
Veinzen of verlangen? Spel en geloof bij Johan Huizinga en Frans Kellendonk

R.W.N. Kuil

Abstract

Historian and linguist Johan Huizinga's theory of the function of play in human culture in *Homo ludens* (1938) includes a discussion of the close link between liturgy and play. In the 1980's author and cultural critic Frans Kellendonk put forward the notion of sincerely feigning ('oprecht veinzen') in relation to faith in a post-Christian society. This article examines the socio-cultural background of Huizinga's and Kellendonk's ideas and their personal commitment to the faith. It concludes with a consideration of the question: To what extent can sincerely feigning be considered a sign of longing?

In zijn nieuwe roman *Anéantir* (2022) stelt Michel Houellebecq dat een maatschappij niet zonder een vorm van religie kan. Houellebecq is bekend (en berucht) om tegendraadse opvattingen, maar in dit geval gaat dat niet op. Zo werd in ons land het 'God is dood'-tijdperk eigenlijk al afgesloten toen in 1983 de essaybundel *Over God* verscheen.¹ Zeven auteurs (onder wie Frans Kellendonk) bogen zich over de herinnering aan angsten of ontzag uit hun protestantse of katholieke jeugd. Was er inmiddels iets in de plaats gekomen voor de constatering 'God is dood'? Ook al werd het godsbegrip hier als projectie van de menselijke geest neergezet, bij deze ene bundel bleef het niet. In 1997 droeg de Boekenweek als thema 'Mijn God'. Volgens de *Stichting Collectieve Propaganda van het Nederlandse Boek* om twee redenen: 'Religie heeft in de Nederlandse literatuur altijd een rol gespeeld. Vaak ging het om "het geloof van je afschrijven", zoals bij auteurs als Wolkers, 't Hart en Biesheuvel. Maar de laatste jaren zijn schrijvers weer trots op hun religieus gevoel.' Bovendien 'zijn steeds meer mensen op de een of andere manier bezig met religie, waarbij de persoonlijke beleving voorop staat. Vandaar de nadruk op "mijn".' Kritiek op deze hernieuwde aandacht voor God en religie was er ook: Ad den Besten moest 'eerlijk gezegd niets hebben van al dat religieuze gewroet, het is allemaal zo zelfbetrokken. Ik ben daar te ouderwets christelijk voor.'² Strenger oordeelde het *Reformatisch Dagblad*: 'Het spreken van de

1 Kester Freriks et al., *Over God*, Amsterdam 1983.

2 Citaten uit *Trouw*, 22 april 1996.

moderne mens over zijn god heeft niets van doen met het spreken over de levende God. De moderne mens vormt zich een eigenwillig beeld van God; een beeldendienst die de God van Israël uitdrukkelijk verboden heeft. Ieder die spreekt over "Mijn God" buiten het kruis van Golgotha, maakt zich schuldig aan godslastering.³ Ook Koert van der Velde leverde met *Flirten met God. Religiositeit zonder geloof* (2011) een voorbeeld van recente aandacht voor God en religie. Al werd daarover kritisch opgemerkt, dat als je zijn spelkarakter van religie goed begreep 'de *homo ludens*, anders dan voor Johan Huizinga, slechts één van de rollen [is] die mensen kunnen aannemen.'⁴

Over deze *homo ludens* gaat dit artikel. Vooral wordt de vraag gesteld of het spelkarakter van religie méér kan zijn dan een vrijblijvende flirt, en of daaronder verscholen zelfs sprake kan zijn van authentiek geloofsverlangen. Ter beantwoording van die vraag gaan we te rade bij Johan Huizinga en Frans Kellendonk. Op het eerste gezicht vormen zij – respectievelijk wetenschapper en schrijver – een contrasterend duo. Toch gaat dit niet helemaal op. Huizinga deed de (uitentreuren aangehaalde) bekentenis dat hij zich 'in het streng gesloten gilde van filologen en geschiedvorsers' nooit thuis had gevoeld, terwijl Kellendonk zijn literaire fictie graag bestempelde als 'ideeën-muziek'. Wetenschapper en schrijver ontmoeten elkaar ergens halverwege. Al te stellig, of soms ook consequent, zijn zij daarbij niet. Huizinga betwijfelt in zijn van levensvormen vervulde *Herfsttij der Middeleeuwen* (1919) of de historicus wel tot een wezenlijke *inhoud* door kan dringen. Kellendonk gaat nog een stap verder en geeft aan zichzelf liever tegen te spreken dan onwaarachtig te zijn.

Het spelkarakter van de cultuur

Op 7 december is het precies honderdvijftig jaar geleden dat historicus – maar ook filoloog en antropoloog – Johan Huizinga (1872-1945) in Groningen werd geboren. Aanvankelijk opgeleid als indoloog, promoveerde Huizinga in 1897 op de rol van de clown in het oude toneel van India. Hij vergeleek deze *vidûsaka*, theaternar, met de nar in de stukken van Shakespeare. De nar verbleef in een 'gespiegelde werkelijkheid'. Bij hem was onder meer sprake van omkering en relativering van traditionele, religieuze waarden en normen, en van een eigenzinnig individualisme.⁵ Vormde dit al een aanzet om, decennia

3 *Reformatorisch Dagblad*, 10 maart 1997.

4 Herman Paul, 'Een provincie van schoonheid. Over religieuze zondagservaringen', *Kerk & Theologie* 64 (2013), 27.

5 A.C. Zijdeveld, *Over narren en hun gespiegelde werkelijkheid*, Deventer 1985, 132, 14, 8-9, 139.

later, door te gaan op spel en zotheid, in zijn internationaal misschien bekendste boek: *Homo ludens* (1938?)⁶

Het uitgangspunt in *Homo ludens* luidt: '[...] het was voor mij niet de vraag, welke plaats het spel temidden van de overige cultuurverschijnselen inneemt, maar in hoeverre de cultuur zelf spelkarakter draagt.' (Dat het hem niet ging om het spel *in* de cultuur, maar om het spelkarakter *van* de cultuur als zodanig, is vaak verkeerd begrepen!) Naast de *homo sapiens* en de 'menschmaker' *homo faber* presenteert Huizinga de spelende mens – en als adjectief kiest hij *ludiek*. Naar de vorm beschouwd is het spel een 'vrije handeling', die als 'niet gemeend' buiten het gewone leven staat, naar functie een kamp/strijd om iets of een vertoning van iets.⁷

Huizinga benadrukt hoe essentieel het spel is:

Men kan bijna al het abstracte loochenen: recht, schoonheid, waarheid, goedheid, geest, God. Men kan den ernst loochenen. Het spel niet. Maar met het spel erkent men, of men wil of niet, den geest. [...]

