

Theo L. Hetteema

De uitdaging van J.H. Gunning Jr., een negentiende-eeuwer: over beleving, zelfverloochening en het leven als sacrament.

Lezing predikantenvergadering Bond van Vrije Evangelische Gemeenten, wo. 18 april 2007, Hoorneboeg, Hilversum

§ 1 Een Haagse wandeling

‘De uitdaging van Gunning, een negentiende-eeuwer.’ Hoe meer ik nadenk over die titel, des te meer besef ik wat voor afstand er ligt tussen die Gunning van de tweede helft van de negentiende eeuw en ons, aan het begin van de eenentwintigste eeuw.

Om bewust te worden van die verschillen, stel ik me voor hoe ik met Gunning een wandeling maak door Den Haag. Op een mooie zondagmiddag ontmoet ik hem bij het station van de Hollandsche IJzeren Spoorweg Maatschappij. Dan hebben we in ieder geval iets wat Gunning bekend voorkomt, ook al is het prachtige stationsgebouw van Den Haag HS na zijn Haagse periode gebouwd. We spreken af dat we maar niet al te veel zullen praten over alle technische vernieuwingen die zich tussen de negentiende en eenentwintigste eeuw hebben voorgedaan. Dus negeren we zoveel mogelijk de elektrische treinen, trams, auto’s, naveltruitjes en mobieltjes, en lopen via de Stationsweg en de Dunne Bierkade naar de Paviljoensgracht, natuurlijk om even langs Gunnings oude huis te lopen, maar vooral omdat Gunning nieuwsgierig is naar het standbeeld van Spinoza, waarvan hij de plaatsing intens heeft betwist, maar dat er nu nog steeds staat. – Heeft het naturalisme dan toch de strijd gewonnen? mompelt Gunning.

Ik doe er het zwijgen toe en leid hem verder langs Lutherse kerk naar de Prinsegracht. Daar kan ik hem vertellen van het samengaan van drie kerken in de PKN in 2004. Bij de Prinsegracht kan ik hem nog wijzen op de plek van de voormalige Gunningschool, en natuurlijk lopen we ook even langs de kerk van de Vrije Evangelische Gemeente aan de Zoutkeetsingel. Dat levert voldoende stof tot gesprek op voor tijdens een fikse wandeling via de Lijnbaan, Waldeck Pyrmontkade en Laan van Meerdervoort en de Scheveningseweg naar Scheveningen. Als er één plek is waar ik de praatgrage Gunning stil moet kunnen krijgen dan is het hier. Tussen het Kurhaus en de pier strijken we neer op een terrasje en bekijken we de mensendrukte. De oude houten pier van 1901 heeft Gunning nog net meegemaakt. Dat er een nieuwe is, kan hij zich voorstellen. Maar het verbaast hem dat er bij zo’n nieuwe pier alweer een bouwkraan staat, en dat die ook nog op zondag in bedrijf is.

Ik leg aan Gunning uit dat dit geen bouwkraan is (al is de pier na de opening in 1961 al heel wat keren verbouwd en gerenoveerd), maar een bungee jump. Vanaf deze bouwkraan laten mensen zich aan een dik elastiek 60 meter omlaag vallen. – Aha, een soort circusacrobaten, zegt Gunning, blij dat hij iets herkent. En dan moet ik hem corrigeren en vertellen dat iedereen dit kan doen, ook hij. – Wat bezielt mensen om zoiets te doen? mompelt Gunning verschrikt. En ik antwoord hem: dat doen ze voor de kick, voor de unieke sensatie, voor de *mega experience*, een beleving die niet te overtreffen is.

En ik praat verder: het is niet voor niets, Gunning, dat we hier naartoe zijn gegaan. Want in de halfblote mensen die lopen te *showen* op het strand, in de piercings, in de tattoos, in de reclames van gouden bikini’s, in de jongeren die met een kring van bewonderaars om zich heen 60 meter omlaag vallen, in al die dingen zie je iets van de cultuur waarin we vandaag de dag leven. Dan vang ik aan met een uiteenzetting over belevingscultuur.

§ 2 De beklemming van de belevingscultuur

Als ik één enkel woord zou mogen gebruiken om onze huidige tijd te karakteriseren, dan zou ik het woord 'belevingscultuur' gebruiken. Zo origineel ben ik daarin niet, want ik kan daarbij leunen op het fundamentele werk van Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, die in 1992 deze term gebruikte om de maatschappij en cultuur van Duitsland te duiden.¹

Het woord beleving duidt op de subjectieve waarneming van een ervaring.² Dat ervaringen van belang zijn, dat was al lange tijd gemeengoed in de filosofie en in de theologie. Een lange traditie van empirisch onderzoek en het transcendentale systeem van Kant hebben allemaal het belang van ervaringen voor kennis en de vraag naar waarheid benadrukt. Grote vragen als: wat is waar? en: wat is de mens? laten zich slechts bepalen door ervaringen heen.

