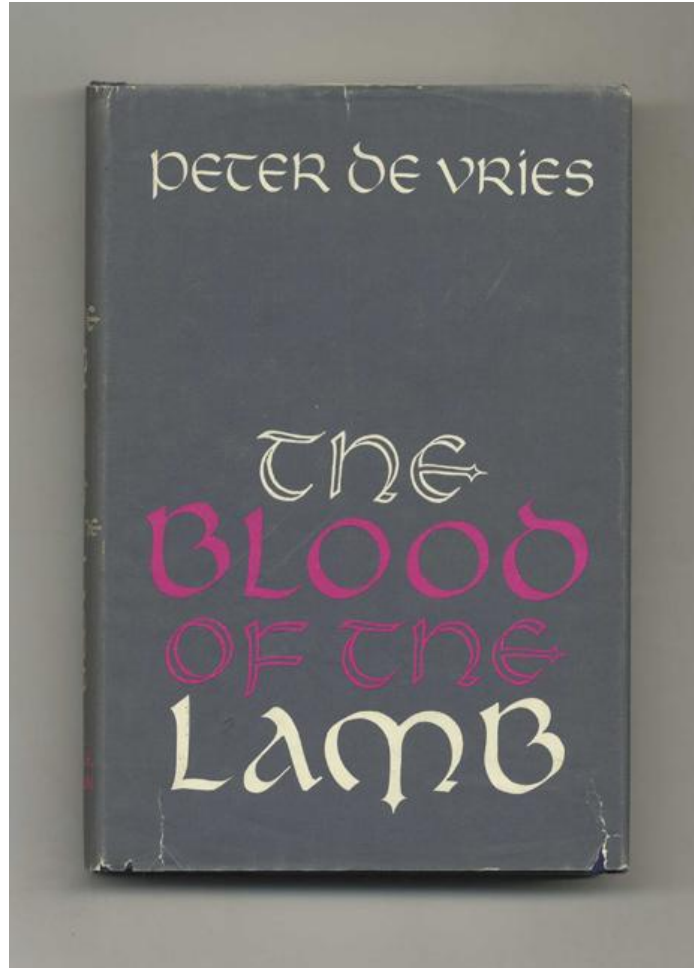


Veo dolente, deo volente

The Blood of the Lamb van Peter de Vries;
een vade retro naar Calvijn in een postseculiere samenleving?



Student: Daan Lameijer

Studentnummer: 1059785

E-mailadres: daanlameijer@hotmail.com

Begeleider: dr. Bram Ieven

Tweede lezer: dr. Yra van Dijk

Opleiding: Universiteit Leiden, Nederlandse taal en cultuur

Inleverdatum: 02-05-2014

Aantal ECTS: 20

Masterscriptie

Inhoud

1. Inleiding	blz. 3
1.1 Vraagstelling	blz. 4
1.2 Methode	blz. 5
1.3 Hypothese	blz. 7
2. Theoretisch kader	blz. 8
2.1 Shakespearean Negotiations: Social Energy	blz. 8
2.2 'Post-secularism'	blz. 11
2.2.1 Religie: rationaliteit en vermenschelijking	blz. 12
2.2.2 Religieuze verzinsels vs. ware spiritualiteit	blz. 16
2.3 Calvinisme	blz. 20
2.3.1 Plaats in Christendom	blz. 20
2.3.2 De vijf sola's	blz. 22
2.4 Conclusie	blz. 23
3. Analyse (1) <i>The Blood of the Lamb</i> : motieven	blz. 25
3.1 Twijfel vs. zekerheid	blz. 25
3.2 Wanhoop vs. existentiële crisis	blz. 26
3.3 Lijden vs. onschuld	blz. 28
3.4 Thematiek: rede, moed en genade	blz. 29
4. Analyse (2) <i>The Blood of the Lamb</i> : een seculariseringsroman?	blz. 31
4.1 Postseculiere lezing	blz. 31
4.1.1 Rationaliteit en vermenschelijking	blz. 32
4.1.2 Religieuze verzinsels vs. ware spiritualiteit	blz. 38
4.2 Calvinisme : de vijf sola's in <i>The Blood of the Lamb</i>	blz. 45
4.2.1 Sola Scriptura	blz. 45
4.2.2 Sola Deo Gloria	blz. 46
4.2.3 Sola Christo	blz. 47
4.2.4 Sola Gratia	blz. 48
4.2.5 Sola Fide	blz. 49
5. Besluit: <i>The Blood of the Lamb</i> als postseculiere Bildungsroman	blz. 51
6. Bibliografie	blz. 57

1. Inleiding

*Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?*¹ De vraag is wat Friedrich Nietzsche hier wezenlijk mee bedoelt. De voor de hand liggende betekenis - dat God geleefd heeft, maar inmiddels gestorven is – kan er niet achter worden gezocht. Letterlijk bekeken is ‘God is dood’ een oxymoron, omdat goden altijd onsterfelijk zijn. Wie nu dood geacht wordt, was ooit een sterfelijk wezen. Wat bedoelt de Duitse filosoof dan wel? Als één van de geestelijke vaders van het nihilisme constateert hij dat alle Europese idealen hun waarde verloren hebben en dat vervult hem met cultuurpessimisme.² De mens heeft zich onmogelijk gemaakt toen hij zichzelf metafysische krachten toedichtte. Nietzsche ‘ontdekt’ een afwezigheid van het bovennatuurlijke en het Al is het Niets.³ Het heeft veel weg van Jezus’ wanhoopskreet: ‘Eloï, Eloï, lema sabachtani?’⁴ Als tegenreactie put het positivisme juist troost uit deze bevrijdende gedachte. Eindelijk kan de mensheid haar eigen bestaan inrichten naar wetenschappelijke maatstaven, zo luidt het credo.⁵ Literatuur zet precies deze overtuiging op losse schroeven en biedt willens en wetens ruimte aan de irrationaliteit van de mens. Eén romancier laat in het bijzonder zien dat tegenwoordig de totale absentie van het Opperwezen opvallend onwenselijk en onwaarschijnlijk is, alle ethische bezwaren jegens religie ten spijt. Een schrijver die vervloekt en vereert, blasphemeert en bidt, huilt en hoopt; die twijfelt als Nietzsche.

Peter de Vries (1910-1993) is de zoon van een Nederlandse emigrant en heeft heel zijn leven in de Verenigde Staten gewoond. In 1961 schrijft hij de roman *The Blood of the Lamb*, die naar het Nederlands vertaald is als *Het lam*. De Vries zoekt met gitzwarte humor de balans tussen een onuitroeibaar ontzag voor God en blasfemie die zelfs de duivel te bitter is. In het NRC roemt Jurgen Tiekstra zijn tweeslachtigheid die resulteert in een interessante cocktail van slapstick en religie:

Dit loodzware onderwerp krijgt bij De Vries een tragikomische, maar ook bijzonder integere vorm. In het grootste deel van het boek regeren de wetten van de komedie. Hij laat personages volledig langs elkaar heen praten, duwt hen heel handig in de

¹ Nietzsche, 1887

² Snel, 2000

³ Noordegraaf, 2008

⁴ Matt. 27: 46, 2011

⁵ Snel, 2000

ongemakkelijkste situaties en beschrijft met volmaakt understatement de hartverscheurendste gebeurtenissen.⁶

Toch wijkt De Vries volgens Jack Coulehan af van zijn humoristische genre: ‘While the *Blood of the Lamb* does have its share of funny moments, this is definitely not one of Peter De Vries's comic novels.’⁷

De lezer volgt Don Wanderhope, die opgroeit in een strenggereformeerd milieu in Chicago. De huiselijke theologische discussies, apocalyptische doemscenario's en immer goedbedoelde vingerwijzingen zijn niet van de lucht. Zo bestempelt Dons broer het heilige Bijbelboek Job als slap aftreksel van de tragedies van Aeschylus en op zijn sterfbed doet hij expliciet afstand van het christelijke geloof. Bovendien bestempelt de gemeenschap Dons vader als twijfelaar, in de ogen des Heren een gruwel. Een christen hoort volgens de Bijbelvaste leraren *in* de wereld, niet *van* de wereld te zijn. Don onttrekt zich aan de huiselijke begrenzing, proeft van het aardse leven en voelt zich vrij in de ontkerkelijkte maatschappij. Wel valt hij ten prooi aan een zenuwzinking en tbc, als hij op het punt staat zich permanent te vestigen in een karakterloze VINEX-achtige woning met Rena. Het geloof en de daarmee gepaard gaande twijfel deert hem niet, integendeel. Hij ontleent er zijn bestaansrecht aan en put er zekerheid uit. Totdat hij zijn dochttertje verliest; Carol, in de knop der puberteit gebroken, krijgt bloedkanker en sterft. Don is volledig lamgeslagen en hij heeft geen dierbaren meer over. Is God er nu wel of niet? Waarom kwelt hij kinderen? Wordt Don gestraft voor zijn twijfel? Is dit zijn te dragen kruis? Worden de mensen genept, omdat Hij er niet is? Kunnen ze Hem verwijten dat Hij niet bestaat? Wat heeft het menselijk lijden dan voor zin? De dood verschijnt en de liefdevolle vader valt ten prooi aan een geloofscrisis. Zijn achternaam ‘Wankelhoop’ wordt bewaarheid en hij vecht tegen het geloof. Verdriet moet je doorleven, zo ontdekt hij en onder geen beding mag je het verzachten door er een bovennatuurlijke zin aan te geven. Neem je verantwoordelijkheid, geef niemand anders de schuld van je te hoog gestelde verwachtingen en ga de confrontatie aan met pijn. *The Blood of the Lamb* van Peter de Vries: het Bijbelboek Job op de naoorlogse boekenplanken.

1.1 Vraagstelling

Kijkend naar de thematiek van het verhaal durf ik te stellen dat dit boek muurvast in de canon van de Nederlandse literatuur zou moeten zitten, ware het niet dat *Het lam* een buitenlands

⁶ Tiekstra, 2009

⁷ Coulehan, 2003

boek is. Het getouwtrek tussen calvinisme en atheïsme is zelden zo krachtig weergegeven als in deze vertelling en dus onderscheidt De Vries zich moeiteloos van Maarten 't Hart, Jan Siebelink, Simon Vestdijk, Franca Treur en vele anderen, maar sluit hij bovendien naadloos aan bij de traditie van religieusgeoriënteerde literatuur. In zijn nawoord bij de Nederlandse vertaling van *The Blood of the Lamb* merkt Willem-Jan Otten dan ook op dat *Het lam* dé Nederlandse roman bij uitstek is en dat die ons opluchting en richting verschaft in een tijd vol quasifilosofisch, pseudodiepzinnig gewauwel over het Iets.⁸ Waar komt die opluchting vandaan en waarom noemt Otten dit boek een tegenwicht voor het 'vaak zeverig en ietsistisch religieus gerevival'? Daarin ligt de onderscheidingskracht van deze in Nederland onvolprezen bildungsroman⁹, omdat een geestelijk groeiproces niet noodzakelijk een absolute afsterving of herrijzenis van religie behoeft. Hoewel in het begin van de jaren '60 geschreven, heeft het verhaal een opmerkelijke houdbaarheid en deze wil ik proberen te verklaren binnen de context van de naoorlogse maatschappij. Blijkbaar appelleert het op een bepaalde manier aan de hedendaagse samenleving die volgestouwd is met polytheïstische allegaartjes. Hoe?

Willem-Jan Otten refereert aan een samenleving die de secularisering (absolute scheiding van Kerk en Staat) nabij is en hij bemerkt een zekere heropleving van religieus bewustzijn. Ik zal onderzoeken hoe het boek van Peter de Vries zich verhoudt tot deze hernieuwde interesse; in feite poog ik tastbaar te maken wat de schrijver van o.a. *Specht en zoon* en *De Vlek* te berde brengt en ik zoek uit welke originele boodschap er spreekt uit de roman, in een tijdperk dat ik postseculier noem. Vult de roman een leegte op in de ogenschijnlijk ijskoude consumptiemaatschappij of laat de Amerikaanse auteur zijn lezers net zo gedesillusioneerd achter als een gemiddelde postmodernistische vertelling? Zou de 'revival' vergezeld kunnen gaan van Oer-Hollandsch calvinisme? Dat het antwoord hierop 'nee' luidt, laat zich raden. Maar hoe komt deze ontkenning tot uiting? Is *The Blood of the Lamb* wel een typische seculariseringsroman?

1.2 Methode

Voordat de analyse van de roman in narratologisch en retorisch perspectief wordt gezet en uitsluitel geeft over die kwestie, besteed ik aandacht aan mijn theoretisch kader. *The Blood of the Lamb* heeft naar mijn idee zijn relevantie gedurende de afgelopen decennia behouden. Elk

⁸ De Vries (nawoord van Willem Jan Otten), 2008: p. 222

⁹ van Bork, 2012: '**Bildungsroman**: Roman waarin de opvoeding (Du. Erziehung) en karakterontwikkeling van de hoofdpersoon centraal staat. Het gaat daarbij om de vorming (Du. Bildung) van de held door zijn omgeving (breed-culturele context zowel als persoonlijke ervaringen met familie, vrienden e.d.), waardoor hij 'volwassen' wordt en een zeker evenwicht, een soort van ideale levenshouding bereikt.'

tijdperk laat namelijk een nieuwe, verfrissende lezing van de literatuur toe; het betekenispotentieel is niet gesloten, maar op zichzelf productief en communicatief met het publiek.¹⁰ Deze veronderstelde ‘social energy’ van een kunstzinnig product werk ik ten eerste uit aan de hand van Stephen Greenblatt, de grondlegger van het New Historicism.