Eerst door het instroomen van den geest, die de volstreckte gedetermineerdheid opheft, wordt de aanwezigheid van het spel mogelijk, denkbaar, begrijpelijk. Het bestaan van het spel bevestigt voortdurend, en in den hoogsten zin, het supralogisch karakter van onze situatie in den kosmos. De dieren kunnen spelen, dus zij zijn reeds meer dan mechanismen. Wij spelen, en weten, dat wij spelen, dus wij zijn meer dan enkel redelijke wezens, want het spel is onredelijk.⁸

In de cultuur is het primaat aan het spel. Een spel dat, uitstijgend nog boven de ernst, tegelijk een erkenning van de geest inhoudt. *Homo ludens* presenteert een staalkaart aan vormen die dit spel heeft aangenomen, zowel historisch – met veel aandacht voor de wereld van het Oosten en de Middeleeuwen – als systematisch: culminerend in het spelelement in de hedendaagse cultuur. Het is juist de hedendaagse cultuur die Huizinga dwarszit. Nostalgisch kijkt hij terug naar de 18^{de} eeuw toen het gevoel voor de spelkwaliteiten van de cultuur – maar ook de ernst daaronder – nog bestond. Dit ludieke element ging vanaf de 19^{de} eeuw verloren. In de moderne cultuur wordt hoogstens nog 'vals' gespeeld, en 'wordt het onderscheiden van spel en niet-spel in de

6 *Homo ludens, Proeve eener bepaling van de spel-element der cultuur*, in: J. Huizinga, *Verzamelde Werken*, 9 delen Haarlem 1948-1953, V 26-246. Zie ook: Wessel Krul, 'Huizinga's *Homo ludens*. Cultuurkritiek en utopie', *Sociologie* 2 (2006), 8-28.

7 *Ibid*, 26, 41.

8 *Ibid*, 30-31.

beschavingsverschijnselen steeds moeilijker'. Voorbeelden voor hem (eind jaren dertig!) zijn politiek en oorlogsvoering. Wat Huizinga vooral tegenstaat betitelt hij als 'puerilisme', zoiets als 'kinderachtigheid' of 'ijdel spel'.⁹

Illustratief is het kaft van de eerste uitgave van *Homo ludens*, met daarop de afbeelding van de triskelion, een driebeenig rad. Dit rad van de cultuur staat voor vrijheid, vaart en vooruitgang. Maar door Huizinga tevens bedoeld als tegenhanger van de nazistische swastika. Tussen de benen in het rad had hij drie rondjes laten aanbrengen: verwijzingen naar de klassieke trits van het goede, het schone en het ware, en de bijbelse notie van geloof, hoop en liefde. Dit waren de essentiële waarden die hij aan het spel van de cultuur verbond.

Homo ludens is tevens een van de cultuurpessimistische boeken die Huizinga op het eind van zijn leven schrijft. In 1935 verschijnt *In de schaduw van morgen* (met als openingszin: 'Wij leven in een bezeten wereld. En wij weten het.'). In 1938 *Homo ludens*, in 1945 *Geschonden wereld*. In dat opzicht is *Homo ludens* ook eerder 'normatief' dan objectief beschrijvend. Maar hoewel Huizinga zichzelf politiek en cultureel 'conservatief' noemde, betoonde hij zich al begin jaren dertig publiekelijk een felle tegenstander van het in Duitsland opkomende nationaalsocialisme. Evenmin moest hij veel hebben van Oswald Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*) die culturen opvatte als 'mystische grootheden', of van de even omstreden nazi-jurist Carl Schmitt – beiden tegenwoordig weer populair bij nieuwrechts.

Opvallend in *Homo ludens* is het verband tussen spel en geloof. Huizinga's eigen geloof is wel verschillend beoordeeld, heeft soms irritatie opgeroepen. Voor belijdende christenen, meent Puchinger, is zijn belijdenis 'zo zwak en vaag' – terwijl niet-christenen 'moeite hebben in zijn religieuze houding door te dringen'. Toch is het onjuist zijn religie uitsluitend als vaag af te doen: 'Huizinga heeft niet alleen in Christus, maar ook in Buddha de religie ontmoet, en sindsdien zou hij ook als historicus de religie nooit verwaarlozen, verzwijgen of negeren.'¹⁰ Met zijn belangstelling voor het boeddhisme stond hij eind 19^{de} eeuw niet alleen – denk aan Louis Bähler – terwijl hij aan het eind van zijn leven niettemin vaststelt dat het christendom 'in zijn verlossingssysteem ongetwijfeld een dimensie meer [heeft] dan de Oostersche godsdiensten.'¹¹

G.J. Heering heeft Huizinga's 'religieuze gedachten' zorgvuldig in kaart gebracht. Hij wijst op Huizinga's geslotenheid, de schroom om zijn innerlijk te openbaren, daarnaast de terughouding van de historicus, maar ook de tas-

9 Ibid, 215-218, 239-242, 236-237.

10 G. Puchinger, 'Huizinga en de religie', *Rondom het Woord* 30 (1987), 40-44.

11 J. Huizinga, *Geschonden wereld. Een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving*, *Verzamelde Werken* VII, 565-566.