In het woord ervaren zit iets van: weder-varen. Een ervaring is iets wat op je afkomt, van buiten, en aan je gewaarwordt via je zintuigen of via inzicht. De beleving concentreert zich op dat subjectieve gewaarworden. Hoe geef je de ervaringen die tot je komen een zinvolle plaats, zodat ze meer worden dan losse, zintuiglijke prikkels? Kant had daar een mooi systeem voor bedacht met vormen en categorieën, maar de negentiende eeuw haalde hem in met een zoektocht naar mogelijkheden om de creativiteit en expressieve rijkdom van het subject een plaats te geven. Dan wordt iets pas waar, wanneer het een zinvolle plaats krijgt in de subjectieve beleving van de werkelijkheid. Iets is niet waar omdat het strookt met een traditie waarin dingen worden beweerd. Iets is ook niet waar omdat het strookt met de waarneming van een zintuiglijke werkelijkheid, of omdat het deel uitmaakt van een groter geheel van de werkelijkheid. Dat bleken ineens allemaal klassieke, maar verouderde criteria te vormen, die opzij werden geschoven door het subject dat zijn eigen zijnswijze centraal stelde. Iets is pas waar, als het menselijk subject het verwerkt heeft. Maar 'het menselijk subject' wordt dan wel een groot woord. In de belevingscultuur wordt iets pas echt waar als het door afzonderlijke mensen geproefd en beproefd is.³

Schulze ziet die tendens aanwezig in de West-Europese maatschappij vanaf de jaren tachtig in de twintigste eeuw. Termen die hij gebruikt om deze tendens te benoemen zijn onder andere: zelfverwerkelijking, differentiatie, complexiteit, spontaneïteit, keuzemogelijkheid, zelfbepaling, loskoppeling, geen sociale controle, contemplatie, etc.⁴ Dat zijn allemaal termen die passen bij een cultuur waarin mensen zelf de dingen willen verstouwen, en daarbij ruimte en keuzevrijheid opeisen.

Typerende zinswendingen die bij een belevingscultuur horen vind ik bijvoorbeeld: 'Dat voelt goed,' 'daar heb ik een goed gevoel bij', 'dat kan ik niet meemaken'. Meer nog dan de specifieke bewoordingen van zulke zinswendingen (die per jaar kunnen verschillen) gaat het mij om de vanzelfsprekendheid waarmee deze worden ingebracht in het gesprek en de waarde van een argument krijgen, zoals vroeger een beroep op de traditie of 'de harde feiten' vanzelfsprekend kon heten. Die vanzelfsprekendheid is wat Schulze de 'Erlebnissrationalität' noemt.⁵ Beleving wordt iets wat je kunt sturen en vormen. Het gaat niet om een uitzonderlijke beleving die je overkomt en overweldigt. In die zin zijn belevingen van alle tijden. In de belevingscultuur gaat het erom dat je de beleving kunt creëren en sturen.

¹ Gerhard Schulze, *De Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart* (Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1992).

² Zo de definitie van Michael von Brück, 'Erlebnis' in: *RGG*^d, 1425.

³ Die opvatting van waarheid gaat nog weer iets verder dan die van het pragmatisme ('waar is wat werkt'), al heeft dat ook wortels in een waardering van de ervaring.

⁴ Vgl. het samenvattende tableau bij Schulze, *Erlebnisgesellschaft*, 550-553.

⁵ Schulze, *Erlebnisgesellschaft*, 40: 'Erlebnissrationalität ist die Systematisierung der Erlebnisorientierung... Erlebnissrationalität ist der Versuch, durch Beeinflussung äußerer Bedingungen gewünschte subjektive Prozesse auszulösen. Der Mensch wird zum Manager seiner eigenen Subjektivität, zum Manipulator seines Innenlebens.'

En in dat vormen en sturen zoek je de grenzen op. Het is niet voldoende om te lezen over verre landen, je moet er zelf geweest zijn. En anders moet je erover lezen alsof je er zelf bent. Geert Maks boekenweekgeschenk *De brug* is een mooi voorbeeld van geschiedenis in het kader van een belevingscultuur.⁶ Turkije als een staat tussen Europa en Arabië is noemer met een lege huls. Het krijgt pas inhoud als je zelf in Istanboel de pont tussen de twee oevers hebt genomen, of wanneer je leest over de schoenverkopers op de brug, de sigarettenhandelaars, de politie en de vissers. Een hele economie en markt zijn erop ingericht om consumenten in deze vraag naar beleving te bedienen of hierop aan te spreken.

