, dan is in ons de volmaakte liefde tot Hem'. — En men zal bemerkt hebben: bij deze laatste vol-

maaktheid doet men niet zo heel veel meer met 'het formele object der goddelijke deugden' of met die bovennatuurlijke mens wiens 'meest wezenlijke en diepste acten rechtstreeks zijn betrokken op God zoals God is in zichzelf'.

De heilige, enkel nog het goede leven zijnde en niets anders vragend en niets anders willende kennen, is dan als het ware weer zoals de mens was in die oorsprong waarvan Genesis spreekt, in het paradijs, dat niet een tuin is zónder de boom der kennis, maar, altijd, een tuin mét die boom en die boom 'in het midden' ervan, maar er wordt van die boom niet gegeten, — van die boom welke niet enkel kennis gaf van het kwade, maar ook van het goede. De mens was enkel de staat, de orde, waarin God hem als mens had gesteld en deze was zijn blijdschap; dit 'niet meer willen ontvangen dan God hem gegeven heeft' was zijn onschuld. Ook de heilige is een terugkeer naar die staat, maar in die geschonden volmaaktheid van na de Val: goedheid die heeft opgehouden God te ondervragen, goedheid in geloof, in hoop, en in liefde, goedheid die niet wil kennen, goedheid die weer onschuld is. En het is de grootheid van het boeddhisme, dat het steeds heeft geweigerd van de boom der kennis te eten, dat het het denken heeft gebruikt om het denken op te heffen, het niet-denken te verantwoorden, stilzwijgend op aarde neer te knielen om, voorbij alle twee-heid, enkel de menselijke goedheid te *zijn*. Het is niet de grootheid van St. Thomas, dat hij zijn boeken over God en de Drieëenheid heeft geschreven, maar dit, dat hij al dit grandioze weten niet meer dan een strootje noemde, en melk die hij kinderen te drinken gaf, — terwijl hijzelf elders leefde. Zo is het ook niet de grootheid van Pascal dat hij zo prachtig en doordringend gedacht heeft, maar dat *hij* kon schrijven: 'se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher' (S. 954). – Laat mij een stap verder mogen gaan: Ware theologie is theologie die zichzelf opheft d.w.z. die waarmaakt (en dit waarmaken als haar schoonste doel zou beschouwen), dat er tenslotte niets anders valt te zeggen dan er staat in het Evangelie; die waarmaakt dat geen theologie groter of diepzinniger is dan dit woord, dat tot állen werd gesproken; die in wezen eigenlijk alleen de terugkeer voorbereidt naar de voortheologische staat van het evangelie en die geen andere glorie erkent dan de nederige dienaresse te zijn van het evangelie, het levensvoedsel der mensen en de bron van alle — voor de mens bestemde — waarheid, indien 'ge blijft in Mijn woord'. Een theologie dus, die weer geheel de diepe ernst verstaat van het woord van Johannes van het Kruis: 'Zo spreekt God: Als men *Mij* thans nog op enige manier ondervraagt of wil dat *Ik* tot iemand spreek of hem iets openbaar, dan staat dat gelijk met Mij nogmaals om Christus te vragen. Hij is alles wat Ik u heb te zeggen. Hij is Mijn hele Openbaring. Mij meer te geloven dan in Christus is geopenbaard, is gebrek aan geloof'. *(Bestijging van de Berg Karmel).*

3. Thans, of in dit verband, nòg een enkel woord over mijn 'overwaardering der niet-christelijke religies'. Prof. E. 'bewijst' mijn overwaardering niet door aan te wijzen