tende onzekerheid van zijn geloofsformulering. Vooral in *In de schaduwen van morgen* spreekt hij zich uit: 'Grootheid blijft vaag en onvast, heldendom en genie zitten vol waan en illusie, alleen het heilige straalt onverzwakt. [...] Alleen het geloof kent een absoluut waarheidsbegrip waaraan men zich volledig overgeven kan. [...] Cultuur moet metafysisch gericht zijn, of zij zal niet zijn.' Bij dat alles verzucht hij over zichzelf: 'Och, dat water-en-melk-geloof van mij!'¹² Dat het misschien toch meer dan 'water-en-melk' was, blijkt uit dertien later boven water gekomen gebeden, geschreven najaar 1944 toen hij door de Duitse bezetter uit zijn Leiden was verdreven.¹³

Het verband tussen geloof en spel wordt zichtbaar in cultus/sacrale handeling/liturgie. Het spel staat als 'vrije handeling' en 'niet gemeend' buiten het gewone leven. Als heilig spel bedient het zich, door alle tijden en culturen heen, ook van masker en vermomming. En: 'In onze notie spel gaat de onderscheiding van het geloofde en het geveinsde te loor.'¹⁴

Huizinga wijst nog op Guardini, die aan de liturgie tal van kenmerken toekent die karakteristiek voor het spel zijn. Ook de liturgie is 'zwecklos aber doch sinnvoll'.¹⁵ Een vergelijkbare opvatting treffen we aan bij andere theologen. Zo zegt Pannenberg dat de mens niet alleen in een natuurlijk universum maar ook in een symbolisch universum leeft (= taal, mythe, kunst, religie). Aan de basis van dat laatste ligt het spel. Daarin zijn twee vormen te onderscheiden: als competitie, of, zoals in de cultus, in de uitbeelding van de mythische ordening van de kosmos.¹⁶

Spel, masker en heilige handeling kwam Huizinga ook tegen bij Plato en Luther, die hij beiden in *Homo ludens* herhaaldelijk aanhaalt. Plato die spel en heilige handeling gelijkstelde, terwijl de mens tot een speeltuig Gods is gemaakt: 'Voor Plato was deze identiteit van spel en heilige handeling zonder voorbehoud gegeven. Hij aarzelde niet, om de gewijde dingen onder de categorie van het spel te begrijpen. Men moet ernst maken met het ernstige, luidt het bij hem, en het is God, die allen gezegenden ernst waardig is, terwijl de mensch tot een speeltuig Gods is gemaakt, en dat is het beste voor hem.' Het woord van Plato ziet hij 'in wonderlijke verbeelding' terugkomen in het Boek

12 G.J. Heering, *Johan Huizinga's religieuze gedachten als achtergrond van zijn werken*, Lochem 1948, 8, 26-27, 47-49, 60.

13 Afdrukt in Johan Huizinga, *Mijn weg tot de historie & gebeden, bezorgd door Anton van der Lem*, Nijmegen 2016.

14 *Homo ludens*, 53.

15 *Ibid*, 47; citerend uit Romano Guardini's *Vom Geist der Liturgie* (1918).

16 Wim Dekker, *Afwezigheid van God. Een onderzoek naar antwoorden bij W. Pannenberg, K.H. Miskotte en A. Houtepen*, Zoetermeer 2011, 36-37.

der Spreuken: ‘Daar zegt de Eeuwige Wijsheid [...] dat zij vóór alle schepping spelende was voor God’s aangezicht tot zijn vermaking, en in de wereld zijns aardrijks spelende is haar vermaken met de menschenkinderen.’¹⁷ Al verzucht Huizinga elders: ‘Heden ten dage zou men kunnen zeggen, dat de menschen veelal de wereld als speelgoed gebruiken.’¹⁸ Volgens hem krijgt Plato’s uitspraak ‘duistere klank’ in Luthers woord ‘Alle Creaturen sind Gottes Larven und Mummereien’ – ‘maskers en vermomming, waardoor en waarachter een verborgen God de wereld opvoert, de gansche geschiedenis enkel Gods tournooi, zoals het elders bij hem luidt.’¹⁹

Hoe oprecht is veinzen?

In Huizinga’s notie van het spel ‘gaat de onderscheiding van het geloofde en het geveinsde te loor’. Bij hem is veinzen ‘niet gemeend’, een vorm van ironie.²⁰ Omdat (oprecht) veinzen een sleutelbegrip is bij Frans Kellendonk (1950-1990), rijst de vraag of er sprake is van invloed van Huizinga. Het ‘Kellendonk Archief’ bevat in typoscript wel een spreekbeurt die hij als vijftienjarige scholier voor het vak Engels hield over *homo ludens*. Het is 1966, en Kellendonks *homo ludens* past naadloos in de ludieke draai die anarchisme en provobeweging er op dat moment aan geven. Zoals hij het uitdrukt: ‘A new way of living introduced by the Amsterdam provos is the homo ludens. The homo ludens doesn’t work and doesn’t have to work, he just does what he wants to do, things like theater, painting, philosophy, music, sports, writing, reading and last but not least happening [...]’²¹ Meer dan een puberale oprisping is het waarschijnlijk niet, en Huizinga is ver te zoeken. Belangrijker in deze jaren lijkt zijn kennismaking met Teilhard de Chardin, een invloed die later terugkomt als hij Gods schepping opvat als ‘werk in uitvoering’.²² In 1969 gaat hij in Nijmegen Engels studeren. Over het geloof is hij er op dat moment nog niet helemaal uit. Daarnaast manifesteert hij zich als homoseksueel. Hij conformeert zich echter níet aan het progressieve Nijmegen. Zo keert hij zich al snel tegen het plaatselijke marxisme, tegen de homo-emancipatiebeweging, bepleit een aristocratische staatsordening, en is vooral kritisch op doorgeslagen individualisme.²³

17 *Homo ludens*, 46-47, 245. Vgl. Spreuken 8:30-31.

18 Huizinga, *In de schaduwen van morgen*, *Verzamelde Werken* VII, 393.

19 *Homo ludens*, 25, 245.

20 *Ibid*, 41, 67.

21 Jaap Goedegebuure, *Kellendonk. Een biografie*, Amsterdam 2018, 88-89.

22 *Ibid*, 68-69.

23 *Ibid*, 239-240.

