

De schepping tussen scheiding en inspiratie

Gedachten over de joodse en christelijke scheppingsverhalen

In 1954 houdt de Franse schrijver en denker Albert Camus een lezing in de remonstrantse kerk van Den Haag. Het vrijzinnige heiligdom was afgehuurd door de jubilerende Vereniging van Haagse Boekhandels, en het zat vol, vermoedelijk voller dan tijdens de meeste kerkdiensten. De lezing, die naar de titel 'De kunstenaar en zijn tijd' luistert, kent een fascinerende geschiedenis. Lang was zij vergeten, de tekst werd in Camus' nalatenschap nooit teruggevonden. Totdat de Haagse boekwinkels hun volgende halve eeuwfeest vierden, in 2004: in het stof van de archieven werd plots een kopie van Camus' verhaal teruggevonden, die vervolgens in het literair tijdschrift *Raster* in vertaling werd gepubliceerd.

Camus' betoog diagnosticeert de plaats die de kunst nog kan hebben in de naoorlogse Europese maatschappijen. Maar vooral is het een geconcentreerde beschouwing over vrijheid. Want vrijheid is voor hem niet zozeer de vrijheid om te handelen in engagement met het 'project' dat we geschiedenis noemen □ een geschiedenis waarin Camus' mede-existentialist Sartre zich gaarne een hoofdrol toemat. Vrijheid is voor Camus allereerst een scheppende activiteit, en dat scheppen heeft iets vreemds: het vereist betrokkenheid bij de wereld, juist door middel van onthechting.

'Hoe kan de vreemde vrijheid van het scheppen mogelijk blijven tussen de politiekorpsen van zo veel ideologieën [...]?'

zo luidt de vraag die Camus opwerpt aan het begin van zijn lezing. Die vreemde vrijheid is scheppend omdat ze 'haar eigen orde schept', stelt Camus. Vrijheid is niet op voorhand geëngageerd met de bestaande orde, om die te veranderen, te verbeteren. Vrijheid schept binnen die bestaande orde iets geheel nieuws en onverwachts, en daarvoor is strenge discipline en onthechting nodig. De vrijheid die Camus zoekt, is dus niet wereldvreemd, maar ze brengt het vreemde *in* de wereld. Camus raakt hier aan hetgeen in de hedendaagse kunsttheorie steeds meer een centrale gedachte is geworden, zoals in het werk van de Oostenrijkse filosoof Konrad-Paul Liessmann: de vrijheid staat voor wat de laatste het 'asociale' en 'meedogenloze' van de moderne kunst noemt. Kunst mag juist niet 'maatschappelijk relevant' zijn, noch economisch rendabel □ een gedachte die aan het huidige kunstbeleid uiteraard volledig vreemd is. Maar wellicht kan men de visie van de humanist Camus ook terugvoeren op die aloude raadselachtige christelijke gedachte: 'in de wereld zijn, maar niet van de wereld'. Die paradox komt terug in Camus' nogal poëtische pleidooi om vrijheid te begrijpen als een

'eeuwigdurende spanning tussen schoonheid en pijn, tussen de liefde voor de mensen en de waanzin van het scheppen, de onverdraaglijke eenzaamheid en de dodelijk vermoeiende massa, de opstand en de instemming. En op die smalle hoogte [...] is iedere pas een avontuur, een extreem risico. Toch ligt in dat risico [...] de vrijheid van de kunst. Een moeizame vrijheid, die eerder lijkt op de tucht van een asceet? Zo is het.'

Deze morgen wil ik de vraag opwerpen of de vreemde vrijheid wel tot de kunsten beperkt blijft. Is zij niet evengoed kenmerkend voor de religie? Daarmee verlaten we de denkwereld van Camus. Maar we lopen ook het gevaar veel te algemene uitspraken te doen, over 'de' religie. Toch waag ik het erop.

Is religie niet altijd de scene waarop God en mens samen verschijnen, de scene van een enorme spanning? De spanning tussen menselijke zelfbevestiging enerzijds en overgave aan die vreemde andere wereld van het goddelijke anderzijds? Met andere woorden, staat religie niet altijd in de paradox die Camus voor de kunsten schetst, de paradox tussen engagement en onthechting, of weer anders gezegd, tussen immanentie en transcendentie? Dat geldt mijns inziens in elk geval voor het jodendom en het christendom. De scene die deze relatief jonge tradities in de wereldgeschiedenis, verbonden als ze zijn met een opkomend humanisme dat intussen in de vezels van onze cultuur zit, de scene die deze tradities opbouwen, is een scene waarop God en mens in een geheel nieuwe relatie met elkaar komen te staan. Het eeuwige en het tijdelijke worden op elkaar betrokken, het eeuwige is niet meer een andere, hogere wereld, maar het is het andere *in* deze wereld. Zo ontstaat de gedachte dat in het samenspel van God en mens iets onverwachts, iets nieuws kan ontstaan: 'kairos' in het Grieks van het Nieuwe Testament, 'chésed' en 'dabar' in het Hebreeuws van de Tenach. U hoort het, we zitten nog steeds middenin Camus' taalspel, maar toch anders....