waar en waarin mijn waardering overwaardering wordt, maar door een zinnetje van Paulus: 'omnes dii gentium daemonia' (S. 1046) uit te spelen, en ook dat andere zinnetje, van mijzelf, dat wij allen, christenen en niet-christenen, in gelijke mate Gods geliefde kinderen zijn. Alvorens op dat laatste in te gaan eerst dat Paulus-citaatje, waarover prof. E. 'wel eens graag mijn opinie zou horen'. Goed. Ten eerste dit: Paulus heeft ook gesproken over de minste ledematen die God de meeste eer heeft gegeven. Maar zou men niet met meer reden kunnen zeggen, dat God de edelste organen (de leven wekkende) ook de laagste verrichtingen heeft opgelegd? Dat zou dan in overeenstemming zijn met andere edele organen, zoals het reukorgaan, het gehoororgaan. Ik wil maar zeggen (ten eerste), dat Paulus zich ook wel eens gewoon kan vergissen. Maar afgezien daarvan, en óók afgezien van de 'exegetische pogingen tot een mildere uitleg van deze (Paulus) tekst' (S. 1046). Als prof. E. vraagt wat ik van die tekst vind, moet ik antwoorden: a) zelfs als de Paulus-tekst waar zou zijn, kunnen *wij* dat niet *weten* of waarmaken m.b.t. religies als het boeddhisme; b) het schijnt mij zelfs een uiterst hachelijke onderneming dat te willen 'bewijzen' aan die, al of niet afstotende, phalluskult (de sculpturen aan de voorgevel van de tempel van Konarka [*16*] kan men hierbij, dunkt me, niet over het hoofd zien; evenmin, dunkt me, de gewijzigde formulering welke ik hierboven van de Paulus-tekst voorstelde); c) het is overigens zeer wel mogelijk dat satan zich meester maakt van of zich nestelt in een niet-christelijke religie (ik wees zelf uitvoerig op die mogelijkheid), zoals het ook mogelijk is dat satan zich nestelt binnen het christendom, maar welk houvast heb ik aan die 'mogelijkheid' en (daarover dadelijk nader) welke conclusies kan ik aan die 'mogelijkheid' verbinden?; d) als prof. E. het zo volledig eens is met Paulus' 'dii gentium', wat doet hij dan met die 'dii' bij dat door hem zozeer geprezen Godsgeloof van de door Wilhelm Koppers (e.a.) bestudeerde 'eenvoudige volken' of met dat door prof. v. Str. zo laat en met blijdschap ontdekte heidense Godsbegrip dat zo diep verwant bleek aan dat van St. Thomas; e) ik heb met de duivel in zekere zin niets te maken; we weten aangaande zijn aanwezigheid en werkzaamheid binnen religies als het boeddhisme en hindoeisme etc. niets af en hebben, evenals bij de mens, allereerst te letten op het goede erin evenals op het goede in de mens. Natuurlijk, men kan al het goede als iets duivels uitleggen (de heiligen kunnen van die verwijten meepraten en zelfs Christus ontkwam er niet aan), als perverteringen, als 'geperverteerd animisme' e.d.; ik zelf heb bij wijze van spreken ~~in~~ dupe hierin van mijn jeugd, toen ook alle niet-christelijk denken van het Westen – 'dwaling' zijnde — als zonde en hoogmoed werd afgedaan) lange tijd geen boeddhistisch woord kunnen lezen zonder dat de achterdocht van een satanische misleiding met me meelas. Men komt tenslotte tot de meest waanzinnige veronderstellingen, terwijl men er geen enkel bewijs voor heeft; men verzeilt in een wereld van steeds absurder hypothesen — waarmee men