Anders gezegd: voor Kellendonk zal ‘gemeenschap’ tot centraal thema worden. Dat komt hem te staan op felle kritiek, die tot kookpunt komt na het verschijnen van de roman *Mystiek Lichaam* (1986) – met als onderdelen van de zijde van een enkeling de (infame) beschuldiging van antisemitisme, en daarnaast van vrouwenhaat, homohaar, vreemdelingenhaat. Op zijn minst onbekendheid met de theologische/bijbelse achtergrond vanwaaruit Kellendonk over gemeenschap en mystiek lichaam spreekt, zal in de weerstand die hij opriep een rol hebben gespeeld. Laten we hem liever zelf aan het woord laten:

Die roman (= *Mystiek Lichaam*) is een moderne moraliteit, waarin het paulinische beeld van de samenleving als organisme, als mystiek lichaam, wordt afgezet tegen distinctiedrift, seksverslaving, de nepwaarde van het geld die werkelijke waarden vernietigt. Het is geen knus boek en dat wil het ook niet zijn.²⁴

Het katholicisme gaat ervan uit dat er een organische gemeenschap bestaat die in haar geheel gebonden wordt door het geloof..²⁵

‘Fout’ zijn is volgens de openbare mening een kwestie van predestinatie – ben je katholiek en ben je het niet in alle opzichten eens met links en weldenkend Nederland, dan ben je een fascist.²⁶

De luie suggestie dat er zoiets als een multiculturele samenleving zou kunnen bestaan, is even gevaarlijk als een eng nationalisme. [...] Een straat waar men op de ene hoek een katholieke kerk probeert te handhaven, op de andere een moskee en nog een hindoe-tempeltje ergens in het midden, is een straat waar binnen de kortste keren helemaal geen godsdienst en helemaal geen gemeenschap meer zullen zijn.²⁷

Uit de citaten spreekt dat het ‘bezield verband’ van de religie (aldus Hendrik Marsman) een tegenwicht zou kunnen bieden voor het verlies aan sociale cohesie, en wordt vooruitgelopen op de scepsis over de multiculturele samenleving van Paul Scheffer en Pim Fortuyn. Tevens doet het denken aan de opvattingen van de Britse conservatieve filosoof Roger Scruton. Wanneer Kellendonk een theologisch themanummer van de *Times Literary Supplement* krijgt toegestuurd, laat hij weten vooral het artikel van Scruton ‘met instem-

24 Frans Kellendonk, *Verzameld Werk 2. Essays en artikelen*, Amsterdam 2015, 218.

25 Ibid, 495.

26 Frans Kellendonk, *De Brieven*, Amsterdam 2015, 394.

27 *Verzameld Werk 2*, 508-509.

ming' te hebben gelezen.²⁸ Die meende: 'The need for individual salvation is also the need to be reconciled with the community; the need to overcome the reluctance to sacrifice; the need to be accepted back into the realm of love – love of mate, family, ancestors and progeny, love in particular of what has yet to be.'²⁹

Huizinga zou het beaamd hebben. Op een keer liep hij in Keulen Sankt Maria im Kapitol binnen, er was een dienst gaande en hij 'besepte opeens, wat in het gemeenschapsleven een waar ritueel is, wat het, afgescheiden nog van zijn eeuwigheidswaarde, inhoudt aan cultuurwaarde.'³⁰

Kellendonk maakte zich tot spreekbuis van paulinisch/rooms-katholiek gedachtengoed. Hoe persoonlijk werd dit voor hem? In de essaybundel *De veren van de zwaan* (1987) hebben drie stukken geloof en ongeloof als thema. Kellendonk laat weten dat ze zijn voortgekomen uit zijn romans *Letter en Geest* en *Mystiek Lichaam*. Wat hij daarin wilde beschrijven is zowel 'de noodzaak als de onmogelijkheid om te geloven':

Vervolgens ontwerp ik een geesteshouding die besef heeft van het verschil tussen beeld en werkelijkheid, tussen mythe en mysterie, een ontgoochelde vorm van geloven, en die heb ik ironie genoemd. Dat is niet de schouderophalende ironie waarvan de naam haas is. Het is de ironie van Mozes die, toen hij het gouden kalf en de reidansen zag, zijn stenen tafelen tegen de voet van de berg aan stukken smeedt.³¹

Deze ironie is geen cynisme, want terwijl cynisme de houding is van 'tegen beter-weten in', is ironie een houding van 'tegen niet-weten in':

Ironie is spreken en handelen in oprechte onwetendheid, maar gaat toch gepaard met veinzen, zoals blijkt wanneer ik de houding anderzijds met realisme contrasteer. [...] in plaats van te zeggen: 'We weten waar we het over hebben', zegt de ironie: 'We doen net alsof we weten waar we het over hebben, en we vergeten geen moment dat we maar doen alsof.' Mijn definitie van ironie luidt in twee woorden: *oprecht veinzen*. De ironie erkent het mysterie, en dus ook haar eigen voorlopigheid.³²

28 *De Brieven*, 396.

29 Roger Scruton, 'The philosopher on Dover Beach', *Times Literary Supplement*, 25 mei 1986.

30 *Verzamelde Werken* V, 480.

31 *Verzamelde Werk* 2, 81.

32 *Ibid*, 210.