Greenblatt is van mening dat artistieke producten altijd in dialoog treden met de wereld waarin zij ontstaan zijn, hetzij bewust, hetzij onbewust. Absolute autonomie van de kunst is een mythe, omdat cultureel-politieke achtergronden nadreunen in het werk, dan wel ‘resoneren.’¹¹ In mijn geval gaat het om de vermoedelijk aanwezige invloed van enerzijds het ‘post-secularism’ en anderzijds het calvinisme in *The Blood of the Lamb*, een vermeende seculariseringsroman die de postseculiere samenleving een eigen gezicht geeft. Het calvinisme en de postsecularisering staan echter niet los van elkaar; zij creëren een spanningsveld dat de roman uniek maakt en voor meerdere interpretaties vatbaar. Hoewel ik geen hermeneutiek bedrijf, is het aan mij om de pijnpunten in die interactie bloot te leggen.

Ten tweede zal ik mijn licht laten schijnen op het verschijnsel ‘post-secularism’. Dat wil zeggen: aan de hand van onder anderen Habermas en Asad definieer ik het concept van de westerse maatschappij na de secularisering en breng in kaart welke kernwaarden relevant zijn voor de analyse van mijn roman. Over het algemeen wordt aangenomen dat het religieus bewustzijn zich heeft onttrokken aan de collectieve, geïnstitutionaliseerde sfeer, zoals kerkgang en het huwelijk, en is uitgeweken naar het privéleven. Hirsch Ballin noemt dit ‘het model van de laïcité.’¹² Religie wordt een life style, een attitude in plaats van een gemeenschappelijk gedragen doel op zichzelf. Het is in eerste instantie een maatschappelijk fenomeen, wat vooral vanuit sociologisch perspectief uitvoerig onderzocht is. Omdat romans zich dikwijls op een originele manier verhouden tot deze sociologische theorieën, beschouw ik de postsecularisering als een bruikbaar instrument voor de scriptie. Dan is het echter wenselijk een duidelijke distictie aan te brengen tussen ‘post-secularism’ en postmodernisme. Bij onzorgvuldigheid zijn deze termen nauwelijks van elkaar te onderscheiden. Daarbij is de postsecularisering niet slechts een periodeaanduiding, maar tevens een nog te bewijzen epistemologische opvolger van de secularisering.

Het ligt uiteraard voor de hand dat *The Blood of the Lamb* de confrontatie aangaat met het calvinisme en al zijn centrale thema’s op losse schroeven tracht te zetten. Daarom zal ik ten derde kort een beschrijving geven van de leer van Johannes Calvijn door de nadruk te

¹⁰ Greenblatt, 1988: p. 3

¹¹ Greenblatt, 1991: p. 42

¹² Hirsch Ballin, 2009

leggen op de uniciteitpunten in zijn christelijke overtuigingen en dogmatiek.

De analyse van de roman bestaat uit vier componenten: allereerst destilleer ik uit het geheel van motieven en topen de thematiek van *The Blood of the Lamb*. Dat gebeurt aan de hand van wendingen in de plot, citaten van personages, verwijzingen naar de Bijbel en aanvullende achtergrondliteratuur. Daarna vergelijk ik achtereenvolgens de retorisch-narratologische uitingen van het ‘post-secularism’ en van het calvinisme met de thematiek en zal ten slotte de symbiose, dan wel de strijd tussen het ‘post-secularism’ en het calvinisme gedetailleerd uitbeelden voor zover deze zich voordoet in de roman.

In de slotsom wordt duidelijk of de mens volgens De Vries gebaat is bij de consolidering van een religieus besef, hoe deze gerealiseerd wordt in zijn roman en of het calvinisme in de hedendaagse samenleving nog wel houdbaar is, c.q. een wezenlijke bijdrage kan leveren aan moderne spiritualiteit. Daarnaast geef ik antwoord op de vraag of en waarom de vertelling al of niet beschouwd mag worden als seculariseringsroman.

1.3 Hypothese

Twijfelen, dat doen we allemaal. Waarheid is een even relatief als pretentief begrip, zo luidt de algemene werkelijkheidsopvatting in het relativisme van de postmoderne samenleving. Leezenberg verwijst in dit verband naar Lyotard, ‘die de postmoderne toestand het einde noemt van grote verhalen of ideologieën, te weten het geloof in vooruitgang en emancipatie ten gunste van de gehele mensheid met behulp van de rede.’¹³ De afgelopen decennia lijkt er steeds meer plaats gereserveerd te zijn voor acceptatie van ontologische onzekerheid. Als het waar is dat de roman van De Vries een product van zijn tijd is, laat hij zijn lezers de twijfel, onzinnigheid en onbestemdheid van het bestaan omarmen, haar bezien met mildheid en geenszins veroordelen. Daar het calvinistische geloof een niet te onderschatten hardheid en onwrikbaarheid propageert in zijn praktiseerders, weifelzucht resoluut afkeurt, de kruisdood van Christus als enige Zin van het bestaan ziet en openlijk zijn affiniteit uitspreekt met de predestinatieleer, voorzie ik een ongelukkig huwelijk tussen twee totaal verschillende paradigma’s. Ik voorspel dat naast het religieuze ook het seculiere een groot verhaal is, dat weleens aan kracht zou kunnen inboeten in *The Blood of the Lamb*. Mijn vermoeden is bovendien dat het meest geïndividualiseerde calvinisme geëlimineerd wordt uit het DNA van de postseculiere maatschappij, als een uitgestorven bloedgroep. Zelfs het bloed van het lam brengt daar geen verandering in.

¹³ Leezenberg, 2012: p. 274

2. Theoretisch kader

In dit hoofdstuk zal ik ‘social energy’ behandelen, waarover Stephen Greenblatt schrijft in *Shakespearean Negotiations*. Dit verschijnsel verdient een heldere definitie, niet alleen omdat het een maatschappelijke relevantie van kunstobjecten veronderstelt, maar ook vanwege de aanname dat die relevantie dynamisch, grillig is. De kracht staat hoogst zelden vast en is des te meer onderhevig aan bloeiperioden en magere jaren. Voor mijn onderzoek is van belang hoe omvangrijk de ‘social energy’ van *The Blood of the Lamb* is voor het ‘post-secularism’ enerzijds en voor het calvinisme anderzijds. Vanzelfsprekend is het vervolgens in de analyse mijn taak te bepalen hoe de roman deze ismen laat interfereren. Daarom werp ik eveneens mijn licht op laatstgenoemde christelijke geloofsrichting en de postsecularisering, wat met name Jürgen Habermas en Talal Asad diepgaand hebben onderzocht.

2.1 *Shakespearean Negotiations: Social energy*

Enigszins dramatisch merkt Stephen Greenblatt op dat hij altijd met de dode schrijvers heeft willen spreken en dat iedere liefhebber van literatuur tot op zekere hoogte gedreven wordt door dit verlangen. Wie een tekst leest en interpreteert, treedt ermee in dialoog en converseert zelfs met de schrijver. En hoewel je slechts je eigen stem kunt horen, ontwaart je ook die van de overledene: ‘...for the dead had contrived to leave textual traces of themselves, and those traces make themselves heard in the voices of the living. Many of the traces have little resonance, though every one, even the most trivial or tedious, contains some fragment of lost life; others seem uncannily full of the will to be heard.’¹⁴ Dit wil zeggen dat bepaalde erfenissen, tekstuele sporen van de auteur nagalmen in de levenden. Welke dat zijn, hangt af van de tijd, plaats en cultuur waarin het publiek verkeert. Schrijvers dreunen overigens bewust na; ook in latere perioden willen zij gehoord en begrepen worden, volgens Greenblatt.¹⁵ Zodoende zijn verhalen die achterhaald en ouderwets lijken, toch interessant gebleven. Hij onderzoekt de intensiteit van de toneelstukken van William Shakespeare, zijn geliefde kunstenaar, opdat hij hem beter zou begrijpen.

Shakespeare lijkt aanvankelijk een ‘total artist’ ten tijde van een ‘totalizing society’¹⁶, waaraan hij zijn faam te danken heeft. In de Engelse literatuur behoort hij tot de buitencategorie en is hij de eerste naam die opdoemt bij de gedachte aan internationaal theater. Toch heeft Greenblatt moeite met de termen ‘total artist’ en ‘totalizing society’. De

¹⁴ Greenblatt, 1988: p. 1

¹⁵ Greenblatt, 1988: p. 1

¹⁶ Greenblatt, 1988: p. 2

eerste term impliceert volledige autonomie van de kunstenaar, die monolithische, voor verdere interpretaties afgesloten kunst geproduceerd heeft. Het tweede begrippenpaar suggereert dat Shakespeare opbloeië dankzij een eensgezinde gemeenschap die haar instituties slechts ten faveure van zijn toneelstukken heeft ingezet, als één lichaam. Vanzelfsprekend zouden dan alleen de elementen in zijn teksten belangrijk zijn, voor zover ze de regeringsvorm, de beeldtaal en de macht van de Engelse monarchie niet ondermijnden.¹⁷ Greenblatt realiseert zich echter dat terugkeren naar de brontekst op zichzelf een te vage benadering is: ‘There are textual traces – a bewildering mass of them – but it is impossible to take the “text itself” as the perfect, unsubstitutable, freestanding container of all of its meanings.’¹⁸ Helaas is hij er evenmin in geslaagd een literaire autoriteit te schetsen die nu eens ten volle het genie van de kunstenaar vertegenwoordigt en dan weer alle semantische schatten van een tekst onthult: ‘there is no escape from contingency’.¹⁹

Hoewel de tekst dus altijd een kind van zijn tijd zal zijn, probeert Greenblatt deze modaliteit ten goede te gebruiken door lastig traceerbare culturele overgangen inzichtelijk te maken waaraan de kunstwerken appelleren en hun kracht ontleen.²⁰ Artistieke objecten die een breuklijn representeren tussen ideologieën, culturen en tijdsgewrichten zijn namelijk veel interessanter dan artefacten die dat niet doen. Te lang hebben grootheden als Shakespeare symbool gestaan voor maar één periode, ‘as if whole cultures possessed their shared emotions, stories, and dreams only because a professional caste invented them and parceled them out.’²¹ Instituties hebben de teksten voor het grote publiek behapbaar gemaakt, met als gevolg dat de sociale praktijken, de creatie van een nationale identiteit en belangenverstrengelingen erin doorsijpelen. Ze zijn echter aan het zicht onttrokken. Stephen Greenblatt beoogt na te gaan hoe deze sporen van cultuurpoëtica zijn uitgewist bij Shakespeare.²² En de teksten mogen dan door de eeuwen heen herschreven en veranderd zijn, ‘these figurations do not cancel history, locking us into a perpetual present; on the contrary, they are signs of the inescapability of a historical process, a structured negotiation and exchange, already evident in the initial moments of empowerment.’²³ Met andere woorden: ze zijn springlevend, productief en actueel. Ook onze ogen zijn onderhevig aan historische bepaaldheid en wij kunnen op de een of andere manier gegrepen worden door literatuur en

¹⁷ Greenblatt, 1988: p. 2

¹⁸ Greenblatt, 1988: p. 3

¹⁹ Greenblatt, 1988: p. 3

²⁰ Greenblatt, 1988: p. 4

²¹ Greenblatt, 1988: p. 4

²² Greenblatt, 1988: p. 5

²³ Greenblatt, 1988: p. 6

kunst. De taak is te achterhalen waar deze stimulans vandaan komt.

Greenblatt introduceert op dit punt de term ‘social energy’, die niet kwantificeerbaar is. De energie valt af te lezen aan het mentale en fysieke effect dat bereikt wordt bij de ontvangers. ‘Hence it is associated with repeatable forms of pleasure and interest, with the capacity to arouse disquiet, pain, fear, the beating of the heart, pity, laughter, tension, relief, wonder.’²⁴ Drie voorwaarden zijn belangrijk voor een verhaal, wil het de sociale energie bevatten en houdbaarheid bereiken die generaties lang voortduurt. Ten eerste mag de voorspelbaarheid van de plot niet te groot zijn;²⁵ als dat namelijk wel het geval is, neemt het verrassingseffect af en blijft het verhaal niet beklijven bij de toehoorder. Ten tweede moet de reikwijdte beperkt zijn tot een bepaalde gemeenschap;²⁶ het is essentieel voor teksten dat ze zich ervoor lenen meteen geclaimd te worden door een specifieke politieke, religieuze of culturele groepering. Dan zullen er altijd mensen zijn die de teksten van harte verspreiden, bewonderen en onder de aandacht brengen. Ten derde mag het aanpassingsvermogen van een werk hoogstens in die mate aanwezig zijn, dat de tekst nieuwe maatschappelijke veranderingen slechts overleeft en zich er niet aan conformeert.²⁷ Immers, als een verhaal zijn scherpe randjes zou moeten verliezen omwille van het tijdsgebonden decorum, verliest het zijn aantrekkingskracht. ‘Social energy’ houdt de illusie levend van een eeuwenlang bestaan met erkenning voor de tekst, mits de onderzoeker zich durft neer te leggen bij het volgende: er is geen Genesis van sociale energie. ‘In place of a blazing genesis, one begins to glimpse something that seems at first far less spectacular: a subtle, elusive set of exchanges, a network of trades and trade-offs, a jostling of competing representations, a negotiation between joint-stock companies. Gradually, these complex, ceaseless borrowings and lendings have come to seem to me more important, more poignant even, than the epiphany for which I had hoped.’²⁸

Het is precies deze uitwisseling, deze onderhandeling van representaties, motieven en ideeën die in mijn optiek de sociale energie van *The Blood of the Lamb* bepaalt. Peter de Vries heeft het er niet permanent en eenvormig ingelegd. De lezer zal deze mede moeten bepalen. Voordat ik de dialoog in kaart kan brengen die de roman teweeg brengt tussen het calvinisme en de (post)secularisering, dienen deze begrippen nader afgebakend te worden in historisch en sociologisch perspectief.