16. William Cohn: *Indische Plastik,* Berlijn, 1921.

tenslotte alleen zijn eigen geperverteerd intellect 'bewijst'. En waarom, waarom moet men uitgaan van de veronderstelling — meer is het toch niet — dat die heidenen met hun godsdiensten slechts dupe zijn van de satan? Immers, de mens van wie ik alleen maar kan *veronderstellen* dat hij een product is van de duivel, mag ik toch alleen maar aanspreken als een mens die dat *niet* is. Dat vermoeden kan noch mag mijn handelen ten aanzien van hem bepalen. Zegt hij (niet wetend dat hij gedoemd is als een satanische imitatie van het christendom door het leven te gaan): heb uw naasten lief, wees goed en zie niet om, houdt u nooit voor verdienstelijk etc., dan zal ik mij in eerste instantie enkel over die woorden en over het leven van die mens mogen verheugen, ook in deze zin verheugen, dat ik zou moeten willen mijzelf aan zijn goedheid op te richten; en bemerk ik, dat de ander die woorden onjuist verstaat, of ga ik vermoeden dat die woorden bij hem een uiterlijk goed doch innerlijk geperverteerd leven uitwerken, dan zal ik nóg niets anders mogen doen of willen dan beproeven hem de eigenlijke schoonheid en goedheid van zijn woorden te openbaren en welke de ware, zuivere consequenties van die woorden zouden zijn. Dus ook als ik ervan 'overtuigd' (?) zou zijn dat de ander onbewust dupe is van een satanische misleiding, zou deze gedachte geen enkele rol mogen spelen, ten eerste omdat ik het niet wéét en elke 'perversie' ook zoveel menselijker kan worden verklaard, en ten tweede omdat ik geen andere taak heb dan zijn (al of niet satanisch bewerkstelligd) waarheidsverstaan tot het ware waarheidsverstaan te *voltooien*. Ik zal m.a.w. datzelfde moeten doen waartoe ik verplicht ben ten overstaan van degene bij wie ik geen enkele reden heb te vermoeden dat hij satanisch misleid is. Ik weiger dus Paulus' zin, in de interpretatie van prof. Elders, in mij toe te laten. Ik weiger zo over mijn medemens te denken, of het nu gaat over Nietzsche of over Boeddha, én: ik weiger zo over Gód te denken. Ik weiger te aanvaarden, dat de religieuze mens die, zoals Boeddha, met zulk een hartstocht en een zo diep zelfvergeten (tot de rand der zelfvernietiging toe) de waarheid zocht, met zijn denken slechts een product van satan kon uitspreken toen hij, bewogen door zulk een diepe deernis met de mensen, tenslotte besloot met zijn waarheid tot de mensen te gaan en — hoeveel ellende en strijd dit gaan onder de mensen (les autres) voor hem zou meebrengen — niet enkel meer *voor zichzelf* heil en vrede te zijn. Als prof. Elders dit alles — en daarmee heel die prachtige wijsheid van het Oosten — wil ontluisteren en besmeuren d.w.z. weigert te aanvaarden dat het religieuze geweten van de natuurlijke mens bij machte is een schoon en aangrijpend antwoord te zijn op het probleem der menselijke goedheid en daarin reeds zo vaak een ontroerende benadering is van het christendom, hij ga zijn gang. Ik doe niet mee. Honderdvijftig bladzijden lang heb ik dat in mijn *Vormkracht en onmacht der religie* geweigerd, en deze weigering verdedigd, en er is geen enkele reden opnieuw aan die cultus der 'satanische misleiding' mee te doen. Noch op grond van die paar Paulus-woorden, zoals ik aanstonds nog zal toelichten, noch op grond van wat prof. E. naar aanleiding daarvan te berde brengt.