Idolatrie

Aan de hand van bijbelse/theologische thema's verduidelijkt Kellendonk wat hij met *oprecht veinzen* bedoelt, bijvoorbeeld door nader in te gaan op het tweede gebod, dat hem naar eigen zeggen 'hoog' zit: 'Katholieken hebben dat altijd maar een raar gebod gevonden. Ze hebben het weggefoezeld door het op te vatten als een subartikel van het eerste, dat het hebben van andere goden dan Jahweh verbiedt.' Dat acht hij onlogisch. Het tweede gebod is eerder gericht tegen de kunstenaar, want met afbeelden wordt Jaweh tekortgedaan. Volgens Kellendonk gaat het tweede gebod over het volgende: 'Hoe dienen we om te gaan met het onbekende? Voor de joden was dat onbekende God, ik zal het de werkelijkheid noemen.' 'Werkelijkheid' is voor hem wel een leeg begrip! In de kunst is het realisme immers inmiddels ontmaskerd, en de wetenschappelijke waan van het positivisme is voorbij: 'Mijn bezwaar tegen het realisme is hetzelfde bezwaar als de joden hadden tegen iconische afbeeldingen: de pretentie als zouden we weten waar we het over hebben kleineert het mysterie. Idolatrie is onwil om de uitdaging van het mysterie aan te gaan. [...] Als zonde afstand is tot God, dan is idolatrie, na bewuste godloochening, inderdaad de meest wezenlijke, maar ook een onvermijdelijke zonde.' Tegelijk wijst hij op de katholieke 'uitweg' die al in de 8^{ste} eeuw door Johannes Damascenes werd bedacht om ontslagen te worden van het beeldverbod: Jezus' ménselijke natuur mag wel worden afgebeeld.³³

Wie Kellendonk in dit verband níet noemt is Calvijn, al zou dat minder ongerijmd zijn geweest dan op het eerste gezicht lijkt. De mens dient namelijk een luisterhouding aan te nemen en de Bijbel spreekt van God in beelden maar de mens kan Gods wezen niet bevatten. De sacramenten komen tegemoet aan het menselijk verlangen naar iets zicht- en tastbaars. Ofwel de *accommodatio* (aanpassing) van God aan de mensen.³⁴ Zou je, en nu met Kellendonk, ook mogen zeggen dat in zowel kunst als geloof het principieel onbekende in een houding van *oprecht veinzen* 'verbeeld' kan worden?

Altaergeheimenissen

In de Albert Verwey-lezingen (1987) laat Kellendonk zien dat *oprecht veinzen* soms al is doorgedrongen in het theologisch denken... Daartoe analyseert hij de *Altaergeheimenissen*, een leerdicht uit 1645 van Joost van den Vondel over het misoffer. Een geschrift dat hem als kind al gefascineerd had en 'al vele

33 Ibid, 200-208.

34 Dr. J. van Eck, *God, mens, medemens. Humanitas in de theologie van Calvijn*, Franeker 1992, 52.

jaren op mijn literaire top-tien staat'. In eerste instantie gaat het Kellendonk – analoog aan zijn bespreking van het tweede gebod – om de overeenkomst tussen misoffer en kunstwerk. Bij zowel misoffer als kunstwerk zou er sprake zijn van een 'sacrale handeling' waarvan de 'zin' niet bestaat uit een verwijzing naar iets in de door hem ontkende 'werkelijkheid'.³⁵ Tijdens de bestudering van de *Altaergeheimenissen* stelt hij dominee/VPRO-programmamaker Klaas Vos gedetailleerd vragen over manieren van bijbellezen en signaleert hij bij Vondel een tweespalt in het bewustzijn:

Eenzijds houdt Vondel vast aan de letterlijkheid van 'Dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed'; anderzijds is zijn denken en lezen volstrekt allegoriserend, d.w.z. rationaliserend. Het is echt een crisisgedicht, met monsterlijke trekken. Ik heb zelf de indruk dat er ergens in de geschiedenis – zo omstreeks de Renaissance, vermoed ik – iets met het Westerse bewustzijn is gebeurd waardoor geloven in de volle zin des woords onmogelijk is geworden. Een wezenlijke eenvoud is verdwenen.³⁶

Vondel laat zien hoe, onder invloed van Renaissance én Reformatie, zich een verandering van mythisch naar rationalistisch denken begint te voltrekken: 'De Contrareformatie is het binnendringen geweest van het reformatorische rationalisme in de leer van Rome.' Die overgang betreurt hij, en in de loop der jaren kiest hij steeds meer partij voor Rome: 'Wanneer mensen op eigen gelegenheid gaan redeneren blijkt al gauw dat de ratio het enige is dat ze gemeen hebben, en soms die niet eens.' Het calvinisme is hem antipathiek omdat het geen gemeenschapsgevoel kent.³⁷ Tijdens een verblijf in de VS wordt hij dit zich nog meer bewust: bijna alle Amerikanen zijn 'echte loners, wier zieleheil iets is tussen henzelf en God en waar ze geen andere mensen bij nodig denken te hebben. Het oude protestantse bijgeloof, kortom.'³⁸ Zelf hanteert hij een persoonlijke etymologie van het begrip religie: '... het weer verbinden van wat verbroken is. We worden allemaal als scherf geboren, eenzaam, en zoeken dan naar een andere scherf met een omtrek die past tegen de onze. Gemeenschap begint in bed. Liefde is de praktijk van de religie [...]' Dat voert hem terug naar de term mystiek lichaam: '... zoals ook de Kerk één lichaam is, het mystieke lichaam van Christus (dat is precies de reden waarom er maar

35 *Verzameld Werk 2*, 551-552.

36 *De Brieven*, 434.

37 *Verzameld Werk 2*, 252-253, 496.

38 *De Brieven*, 269.

één ware Kerk kan bestaan).³⁹ Voor Kellendonk is het zonneklaar: *oprecht veinzen* valt niet los te zien van het mystieke lichaam van kerk en samenleving.

Een pas op de plaats

Met *oprecht veinzen* kleurt Kellendonk het begrip ironie ondertussen uitermate eigenzinnig in. Zo is zijn ironie ‘niet de schouderophalende ironie waarvan de naam haas is’, maar een ‘spreken en handelen in oprechte onwetendheid’. Met als definitie *oprecht veinzen* erkent ironie het mysterie en haar eigen voorlopigheid.