²⁴ Greenblatt, 1988: p. 6

²⁵ Greenblatt, 1988: p. 6

²⁶ Greenblatt, 1988: p. 6

²⁷ Greenblatt, 1988: p. 6, 7

²⁸ Greenblatt, 1988: p. 7

2.2 Post-secularism

Michiel Leezenberg en Gerard de Vries vragen zich in *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen* af of het concept religie in de eenentwintigste eeuw aan een terugkeer of een transformatie zal worden onderworpen. Het westen leeft, zo beweren zij, in een tijdperk waarin de secularisering nabij is en godsdiensten nieuw leven wordt ingeblazen. Deze veronderstelde heropleving van het bovennatuurlijke staat op gespannen voet met de secularistische aannames in de maatschappij- en geesteswetenschappen:

Zo weerspiegelt het moderne Bildungsideaal een humanistische en seculiere visie, in zoverre het de studie van de heidense Klassieke Oudheid boven religieus onderwijs plaatst als bron van morele vorming. (...) Doorgaans omvatten deze secularistische aannames zowel de *feitelijke* opvatting van secularisering, die behelst dat de moderne wereld ontkerkelijk raakt of anderszins minder behoefte aan religie krijgt, als de *normatieve* visie van secularisme, volgens welke religie in de politiek geen of slechts een beperkte plaats heeft.²⁹

De voorspelling van sociologen als Weber en Durkheim dat religieuze belijdenis zou worden geweerd van het publieke domein en verdreven naar de privé sfeer of de vergetelheid, achten Leezenberg en de Vries empirisch onhoudbaar. Een absolute scheiding van Kerk en Staat klinkt makkelijker uitvoerbaar dan zij in werkelijkheid is. Landen als de Verenigde Staten, Polen en Italië, maar ook vele naties in het Midden-Oosten hechten immers nog altijd veel waarde aan het eigen monotheïsme. Bovendien zien de academici op mondiaal niveau gepolitiseerde vormen van religie opkomen, temeer daar het grotendeels atheïstische communisme zijn alleenrecht op de utopie heeft moeten inleveren, zeker na de val van het IJzeren Gordijn. Het is evenwel van belang eerst ‘secularisering’ als concept te verhelderen, voordat de vermoedelijke tegenhanger wordt gedefinieerd. Goldstein beweert dat secularisatie geenszins een absolute eliminatie van godsdiensten betreft. Geloofsovertuigingen dienen te voorzien in een behoefte van de moderne mens en hem niet in zijn ontwikkeling te beknotten. Fatalistische levensvisies, morele vingerwijzingen en vrijheidinperkende rituelen zullen moeten verdwijnen. Dat is een essentiële voorwaarde voor lijfsbehoud:

Secularization does not mean the loss of function for religion, but rather religion adapting to the conditions of modern society (Luhmann 2000:301). As the social

²⁹ Leezenberg, 2012: p. 301

system becomes increasingly differentiated, there is a decline in people's need for religion. The function of religion for the system as a whole nevertheless persists.³⁰

Wetenschapsfilosofie in de geesteswetenschappen introduceert enkele autoriteiten van het ‘post-secularism’, waaronder Jürgen Habermas en Talal Asad. In het nu volgende ga ik dieper in op de ideeën van deze twee academici, omdat zij een interessante tweedeling hebben bewerkstelligt over het concept ‘religie’ in de (post-)seculiere samenleving.

2.2.1 Religie: rationaliteit en vermenselijking

Stefan Rummens bespeurt in het boek *Zwischen Naturalismus und Religion* van Habermas een spanningsveld tussen enerzijds het naturalisme en anderzijds de heropleving van religie. Met naturalisme wordt niet het gedachtegoed ten tijde van het fin-de-siècle rond 1900 bedoeld, maar het heeft er wel raakvlakken mee. Het is de tendens om de realiteit te ervaren en bestempelen als zuiver kwantificeerbare werkelijkheid. Zij is fysisch, mechanisch, willoos, puur rationeel en leent zich voor wetenschappelijke studie en instrumentele manipulatie. Of grover geformuleerd: wat goed of fout is, doet er niet toe. De mens ontstijgt deze bestuurbaarheid niet en is evengoed ‘causaal gedetermineerd’; het menselijke subject wordt gerationaliseerd en gereduceerd tot voorwerp.³¹ Voor twijfel is geen ruimte en dat scheidt onvrede. De herrijzenis van godsdienst beantwoordt aan dit hiaat:

Die heropleving moet volgens Habermas begrepen worden als een tegenreactie op de eenzijdigheid van het naturalisme. Versnelde rationaliseringsprocessen bedreigen immers de integriteit van onze leefwereld. Wetenschappelijke vooruitgang, economische ontwikkeling en toenemende culturele diversiteit ondermijnen traditionele sociale verbanden en werken desoriënterend voor het individu.³²

Juist in een liberaal tijdperk waarin elke duidelijkheid, elke wetmatigheid, elke begrensdheid weg is, zoeken mensen naar houvast en een bron van zingeving. De razendsnelle mondialisering op cultureel en economisch niveau zijn debet aan het religieus fundamentalisme, omdat elke vooruitgang ook slachtoffers eist: ‘Dit effect wordt versterkt door het feit dat er geen vangnet en compensatie in het vooruitzicht staan voor de grote groep verliezers van die versnelde economische en culturele globalisering.’³³ Hoewel de aan de

³⁰ Goldstein, 2009: p. 163

³¹ Habermas, 2001: p. 16

³² Rummens, 2007: p. 7

³³ Rummens, 2007: p. 7

moderniteit inherente explosief groeiende welvaart en multiculturele uitwisselingen geaccepteerd zijn, bemerkt Jürgen Habermas scherpe polarisaties in de maatschappij. ‘Onze’ moderne, gedemocratiseerde politiek lijkt geen plaats te bieden aan irrationele reli-freaks, die de soevereiniteit niet bij de mensheid wil neerleggen, maar zich verplicht voelt deze te reserveren voor het Opperwezen. Echter, hoe sterker de behoefte van de belijder om zijn geloofsovertuiging uit te dragen, hoe groter de weerstand tegen religie vanuit de publieke opinie. Deze dichotomie dient de politiek volgens Habermas te overbruggen:

Dieses Bild passt nicht zu einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt. Ausgeblendet wird die zivilisierende Rolle eines demokratisch aufgeklärten Commonsense, der sich im kulturkämpferischen Stimmengewirr gleichsam als dritte Partei zwischen Wissenschaft und Religion einen eigenen Weg bahnt.³⁴

De Duitser blijft erbij dat er in de moderne maatschappij sprake is van een grootschalige ontkerkelijking, maar volgens hem is West-Europa een postseculiere samenleving geworden die religieuze gemeenschappen respecteert en oog heeft voor religieus-politieke eisen in een seculariserende omgeving.³⁵ ‘So machen heute Katholiken und Protestanten, wenn sie für die befruchtete Eizelle außerhalb des Mutterleibes den Status eines Trägers von Grundrechten reklamieren, den Versuch, die Gottesebenbildlichkeit des Menschenschöpfs in die säkulare Sprache des Grundgesetzes zu übersetzen.’³⁶ Toch vertegenwoordigt Habermas het normatief-secularisme, omdat hij meent dat religieuze stromingen zich dienen te conformeren aan de maatschappelijke ontwikkelingen, die door de politiek bepaald worden. Hij benadrukt in *Glauben und Wissen* dat de veronderstelde onpartijdigheid van het politieke bestel tussen seculier naturalisme en religie géén kunstgreep van het secularisme is om de rol van godsdiensten in de samenleving te bagatelliseren en ontkennen.³⁷ Nee, de politiek laat in een ideaal geval de geloofsrichtingen geweldloos assimileren en accommoderen in de continu veranderende maatschappij.

Dit alles gezegd hebbende, vraag ik mij af waar bij Habermas de behoefte vandaan komt aan het behoud van religieuze erfenissen en hoe hij dit gerealiseerd ziet worden. Dit legt hij uit in zijn communicatieve rationaliteitstheorie, die benadrukt dat werkelijkheid niet

³⁴ Habermas, 2001, p. 13

³⁵ Leezenberg, 2012: p. 301, 302

³⁶ Habermas, 2001, p. 21, 22

³⁷ Habermas, 2001, p. 12 t/m 15

slechts een objectieve, maar ook een sociale dimensie omvat. Bovendien bestaat er in deze theorie naast de empirisch-instrumentele rationaliteit eveneens een moreel-praktische redelijkheid.³⁸ Aangezien het puur verstandelijke verlichtingsdenken, de dominant in het secularistische discours, de werkelijkheid reduceert tot levenloze opeenvolging van gebeurtenissen in oorzakelijk verband, wordt de ethiek grof geweld aangedaan. Religies kunnen dit rechtzetten, mits zij – zoals Habermas het noemt - reflexief zijn.

Dit betekent niet dat de religie haar eigen geloofswaarheden moet opgeven. Ze moet alleen erkennen dat over die waarheden een redelijke onenigheid mogelijk is. Dit houdt in dat al die geloofsovertuigingen, net zoals de metafysische overtuigingen van het naturalisme, er geen aanspraak op mogen maken om de leefwereld als geheel te normeren. Hoewel geloofsovertuigingen bindende kracht hebben voor de betrokken gelovigen, heeft op het politieke domein de politieke conceptie van rechtvaardigheid, gebaseerd op de erkenning van een blijvende redelijke onenigheid op metafysisch en religieus vlak, immers steeds voorrang. Een echt reflexieve religie moet deze voorrang ook internaliseren. Ze moet kunnen uitleggen op welke wijze de politieke prioriteit van het rechtvaardige samengaat met de eigen geloofsleer. Alleen onder die voorwaarde verschijnt een religieuze traditie als een *redelijk* omvattend wereldbeeld dat deel heeft aan de overlappende consensus. Alleen zo kan die religie ernstig worden genomen in het postseculiere politieke debat en haar eigen politieke relevantie bewaren.³⁹

De leden van elke geloofsovertuiging dienen ervan doordrongen te zijn dat ze geen greintje meer recht hebben op waarheids- en werkelijkheidsclaims dan leden van andere gezindten. Hoewel dit gelijkheidsideaal tolerantie en ruimdenkendheid van de aanhangers vereist, zou het voor sommige orthodoxe lieden te veel gevraagd kunnen zijn. Immers, draagt een religie niet juist bij aan de exclusieve status die de gelovige wel geniet en de leek niet? Is het niet zo dat een gelovige meer weet en ergens zeker van mag zijn, bovendien in de wetenschap dat hij een speciale band heeft met gene zijde? Maar aan de andere kant zullen volledig gesecculariseerde tijdgenoten van alle verworven vrijheden die van de godsdienst de meest problematische vinden. Waarom dient men rekening te houden met ideeën en rituelen ter ere van een god, wiens bestaan nooit is bewezen en die bedacht is door de mens zelf? Is het normaal om dieren onverdoofd te slachten en vrouwen te verplichten hoofddoeken te dragen?

³⁸ Rummens, 2007, p. 9

³⁹ Rummens, 2007, p. 10

Is het menslievend om abortus en euthanasie te allen tijde te verbieden? En zo zijn er talloze andere retorische vragen die als *topoi* worden aangedragen, stelt Herman Paul.⁴⁰

Het religieuze bewustzijn moet een verlichting doormaken, vatbaar worden voor redelijkheid, aanvaardbaarheid en geloofwaardigheid en heeft daar drie handelingen voor nodig, volgens Habermas:

Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.⁴¹

Godsdienstbelijders behoren dus datgene te doen wat tegen hun natuur lijkt in te gaan; ze moeten zich neerleggen bij de wetenschappelijke ontoereikendheid van de eigen overtuiging, zich schikken naar de autoriteit die de seculiere gemeenschap heeft over kennis en akkoord gaan met de normen- en waardestelsels die in de grondwetten zijn opgesteld naar menselijke maatstaven in plaats van goddelijke. Met andere woorden: van religie wordt meer flexibiliteit en openheid verwacht jegens het wereldse, van het secularisme meer moraal... 'Thus Habermas calls for a complementary learning process of religion and secular reason without any subordination or supremacy of one over another.'⁴²

Wenn sie mit diesem Faktum im Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit gewaltlos, also ohne das soziale Band eines politischen Gemeinwezens zu zerreißen, umgehen lernen, erkennen sie, was die in der Verfassung festgeschriebenen säkularen Entscheidungsgrundlagen in einer postsäkularen Gesellschaft bedeuten. Im Streit zwischen Wissens- und Glaubensansprüchen präjudiziert nämlich der weltanschaulich neutrale Staat politische Entscheidungen keineswegs zugunsten einer Seite. Die pluralisierte Vernunft des Staatsbürgerpublikums folgt einer Dynamik der Säkularisierung nur insofern, als sie im Ergebnis zur gleichmäßigen Distanz von starken Traditionen und weltanschaulichen Inhalten nötigt. Lernbereit bleibt sie aber, ohne ihre Eigenständigkeit preiszugeben, osmotisch nach beiden Seiten hin geöffnet.⁴³

⁴⁰ Paul, 2013: p. 18

⁴¹ Habermas, 2001: p. 14

⁴² Mozumder, 2011: p. 76

⁴³ Habermas, 2001: p. 15

Deze wisselwerking belichaamt Habermas' communicatieve rationaliteitstheorie, of zoals Greenblatt het noemt: *The jostling of competing representations, a negotiation between joint-stock companies*. Dat die harmonieuze symbiose niet meer dan een utopie is, is duidelijk. Een religie met halfslachtige aanhangers houdt niet al te lang stand. Een pacifistische maatschappij die Habermas voor ogen heeft, roept niet op tot standvastigheid.