4. En tenslotte dan mijn overtuiging, dat christenen en niet-christenen in gelijke mate Gods geliefde kinderen zijn. Dat zou ik niet mogen zeggen; dat is in strijd met de wezenlijke overtuiging van de christen, *omdat* 'christen zijn betekent, beseffen, dat God ons uit de heidenen heeft geroepen en wij tot een uitverkoren ras behoren en Christus onze broeder is'. Ik zal in het navolgende de ik-vorm gebruiken, dat maakt de dingen zoveel duidelijker geloof ik. Ik kan dat te rustiger doen omdat ik voor mezelf en denkend aan God ten opzichte van mij, meer neiging gevoel deze verhouding met de woorden van die Batakker te omschrijven: 'Gij die eens per jaar ja knikt, eenmaal per maand zich omkeert' of elders: 'een maand lang niet spreekt, een jaar lang niet lacht'. Steken we dus na deze (foei, niet-christelijke) bekentenis vrijpostiger van wal en gaan wij over tot de ik-vorm [17]. Ik zou dan dit willen zeggen: Als God *mij* — waarom mij? — onder vele anderen, met onbegrijpelijke weldaden overlaadt, heb *ik* nog geen enkele reden te menen dat *ik* — waarom ik? — door God meer bemind word dan de anderen die deze weldaden niet ontvangen. Niet omdat Hij *mij* bemínt, méér bemint dan de anderen, overlaadt Hij mij met weldaden, maar omdat Hij mij (waarom mij?) heeft uitgekozen (ach neen, niet 'uitverkoren') zijn geheel zuiver instrument te worden voor zijn werken onder de mensen. *Via mij* bemint Hij *de anderen*. Via mij wil Hij de anderen bereiken. Want 'door u (de mens) moet al 't bestaande weer naar God, zijn Oorsprong, gaan', zoals ik reeds citeerde. Zolang ik in de mening verkeer, dat God mij op een bijzondere (inniger) wijze liefheeft, heb ik Gods wil m.b.t. de mens, n.l. Gods instrument te zijn, niet begrepen. Er kan weliswaar een moment zijn, een moment van jaren, dat ik, overweldigd door de goddelijke heerlijkheid van de genaden waarmee ik overladen word, geheel de verhouding van God tot mij ervaar als een uiting van geheel bijzondere liefde jegens mij en dat ik dat alles met woorden en daden van vreugdevolle en beschaamde liefde beantwoord, zodat heel dit samenzijn van God met mij en van mij met God een uitwisseling wordt van wederkerige liefde (wij kennen dit moment uit de levens van heiligen en mystici), maar dit alles is toch niet meer dan een voorspel, en bijna zou ik zeggen: een welhaast onbelangrijk voorspel. Ik moet leren inzien — en mogelijk ga ik dit inzien via de *wroeging*! om mijn 'uitverkiezing' tussen de anderen, — dat ik enkel maar zijn instrument ben en, dus, zijn héilig instrument moest worden, en dat Hij, via mij, de anderen wil bereiken, hen via mij het geluk wil geven dat Hij voor hen bestemde. Daarvoor heeft Hij mij uitgekozen. Uitverkoren zijn is uitgekozen zijn voor die grote *verantwoordelijkheid* van mij tegenover de anderen, — die daarom eveneens en evenzeer Gods geliefde kinderen zijn (het moest mij eigenlijk — op dit plan denkend — niet moeilijk vallen te denken: 'misschien méér nog').

17. We moeten dat meer doen. Altijd zich persoonlijk toegesproken voelen. Maar dan niet enkel door Gods heilswoorden, maar ook door zijn verwijten, beschuldigingen. We komen dan tot een *evangelisch* gewétensonderzoek, — dat stellig van niet minder belang is...

En als ik geloof, dat Christus mijn broeder is, dan geloof ik dat o.a. ook, omdat Hij de broeder is van alle mensen. Natuurlijk is Hij dat. Moest ik iets anders geloven, ik zou weigeren te geloven dat Hij de mijne is. Ga ik nu tot de niet-christen en word ik, op enigerlei wijze, oorzaak dat hij de blijde boodschap van Christus aanvaardt, dan wórdt niet daardoor Christus *zijn* broeder (dat was Hij altijd), maar die nieuwe christen wordt nu de broeder van *Christus* d.w.z. hij wordt Christus' broeder in geloof, in geest en in waarheid, en in navolging. God heeft hem *altijd* bemind en hij, toen hij zijn vroegere religie oprecht liefhad, heeft ook God altijd bemind (het is zelfs allerminst onmogelijk dat ook degene die God loochent, God bestrijdt, God haat, in wezen God 'bemint'), maar nu één geworden met Christus, bemint hij Hem, is hij Hem gehoorzaam, in geest en in waarheid, nu is hij de aanbidder geworden 'zoals de Vader zich aanbidders zoekt'. Ik geloof dan ook, dat *God* niemand alleen laat (wat kan ik anders geloven als ik de diepe schoonheid der niet-christelijke godsdiensten gewaar word en daardoor tot de werkzaamheid en onderrichting van de Logos spermatikos moet besluiten), maar als God mij heeft uitgekozen, ben *ik* degene die de mens alleen laat zodra ik ophoud instrument te zijn; dan ben ik degene die in de mens eenzaamheid en vijandschap uitwerk. Gezelle is zich ook hiervan diep bewust geweest: 'doch gave ik het niet, o mysterie van God, Gij laat het en 't blijft U verloren!' Als het Joodse Volk en de Kerk van Christus door God uitgekozen zijn, dan zijn zij — uitgekozen als instrument — uitgekozen om temidden der volken een heilig en priesterlijk volk te zijn. Dat is de verschrikkelijke doem van het 'uitverkoren', van het 'geroepen' zijn. De mens is uitgekozen als instrument, niet alleen opdat datgene wat de mens in de medemens heeft vernield ook door de mens zou worden hersteld, maar ook om datgene wat de Logos spermatikos in de mens heeft uitgewerkt, op enigerlei wijze te voltooien, en het is duidelijk: wij — wij 'uitverkorenen' — wij kunnen dan niet een lagere staat van geestelijk leven zijn dan zij in wie enkel de Logos spermatikos werkzaam is geweest.