Hoewel Kellendonk met *oprecht veinzen* aanvankelijk furore maakte, kan zijn vorm van ‘geloven’ toch niet echt overtuigen. Zeker niet in logische zin: deze is daarvoor te paradoxaal. Kort door de bocht: gelooft hij nu wel of niet? De ‘oprechtheid’ van het veinzen is evenmin afdoende om het nihilistische element in ironie geheel te neutraliseren. Kees Fens merkte op (in het kader van *Boekenweek 2007: Lof der Zotheid – Scherts, Satire en Ironie*) dat schrijvers als Harry Mulisch en Frans Kellendonk zich bedienen van grote, respectievelijk mythische en religieuze structuren om hun wereld vorm te geven – waarmee zij tevens de structuren ironiseren. Ironie, of doen alsof, is parodie en zelfs een variatie op ijdelheid der ijdelheden, het is al ijdelheid. Ironie is ijdel, betekent distantie/arrogantie, de ironicus wil zich niet laten kennen. De ironie is boven alles een uiting van ongelooft. De ironie blijkt van alles te kunnen zijn. Daarom lijkt ze niets.⁴⁰

Wie opvallend genoeg door Kellendonk niet genoemd wordt is de filosoof Immanuel Kant. Het *oprecht veinzen* schurkt immers aan tegen de kantiaanse God als een van de ‘regulatieve ideeën’ die de praktische rede ons dwingt om in te geloven – zedelijk handelen heeft het ‘geloof’ in God nodig. Ook die strategie kan worden opgevat als een vorm van ironie. Maar met een belangrijk verschil: waar Kant behoedzaam en voorzichtig balanceert op de rand tussen kritisch agnosticisme én een rotsvaste metafysische overtuiging, is er van dat laatste bij Kellendonk geen sprake.

Huizinga wijst er nog op dat Kant zich bedient van termen als ‘spelen der Einbildung, Spiel der Ideen, das ganze dialektische Spiel der kosmologischen Ideen’.⁴¹ Daarmee zijn we met andere woorden terug bij geloven als ‘spel’. En je zou, is wel gesuggereerd, mogen zeggen dat ‘geloofje spelen’ op zich al zin

39 Ibid, 356.

40 Kees Fens, *Op weg naar het schavot*, Amsterdam 2007, 45-49.

41 *Homo ludens*, 67.

heeft, en dat het spel in staat is om ons grondeloze bestaan van een tijdelijke grond te voorzien.⁴²

Maar *volstaat* zo'n tijdelijke grond? Ware het uitsluitend gebleven bij *oprecht veinzen* als geloofsspel, dan zou vrij snel het doek zijn gevallen voor Kellendonk-en-het-geloof. Toch blijkt er met dat ironische spel meer aan de hand te zijn.

Spel en verlangen

Want kunnen spel en veinzen ook overgaan in *verlangen*? Verlangen, geloofsverlangen, bestaat er wel in diverse vormen.

Vanuit de kring van 'ietsisten' klinkt het 'verlangen naar de mogelijkheid van geloof'. Uitgangspunt is dat voor de moderne mens religie definitief voorbij is. Er wordt geopperd dat 'het verlangen naar God – als dat verlangen er al zou zijn – hetzelfde [is] als het verlangen naar de zekerheid dat er zin en betekenis is en dat het goede bestaat? [...] Als mensen troost nodig hebben dan gaan ze al gauw een bepaalde kant opkijken: de kant van de literatuur of de kunst en de kant van de religie. En mochten die twee dicht tegen elkaar aan komen te liggen, dan des te beter. [...] Er moet ervaring bij komen, eigen ervaring van die goedheid en liefde.'⁴³ Met dit accent op 'ervaring' – dat lijkt een recente trend – krijgt het ietsisme wel meer inhoud dan het theoretische ietsisme waar notoir ongelovige Rudi Kousbroek ooit op foeterde: 'tegen de oppervlakkigheid, tegen de onoprechtheid, tegen het trendy "er moet toch iets zijn", het lammenadige iets-isme; [...] tegen de mensen die proberen van twee walletjes te eten.'⁴⁴

Van geheel andere orde dan het aarzelende verlangen van de ietsist is het verlangen als kernbegrip in de theologie. Die ontvangt zij in de liturgie: 'in het Woord dat zij opent, het brood dat zij breekt, het gebed dat zij uitspreekt en het lied dat zij zingt. Een theologie van verlangen is daarom niets anders dan een poging mensen bij deze liturgie te bepalen, hen tot zingen aan te moedigen en hun voor te houden wat voor een verschil dit zingen zou kunnen maken in een "culture of desire"'.⁴⁵

42 Coen Simon, *Schuldgevoel. Over de behoefte aan dingen die we niet nodig hebben*, Baarn 2017, 99.

43 Marjoleine de Vos, 'Verlangen naar de mogelijkheid van geloof', *NRC Handelsblad*, 29 januari 2022.

44 Carola Kloos, 'Een beetje geloven', *Tirade* 27 (2003), 398-401.

45 Herman Paul, 'Gezocht: een theologie van verlangen', *Wapenveld* 64:3 (2014), 12-18.

En bij Kellendonk?: ‘Geloven is een wilsact (daarom is het iets anders dan weten). In bidden zit iets van gebieden. Wanneer ik het woord God neerschrijf of voor mij uit prevel, dan zeg ik: Besta. Het religieuze gevoel bij uitstek [...] is verlangen.’⁴⁶ Afgunstig is hij op degenen die plotseling (zoals Paulus) het geloof ontvingen: ‘Intussen is het zo dat dat geloofsverlangen in mij nog steeds heel hevig bestaat, maar dat daarop geen bekering of flitsend inzicht gevolgd is. Veel, bijna alles wat ik geschreven heb de afgelopen jaren is erop gericht geweest om, zeg maar, een manier te vinden om te geloven zonder zo’n fundamentalistische bekering te hoeven doormaken.’ Hoe gaat hij met dit verlangen om? Geloof is niet ‘iets dat je van buitenaf overtuigt, het is geen ontmoeting met God of Jezus die in je leven komt, van buitenaf, geloof is naar mijn huidige opvatting schepping, het is creativiteit.’⁴⁷

Een verlangen dat kortom getemperd wordt door het besef dat die grote woorden van vroeger allemaal ‘loze woorden’ zijn gebleken. Ooit hebben die grote woorden het leven geheiligd, de menselijke maat geëerd, gemeenschap gesticht. Het is nodig om nu tot een reconstructie te komen, want je kunt misschien wel de grote woorden afschaffen, maar niet het verlangen waarvan ze altijd hebben geleefd: ‘Heilig is wat geheiligd wordt en God troont op de gezangen van de mensen.’⁴⁸