Ik ben aanbeland bij een andere visie op postsecularisering, die aansluit bij wat de roman zegt over het religieuze en het seculiere. Omdat de hoofdpersoon, Don Wanderhope, een ontwikkeling doormaakt en niet blijft steken in een eindeloos geschipper tussen ontkerstening en bekering, reflecteert *The Blood of the Lamb* op dit stuivertje wisselen. Peter de Vries heeft namelijk geen seculariseringsroman per se geschreven, maar een boek dat het vraagstuk ontstijgt of secularisering nu wenselijk is of niet.

2.2.2 Religieuze verzinsels vs. ware spiritualiteit

Leezenberg en De Vries gaan uitgebreid in op de filosoof Talal Asad, afkomstig uit Saoedi-Arabië. Waar Jürgen Habermas als uitgangspunt heeft dat het proces van de secularisering een wenselijke ontwikkeling is, uit de antropoloog kritiek op de internaliserende functie van de secularisering. Het fenomeen zou normatief zijn, omdat het de laatste decennia als onafhankelijk bestempelde autoriteit heeft bepaald welke culturele, politieke en wetenschappelijke representaties nu seculier/werelds en welke religieus zijn. De gehele terminologie (seculier, religieus) is een westers, zeer relatief construct en bezit absoluut geen cultuuroverstijgende kern van waarheid die ook geldt voor het niet-westen:

Het moderne begrip religie, betoogt hij, is niet a priori toepasbaar op niet-westerse praktijken en tradities, omdat het is ontwikkeld tegen een specifiek modern-westerse achtergrond. Hij (...) onderwerpt deze vervolgens aan een genealogisch onderzoek naar hoe ze historisch met relatief toevallige, en specifiek westerse, praktijken samenhangen. Asad betoogt dat de (antropologische) definitie van religie als een systeem van symbolen en rituelen, dat in de praktijk vaak verbonden is met, maar in haar essentie moet worden onderscheiden van, de sfeer van politieke macht, berust op specifiek moderne en specifiek westerse normen en discursieve processen, met name die van de Reformatie en de Verlichting. (...) zijn argument is juist dat er helemaal geen universele definitie van religie mogelijk is, omdat zo'n definitie onvermijdelijk

het resultaat is van een specifieke theorie ofwel een specifiek discursief proces, en daarmee van machtsrelaties.⁴⁴

Hij benadrukt de historiciteit van religie en ontdoet de term van haar essentiële waarde. ‘Het Wezen’ zit niet vervat in één heilig boek en is evenmin herleidbaar tot een goddelijk geïnspireerde oerknal. Politieke en maatschappelijke ontwikkelingen oefenen veel meer macht uit op representatie van religies dan Jürgen Habermas meent en Asad beweert zelfs dat het seculiere en het religieuze een Siamese tweeling zijn. Ze zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden, want niet voor niets gedijt niet iedere levensrichting overal even goed; dat heeft te maken met cultuur, volksaard, etnische samenstelling en meer variabelen.⁴⁵ De samenleving draagt bij aan de godsdiensten en zij is in zekere zin de godsdienst, omdat ze zelf bepaalt hoe zij een religie ziet. Het is dus absoluut uitgesloten dat de Islam een van nature gewelddadiger monotheïsme is dan het Christendom vanwege bomaanslagen en andere terroristische uitpattingen. De algemeen heersende tijdgeest bepaalt dit:

However, religion cannot be understood in isolation from its material expression; this material expression makes religion meaningful and unique to a certain time and context. In that line, I could argue that there is nothing essentially religious in religious fundamentalism; rather, it is its interaction with a spatio-temporal socio-political context which paves the way for a religion to be fanatic or fundamentalist. (...) the role of religion in religious fundamentalism cannot be traced back to the religious scriptures; religious scriptures, as text, have no hidden meaning to be interpreted, nor do they have any essential or general meaning. The disciples or followers of a religion make their scriptures meaningful in a particular socio-cultural and political context.⁴⁶

Het lijkt samen te hangen met de relevantie van een tekst, die toe- en afneemt afhankelijk van de ‘social energy’, die per tijdperk anders is.

Wilfred Cantwell Smith, een Canadese theoloog, deelt de opvatting van de religieuze historiciteit. Hij merkt zelfs op dat het westen begrippen als ‘religie’ en ‘godsdienst’ pas vanaf de 19^e eeuw is gaan gebruiken om ogenschijnlijk aantoonbare spirituele tradities in den vreemde te etiketteren, zoals het Boeddhisme, het hindoeïsme en het confucianisme.⁴⁷ Eigenlijk, zo beweert hij, zouden de termen afgeschaft moeten worden, omdat ze niet zozeer

⁴⁴Leezenberg, 2012: p. 302

⁴⁵Mozumder, 2011: p. 51

⁴⁶Mozumder, 2011: p. 51, 52

⁴⁷Leezenberg, 2012: p. 302

iets zeggen over ons denken over goden, als wel over ons denken over geloof als activiteit op zich. De uiterlijke rituelen zijn belangrijker geworden dan de innerlijke essentie en religies hebben een geschiedenis die sommige rituelen geconsacreerd/gepromoveerd heeft. Wat men gelooft, is niet relevant. Hoe men gelooft, daar gaat het om. Talal Asad intensiveert de ideeën van Smith door het universele karakter van ‘religie’ in zijn geheel op te geven.

Hij deelt veel van Smiths kritiek, maar verwerpt diens strikte onderscheid tussen geloof als individueel en innerlijk, en traditie als uiterlijk en maatschappelijk. Dat onderscheid miskent volgens hem het belang dat religieuze rituelen en andere praktijken hebben voor de individuele religieuze ervaring. Bovendien, benadrukt hij, kun je het moderne begrip religie niet begrijpen zonder tegelijk te kijken naar de historische ontwikkeling van zijn complement, het seculiere, en vooral ook naar het ontstaan van de moderne normatieve doctrine van het secularisme, die de maatschappelijke en politieke rol van religie strikt wil inperken.⁴⁸

Maatschappijen worden geconfronteerd met de uitingen en representaties van religies die ze verdienen. De kracht van een geloof zit niet vervat in de woorden van heilige teksten als de Bijbel of de Koran; veel meer bepaalt de mate van onderdrukking en onderlinge spanningen in de samenleving hoe radicaal gelovigen teruggrijpen op hun papieren levensgidsen en welke passages geciteerd worden om controversiële daden te verantwoorden en te propageren. Mozumder merkt op: ‘What people do with their sacred or holy text does not depend on the words (signs) in isolation from the real world; instead, the real world activities define the importance of the sacred texts.’⁴⁹

De postsecularisering vloeit voort uit de secularisering, wat Herman Paul een discursieve macht noemt, een discours waarmee naar de realiteit wordt gekeken, maar die tegelijkertijd de realiteit gevormd heeft. Deze *Deutungskategorie* heeft een performatieve kracht en is – net als het concept religie – historisch bepaald:

Secularisatieverhalen oefenen discursieve macht uit – het vermogen mensen te winnen voor een bepaalde lezing van de werkelijkheid – als zij een *framework* aanreiken waarmee mensen, bewust of onbewust, hun wereld interpreteren. Anders dan juridische macht wordt deze discursieve macht niet noodzakelijk door individuen of instituties uitgeoefend. Ook verhalen zelf kunnen mensen in hun grip krijgen. De

⁴⁸ Leezenberg, 2012: p. 303

⁴⁹ Mozumder, 2011: p. 52

discursieve macht van verhalen moet dan ook nadrukkelijk onderscheiden worden van de macht van een auteur. Hoewel secularisatieverhalen in de jaren vijftig mede dankzij auteurs als Wickham een machtige status verwierven, sprak het verhaal ook tot de verbeelding van mensen die Church and People nooit gelezen hadden. Doorslaggevend is daarom niet de macht die Wickham als auteur uitoefende, maar de macht van het type verhaal dat hij vertelde – een macht die groeide naarmate het verhaal in bredere kringen begon te circuleren.⁵⁰

Paul pleit zelfs voor een afdeling secularisatiestudies aan de Rijksuniversiteit Groningen, omdat de secularisering nodig gehistoriseerd moet worden. Het concept is volgens hem namelijk schatplichtig aan negentiende- en twintigste-eeuwse sjablonen, die inmiddels al zo lang bestaan dat ze een aura van onweerlegbaarheid hebben verkregen in het westen. Zo keurt hij het af om secularisering als lineair proces – eindigend in een ideale staat - te betitelen en ontkerkelijking te beschouwen als grootstedelijk fenomeen.⁵¹ Voor deze scriptie is het volgende van belang: in mijn optiek zit Jürgen Habermas zelf in het discours van de secularisatieverhalen,⁵² omdat hij de verlichte secularisering laat prevaleren boven het ‘achterhaalde’ religieuze. Hij gelooft sterk in een lineaire ontwikkeling met de politiek als brugman. Talal Asad en Herman Paul daarentegen beschouwen zowel secularisering als religie als maatschappelijke, sociologische en filosofische entiteiten die een reflectie verdienen. Het zijn westerse mentale constructies met een eigen, subjectieve beeldtaal.

De postsecularisering is enerzijds een poldermodel tussen het seculiere rationaliteitsdenken en het religieuze ontwikkelingsproces naar vermenselijking, volgens Habermas. Anderzijds is het de paradox dat religie slechts bestaat bij de gratie van een dominante seculiere samenleving, die op een bepaalde manier ageert tegen een religie, maar haar nooit negeert. Maar om nog preciezer te zijn: religie is een verschijnsel dat binnen een bepaalde cultuur en tijdgeest is ingekapseld. Daarmee is de levensrichting geschiedkundig gekleurd, historisch gedetermineerd. Dan geldt dat ook voor de secularisering in de moderne maatschappij en exact dit besef, verwoord door Asad en Paul, lijkt ten volle weerklank te vinden in de postsecularisering. Het getouwtrek tussen godsdiensten en ontkerkelijkte ‘tegenstanders’ wordt in zijn geheel in kaart gebracht en met deze notie is nog maar zeer de vraag of *The Blood of the Lamb* een zuiver seculiere vertelling is. Het stuivertje wisselen is –

⁵⁰ Paul, 2013: p. 18

⁵¹ Paul, 2013: p. 24

⁵² Paul, 2013: p. 18

naar ik later zal aantonen – ruimschoots te vinden in de roman, maar het belevend subject blijkt in staat hier bewust op terug te kijken. Eerst komt het calvinisme aan bod.

2.3 Calvinisme

Allereerst dient het uniciteitspunt van de religieuze stroming te worden afgebakend om te verhelderen hoe het calvinisme zich verhoudt tot de christelijke leer en de wereld ernaast. Ten tweede breng ik de kernwaarden in kaart van de geloofsleer en de bijbehorende levenshouding van de belijders.

2.3.1 Plaats in het Christendom

Abraham Kuiper, stichter van de Vrije Universiteit, zet uiteen hoe het calvinisme gezien moet worden. Zo geeft hij onder anderen de historische achtergrond, definieert hij de religieuze essentie van het calvinisme en Kuiper spreekt over de inherente hoop op een goede toekomst. Een calvinist is volgens hem confessioneel, d.w.z. ‘een beslist aanhanger van het dogma der Voorbeschikking.’⁵³ Dit wordt ook wel de predestinatieleer genoemd en houdt in dat zonder meer vaststaat welke van de levenden na hun dood naar de hemel gaan en welke naar de hel afdalen. Voor onze geboorte heeft God dit reeds bepaald. De theorie wordt bovendien verabsoluteerd, omdat Calvijn, anders dan Luther en het katholicisme, benadrukt dat niemand zichzelf kan redden. Of je ‘gered’ bent of niet – om die evangelische retoriek te gebruiken – heeft een mens niet in de hand. Kuiper verwoordt de onderscheidingskracht van het calvinisme als volgt:

Het zoekt God niet *in* het creatuur, gelijk het Paganisme, het scheidt God niet *van* de creatuur, gelijk het Islamisme, het stelt *tussen* God en het creatuur geen middellijke gemeenschap gelijk Rome, maar proclameert de hoge gedachte, dat God, hoog in majesteit boven alle creatuur staande, nochtans met dat creatuur onmiddellijke gemeenschap oefent door zijnen Heiligen Geest. Dit is dan ook het hart en de kern van de Calvinistische belijdenis der praedestinatatie. Gemeenschap met God, maar in de eeuwigheid d.i. tot in zijn raadsbesluit doorgetrokken. Geen genade dan uit God ons rechtstreeks toekomende.⁵⁴

Calvinisten weten zich verzekerd van een unieke band met het Opperwezen, een lichaam vormend in de kerkelijke gemeenschap, als bruid van Christus. De kerk symboliseert niet

⁵³ Kuiper, 1899: p. 4

⁵⁴ Kuiper, 1899: p. 13

zozeer een log, onpersoonlijk instituut zoals de Rooms-katholieke Kerk, als wel de wereldwijde commune van gelovigen die tezamen opereren om de blijde boodschap te verkondigen. Zij zijn één door de Heilige Geest.⁵⁵ Relativisme is bij deze Protestanten ver te zoeken; het denkbild van Talal Asad dat religie een westers concept is en dus geen wezenlijke, universele claim op waarheid kan maken, vindt hier geen weerklank. Dat zij het beeld van een godheid in hun hoofd hebben gecreëerd, sluiten zij pertinent uit. Zelfs de paradoxale omschrijving van een Drie-enige God en het hete hangijzer van de Uitverkiezing doen de zelfverzekerde lieden niet wankelen. Als ze het al deden, lieten ze dat niet zien.