Het is gemakkelijk om denigrerend te doen over zulke culturele karakteriseringen. Er valt van alles op af te dingen en het is gemakkelijk om je ervan te distantiëren. U hoeft alleen maar te denken: bungee jumpen? – mij niet gezien! En dat geeft de prettige verzekering dat u dan geen deel uitmaakt van een vermaledijde belevingscultuur. Het is natuurlijk ook vaak een kerkelijke en theologische positionering geweest om een geheven wijsvinger te hebben bij ontwikkelingen in de cultuur en zich daarbij als ‘geheel anders’ (Efez. 4,20) op te stellen. Dat geeft heel wat veiligheid, om je uitgetild te weten boven het gewoel der tijden en anders, resp. beter te zijn dan mensen om je heen.

Maar zo gemakkelijk komen we er niet af. De belevingscultuur is niet zomaar een bepaalde stijl van leven of kleden waar je wel of niet voor kiest. Het is een hele wijze van opvatten van de werkelijkheid, en die ziet diep in onze vezels. En het is een wijze van waarderen van activiteiten, waar we niet zomaar aan ontkomen. Ook al hangen we niet zelf te bungee jumpen, we onttrekken ons niet zomaar aan de norm dat deze waaghalzerij ‘cool’ is: wie zou het eigenlijk ook niet willen aandurven om een duik in de diepte te nemen, wie heeft het misschien zelfs gedaan, en wie zoekt er niet zijn of haar grenzen op in sport of verre reizen? En wie onttrekt zich aan het criterium dat iets pas werkelijk is als je het zelf doordacht en doorleefd hebt?

Dat criterium is zelfs het sjibbolet geworden van een hele evangelische beweging en de pinkstertraditie (waarvan we dit jaar in Nederland het honderdjarig bestaan vieren). In zaken van het geloof gaat het om de persoonlijke beleving, de persoonlijke bekering, de *second blessing* die je ieder afzonderlijk moet ervaren, de persoonlijke totale inzet in leven en vieren. Dat zijn hypermoderne criteria, die in de pinksterbeweging en evangelische kringen worden gecultiveerd, ook al heeft men met het seculiere van de moderniteit verder weinig op.

Dat de belevingscultuur een totale perceptie en plaatsbepaling in de werkelijkheid vormt, weet Schulze met uitgebreid materiaal overtuigend neer te zetten. Als socioloog hecht hij er niet expliciet een waardeoordeel aan. Dat doet wel de Leidse filosoof Gerard Visser in zijn boek *De druk van de beleving* (1998).⁷ Hij zit in het doorzetten van een belevingscultuur een ‘domein van overgang en ondergang’.

Dit domein ziet Visser al verschijnen in de negentiende eeuw, en wel bij de filosoof Friedrich Nietzsche, die een fijn gevoel had voor culturele mechanismen waarin mensen zich als slaven laten drillen en zich via de taal en cultuur tot onjuiste gewaarwordingen laten leiden, terwijl ze hun ellende niet onder ogen willen zien. Nietzsche wilde aan dat slavenbestaan ontkomen met een vrije leefwijze van onmiddellijkheid, waarin de mens zélf een plek geeft aan de impulsen en gewaarwordingen van de rauwe werkelijkheid in zijn leven.⁸ Dat veronderstelt wel dat er een zinvol levensverband is, waar de vitalistische Nietzsche met zijn uiteindelijke *Wille zur Macht* al aan twijfelt.

⁶ Geert Mak, *De brug* (Amsterdam: CPNB, 2007).

⁷ Gerard Visser, *De druk van de beleving. Filosofie en kunst in een domein van overgang en ondergang* (Nijmegen: SUN, 1998).

⁸ ‘Elke handeling bouwt verder aan ons zelf, ze weeft ons bont gewaad. Elke handeling is vrij, maar het gewaad is noodzakelijk. Onze *beleving* – dat is ons gewaad.’ F. Nietzsche, geciteerd bij Visser, *Druk*, 30.

Die vooronderstelling van een zinvol levensverband komen we ook nog wel tegen bij Dilthey, de filosoof die bezig was om waarde en kennis te hechten aan het individuele en niet wetmatige dat de geesteswetenschappen (een vinding van zijn hand) kenmerkt. Bij Nietzsche moet de beleving het individueel vitale aanboren. Maar bij Dilthey zien we hoe de kenniseisen van de beleving leiden tot een druk van totaliteit, van eindigheid die geen eindigheid kan blijven maar zich in een groter verband moet schikken.

Visser ziet de ondergang van de beleving doorzetten in het impressionisme (dus ook al in de negentiende eeuw!). Een impressionist als Monet pretendeert de werkelijkheid te schilderen zoals hij die beleeft, zoals deze een indruk op hem maakt. Maar is dat zo? Is een schilderij inderdaad een ‘bocht in de rivier de Epte’ (1888) of eigenlijk toch vooral: een Monet? Want de indruk van het moment is niet vast te houden. Er is een schilder nodig die er een tableau van maakt, er eenheid in aanbrengt. De series die Monet geschilderd heeft loochenstraffen de onmiddellijkheid van de werkelijkheidsimpressies die hij pretendeert te bieden.