Dat nieuwe is iets dat wij mensen doen, dat we scheppen in vrijheid, maar dan gebeurt er iets vreemds op de scene: we worden als het ware overgenomen door, opgenomen in onze eigen schepping, alsof deze ons transcendeert. We handelen... en we 'worden gehandeld'. Controle en controleverlies ineen, immanentie en transcendentie ineen. Zoals het jongetje dat bellenblaast, in 1884 geschilderd door John Everett Millais. Hij is aan het werk met zijn pijpje en bakje zeepsop, hij controleert zijn spel; en tegelijkertijd gaat hij erin op, en kijkt hij verlangend naar een mooie bel die hij zojuist heeft geblazen. Millais vestigt alle aandacht op de ogen van het spelende jongetje, ogen die willen opgaan in de zelf geblazen bel. De schepper wil opgaan in zijn eigen schepping. Pas dan is de schepping geslaagd, als zij mij als schepper transcendeert, dat wil zeggen, als ik mij in haar kan verliezen. Dat is nog een behoorlijk abstracte, filosofische toepassing van Camus' vreemde vrijheid. Laten we eens kijken of we deze gedachten concreet kunnen terugvinden in het begin van de Bijbel, want daar gaat het tenslotte over schepping.

De joodse en christelijke tradities introduceren een God die op afstand van de mensen wordt geplaatst, zodat er ruimte komt voor menselijk handelen in verantwoordelijkheid voor de wereld. De aloude goden die zich voortdurend bemoeiden met de mensen, verdwijnen, en er blijft één God over, die vooral *anders* wil zijn... anders dan de goden: 'Ik ben de Heer, uw enige God...' Maar deze God wil ook anders zijn dan de mensen. En dat houdt direct in: hij bemoeit zich minder met hen, hij wordt een distante God.

Dat zien we gebeuren in het eerste vers van Genesis 1. Daar wordt het begin van de schepping – 'In den beginne'- gemarkeerd door... het scheppen van een *scheiding*. De scheiding namelijk tussen hemel en aarde –

'In den beginne schiep God de hemel en de aarde'. De hemel is de plek voor God, de aarde is voor de mensen, zoals de Psalmen het later zeggen. Dat scheiden is een cruciaal aspect van het scheppen, zoals ook de Nijmeegse theoloog Ellen van Wolde recentelijk heeft aangetoond. Scheppen betekent allereerst: God en mens uit elkaar trekken. Dat is een pleidooi, al in dat eerste programmatische vers van de Bijbel, tegen menselijke overmoed én tegen menselijke onderschikking. Want: (1) geen mens mag zich god wanen, en (2) geen mens is de marionet van de goden.

Die heilzame scheiding in het scheppen zien we terug in het hemelgewelf dat in vers 6 wordt geschapen, een 'rakija' die letterlijk scheiding moet maken in de chaos van wateren, zodat er een 'boven' en een 'beneden' ontstaat: een hemel en een aarde. En als God de mens 'in zijn evenbeeld' heeft geschapen (vers 26), geeft hij aan de mens de aarde; zelf 'scheidt hij zich af' van de mens, trekt hij zich terug op de zevende dag. Deze zogenaamde *contractio Dei* in de christelijke theologie, of *tzimtzum* in de joodse mystiek, benadrukt de distantie, de spanning ook tussen God en mens op de hier opgebouwde scene. God en mens: niet door elkaar halen a.u.b., dat lijkt de boodschap te zijn van deze 'geschiedenis van de hemel en de aarde', formulering waarmee dit scheppingsverhaal afsluit (Hoofdstuk II, vers 4a).

En toch is dat maar de helft van het verhaal. Er volgt een tweede, veel ouder scheppingsverhaal, waarin juist de intieme nabijheid van God en mens wordt benadrukt. Dan zijn we in het tweede hoofdstuk aanbeland, vanaf vers 4b. Het is het verhaal van de tuin, het paradijs, de bijna idyllische scene waarop God en mens als partners en als rivalen leven.