Simon Vestdijk, de productiefste schrijver uit de canon van de Nederlandse literatuur, ziet deze onwrikbaarheid met verbazing aan en voorspelt dat het calvinisme hierom zal verdwijnen. Habermas' vermenselijking is verder weg dan ooit. In *Toekomst der religie* introduceert Vestdijk de metafysische projectie, die hand in hand gaat met een onverbetterlijke intolerantie jegens andersdenkenden. Deze mentale reduplicatie houdt het volgende in: 'Projecteren is het omvormen of herscheppen van subjectieve of intrapsychische elementen tot een subjectief bepaalde, zij het ook allerminst als subjectief ervaren werkelijkheid. Want de projecteerende persoonlijkheid, die van dit projecteren als zoodanig niet de minste weet heeft (of hoeft te hebben), gelooft in die werkelijkheid *alsof* het een 'waarheid' was, en het blijft hem verborgen, dat het alleen maar *zijn* werkelijkheid is.'⁵⁶ Het subject creëert zelf het beeld van een scheppende God in zijn hoofd, dicht Hem kwaliteiten en karaktereigenschappen toe en verliest na verloop van tijd het relatieve uit het oog; voor het individu is het bewaarheid geworden. Hiermee verklaart Vestdijk meteen waarom het calvinisme een opmerkelijke houdbaarheid en kracht laat zien: de religieuze beleving beperkt zich tot het individu en de behoefte om deze te praktiseren reikt niet verder dan op het microniveau van het gezin als hoeksteen van de samenleving. Deze isolatie, die zowel een sociale afscheiding als het verlies van kinderlijke, religieuze spontaniteit inhoudt, noemt Vestdijk ook wel *desintegratie*.⁵⁷ Kuyper merkt op dat de godsdienst buiten de wetenschap en het publieke leven wordt gesteld, en verwezen naar de binnenkamer, naar de bidcel, naar de intimiteit van het hart.⁵⁸ De mantra's van angstbeelden, de schuldvraag van de erfzonde, de zin van het lijden en

⁵⁵ Kuyper, 1899: p. 41

⁵⁶ Vestdijk, 1947: p. 78

⁵⁷ Vestdijk, 1947: p. 211

⁵⁸ Kuyper, 1899: p. 43

aangeboren verdorvenheid van de mens worden overigens allemaal voetstoots aangenomen.⁵⁹ De leer bestaat uit vijf pijlers, die nu behandeld worden.

2.3.2 De vijf sola's

De behoudenis hangt af van de vijf zogeheten sola's: sola scriptura, sola deo gloria, sola christo, sola gratia en sola fide.⁶⁰ De eerste sola behelst het principe dat louter de heilige Schrift de basis is van de geloofsleer. Elke theorie, elke ideologie en elke gedachte die ermee in strijd is –hoe exceptioneel de schrijver of vervaardiger ook moge zijn, dient verworpen te worden en krijgt onvoorwaardelijk het predicaat 'niet-christelijk' opgeplakt. De mensen die de Bijbel geschreven hebben, kregen de inspiratie namelijk van de Heilige Geest, waardoor zowel het Oude als het Nieuwe Testament als enige levensgids geen mensenwerk is, maar een goddelijke, eeuwige status geniet.⁶¹ De tweede sola spoort de leerlingen aan alles in hun leven ter ere van God te doen, Hem telkens indachtig te zijn bij de geneugten van het leven en te allen tijde nederig te zijn. Zij moeten beseffen dat God alle roem toekomt en dat de mens alle goeds in zijn leven aan Hem te danken heeft.⁶² De band tussen God en mens was al verstoord sinds de zondeval in het Paradijs, waardoor er een onoverbrugbare kloof ontstond. Deze kan slechts gedicht worden door de bemiddelaar Jezus Christus, die zichzelf heeft laten offeren aan het kruis, opdat de gelovige verlost zou zijn van de aangeboren erfzonde. Mits hij diens redding aanvaardt, natuurlijk. De Heidelbergse Catechismus, die vanuit het dialectische paar van vraag & antwoord is opgebouwd, stelt de lezer de dertigste vraag en antwoordt daarna:

*‘Do such then believe in Jesus the only Saviour who seek their salvation and happiness in saints, in themselves, or anywhere else? - They do not; for though they boast of him in words yet in deeds they deny Jesus the only deliverer and Saviour: for one of these two things must be true that either Jesus is not a complete Saviour or that they who by a true faith receive this Saviour must find all things in him necessary to their salvation.’*⁶³

De vierde sola draait om de goedhartigheid van God zelf, de genade. Dit houdt in dat de mens zijn behoud gratis en voor niets aangeboden krijgt, omdat het werk en de boetedoening al volbracht zijn door Christus. Penitentie, vasten, biechten, het is allemaal onnodig. De

⁵⁹ Vestdijk, 1947: p. 86-114

⁶⁰ Strawbridge, 1993

⁶¹ Strawbridge, 1993

⁶² Strawbridge, 1993

⁶³ Strawbridge, 1993

onbetaalbare schuld van zondigheid, die de mens van nature heeft bij God, kan hij niet uit eigen kracht aflossen, maar puur uit barmhartigheid heeft de Vader zijn eigen Zoon opgegeven voor de mensheid.⁶⁴ Aangezien deze verlossing slechts bewerkstelligt wordt, op voorwaarde dat de ziel dat daadwerkelijk gelooft, is er een vijfde sola: sola fide. Calvin en Luther hebben dit devies in het leven geroepen om een tegenwicht te bieden voor het Rooms-katholicisme, waar goede werken wel degelijk van invloed zijn op je uiteindelijke bestemming in het hiernamaals. Niet uiterlijk vertoon, aflaten, aalmoezen en mooie daden, maar innerlijke ootmoed, soberheid en vroomheid redden de ziel.⁶⁵ Het geloof alléén redt. Precies deze benadering is interessant voor het onderzoek van *The Blood of the Lamb*.

2.4 Conclusie

Blijkbaar is de activiteit van een religie beleven in het calvinisme belangrijker dan via contemplatie in contact te treden met een al of niet bestaande god. Hoewel de aanhangers de trots uitspreken ieder leeg ritueel te hebben geweerd uit hun leven, te zijn teruggekeerd naar de basis en soberheid als levensstijl te hebben geïnternaliseerd, hoeft dit unieke kenmerk niet noodzakelijk positief te zijn. Talal Asad betoogt namelijk dat elke religie in eerste instantie een cultureel product is, dat opgebouwd is uit rituelen, symbolen, thema's en mythen. Ook die stromingen die zeggen 'back to basics' te zijn gegaan. Hij gaat voorbij aan de vraag of er een universele god bestaat; die is irrelevant. Belangrijker is het om ons af te vragen of religie als concept nog wel houdbaar is in de postseculiere maatschappij, die niet langer ideologisch, cultureel en epistemologisch gevormd wordt door alleen het westen. Echter, deze periodieke bepaaldheid geldt net zo goed voor de secularisering, die nooit ofte nimmer kan worden losgekoppeld van het religieuze.

Jürgen Habermas zegt dat geloofsrichtingen in een postseculiere samenleving alleen standhouden, als zij vermenschelijken en bereid zijn de dogmatische halsstarrigheid te versoepelen. Bovendien dienen zij oog te hebben voor de permanente seculariserende machten. Deze flexibilisering bezit het calvinisme van nature niet. Integendeel, het is een wonderlijke combinatie van een hardnekkig verankerd godsbesef en de rationele mentaliteit in zijn aanhangers. Ze zijn erin geslaagd het geloof te rationaliseren, te verharderen, te ontdoen van zijn verbindende, nieuwsgierige, liefhebbende kracht.⁶⁶ Temeer daar zij hun ideologie 'vanuit de Schrift alleen' verantwoorden – en zich zodoende geruggensteund voelen door de

⁶⁴ Strawbridge, 1993

⁶⁵ Strawbridge, 1993

⁶⁶ Vestdijk, 1947: p. 211

enige echte autoriteit, is het evident dat de eigen historische bepaaldheid en subjectiviteit over het hoofd worden gezien.

Het calvinisme behoudt hoe dan ook zijn ‘social energy’ in het postseculiere tijdperk. Zoals ik eerder al aangaf, leeft binnen de postsecularisering de overtuiging dat niet alleen de religie, maar ook het seculiere op zichzelf een object van onderzoek is, net als talloze ismen en tendensen uit voorgaande eeuwen. De gemeenplaatsen en stokpaardjes van dat discours moeten worden geanalyseerd en Herman Paul merkt op: ‘Onderzoek naar de discursieve macht van secularisatieverhalen draait zodoende niet om *influence*, maar om *usage*; niet om ontlening, maar om ‘sociale circulatie’. Wat telt, zijn clichés, meer dan originele gedachten; sjablonen, meer dan vondsten.’⁶⁷ De kerk en het christendom zijn dus niet de enige instanties die zich een beeldtaal hebben eigen gemaakt. Ook de secularisering als discursief model bedient zich van topoi om de strijd te winnen van godsdienstige praktijken. Dit oneindige duel blijft in de postseculiere maatschappij onbeslist en ook Peter de Vries kiest geen winnaar. De onvergeeflijke elementen van de religies wordt ze niet langer aangerekend, hetgeen geheel de theorie van Habermas ontkracht. Op het individuele, persoonlijke niveau wordt dit ‘tweegevecht’ met liefde bekeken in *The Blood of the Lamb*, vertolkt door een gezonde, mentale strubbeling in één man: Don Wanderhope. Het is niet voor niets een Bildungsroman.

De postsecularisering in het westen is geen tegenhanger van de secularisering, wat ik aanvankelijk vermoedde. Het biedt eerder een helicoptervisie op de maatschappelijke strijd tussen religieuze groeperingen en hun ideeën enerzijds en seculiere manifestaties en representaties anderzijds. In het volgende hoofdstuk onderwerp ik *The Blood of the Lamb* aan een postseculiere lezing, die het secularistische discours omzeilt. Sterker nog, het boek zet Habermas in dit discursieve proces vast en ondermijnt zijn communicatieve rationaliteitstheorie; wie namelijk de secularisering prefereert boven het religieuze, creëert weerstand bij de radicale gelovige en maakt het monotheïsme tot zijn tegenstander. Negatieve aandacht bestaat niet; het religieuze zal er meer en meer bestaansrecht aan ontlelen. Zoals Asad al zei: onderdrukking leidt tot standvastigheid en dat is ook zo. In de postsecularisering hoeft het religieuze niet langer te bewijzen dat het meer moraal in zijn vezels heeft dan het seculiere. En het seculiere hoeft niet langer aan te tonen dat het religieuze zich bedient van irrationele concepten. Dat de Duitse filosoof schrikt van de onttoverde, seculiere maatschappij, doet daar niets aan af.⁶⁸

⁶⁷ Paul, 2013: p. 21

⁶⁸ Bossema, 2008

3. Analyse (1) *The Blood of the Lamb*: motieven

In het nu volgende komen de motieven en de algemene thematiek van de roman aan bod. Later in de analyse verbind ik deze aan het gedachtegoed van de postsecularisering en het calvinisme.