Het universele kan slechts via de beleefde impressies van de werkelijkheid gestalte krijgen – maar dan gaat het mis, en lijken de figuraties en operaties van het scheppend subject het te winnen van de werkelijkheid, zonder de illusie van een werkelijkheid op te willen geven. Dat is de beklemming van de belevingscultuur: we pretenderen in onze beleving de werkelijkheid te vatten en naar onze hand te zetten, maar wat we overhouden is alleen het belevende subject, dat steeds meer werkelijkheidsbevestiging van zijn beleving verwacht.

We zijn gevangen in de beklemmende druk van de beleving, die vooral vraagt om meer en meer. Wie eenmaal de adrenalinekick van een halve marathon heeft ervaren, zal toch de keer daarop een hele marathon willen meemaken. En wie al een paar jaar de marathon van Rotterdam heeft gelopen, zal toch écht een keer die van New York willen meemaken. Een soortgelijke belevingsdruk zie ik voorkomen in veel kerkdiensten van evangelicale snit, waarin de beleving in allerlei soorten en maten en met steeds grootsere vormen opgewekt wordt.

Bij Visser leidt de constatering van de druk van de beleving tot een hang en verlangen naar iets anders dan de beleving.⁹ Een parallelle zoektocht vinden we bij Harry Kunneman, die onze cultuur karakteriseert als een cultuur van het ‘dikke-ik’.¹⁰ Het dikke-ik is het menselijk subject dat neemt wat het denkt nodig te hebben. Het marktmechanisme van de kapitalistische maatschappij stimuleert tot het nemen van waar je recht op denkt te hebben, op allerlei niveaus: van individuen en organisaties tot aan een mondiaal en planetair omgaan met mensen en grondstoffen. Het dikke-ik heet dik omdat het tot zich neemt wat het wil hebben en beleven. Het heet ook dik omdat het een dikke huid heeft: als werkende moet hij steeds sneller en beter presteren; als consument moet hij alle waarschuwendende signalen van misbruik en exploitatie van mens en natuur negeren. Ook hier ziet men een toenemende beklemming en een zelfdestructief proces.

Kunneman zoekt naar manieren om voorbij dit dikke-ik te geraken. Hij zoekt naar een andere opvatting van autonomie (wat voor hem als humanist hoog staat), namelijk als een ‘diepe autonomie’, die de zelfbevestiging niet zoekt in het meer en meer van het consumeren en het ontwikkelen van een dikke huid. Hij wil ook iets overstijgends bieden dan het kader van subjectieve beleving. Gevoed door de filosofie van Jürgen Habermas zoekt hij dat vooral in de dialoog met anderen. Die brengt niet alleen gelijkwaardigheid, maar reikt ook in het intermenselijke contact iets overstijgends aan, als een horizon van niet-dikke waarden, waar in de dialoog naar gereikt wordt. ‘Horizontale transcendentie’ noemt Kunneman dit: een besef van iets overstijgends, dat niet in een verticale (religieuze) relatie tot God tot stand komt.

⁹ De notie *Ereignis* van Heidegger leidt hem op het spoor van een werkelijkheid die de mens tegemoet komt maar ook onteigent; de gelatenheid van Eckhart, ook aangereikt door Heidegger, is voor hem ook een begrip met grote aantrekkingskracht, waar Visser in zijn recente werk op doorborduurt.)

¹⁰ Harry Kunneman, *Voorbij het dikke-ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme* (Amsterdam: SWP, 2005).

Kunneman weet mij niet helemaal te overtuigen. Hij gelooft in de positieve waarde van de dialoog (net als zijn voorbeeld Habermas) om een afslanking van het dikke-ik tot stand te brengen. Maar is die afslanking voldoende? De kern van de maatschappelijke mechanismes wordt er niet mee aangetast. En het belevende en genietende subject dat werkt aan de vorming van zijn autonomie blijft centraal staan. Van een échte transcendentie is daarmee voor mij geen sprake.

§ 3 Gunning en de zelfverloochening

Dat lijkt me een goed moment om de theologie van Gunning in te brengen, en uit die theologie vooral de notie zelfverloochening. ‘Gunning’ en ‘zelfverloochening’ met elkaar te verbinden lijkt sinds het boek van Albert de Lange, *J.H. Gunning Jr. (1829-1905). Een leven in zelfverloochening* (1995) een vanzelfsprekendheid.¹¹ Maar die vanzelfsprekendheid kan ook verraderlijk zijn. We moeten daarom goed bezien wat er bij Gunning precies mee bedoeld wordt.