Met dit alles — dit instrument-zijn — vertegenwoordigt de religieuze mens opnieuw een wending naar de mens, is hij de liefde voor hem als het hoogste gebod, en geen van zijn meest wezenlijke en diepste acten is nog 'rechtstreeks betrokken op God' 'zoals God is in zichzelf'... En dat is toch zo duidelijk, dunkt me. Gods enige betrekking tot de mens is Gods liefde voor de mens. Niets van wat God deed of schiep, deed of schiep Hij voor zichzelf, maar alleen om de méns gelukkig te doen zijn. Dat toch is de enige gedachte die we verbinden kunnen aan een God die liefde is. Wat zouden wijzelf dan anders kunnen en mogen zijn als we aan Hem willen behagen, dan óók, zèlf, die liefde-voor-de-mens te zijn, dan te beminen die Hij heeft bemind. God wil niet dat God gediend wordt ('als had Hij aan iets behoefte'), maar dat de mens de mens dient, — met die alles gevende liefde en die liefde zonder onderscheid, die Hij zelf m.b.t. de mens geweest is. Dááraan zouden de anderen herkennen 'dat gij mijn leerlingen zijt'. — Zoals God alles in handen heeft gegeven van Christus, zo heeft Hij alles in handen

gegeven van hen die geroepen werden Christus op aarde voort te zetten. Daarmee staan wij ergens tussen God en de mens, — als een dunne, maar toch zeer beslissende glaswand, die niet beslagen mag zijn, maar zelf licht moet zijn van het Licht dat vraagt doorgelaten te worden en zo nabij is. — Laten wij eens, vergelijkenderwijs, zeggen dat de mensheid zich bevindt in een glazen ruimte. Aan alle zijden kan *het licht* binnenvallen, maar de mensen hebben de glaswanden alom vertroebeld, besmeurd en bevuild. En zouden zijzelf die wanden weer kunnen zuiveren en aldus het licht weer laten binnendringen, aan de zijde waar het *zonlicht zèlf* wil binnendringen, bevindt zich de Kerk en het hangt van de puurheid van dit deel van de glaswand af of het reeds aanwezige licht (van de Logos spermatikos) zich voltooit tot de fonkeling van het zonlicht. — Niet om God moet dit geschieden, maar om de mens. Om hem is heel de schepping begonnen.

God heeft allen lief en Hij is *niemand* 'ver', — zoals Paulus te kennen gaf toen hij, sprekend tot de heidenen en na gezegd te hebben: 'ook wordt Hij niet door mensenhanden gediend als had Hij aan iets behoefte, daar Hijzelf aan allen leven en adem en alles geeft', vervolgde: 'En Hij heeft uit één stamvader alle volken der mensheid gemaakt, opdat ze God zouden zoeken om Hem al tastend te benaderen en Hem te vinden; hij is immers niet ver van ieder van ons. Want in Hem leven we en bewegen we en zijn we, zoals ook enigen van uw wijzen hebben gezegd: Want wij zijn van zijn geslacht' (Hand. 17, 25-29).

Dit nu — dit zijn van zijn geslacht — heb ik willen aanwijzen met o.a. mijn hoofdstuk over het boeddhisme. En ook dit: hoe diep reeds de geestelijke mens, die Boeddha was, de woorden had verstaan welke Paulus onmiddellijk op de hierboven geciteerde laat volgen: 'Daar we dan Gods geslacht zijn, zo moeten we niet menen, dat aan goud of zilver of steen, beeldwerk van menselijke kunst en vinding, de godheid gelijk is'.