3.1 *Twijfel vs. zekerheid*

Nomen est omen, zo luidt een Latijns gezegde. Don Wanderhope (letterlijk vertaald: wankelhoop) maakt een ontwikkeling op microniveau door, die de mensheid ook beleeft. Langzamerhand legt de hoofdpersoon het geloof in God af, temeer daar de wetenschap steeds meer ongerijmdheden in de Schrift blootlegt en het leven hem zinloos voorkomt. Het begint al bij de theologische discussies in zijn ouderlijk huis, steevast aangeboord door vader Ben, die in de gemeenschap als twijfelaar te boek staat. Hij legt zijn betuttelende broer Hans het zwijgen op met een reeks retorische vragen: “How about me in perdition? How about my doubts about the, *och ja*, whole Bible, not just Genesis? I say there is no hell. Now do you believe I’ll burn in it?”⁶⁹ Broer Louie krijgt longontsteking, keert zich tegen het christelijke geloof en zelfs een laatste gebed vol gemeenplaatsen van de predikant bekeert de jongen niet. “We know that this child of grace, this son of the Covenant, has in his youth expressed doubts of Thy... Grant that in this hour... may yet be time... remission of his sins in Jesus’ name. Amen.”⁷⁰ Don is teleurgesteld in God, vraagt Hem om zijn broers herstel en voelt dat zijn gebed onbeantwoord blijft. Net als Kaïn zoekt hij het contact door middel van een offer, maar de rook stijgt niet op. Sterker nog, waar Kaïn zich verschoonde van de taak om Abel te beschermen en zei dat hij niet zijn broeders hoeder was, daar doet Don juist alles wat in zijn vermogen ligt. Het maakt hem woest en hij zwicht:

My sensation, rather than fear or piety, was a baffled and uncomprehending rage. That flesh with which I had lain in comradely embrace destroyable, on such short notice, by a whim known as divine? (...) Who wantonly scattered such charm, who broke such flesh like bread for his purposes? (...) Yet being unable to pray for Louie was loyalty to Louie, whose disciple I had early been.⁷¹

Dan beseft hij dat het uitblijven van respons eigenlijk een bevestiging is van wat zijn broer hem geleerd heeft: geloof is onzin. Omdat Louie belang hecht aan de gemoedsrust van zijn

⁶⁹ De Vries, 1961: p. 13

⁷⁰ De Vries, 1961: p. 27, 28

⁷¹ De Vries, 1961: p. 24, 25

gelovige moeder, hakkelt hij op zijn sterfbed dat hij geen geloofstwijfel koestert. Opgelucht verlaten de kerkelijke omstanders en zijn moeder de slaapkamer, maar Don verkeert nog in zijn gezelschap en luistert als enige getuige naar zijn echte laatste woorden:

A single sigh of relief went through the room. Louie closed his eyes, and we were sure he was gone. Then, as I watched, I saw them open again and his gaze fix on me, and me alone. The old grin wreathed his lips once more as he said slyly, for just my benefit, “No doubts on my part.” (...) No more need I go on thinking in anguished rage: “Why doesn’t He pick on somebody his size?” - “He” did not exist. So Louie had died saying.⁷²

Hiermee is echter niet de basis gelegd voor een zeker, rationeel, seculier bestaan. In alle gebeurtenissen van Dons leven wisselen twijfel en zekerheid elkaar af. Bovendien stelt deze roman zijn lezers de vraag of de zo trots gepresenteerde zekerheid van bepaalde individuen een teken van kracht of een teken van angst is. Immers, wie zich verzekerd weet in het bezit te zijn van een alomtegenwoordige waarheid, heeft totaal niet de behoefte zijn bevestiging buiten zichzelf om te zoeken. Wie vreest dat het niet helemaal klopt, hecht wellicht meer belang aan bijval. Twijfel en onzekerheid zijn de ware geloofskracht: ‘You mean you’re not sure? Why, man, that’s great! For the rest of us, who like to hug that little doubt we so desperately need today – what faith was to folk of another time – the ray of hope. Oh, how grateful we are for that uncertainty! Our salvation almost.’⁷³ Uw twijfel heeft u behouden.

3.2 *Wanhoop vs. existentiële crisis*

Verrassend genoeg ontpopt Don zich niet tot de atheïst die hij overduidelijk had kunnen worden. Volgens Willem Jan Otten blijft hij volharden in iets tegenstrijdigs. De verteller tuimelt van de ene existentiële crisis in de andere en in die hachelijke momenten roept hij God ter verantwoording.⁷⁴ Zo verliest hij niet alleen zijn negentienjarige broer, maar sterft zijn moeder op jonge leeftijd, raakt hij een vriendin kwijt aan tuberculose, moet hij zijn vader achterlaten in een verslavingskliniek, valt hij zelf ten prooi aan een zenuwzinking en wordt zijn dochtertje Carol geveld door bloedkanker. Hij schippert tussen haat en liefde jegens Hem die er al of niet is en hij vraagt toestemming om te wanhopen: ‘I ask, my Lord, permission to

⁷² De Vries, 1961: p. 29, 30

⁷³ De Vries, 1961: p. 212

⁷⁴ Otten, 2008

despair.⁷⁵ In het oncologisch ziekenhuis vindt Don Wanderhope in Stein een lotgenoot; zijn kind ligt ook op sterven en zijn halsstarrigheid tegen het geloof blijkt uiteindelijk voort te komen uit teleurstelling. Don vindt geloof en ongeloof even verdedigbaar, Stein niet:

‘Not quite. One charge can be brought against your point of view that can’t against mine: wishful thinking. Believers believe what they want to believe. I would like to believe it, too, but deny that an honest man can. Unbelief is to that extent less suspect than faith.’ (...) Here a vibration of anger escaped Stein that was not put into words, but that I felt had given me a flash of illumination into his spirit – something that might even be held to confirm the theory of my friend to which I had been needled into giving audible expression. Stein resented the sedative power of religion, or rather the repose available to those blissfully ignorant that the medicament was a fictitious blank. In this exile from peace of mind to which his reason doomed him, he was like an insomniac driven to awaken sleepers from dreams illegitimately won by going around shouting, “Don’t you realize it was a placebo!” Thus it seemed to me that what you were up against in Stein was not logic rampant, but frustrated faith. He could not forgive God for not existing.⁷⁶

Stein waarschuwt voor de bedwelmende werking die geloof kan uitoefenen op de realiteitszin van de mens. Wij zijn allen opportunistisch, geloven wat we willen aannemen en wat ons gunstig uitkomt en grijpen alle middelen aan om onze gemoedsrust te bereiken. Waaronder troostrijke gedachtes uit de kwakzalverij van het geloof. Wanneer de dood om de hoek komt kijken, bemerken hij en Don een toenemende religiositeit bij hen die ermee geconfronteerd worden. Een eerlijke, rechtschapen man weerstaat deze verleiding. Men raakt pas gezuiverd van een crisis als deze volledig doorleefd en ervaren wordt. Lijden en sterven dienen geen hoger doel, vormen geen garantie voor een beter leven dan op aarde. Otten merkt op dat deze neiging tot metafysische zingeving hardnekkig blijft ontbranden in Wanderhope, die hier echter meteen tegen in verzet komt.⁷⁷ Hij wil niet meer geloven in een Alvoorzienigheid, want dan heeft deze wereld een gigantisch probleem. Stein steunt hem in dat idee. Hij spreekt zijn verbazing uit over mensen die geloven in een God die willens en wetens zoveel chaos toelaat. Stom toeval heeft nog meer liefde in zich: ‘Blind and meaningless chance seems to me so much more congenial – or at least less horrible. Prove to me that there is a God and I will

⁷⁵ De Vries, 1961: p. 225

⁷⁶ De Vries, 1961: p. 213, 214

⁷⁷ Otten, 2008

really begin to despair.’⁷⁸

The Blood of the Lamb is niet slechts een strijd tegen de verlokking van bovennatuurlijk troostvoedsel. De roman is een duel tegen de bekoring van de wanhoop.⁷⁹ Wie ‘ja’ zegt tegen de wanhoop, hult zichzelf in een slachtofferrol en sluit zich af voor persoonlijke ontwikkeling. Ternauwernood ontsnapt Don aan die val. Hij heeft een taart achtergelaten voor zijn dochtertje in de St.-Catherinakerk naast de kliniek en haalt deze weer op, nadat ze gestorven is. Hij is het zat en stoot het gebak op het hoofd van het Christusbeeld, dat zich vervolgens werktuiglijk en zelfgenoegzaam ontdoet van het suikergoed.⁸⁰

3.3 *Lijden vs. onschuld*

Direct samenhangend met de wanhoop, dringt zich de vraag aan Don op waarom mensen moeten lijden. Tot zijn frustratie is dat lijden namelijk vaak de ware drijfveer achter de geloofsovertuiging; ieder dient zijn eigen kruis te dragen. ‘What people believe is a measure of what they suffer.’⁸¹ Hij deelt de verbazing met Stein en hij weigert het lijden als leidmotief van het leven te beschouwen. Wel ziet hij de pijn en erkent hij dat woede en wanhoop gerechtvaardigd zijn, mits mensen het recht hebben deze te ventileren:

We live this life by a kind of conspiracy of grace: the common assumption, or pretense, that human existence is ‘good’ or ‘matters’ or has ‘meaning’, a glaze of charm or humor by which we conceal from one another and perhaps even ourselves the suspicion that it does not, and our conviction in times of trouble that it is overpriced – something to be endured rather than enjoyed. Nowhere does this function more than in precisely such a slice of hell as a Children’s Pavilion, where the basic truths would seem to mock any state of mind other than rage and despair. Rage and despair are indeed carried about in the heart, but privately, to be let out on special occasions, like savage dogs for exercise, occasions in solitude when God is cursed, birds stoned from the trees or the pillow hammered in darkness.⁸²

Kwaad is Don zeker. Hij kan het niet verkroppen dat hij blootgesteld wordt aan de schier onverdraaglijke pijn zijn kind te moeten begraven, terwijl gelovige mensen gedachteloos en plichtmatig zulke zware termen als ‘lijden’ en ‘pijn’ in hun mond durven te nemen. Zij

⁷⁸ De Vries, 1961: p. 208

⁷⁹ Otten, 2008

⁸⁰ De Vries, 1961: p. 237

⁸¹ De Vries, 1961: p. 25

⁸² De Vries, 1961: p. 215

hebben geen flauw benul wat echt verderf is, dat de hel niet bestaat. Of jawel, hij bestaat en hij is gewoon op aarde, bijvoorbeeld op de afdeling kinderkanker. De dood van Christus is geen verzachting voor zijn bestaan dat zodanig bol staat van ontberingen, dat zelfs Job hem niet benijden kan. Otten bespeurt zowaar een latent aanwezig Jobmotief in *The Blood of the Lamb*, omdat Don kwijtraakt wie hem het liefst is: Carol.⁸³ God zou toch degene moeten zijn die als geen ander zijn mededogen en ontferming kan tonen of haar gewoon kan redden. Maar Hij is er niet: ‘Dead-drunk and cold-sober, he wandered out to the garden in the cool of the evening, awaiting the coming of the Lord. No such advent taking place, he shook his fist at the sky and cried, ‘‘If you won’t save her from pain, at least let me keep her from fear!’’⁸⁴ Zijn dochter en de andere jonge patiënten zijn weerloos, kunnen niets doen tegen de verwoestende gezwellen, en voor God is hun dood net zo nietszeggend als die van een muis.⁸⁵ De Here geeft en de Here neemt, jazeker. Maar kan Hij wel tegen zo’n kleintje?⁸⁶ De geschiedenis van de kwetsbare Louie herhaalt zich; zijn dochter sterft. Peter de Vries verwoordt deze uitgeschreven Pietà als volgt:

Then I touched the stigmata one by one: the prints of the needles, the wound in the breast that had for so many months now scarcely ever closed. I bent to kiss the cheeks, the breasts that would now never be fulfilled, that no youth would ever touch. ‘‘Oh, my lamb.’’⁸⁷

Carol is de lijdensfiguur en belichaamt het symbool van de christelijke Onschuld: het lam, wiens bloed nota bene vergiftigd is door medicijnen en carcinomen. Ze sterft en haar vader betaamt haar stigmata.

3.4 Thematiek: rede, moed en genade

Don Wanderhope houdt de herinnering aan zijn dochter levend door video-opnames van haar te bekijken. Zo speelt zij in een fragment de *Nocturne* van Chopin en met een whisky in zijn linkerhand laat de alleenstaande vader zich bedwelmen door het pianospel. De muziek stopt plotseling en maakt plaats voor Carols stem, die hem ervan vergewist dat alles goed met haar gaat. Ze zegt alles aan te kunnen door een tekst die ze ooit heeft gevonden van haar vader. Het lijkt haar wel zo passend het voor te lezen, hoewel ze toegeeft er niet alles van te begrijpen:

⁸³ Otten, 2008

⁸⁴ De Vries, 1961: p. 204

⁸⁵ De Vries, 1961: p. 225

⁸⁶ De Vries, 1961: p. 25

⁸⁷ De Vries, 1961: p. 234

I believe that man must learn to live without those consolations called religious, which his own intelligence must by now have told him belong to the childhood of the race. Philosophy can really give us nothing permanent to believe either; it is too rich in answers, each canceling out the rest. The quest for Meaning is foredoomed. Human life ‘means’ nothing. But that is not to say that it is not worth living. What does a Debussy *Arabesque* ‘mean’, or a rainbow or a rose? A man delights in all of these, knowing himself to be no more – a wisp of music and a haze of dreams dissolving against the sun. Man has only his own two feet to stand on, his own human trinity to see him through: Reason, Courage, and Grace. And the first plus the second equals the third.⁸⁸

De boodschap lijkt een niet al te originele te zijn: de mens is vergankelijk en moet dankbaar zijn dat hij op deze wereld is. Hij is vervlogen voor hij het weet en kan zich alleen verlaten op zijn eigen Heilige Drie-eenheid: Rede, die hem leert het bestaan te relativiseren en die hem leert de troost in zichzelf te zoeken. Moed, die hem leert met hart en ziel van anderen te houden. Genade, die hem redding biedt. De behoudenis is weliswaar niet afkomstig uit de Hemel, wordt niet verkregen, maar je dient het zelf te geven en uit te delen. ‘‘My grace is sufficient for thee.’ For we are indeed saved by grace in the end – but to give, not take.’⁸⁹ En dat heeft hij geleerd van zijn vader, zijn moeder, zijn vriendinnen en vooral van zijn dochter. Zij verlost hem van zijn last, schenkt hem haar genade en ze zal altijd voortleven in zijn liefdevolle nagedachtenis. ‘The child on the brink of whose grave I tried to recover the faith lost on the edge of my brother’s is the goalkeeper past whom I can now never get.’⁹⁰ Het gaat er niet om dat je troost vindt, maar dat je het anderen in onbaatzuchtig mededogen geeft. ‘There may be griefs beyond the reach of solace, but none worthy of the name that does not set free the springs of sympathy. Blessed are they that comfort, for they too have mourned, may be more likely the human truth.’⁹¹ Wij dienen te praktiseren wat ons geleerd is in liefde. Het lijden is niet langer voorbehouden aan de orthodoxe, vrome mens; mensen lijden samen en iedereen weet wat het is. Sterker nog, mensen die andermans pijn niet zien, hebben nooit geleden.