De notie zelfverloochening heeft in eerste instantie iets aristocratisch. Het getuigt van een zekere geestesadel om jezelf te kunnen verloochenen voor de goede zaak. In die zin gebruikt De Lange het ook voor Gunning, wiens houding zich inderdaad als ridderlijk laat typeren (ook met alle mannelijke associaties die daaraan kleven).¹² Maar we moeten het begrip bij Gunning absoluut niet interpreteren als een morele houding. Gunning zelf geeft ook duidelijk aan dat zijn zelfverloochening verschilt van bijv. de zelfbeheersing.¹³ Die zouden we bij een filosofie als van de Stoa kunnen verwachten, maar niet bij Gunning. Want bij hem is het begrip vooral een theologische notie, iets wat ik bij de Lange te weinig onderkend vind.¹⁴ De zelfverloochening is een geloofsarbeid van de christen, iets waarmee hij wil bewerkstelligen om aan Christus gelijkvormig te worden. Dat is een andere inzet dan een morele houding van geestesadel.

We moeten niet denken dat Gunning uniek is in zijn gebruik van het woord zelfverloochening. Het is een gangbaar ideaal voor de negentiende eeuw, vooral in de vorm van de zelfopofferende held. De bronnen die De Lange noemt vind ik niet allemaal overtuigend, vooral omdat het letterlijke woord zelfverloochening daarin niet voorkomt.¹⁵ De Lange ziet een lijn van Gunning via Vinet terug tot Pascal. Ik zelf neig er meer toe om de bron te zien in wat Gunning zelf aangeeft: de hoofdstukken 7 en 8 van het derde deel van Calvijns Institutie.¹⁶ Daar gebruikt Calvijn het begrip zelfverloochening als samenvattende term voor het christelijk leven, waaronder het kruisdragen als hoofdbestanddeel van de zelfverloochening een plaats inneemt en vervolgens leidt tot een behandeling van de rechtvaardiging als karakterisering van het geloof. Dat is ook precies het accent en de terminologie die Gunning hanteert. Maar ook hier geldt een voorbehoud, dat we Gunning niet helemaal aan Calvijns gebruik van het begrip kunnen ophangen.¹⁷

Er is nog een voorbehoud: we moeten niet denken dat de term zelfverloochening voor Gunning een systematisch kernbegrip is geworden. Als zodanig zien we het bijvoorbeeld in de *Blikken in de openbaring* niet voorkomen.

¹¹ Albert de Lange, *J.H. Gunning Jr. (1829-1905). Een leven in zelfverloochening, Deel 1 (1829-1861)* (Kampen: Kok, 1995).

¹² De Lange, *Gunning*, 32-34.

¹³ J.H. Gunning Jr., *Lijden en heerlijkheid* (Nijmegen: H. ten Hoet, 1928³) 68 [=LH].

¹⁴ Het meest nog in het gedeelte De Lange, *Gunning*, 191-193.

¹⁵ De Lange, *Gunning*, 192-193.

¹⁶ Gunning, *LH*, 68. Gunning noemt eigenlijk een wijder gedeelte: Institutie III, 6-9.

¹⁷ Met name omdat het geloof en al zijn facetten door Calvijn als een werk van de heilige Geest wordt gezien. Zie vooral *Inst.* III,1,4. Dit pneumatologische aspect zie ik op het punt van de zelfverloochening bij Gunning niet terugkomen (wellicht nog het meest in *LH*, 88.) Bij hem gaat het vooral om de perspectiefwisseling die het kruis van Christus tot stand brengt.

Als we Gunning het woord zelfverloochening zien gebruiken, dan moeten we daar bijvoorbeeld tegenover stellen de zelfhandhaving waarvan Spinoza spreekt. Die *conatus essendi* is een drang die ieder wezen van nature bezit en aan ieder wezen zijn plaats in de natuur geeft. De zelfverloochening geeft een heel andere bestaanswijze.¹⁸ Maar ook zonder de discussie met Spinoza tot in detail uit te werken, opent zich een heel spectrum aan woorden: zelfontvouwing, zelfbevestiging, zelfbevrediging, die allemaal de mens in zichzelf als doel stellen. Voor Gunning is dat ‘zonde’.

‘Want uw eten en drinken, uw diepzinnig studeeren, uw ideale kunstbeoefening, uw eerbiedwaardig strijden tot heil van ’t algemeen, uw arbeiden en lijden, waardoor gij van het dankbaar nageslacht een standbeeld en blijvende eereplaats in de historie verdient, dat alles is zonde, *niet* omdat en wanneer het onmatig wordt, of ongeregeld ter zijde afdrijft, maar onder alle omstandigheden en *te allen* tijde, omdat het de *zelfontvouwing* van uw grooten of kleinen, edelen of onedelen aanleg is. In één woord, omdat het is leven voor u zelf, in lagen of in zeer verheven zin.’¹⁹

Daartegenover stelt Gunning dan de zelfverloochening, die deze natuurlijke aanleg bestrijdt en de mens beziet vanuit God. In de zelfverloochening wordt duidelijk waar de zelfbevestiging toe leidt:

‘Waar geen zelfverloochening is, daar... is noodzakelijk zelfvertering, die ten slotte uitbreekt in het vuur des gericht, waarin ook deze bestaande wereld, naar de profetie, brandende zal vergaan. Wat is ook de levenswarmte van ons eigen lichaam anders dan een verbrandingsproces?’²⁰

Dit is nu zo’n verrukkelijk stukje Gunning, waardoor hij me steeds voor zich inneemt. Vol van associaties komt hij tot rake karakterisering, zonder die uit te bouwen tot systematische begrippen of in een systeem te vatten. Ik citeer deze gedeelten uit het boekje *Lijden en heerlijkheid* (1875 en latere edities), waarin Gunning veel van zichzelf heeft neergelegd, en ook uitvoering over de zelfverloochening spreekt. In het voorgaande heeft Gunning betoogd hoe zelfontvouwing ons slechts een valse identiteit te bieden heeft. Dat blijft een grenzeloos verlangen, waarin vooral zelfzucht en hoogmoed aan bod komen. Voor Gunning is dat een ‘geestelijk overspel’ (74), waarin de mens voortdurend grenzen overschrijdt.²¹ In het kruis van Christus wil God de ware identiteit aan de mens laten zien.

Na het aanvoeren van dat kruis komt Gunning ineens te spreken over de brandende braambos die Mozes zag. Hij citeert er een gedicht waarin het vuur van het braambos als een loutering wordt uitgedrukt en ons zo verzoening schenkt. Dat beeld van een braambos leidt Gunning vervolgens tot de uitdrukking ‘zelfvertering’. De mens verbrandt in zichzelf, en dat onderbouwt Gunning met het verbrandingsproces in het menselijk lichaam. De zichzelf vervullende en ontvouwende mens is uiteindelijk niet anders dan een zelfverterend, zelfverbrandend proces. We hebben het gehad over de beleving die vanuit zijn eigen eisen en normeringen leidt tot beklemming. Met het woord zelfvertering vind ik het destructieve karakter van de belevingscultuur nog mooier uitgedrukt.

Nu zult u misschien tegenwerpen dat het beeld van zelfvertering niet past bij de brandende braambos van Mozes, omdat daar de braamstruik juist níet verbrandt. Maar dan kent u de rijke associaties van Gunning nog niet. Want hij vervolgt na het bovenstaande:

‘Het geheele natuurlijke leven der wereld brandt aldus, ongemerkt voor ieder ander dan een van God verlicht oog, in een vuur dat haar verteert. Die vertering wordt niet terstond gezien. Voor het oogenblik schijnt het braambosch niet te verteren. En ook

¹⁸ J.H. Gunning, *Spinoza en de idee der persoonlijkheid* (Baarn: Hollandia, 1919), 232.

¹⁹ Gunning, *LH*, 98-99.

²⁰ Gunning, *LH*, 76. Vgl. al eerder over deze zelfvertering *LH*, hfst. 2, p. 24 en hfst. 5, p. 60.

²¹ Gunning, *LH*, 74.

werkelijk verteert het niet zelf, maar slechts hetgeen aan hem onrein en daarom vergankelijk is. De kern zelve, de eigenlijke schepping Gods, wordt niet verteerd, maar gelouterd en ten slotte verheerlijkt.’²²

De zelfbevestigende mens verteert in zichzelf, zegt het beeld van de niet verterende braambos. Is het dan een ongemerkte vertering, die niet gelijk gezien wordt? Daarheen wendt Gunning zich eerst, maar dan gaat hij gelijk verder: nee, er is echte vertering, maar die tast de kern niet aan. De kern raakt niet verteerd maar gelouterd.

Met deze citaten moge het duidelijk zijn dat de zelfverloochening geen morele houding van geestesadel is, en ook niet een door de mens zelf in te nemen levenshouding. Het gaat om een door God geschonken mogelijkheid van onderscheid, van *krisis*, dat is het NT’ische woord voor oordeel, gegeven in het kruis. Zelfverloochening is dus voor Gunning een theologisch begrip. En daarin is hij volop ethisch theoloog, dat wil zeggen dat door de ethiek, het concrete geleefde bestaan met zijn keuze, de geloofswaarheid benaderd wordt. Zelfverloochening is de start van het christelijk leven, zoals ook bij Calvijn het christelijke leven begint bij de zelfverloochening.