Dat is de andere kant van de joodse en christelijke tradities: God en mens raken betrokken op elkaar in een scheppingsscene, en later in een 'verbond', en weer later, in het christelijke evangelie, in de radicale menswording van God. God en mens raken zozeer verweven dat ze bijna ononderscheidbaar worden. Gods *kenosis*, 'ontlediging', noemt Paulus dat nog weer later. En zo zijn we gek genoeg op twee heel verschillende manieren aangekomen bij Gods verdwijning: de eerste manier is die van de scheiding, de afstand en de terugtrekking, de tweede manier is die van de ontgoddelijking van God doordat hij mens wordt. De filosoof Nietzsche, hoe kritisch hij ook was jegens de joodse en christelijke erfenis in onze cultuur, beschreef deze dubbele verdwijning van God in 1882 als de 'geniale streek van het christendom': alsof in de religie de dood van God al helemaal als kernthema wordt opgenomen.

Op de scene van de tuin zien we een God die opgaat in zijn schepping, zoals Millais' jongetje in zijn bellenspel. Hij boetseert de mens, en in een prachtig intiem gebaar, blaast hij daarna de mens levensadem in de neusgaten. Alsof God door zijn adem te delen met zijn schepsel, pas echt zelf schepper wordt. Alsof de daad van het scheppen er nu juist in bestaat op te gaan in je eigen handeling, en één te worden met wat je hebt gemaakt. In filosofisch jargon heet dat de 'decentrerung van het subject', oftewel: de tegenstelling tussen subject en object wordt onhoudbaar.

Dat bijzondere moment, die adem die je geblazen ziet worden in het zevende vers, van mond tot neus, die eerste act van inspiratie (het Latijnse *spiritus* betekent, zoals bekend, adem), is een moment waarop een relatie ontstaat, 'begint', misschien een liefdesrelatie: zo is de verhouding tussen JHWH en Israël later door de Psalmen en vooral in het Hooglied steeds bezongen: bruidegom en bruid die elkaar tot leven wekken in die adem, in die geste die op een kus lijkt... Misschien een liefdesrelatie, in elk geval een relatie. En relaties veronderstellen wederzijdsheid. Kan de scene niet ook zo gelezen worden dat God en mens elkáár tot leven wekken in die vreemde, 'geademde commune' die daar lijkt te ontstaan in het zevende vers? Zo werd het onlangs geduid door de Duitse filosoof Peter Sloterdijk in zijn boek *Sferen*.

Schepper en schepsel scheppen elkaar, en worden pas iemand in deze relationele daad. Dat impliceert ook een andere interpretatie van de leer van de zogenaamde *creatio ex nihilo*, de schepping uit het niets, zoals de Franse filosoof Jean-Luc Nancy in 2002 voorstelde: niet de pre-existente God, die er altijd al was, die in zijn soevereine almacht besluit de schepping uit het niets te scheppen, maar God en mens die zichzelf uit het niets scheppen... die pas beginnen te bestaan in hun relatie. Schepping is begin, *bereshiet*: God begint pas God te zijn op de scene van zijn schepping, in relatie met de mens... maar dat zou betekenen dat God alleen God is door zich weg te geven. Paulus' *kenosis* begint dan al in Genesis 1.

We zijn intussen wel op een heel vrijzinnige manier dit oeroude verhaal aan het hervertellen. Maken we het niet te mooi, te modern? De scene van de tuin is toch ook een scene van strijd, van schending van het verbod, van schaamte, van straf en wegzending? Van de zondeval? Als de vreemde vrijheid van het scheppen waarover Camus spreekt, ook intrinsiek aanwezig is, 'werkzaam' is in die oude scheppingsverhalen van de joodse en christelijke religie, dan mogen wij vrijzinnigen die verhalen niet te mooi maken. Maar we mogen ze ook niet overlaten aan de interpretaties van de orthodoxie. We moeten ze herlezen, tegen de haren in lezen, van binnenuit openbreken en hun ambiguïteit en tegenstrijdigheid laten uitkomen.

Dat is een moeizame en pijnlijke arbeid, maar het brengt ons denk ik wel dichterbij de ingewikkelde, soms fascinerende, soms verwerpelijke betekenis die deze oude religieuze verhalen maar blijven hebben in onze cultuur. Ons verhouden tot die lastige erfenis is mijns inziens een van de belangrijkste taken van vrijzinnigen in de 21^{ste} eeuw. In die zin ben ik het eens met de Canadese filosoof Charles Taylor, die in zijn invloedrijke boek *Een seculiere tijd* (2007) stelt dat seculier zijn, dat 'seculariteit' nieuwe 'geloofsomstandigheden' met zich meebrengt: nieuwe verbindingen tussen immanentie en transcendentie. De vreemde vrijheid bevindt zich in het grensgebied tussen deze beide uitersten. Nieuwe verbindingen tussen immanentie en transcendentie aanbrengen, dat is een hele klus, maar Genesis 1, 2 en 3 anders lezen, zoals we deze morgen proberen te doen, helpt ons hopelijk een eindje in die richting.

Laurens ten Kate