⁸⁸ De Vries, 1961: p. 241

⁸⁹ De Vries, 1961: p. 243

⁹⁰ De Vries, 1961: p. 243, 244

⁹¹ De Vries, 1961: p. 246

4. Analyse (2) *The Blood of the Lamb*: een seculariseringsroman?

Het vierde hoofdstuk vergelijkt de ideeën van het ‘postsecularism’ en het calvinisme met de motieven en de thematiek van *The Blood of the Lamb*. De analyse zal uitwijzen hoe Peter de Vries de genoemde stromingen beoordeelt in zijn roman en of hij de calvinistische waarden enige kans van overleven toedicht in de moderne maatschappij.

4.1 Postseculiere lezing

Allereerst verwijs ik in het kort naar de nieuwe postseculiere toestand zoals Jürgen Habermas deze in kaart brengt. Hij bespeurt een wisselwerking tussen rationaliteit en vermenschelijking in het religieuze besef en noemt deze uitwisseling de communicatieve rationaliteitstheorie.⁹² Hoewel de filosoof zijn theorie met name op politiek niveau toepast, benadert en bekritiseert de roman dit concept op het individuele vlak. Temeer daar Jürgen Habermas het opvallend vindt, dat de secularisering maar niet doorzet in de Verenigde Staten, waar het verhaal zich tenslotte afspeelt.⁹³ In de analyse wordt duidelijk dat Peter de Vries niet zozeer een synthese zoekt tussen het religieuze en het seculiere, als wel het onderlinge gesteggel tussen de twee concepten als geheel psychologiseert. Het is en blijft namelijk een bildungsroman. Blijkbaar kunnen de twee tendensen zonder elkaar niet bestaan en is secularisering weliswaar een continuüm, doch niet noodzakelijk een lineair ontwikkelingsproces.

Ten tweede breng ik in herinnering dat Asad de verschijnselen religie en secularisering een spreekwoordelijke Siamese tweeling noemt.⁹⁴ Hiermee bedoelt hij dat de twee hun bestaansrecht ontlene aan elkaars aanwezigheid, evenwel zonder een universele waarheidsclaim te kunnen maken. De idee dat men via hermeneutiek tot de meest adequate lezing van religieuze geschriften komt, verwerpt hij. Een maatschappij kiest haar eigen meest wenselijke lezing en representatie van godsdienstige overtuigingen.⁹⁵ Zelfs wanneer een deel hiervan wordt ontkend of verloochend. Asads opvatting is belangrijk voor de roman, omdat de vitaliteit van het geloof versterkt wordt door een zekere rancune jegens datzelfde geloof, naar straks zal blijken. De aversie vindt zijn voedingsbodem in de seculiere wereld en diens secularisatieverhalen,⁹⁶ die geen oplossing bieden aan Don Wanderhope.

⁹² Mozumder, 2011: p. 76

⁹³ Leezenberg, 2012: p. 301, 302

⁹⁴ Mozumder, 2011: p. 51, 52

⁹⁵ Mozumder, 2011: p. 52

⁹⁶ Paul, 2013: p. 18

4.1.1 Rationaliteit en vermenselijking

De religieuze heropleving, waarover zowel Habermas als Otten spreekt, is aanwezig in *The Blood of the Lamb*, zij het in niet-definitieve vorm. Don Wanderhope heeft weliswaar meerdere malen in zijn leven gebroken met het christelijke geloof, maar het keert telkens weer terug als een boemerang. Als volgeling van zijn broer Louie lijkt hij zich aanvankelijk te verzoenen met een sec, wetenschappelijk wereldbeeld waarin de mens een nietige, onbeduidende schakel is. ‘After his death, Louie remained as much as ever a model to me, or even more, being now idealized in my mind.’⁹⁷ Na geruime tijd komt hij in contact met ene Archie Winkler, een gefortuneerde jongeman die een rijkeluisbestaan leidt. In eerste instantie raakt Wanderhope verblind door de aanlokkelijke rijkdom en de welvaart van het ‘betere Amerika’, de seculiere wereld die zich ontworsteld heeft aan het kleingeestelijke geloof. Zelf is hij immers maar de zoon van een bekrompen vrachtwagenchauffeur. Het respect voor de bourgeoisie maakt echter zeer snel plaats voor verachting en teleurstelling; Archie leent regelmatig geld van Don en de aflossing laat lang op zich wachten. Te lang:

When by the end of the school year, however, Archie had sponged close to two hundred smackers with no sign of reimbursement, my enchantment with the world of fashion began to slacken, and my feeling toward Archie palpably to sour. At that time my own family had tough sledding, due mainly to some newly arisen complaints of my father’s calling for a procession of neurological specialists, each more baffled than the last, and so I decided to hit Archie for my money. At one of his mother’s spring garden parties I took him aside and asked him point-blank when he was going to pay me back. He looked at me in surprise, as though there were some incongruity, even a breach of etiquette, in the spectacle of a guest dunning a host. Perhaps there was. But school term was over, and I had just resumed full-time work on the garbage truck, a fact which reminded me again of how hard-earned my money was. Something else had happened that set my back up. While driving along on the truck, I had seen Archie emerge from a restaurant at the head of a gay little group, flinging bills to menials bowing in his wake. This seemed to me to exceed the limits of permissible rottenness, and I vowed to see myself repaid by hook or crook.⁹⁸

⁹⁷ De Vries, 1961: p. 31

⁹⁸ De Vries, 1961: p. 58

Don besluit het geld maar terug te stelen en zodoende voor eigen rechter te spelen. De dan nog jonge student ziet Archie als de vertegenwoordiger van een liberaal, burgerlijk milieu waar hard werken allang geen deugd meer is, waar gesmeten wordt met geld en waar menselijkheid inferieur is aan regels, etiquette en lege omgangsvormen. In mijn optiek visualiseert Peter de Vries hier een onrechtvaardige klassenverdeling, die toch niet de bedoeling kan zijn van de vrijgevochten samenleving. Er heerst een ziellose, koude voorbeschikking van causale determinatie⁹⁹ op maatschappelijk niveau en het is medelijden dat Don ertoe doet besluiten geld terug te stelen. Medelijden voor zijn vader, die ernstig ziek is en geen geld heeft om medische onkosten te betalen.¹⁰⁰ Archie heeft er niet meer dan een meewarig glimlachje voor over en schept er schijnbaar genoeg in anderen met zijn verdorvenheid aan te kunnen steken.¹⁰¹ Don verlaat het landhuis met een laatste tirade. Hij dacht een vriend te hebben gevonden, een springplank die hem zou helpen ontsnappen uit het calvinistische milieu. De springplank blijkt echter een barricade. Gedesillusionneerd keert Don terug naar zijn moeder.¹⁰²

De hoofdpersoon verzoent zich later in zijn leven alsnog met de harde duidelijkheid van de empirische realiteit, als hij Rena verliest. In gesprek met zijn ernstig zieke vriendin zegt Don gefrustreerd dat hij de gedachte aan een Alvoorzienigheid verafschuwt:

I simply mean that asking Him to cure you – or me, or anybody – implies a personal being who arbitrarily does us this dirt. The prayer then is a plea to have a heart. To knock it off. I find the thought repulsive. I prefer thinking we're the victims of chance to dignifying any such force with the name of Providence.¹⁰³

Wanneer Rena sterft, praat Don met de dienstdoende dokter en hij poogt troost te putten uit de wetenschap. Althans, hij wil graag geloven aan de rechtvaardigheid die toeval wel geeft en een eventuele Schepper niet. Bij de arts vindt hij echter geen weerklank:

“I admire the objectivity of science,” I said, pacing helplessly about the room. “How they can – I had a brother once... Surely you no longer think this is a managed universe?” – “Why do you think you have anything to tell me, young man? I had a son once, whom I had to watch die of leukemia. He was seven. Stevie. He was such a boy as you see riding dolphins in the fountains in the parks. A dolphin boy. A faun. I

⁹⁹ Rummens, 2007: p. 7

¹⁰⁰ De Vries, 1961: p. 64

¹⁰¹ De Vries, 1961: p. 63

¹⁰² De Vries, 1961: p. 65

¹⁰³ De Vries, 1961: p. 104

watched him bleed to death.” – “What did you do then, sing ‘Come Thou fount of every blessing, tune my heart to sing Thy praise?’” – “Go on. I am an old man. I have shed my tears. Go ahead.”¹⁰⁴

Eerder merkte ik al op dat *The Blood of the Lamb* een Bildungsroman is, omdat de hoofdpersoon een ontwikkeling doormaakt. Herhaaldelijk stapt de belevende ik uit het verhaal om een algemene opmerking te plaatsen over zijn denkwijzen in het verleden en hoe deze zich zal ontwikkelen naar later. Exemplarisch is de volgende bespiegeling, waarin Don zich verbaast over de mildheid van diezelfde dokter jegens de onverklaarbaarheid van het bestaan:

I set my brandy down and said: “Dr. Simpson, do you believe in God?” He just perceptibly raised his eyes, as if in entreaty to Heaven to spare him at least this. It took me some years to attain his mood and understand my blunder. He resented such questions as people do who have thought a great deal about them. The superficial and the slipshod have ready answers, but those looking this complex life straight in the eye acquire a wealth of perception so composed of delicately balanced contradictions that they dread, or resent, the call to couch any part of it in a bland generalization. The vanity (if not outrage) of trying to cage this dance of atoms in a single definition may give the weariness of age with the cry of youth for answers the appearance of boredom. Dr. Simpson looked bored as he ground his teeth and gazed away. “Oh, one man’s opinion about these things is as good as another’s”, he said. “You believe what you must in order to stave off the conviction that it’s all a tale told by an idiot. You know, of course, you took a chance with that girl.” – “It was worth it,” I retorted, bitterly.¹⁰⁵

De jeugdigheid vraagt om een pasklaar antwoord op de vragen over zingeving en de oude dokter reageert nogal verveeld. Hij merkt namelijk op dat Don zichzelf er krampachtig van probeert te overtuigen dat het geloof inderdaad maar een verzinseltje van idioten is. Zo’n simpele veralgemenisering van religie is niet op zijn plaats, volgens Simpson. Bestaat God dan wel? Die vraag is eigenlijk niet zo belangrijk. Relevanter is de kwestie of de mens in staat is de onbestemdheid van het leven met geduld en gemoedsrust tegemoet te zien. Niet alleen mensen die blindelings op God willen vertrouwen, beelden zich in een claim op waarheid te mogen leggen. Ook zij die de wetenschap onbevooroordeeld prevaleren boven het gevoel en

¹⁰⁴ De Vries, 1961: p. 109

¹⁰⁵ De Vries, 1961: p. 110, 111

de menselijke kwetsbaarheid spreiden een mentale onwrikbaarheid tentoon. Zij hebben gelijk, anderen niet. Het is opvallend hoe graag Don enerzijds wil geloven in het bestaan van God en anderzijds zijn vertrouwen wil stellen op de wetenschap. Hij schippert tussen het seculiere en het geloof, die zich er beiden op voor laten staan zingeving te kunnen verschaffen aan het leven. Hoe de synthese bereikt wordt, treedt nu op de voorgrond.

De zoektocht naar bovennatuurlijke, autonome betekenis is gedoemd tot mislukken.¹⁰⁶ In een gesprek met een paar collega's in de Gotham Club passeren grootse, gelukzalige gebeurtenissen de revue. Waar draait het bestaan van de mens nu werkelijk om? De één komt met een fysieke extase, de ander met een mystieke verlossing en weer een ander vertelt over een Houdini-act in de sneeuw. De heren troeven elkaar af en Don krijgt niet de gelegenheid zijn moment suprême ten beste te geven. Hij zit in de auto en overdenkt de dialoog nog eens:

I made a tentative conclusion. It seemed from all of this that uppermost among human joys is the negative one of restoration: not going to the stars, but learning that one may stay where one is. It was shortly after the evening in question that I had a taste of that truth on a scale that enabled me to put my finger on the specific moral for which we had, in all our rambling camaraderie, been groping.¹⁰⁷

Het bestaan zelf is de grootste bron van dankbaarheid en geluk, zeker als de mens te horen krijgt dat hij er langer van mag proeven. Hoe meer dit aan een zijden draadje hangt, hoe meer hij gedwongen wordt intens te reflecteren op zijn leven. Zeker als Carol ziek wordt en leukemie krijgt, realiseert Wanderhope zich dit. Dr. Scoville stelt hem echter gerust en bemerkt dat ze vooruitgaat. Als ware het een mantra, fluistert de dokter Don een toekomstbeeld in waarop hij zich dient te concentreren: Carol die weer naar school gaat. Alle serieuze, fysieke bedreigingen zijn haar lichaam uit en meer dan ooit is Don in staat het leven in al zijn eenvoud te omarmen als een kind.