Het luistert dus nauw bij de zelfverloochening. Gunning zelf blijft ook voortdurend het begrip preciseren en steeds opnieuw in andere contexten inbrengen. Dat doet hij heel mooi in een late editie van *Het kruis des verlossers*, waarin hij onder de titel ‘Zelfverloochening’, een artikel uit 1881 als aanhangsel van het boek toevoegt.²³ In deze tekst beschrijft hij een vriend:

‘Mijn vriend, een zeker niet geheel onbekend leeraar, predikt met nadruk de zelfverloochening. In zijn verkondiging bemint hij de diepte, en zoekt met ernst door te dringen tot de volle beteekenis van Gods Woord, hetwelk hij onbepaald gelooft... Zelfverloochening, afstand doen van het oude leven om het nieuwe te winnen: verzaken van het tegenwoordige, tijdelijke, om uit de vlam des offers het eeuwige te zien ontbonden worden en het, als het éénige dat waarde heeft, aan te grijpen. Het kruis, het kruis, het goddelijk majestueuze, oneindig heerlijke Kruis, zooals het de grond der opstanding is – iets anders kent en verkondigt hij niet.’²⁴

Mooier lijkt het niet te kunnen. Maar toch vervolgt Gunning ogenblikkelijk met: ‘En toch geloof ik dat mijn vriend de zelfverloochening niet ten volle kent.’ Dat komt gelijk voor Gunning tot uiting in de ‘pijnlijke trek’ die deze vriend op zijn gezicht heeft. Daar spreekt uit dat hij niet ten volle van het leven wil genieten. Maar past dat juist niet bij de zelfverloochening. Nee, schrijft Gunning. Deze vriend heeft nog niet de ware zelfverloochening, ‘omdat hij er teveel over spreekt en haar (al tracht hij het te verbergen) onwillekeurig te veel toont, om haar ten volle te bezitten’.²⁵ Hij heeft een eerste trap van zelfverloochening, maar er is nog een tweede stadium, waarin de aandacht niet meer valt op het pijnlijke en de kwelling van de zelfverloochening. Dan kun je vasten met een vrolijk gelaat (Matt. 6,16). Gunning kan aan zijn vriend en de lezer dan schrijven:

‘God wil u *vroolijk* hebben, verheugd in de glans zijner liefde. Niet de verloochening is het doel; zij is slechts middel, en het doel is het blijde, stille, in God vernieuwde bestaan.’²⁶

²² Gunning, *LH*, 76.

²³ Vgl. Gunning, *Leven en Werken*, ed. J.H. Gunning J.H.Zn. e.a. (Rotterdam: Bredée, 1922-1925) [=GLW] I, 143. De tekst komt voor vanaf de vierde druk van J.H. Gunning, *Het Kruis des Verlossers* (Amsterdam: Kirberger, 1881). Ik gebruikte de editie van *Het kruis des verlossers* (Rotterdam: Bredée, 1926⁶). Het artikel verscheen oorspronkelijk in het jaarboekje *Magdalena* (1881) 1-8. Zie de bibliografie in *GLW Registers*, p. 46, nr. 485.

²⁴ J.H. Gunning, *Kruis*, 108.

²⁵ Gunning, *Kruis*, 109.

²⁶ Gunning, *Kruis*, 114.

Die vreugde is ook waar Gunning in *Lijden en heerlijkheid* over schrijft, wanneer hij een hoofdstuk wijdt aan de uitingsvormen van de zelfverloochening.²⁷

Het citaat van zojuist verklaart wellicht ook waarom de zelfverloochening voor Gunning niet een centraal theologisch begrip is geworden. Het is duidelijk dat Gunning per definitie met zijn invulling van zelfverloochening niet de zelfverloochening als deugd centraal kan stellen. De zelfverloochening moet altijd ten dienste staan van het doel: het in God vernieuwde bestaan. Dan kan men zelfs zeggen dat de zelfverloochening leidt tot een nieuw zelfbewustzijn. Zoals Christus zich Zoon weet in de Vader, zo mogen wij ons in Christus kind van God weten, deelhebbend aan een nieuw bestaan. Dat bewustzijn, het zelfbewustzijn van het kind zijn van God, het beelddrager zijn (om een centrale term uit *Blikken III* te gebruiken) wordt gewekt door de zelfverloochening.

§ 4 Beleving en zelfverloochening

Het wordt tijd om de balans op te maken. We hebben heel wat gehoord over een belevingscultuur die verteert in zijn eigen beklemming, en over het alternatief van zelfverloochening. Ik heb dat alternatief van Gunning bewust gezet naast de analyse van een belevingscultuur.

Het is duidelijk dat onze cultuur een probleem heeft met de plaats van het menselijk subject. Om die focus op het subject te corrigeren of te transformeren kunnen we onze toevlucht nemen tot een heel andere denkwereld. We kunnen bijv. de boeddhistische filosofie van het oosten inbrengen, waarin de uitblussing van het zelf het doel van denken en handelen is. Het probleem van die inbreng vind ik, dat de wijze van reflectie eigenlijk hetzelfde is als die van de subjectgerichte westerse cultuur. Het gaat namelijk om inzicht door zelfreflectie. Zo gaat de spiritualiteit van de boeddha, en zo werkt ook onze filosofie sinds Plato. Mijn these is dat, als we dit instrumentarium blijven hanteren, we niet uit onze subjectgerichte focus komen. Er is iets anders nodig dan zelfinzicht. Dat andere ligt niet in zelfkwellen of in zelfoordeel, maar in een transcendent aangereikt oordeel. Voor Gunning is dat het oordeel, het scheidend en onderscheidend vermogen over een hele wijze van bestaan, dat gegeven ligt in het kruis. In plaats van het inzicht wordt de denkmodus die van het onderscheidend vermogen, van wat natuurlijk is (zelfbesloten) en bevrijdend. Daarin heeft deze negentiende-eeuwer ons heel wat te zeggen.