Onder dezelfde kop, ‘God troont op de gezangen van de mensen’, werd Kellendonk na het verschijnen van *Mystiek Lichaam* in mei 1986 door de NRC geïnterviewd: ‘Geloven is een vorm van creativiteit, gemeenschappelijke creativiteit. In die zin kan ik best een gelovige zijn. God bestaat niet. Hij moet door ons in het leven geroepen worden.’ De desbetreffende psalmregel was hem aangereikt door de remonstrantse dominee Johan Goud: ‘Die zegt precies wat ik bedoel.’⁴⁹

Kellendonk als remonstrantse ‘geloof begint bij jou’-gelovige? Misschien is de vraag ook niet of hij ‘echt’ gelooft. Vanuit katholieke kring is erop gewezen dat hij ‘God troont op de gezangen van de mensen’ ernstig nam: ‘Voor hem waren literatuur en religie goeddeels hetzelfde: verbeelding, met behulp van beproefde technieken en rituelen. “Oprecht veinzen” – veel (ex-)katholieken zullen het niet zo noemen, maar ze begrijpen precies wat het is. Het gaat

46 *De Brieven*, 416.

47 *Verzameld Werk 2*, 553-454.

48 *Ibid*, 278-279.

49 *NRC Handelsblad*, 9 mei 1986. Opgenomen in *Verzameld Werk 2*, 503-513, 510. Vgl. Psalm 22:4: ‘God troont op de lofzangen van Israël’.

katholieken om de gezamenlijke viering, het opgetild worden, niet om God, hemel en hel.⁵⁰

... of toch ook ernst?

In het toneelstuk *El Gran Teatro del Mundo* (1645) vertaalt Calderón de la Barca de antieke topos van 'het leven als spel' naar zijn eigen tijd: voor God de Vader en zijn hemelse hofhouding treden de mensen als toneelspeler op; het stuk dat ze spelen, is hun eigen leven, hun toneel is de wereld. En als het doek is gevallen, blijven alleen de 'vier laatste dingen' over: Dood, Oordeel, Hemel en Hel. Maar volgens Huizinga zou barokke theatraliteit 'slechts zeer ten dele overeenkomen met de Hollandse cultuur. [...] Ja, er is één figuur, die er bijna volkomen in past: dat is Vondel.'⁵¹

Wat zijn we, resumerend, te weten gekomen over veinzen en verlangen, geloof en spel van de *homo ludens* bij Huizinga en Kellendonk?

Huizinga's *homo ludens* belichaamt (verwijzend naar Plato en *Spreuken*) de identiteit van spel en heilige handeling. Bij uitstek in de liturgie krijgt dit heilige spel gestalte. Tegelijk kan ook de mens gezien worden als 'speeltuig Gods'. Hoe speels (of ludiek) dit ook klinkt, het neemt niet weg dat bij Huizinga over het geloof vaak de objectieve (en wat afstandelijke) wetenschapper aan het woord is. Zo constateert hij in de 'christelijke gedachte' door de eeuwen heen twee geestelijke typen/temperamenten, gepersonifieerd in Hieronymus ('de man van de urbaniteit, vatbaar voor de goederen der cultuur, verlichte ideeën') en Augustinus ('de man met het brandende hart en het volstreckte geloof'). Zijn conclusie: 'Zoo dikwijls er een groote geloofscrisis gaande was, heeft het woord van Augustinus zwaarder dan dat van Hieronymus gewogen in de weegschaal der tijden.'⁵²

De toon aan het slot van *Homo ludens* is weliswaar persoonlijker: 'Wie in de eeuwige wenteling van het spel-ernstbegrip zijn geest voelt duizelen, vindt het steunpunt, dat hem in het logische ontzong, terug in het ethische. [...] In ieder zedelijk bewustzijn dat gegrond is in de erkenning van gerechtigheid en genade, komt de vraag spel of ernst, die tot op het laatst onoplosbaar bleef, voor goed tot zwijgen.'⁵³

Terwijl bij Huizinga de vraag 'spel of ernst' uiteindelijk verstomt, wordt

50 Aleid Truijens, 'De doordringende lucht van het voorbehoud: Het korte leven van Frans Kellendonk geboekstaafd' (19 maart 2019; <https://www.de-lage-landen.com/article/de-doordringende-lucht-van-het-voorbehoud>).

51 *Verzamelde Werken* II, 417.

52 *Verzamelde Werken* IV, 122.

53 *Homo ludens*, 246.

Mystiek Lichaam wel uitgelegd als een 'overgang van spel naar ernst' en een breuk met de 'postmoderne roes van het radicale relativisme'.⁵⁴

De schrijver Kellendonk wordt door velen beschouwd als grootste van zijn generatie. Als briljant stilist, en postmodern zijn tijd ver vooruit, of 'om de verbetering waarmee hij tegen de stroom in ging en daarbij voortdurend tegen zichzelf in dacht'.⁵⁵ In zijn eigen woorden: 'Wanneer een satiricus niet de spot drijft met modieuze en voorbijgaande verschijnselen, maar dieper snijdt, dan snijdt hij zich uiteindelijk in zijn eigen vlees'.⁵⁶

Kellendonk deed soms 'reactionaire' uitspraken, maar past niet in het rijtje Fortuyn, Wilders, Baudet. In wezen omdat hij geen 'zondebokken' wilde aanwijzen en hij het meest gevaarlijk vond 'de mensen die menen dat ze het kwaad kennen en dat ze het kunnen aanwijzen buiten zichzelf'.⁵⁷ Arnon Grunberg liet weten dat lezers er goed aan zouden doen om met het door *Mystiek Lichaam* opgeroepen onbehagen allereerst zichzelf te lijf te gaan.⁵⁸

Kellendonk behoort evenmin tot de ietsisten. Al werd van zijn ideeën wel dankbaar gebruikgemaakt door verlichte theologen, nog maar half gelovige christenen en ietsisten om de eigen geloofstwijfel nader te onderzoeken.