Dat betekent nog niet dat de notie zelfverloochening zomaar in te voeren is, alsof we vanaf aanstaande zondag allemaal daarover moeten gaan preken. Als we zó rechtstreeks de zelfverloochening opnemen, komen we niet verder dan de vriend over wie Gunning in het aanhangsel van zijn *Kruis des verlossers* schrijft. Maar hoe kun je dan een zelfverloochening overbrengen die zich niet benoemen laat?

Met die vraag kijk ik naar de twee hoofdstukken die in *Lijden en heerlijkheid* aan de gedeelten over de zelfverloochening vooraf gaan. Daarin schrijft Gunning over het sacramentele leven (hfst. 4) en over de sacramenten doop en avondmaal (hfst. 5). Met het sacramentele leven bedoelt Gunning dat we het leven in zijn geheel dienen op te vatten als een voortdurende wending van God naar ons toe.²⁸ Het hele leven is een gave waarin Christus zich schenkt. Als we zo in ons leven van alledag staan, dan verandert er iets in onze beleving, en vooral: in onze hang naar beleving. Dan komt er ook ruimte voor het lijden (waarin Christus zich ook toont). Paradoxaal genoeg zal dat onze beleving vergroten, een verdieping

²⁷ Gunning, *LH*, 84.

²⁸ 'Krachtens deze gemeenschap met Christus als ons Hoofd is ons gansche leven *sacramenteel*. Dat is, het bestaat in den overgang des levens van Hem tot ons.' Gunning, *LH*, 37.

aanbrengen in onze jacht naar extremen. Ik sprak hierboven mijn behoefte uit aan een meer pneumatologisch accent.²⁹ In dit gedeelte over het sacramentele leven zie ik dat voorkomen:

‘De Heer toch is “de Geest”. (2 Cor. 3, 17). Geest is dat geheimzinnig, waarachtig levensbeginsel, waarin al de bijzonderheden des leven hare éénheid hebben. In Christus’ leven is begrepen Zijne leer, Zijn voorbeeld, Zijne wonderen, Zijn lijden, en al wat men afzonderlijk noemen kan: maar de Geest is Zijn *persoon*, de éénheid, die dit alles samenvoegt, de levensbron, waaruit dit alles voortvloeit en alzoo kracht en betekenis geeft.’³⁰

Wanneer ‘geest’ een eenheid scheppend levensbeginsel is, dan deelt Christus zich als heilige Geest mee aan de gelovigen. De Geest is dus de wijze waarop God mensen laat delen in het sacramentele leven. Door de Geest wordt het mogelijk in lijden en heerlijkheid in God te delen. In de hele schets van het sacramentele leven valt ook op dat de beweging van God uitgaat: God deelt de Geest mee, waardoor mensen deelgenoot worden aan zijn liefde. Dit is een heteronomie, een aangereikt worden van buiten, die onze autonomie doorbreekt en daardoor een zelfverloochening mogelijk maakt, zonder dat deze een loden last wordt.

Het sacramentele leven leidt ook tot de gemeenschap van de letterlijke sacramenten, doop en avondmaal. In doop en avondmaal wordt de verbinding met Christus tot een levensgezindheid en een steeds opnieuw beleefde verbintenis.³¹ Op dat punt zou ik nog een stap verder willen gaan en zeggen dat het sacramentele leven en het vieren van de sacramenten gestalte krijgen in de kerkelijke gemeente, een thema waar Gunning zich in later jaren over zal buigen. De functie van de kerk is niet om een opgewezen vinger ten opzichte van de cultuur te hebben. Haar functie is ook niet het vermaan van de gemeenteleden, het opleggen van een norm of van een deugd. De functie van de kerkelijke gemeente is de beoefening van het leven als sacrament. In de volheid van het leven de gave van Christus herkennen en ondervinden dat we dat steeds beter kunnen wanneer we onszelf niet voorop stellen. Dan krijgt de zelfverloochening een natuurlijke plaats, zonder te worden tot een instrument van zelfkwellling of, nog erger: de kwellling en pressie van anderen.

Is dat geen mooie conclusie om het gesprek met Gunning op het terras in Scheveningen te beëindigen, en hem met de tram terug te brengen naar station Hollands Spoor?

²⁹ Vgl. n. 17.

³⁰ Gunning, *LH*, 39.

³¹ Gunning verbindt het woord sacrament aan ‘krijgseed’, *LH*, 63 en eerder op p. 38-39.