Kellendonk 'de theoloog'⁵⁹ was uiteindelijk ook méér dan een pleitbezorger voor religie als sociaal-ethisch gemeenschapsideaal:

In onze dagen wordt de ethische kant van de religie benadrukt ten koste van de mythologische, gewelddadige kant. Priesters en predikanten houden ons een gerationaliseerde, bloedeloze Christus voor. Over het aanstootgevende lijden, het schandaal van het kruis zoals Paulus het noemde, is een grote pleister geplakt. Maar de religie gaat goeddeels aan de ethiek vooraf. De beschaafde *dégoût* van onze pastores komt voort uit de geruststellende opvatting dat de mens van nature goed is: het goede is wat je overhoudt wanneer je het kwaad verwijderd. Als dat waar zou zijn, hadden we geen religie nodig. De meesten van de pastores hebben zich dan ook omgeschoold tot maatschappelijk werker.

54 Goedegebuure, 444: aldus Carel Peeters.

55 Ibid, 455.

56 Nawoord bij de vertaling van Wyndham Lewis, *Cantleman en ander vroeg proza*, Amsterdam 1984, 218.

57 *Verzameld Werk* 2, 494.

58 Goedegebuure, 443.

59 In 1981 schrijft hij: '... een van de dromen die hardnekkig terug blijven komen is om weer te gaan studeren en in de *theologie*', *De Brieven*, 244.

Ik vind Augustinus niet leuk. Mijn indruk is eerder dat hij een lastige man is geweest. Maar zijn stem is de meest authentieke die uit de oudheid tot ons klinkt. In de *Belijdenissen* en de *Stad Gods* [...] spreekt een man die in alle oprechtheid en betrokkenheid de vragen van zijn tijd tracht te beantwoorden. Veel van die vragen zijn ook de vragen van mijn tijd.

Ik lees Vondel omdat juist in deze post-christelijke tijd het christendom opnieuw een uitdaging is geworden. Laatst vroeg ik een vooraanstaand criticus en christenhater hoe hij bijvoorbeeld Pascal las. 'Ik lees Pascal *minus* zijn geloof,' was het parmantige antwoord. Je vraagt je af wat er dan van Pascal overblijft. Niet genoeg voor een intellectueel gevecht, lijkt me.⁶⁰

Die persoonlijke, existentiële kant van het geloof komt naar voren in het essay *Beeld en gelijkenis. Over God*. Kellendonk herinnert zich hoe hij als kind te biecht ging en stotterde: 'Eh... pater... Pater, ik moet u nog iets zeggen... Ik schaam me altijd zo vreselijk. En ik weet niet hoe dat komt.' [...] 'Dat komt door de erfzonde, mijn zoon.'

Ik ben nog even vast overtuigd van de werkelijkheid van de erfzonde en ik schaam me nog steeds ongelukkig over alles wat ik doe en ben. Zo beleef ik althans het feit dat de mens een onaangepast schepsel is en dat er tussen zijn binnenwereld en de buitenwereld zonder ophouden een strijd woedt die diepe ellende voortbrengt, maar ook wonderbaarlijke kunst. Zijn bestaan en zijn gedoe schreeuwen om de rechtvaardiging van een transcendent verband. Je zou denken dat het voor mij tamelijk eenvoudig moet zijn om na de erfzonde ook de rest van de katholieke santenkraam te aanvaarden.

Maar om méér dan de erfzonde te aanvaarden, valt hem zwaar:

Dat godsbegrip van mij is niet meer dan een fraaie constructie, een hypothese. Ik heb in het hart van de schepping een leemte ontdekt waar God, als Hij bestaat, mooi in zou passen, maar helaas is het niet zo dat het geloof begint waar het verstand ophoudt. [...] Van dag tot dag weet ik me heel aardig te redden door mijn ongelooft op te schorten met behulp van een paar flinke doses agnosticisme. Maar dat is oppervlakkig en onoprecht, aspirine voor de ziel. [...] Hoe een agnosticus er een ethiek op na moet houden weet ik niet.

60 *Verzameld Werk* 2, 268, 500, 274.

Hij gelooft niet in de geboden van de eerste tafel en ontnemt daarmee de overige geboden hun rechtsgrond.⁶¹

Onder de vaak gegeneerde, verbijsterde of vijandige reacties op *Mystiek Lichaam* was er één die Kellendonk zelf 'het beste' vond,⁶² die van Carola Kloos. Zij waste hem ex cathedra theologisch de oren, maar merkte als enige op: 'Hoezeer naar de achtergrond gedrongen ook, het gevoel schuldig te staan tegenover God moet de impuls zijn geweest waaruit de roman is voortgekomen.'⁶³ Volgens Miskotte liet de afwezigheid van God de moderne mens zitten met impasses in zijn bestaan. Die afwezigheid omschreef hij als 'een zeer *positief negativum*, voor zover de mens de verre herinnering van een ondergegangene wereld van kennis met een onnoemelijke droefgeestigheid ondergaat.' Bij tijdgenoot Albert Camus duidde hij de aanwezigheid van *schuld* als 'stedehouder van de Afwezige'.⁶⁴ Met reden kon je ook aan Kellendonk denken, wiens werk zich zou hebben bewogen tussen de twee polen van angst en verlangen.⁶⁵

Over dat *verlangen* had hij pater Jan van Kilsdonk, die de preek⁶⁶ hield tijdens de gregoriaanse requiemmis voor Kellendonk in de Sint-Nicolaaskerk in Amsterdam op 20 februari 1990, ooit toevertrouwd: 'Ik heb niet alleen dat verlangen, ik ben dat verlangen.'

R.W.N. Kuil is historicus, filosoof, vertaler.

61 Ibid, 190-193, 197.

62 *De Brieven*, 407.

63 Carola Kloos, "Kellendonk, denker, aangenaam", *Tirade* 30 (1986), 658-659.

64 Dekker, 118-119: citaat uit K.H. Miskotte, *Geloof en Kennis*.

65 Bas Heijne. 'Alle vrees is als glas', *NRC Handelsblad*, 22 november 1992.

66 Opgenomen in Kellendonk-nummer van *De Revisor* 18 (1991), 141-143.