That was the happiest moment of my life. Or the next several days were the happiest days of my life. The fairy would not become a gnome. We could break bread in peace again, my child and I. The greatest experience open to man then is the recovery of the commonplace. Coffee in the morning and whiskeys in the evening again without fear. Books to read without that shadow falling across the page. (...) But you can multiply

¹⁰⁶ De Vries, 1961: p. 241

¹⁰⁷ De Vries, 1961: p. 164, 165

for yourself the list of pleasures to be extorted from Simple Things when the world has once again been restored to you.¹⁰⁸

De blijdschap is helaas van korte duur. Carols situatie verergert en ze moet naar een oncologisch kinderziekenhuis. Daar ontmoet Wanderhope de al eerder genoemde Stein, wiens kind Rachel ook kanker heeft. Nu zijn de rollen omgedraaid: niet Don is de cynicus die fulmineert tegen het geloof, maar zijn gesprekspartner. Samen begeven ze zich naar het kleine kerkje naast de kliniek en hebben een discussie. Stein verwoordt het geloof in God als een metafysische projectie¹⁰⁹: ‘God is a word banging around in the human nervous system. He exists about as much as Santa Claus.’¹¹⁰ Op dit moment maakt het geloofsleven van Don een vermenselijking door, die hij zelf verwoordt in de reeds genoemde thematiek. Rede, Moed en Genade zijn de Drie-eenheid waarop wij moeten vertrouwen.¹¹¹ Hij herkent in Stein een zielsverwant die gefrustreerd is over een religieuze paradox: als er namelijk een goede God is, waarom laat hij dan zoveel lijden toe in een mensenleven, nota bene van een onschuldig meisje? De rede regeert, omdat Stein de ongerijmdheid blootlegt. De moed regeert, omdat Stein de pijn met Rachel samen doorstaat en omdat hij het bestaan in God resoluut verloochent. De genade regeert, omdat hij oprecht medelijden heeft met zijn dochter en met Don. Want medelijden, zoals in de thematiek naar voren komt, is de sleutel tot verlossing.¹¹² Wanderhope wordt hierdoor bevangen, niet alleen jegens Stein of de kleine meisjes, maar ook om zijn moeder, als hij haar graf weer eens bezoekt. Zij was de lankmoedigheid zelve en hij houdt van haar:

On my mother’s headstone were chiseled the words, “Awaiting the resurrection of Our Lord.” Your husband never saw your grave, *Moeke*; he was too steeped in melancholy to mourn you at the time, and we never brought him down for the funeral. *Melancholie*, as your ancestral tongue has it. Here is a branch of early lilac, and for you I always liked the old Dutch word for long-suffering: *lankmoedig*. I drop it on your grave like a sprig of fadeless syllables.¹¹³

¹⁰⁸ De Vries, 1961: p. 166

¹⁰⁹ Vestdijk, 1947: p. 78

¹¹⁰ De Vries, 1961: p. 182

¹¹¹ De Vries, 1961: p. 167

¹¹² De Vries, 1961: p. 246

¹¹³ De Vries, 1961: p. 201

Het moment dat zich het best leent voor geloofsverlies is natuurlijk de dood van dochter Carol. Maar haar vader vervloekt God niet, hij prevelt een zegegroet die al eeuwenlang door de orthodoxe kerkgebouwen schalmt:

The nurse stepped outside a moment, and I moved quickly from the foot of the bed around to the side, whispering rapidly in our moment alone: ‘‘The Lord bless thee, and keep thee: The Lord make his face shine upon thee, and be gracious unto thee: The Lord lift up his countenance upon thee, and give thee peace.’’¹¹⁴

Hij laat het geloof niet los en weet dat een hardvochtige afrekening niet de oplossing is voor zijn pijn. God bestaat eenvoudigweg niet, dus waarom zouden we het Hem kwalijk nemen?

Habermas noemt een aantal voorwaarden voor een religie om haar houdbaarheid te consolideren¹¹⁵ en ze worden slechts ten dele gerealiseerd in *The Blood of the Lamb*. De wetenschap wordt inderdaad beschouwd als de bezitter van seculiere kennis en het religieuze bewustzijn van Don Wanderhope ontdoet zich van verabsoluteringen (hetzij in atheïstische, hetzij in calvinistische richting). De Vries verwoordt het treffend: ‘Airing the absolutes is no longer permitted in polite society.’¹¹⁶ Je zou kunnen zeggen dat religieus bewustzijn onderhevig is aan flexibilisering, die zich overduidelijk in het leven van Wanderhope manifesteert. Hij beseft dat er ruimte is voor discussie over geloofswaarheden, als hij in het gezelschap verkeert van Stein. Deze versoepeling heeft wel een definitieve breuk met het calvinisme tot gevolg:

In my present need Stein might seem the last company I ought to seek. Yet in another sense he was precisely what I wanted at my side, the Devil’s advocate off whom to bounce my speculations, the rock against which to hurl my yearnings and my thoughts, to test and prove them truly, an office that mealy-mouthed piety could not have performed. He was the goalkeeper past whom I must get my puck.¹¹⁷

Onenigheid is niet hinderlijk en een persoon met religieus bewustzijn moet zich herhaaldelijk ter herinnering roepen dat hij in de minderheid verkeert. De voorrang moet gegeven worden aan rechtvaardigheid en niet aan geloofsovertuigingen, sterker nog: een waarlijk reflexieve,

¹¹⁴ De Vries, 1961: p. 234

¹¹⁵ Habermas, 2003: p. 104

¹¹⁶ De Vries, 1961: p. 215

¹¹⁷ De Vries, 1961: p. 209

flexibele religie maakt deze ruimhartigheid tot norm.¹¹⁸ Daar kan geen enkele vrome gemeenplaats tegenop en daarom breekt Don met het calvinisme, niet met spiritualiteit.

4.1.2 Religieuze verzinsels en ware spiritualiteit

Zoals ik al opgemerkt heb, blijkt de religieuze achtergrond van Don moeilijk uit te wissen. Volgens Willem-Jan Otten is *The Blood of the Lamb* geen klassiek voorbeeld van de naoorlogse roman waarin definitief wordt afgerekend met het geloof. Veel meer verwoordt De Vries ‘de tragedie van een religieus bewustzijn, dat niet wil bezwijken aan valse troost maar ook niet aan wanhoop.’¹¹⁹ Wanderhope komt tot de pijnlijke ontdekking dat hij muurvast zit in zijn eigen tijdperk en dat zijn godsdienstige besef te zeer verankerd ligt in zijn bloed; hij kan maar niet geloven dat het geloof er nog altijd is.¹²⁰ Om zijn besef in kaart te brengen, heb ik gekozen voor de dichotomie tussen religieuze verzinsels en ware spiritualiteit. De al eerder genoemde thematiek van rede, moed en genade representeert het laatste ten volle.¹²¹ Don heeft aan het eind van de roman duidelijk voor zichzelf kunnen bepalen dat deze Drie-eenheid volstaat in het leven. Wanhoop kan overstemd worden door blijdschap, strijd lust en dankbaarheid. De Vries heeft in zijn eigen leven zijn dochter Emily aan leukemie verloren en schreef aan een goede vriend van hem naderhand:

We needn't look far for the cue to courage. When Emily no longer had any spine left she supported herself on her sternum. We can do no less. We all have to climb out of the pit of desolation, or what is more likely, manage to live in it, planting our flowers among the ashes and squirting them with our gaiety.¹²²

Echter, de religieuze verzinsels komen ook op zijn pad en hij onderwerpt ze aan een kritische reflectie. Daarbij moeten we denken aan gebruiken, rituelen, gewoonten en vastgeroeste denkpatronen die op waarde geschat worden. Het zijn precies die verschijnselen waaraan het secularisme zijn kracht te danken heeft, omdat ze verraden dat elke religie eerder een relatieve dan een absolute waarheid verkondigt.¹²³ De essentie is niet te vinden in een buitenaardse, schriftelijk vervatte werkelijkheid; die maken wij zelf door interpretatie en betekenisgeving.¹²⁴ Geloof is opportunisme, maar men geeft het nooit toe.

¹¹⁸ Rummens, 2007: p. 10

¹¹⁹ De Vries (nawoord van Willem Jan Otten), 2008: p. 223

¹²⁰ De Vries (nawoord van Willem Jan Otten), 2008: p. 223

¹²¹ De Vries, 1961: p. 241

¹²² Frank, 2004

¹²³ Leezenberg, 2012: p. 302

¹²⁴ Mozumder, 2011: p. 52

Eén van de fenomenen is de rechtlijnigheid van de typische calvinist, die soberheid en radicalisme propageert. Normaal gesproken wekt dit weerzin op bij Don Wanderhope, maar van zijn vader kan hij het uitstekend verdragen. De eenvoudige levenswijze van zijn oudeheer komt namelijk heus niet alleen voort uit godsvrucht, ook economisch beschouwd is de ascese natuurlijk wel erg voordelig na de tegenslagen in zijn loopbaan. Alle momenten dat er een groot onheil is afgewend, vindt Ben Wanderhope het bovendien belangrijk de Alvoorzienigheid te bedanken of in ieder geval Zijn hand in de loop van de geschiedenis te zien. De man geeft zelf betekenis aan zijn wederwaardigheden, maar De Vries laat in het ongewisse of zijn vader dat daadwerkelijk zelf gelooft, het wil geloven of slechts veinst voor zijn toekijkende zoon. Dat laatste is zeer waarschijnlijk, omdat Ben een twijfelaar is:

He heeded literally the injunction that one's religion ought to embrace all walks of life; he never brought us home anything flippant, and remembered his family but sparingly at Christmastime, and his friends not at all, on the ground that crass commercialism should not envelop the bird of our Lord. His habit of striking blows for the original meaning of things included Halloween, when we would at divine worship commemorate the origins of the Reformation, not squander money on masks and costumes. My father himself always stoutly denied that his conversion had any economic root, laying it rather to the direct intervention of a Providence who often spoke to us through narrow escapes. An example was to be found in an explosion in a garage at a time when my father normally, but not that day, passed through the alley there with his truck. "If I'd been fifteen minutes earlier I'd been blown to pieces, thank God," he said.¹²⁵

Wie uitgaat van de wetten van het toeval, beschouwt deze laatste opmerking van vader Ben als opportunistisch. Zo kun je immers alles wat er in je leven al of niet gebeurt wel toeschrijven aan een bovennatuurlijk wezen. Don ziet het met genegenheid aan, want hij herinnert zich dit alles als hij zijn vader naar een sanatorium voor zenuwzieken brengt. Dan raken ze in gesprek over de onwaarneembare materie in ons universum, die maar liefst 90% zou beslaan van alle massa. Hieruit trekt Ben de angstige conclusie dat dat de hel moet zijn.

Hence, ninety per cent of the universe *is* missing, at least from human computations, scattered through space or existing in dispersed forms beyond our ken. "We too may be dispersed, till we don't exist," my father said later, dilating on the matter. Knowing

¹²⁵ De Vries, 1961: p. 116

this fear to be shared by many reputable scientists, I felt a little easier. ‘‘Maybe that’s hell – what they can’t locate. Flung away from God, outer darkness. Black light! Antimatter! It’s all around us. We’re all headed for it!’’¹²⁶

Enigszins verslagen en toch krachtig merkt de oude man op: ‘‘The only thing that keeps me from killing myself is the will to live.’’¹²⁷ Vol verdriet nemen Don en zijn moeder afscheid van zijn geesteszieke vader.

Herhaaldelijk behandelt de hoofdpersoon het motief ‘lijden’ in *The Blood of the Lamb*. Dat lijden zin zou hebben, vindt hij eveneens een te populaire, onware overtuiging en deze metafysische betekenisgeving aan pijn wordt toch zeer breed gedragen in zijn omgeving. Hij wordt er cynisch van:

There seems to be little support in reality for the popular belief that we are mellowed by suffering. Happiness mellows us, not troubles; pleasure, perhaps, even more than happiness. The sentimental saw belongs among those canards that include also the idea that wisdom comes with age. The old have nothing to tell us.¹²⁸

Plezier en geluk zijn de dingen waarvan een mens rijp wordt, niet het lijden. Wie niet kan omgaan met pijn, denkt er ten onrechte mee af te kunnen rekenen door hem een helende, louterende kracht toe te dichten. Het gevolg daarvan is dat de getroffene zal zwelgen in zelfmedelijden, volgens Don. Het is hetzelfde cynisme dat hij bespeurt bij lotgenoot Stein in het kinderkankerziekenhuis. Het zou hun allebei zeer slecht uitkomen als God bestaat, want als zelfs Hij de ellende niet kan laten verdwijnen, wie dan wel? Wanderhope is kritisch op het opportunisme en de veranderlijkheid van het menselijke gemoed, maar zelf is hij er allerminst vrij van. Willem-Jan Otten merkt op:

Het ene, of beter: de Ene die hem op de been houdt – zelfs al lijkt die tégen hem te zijn, en laat Hij alle denkbare lijden toe, is God. Of althans: het verlangen om God ter verantwoording te roepen. Om Hem de stinkende puinhoop die het bestaan geworden is, voor de voeten te werpen en te vragen: waarom?¹²⁹

Mocht God er werkelijk zijn, dan stelt Hij Don ernstig op de proef. Job is terug op aarde. Hoe dan ook, onverschillig laat het hem niet, integendeel. Hij is ontroostbaar ‘thanks to that eternal

¹²⁶ De Vries, 1961: p. 117

¹²⁷ De Vries, 1961: p. 118

¹²⁸ De Vries, 1961: p. 120

¹²⁹ De Vries (nawoord van Willem Jan Otten), 2008: p. 221

‘Why?’ when there is no Why, that question mark twisted like a fishhook in the human heart. ‘Let there be light,’ we cry, and only the dawn breaks.’¹³⁰ De leus *There’s no such a thing as bad publicity* verwoordt enigszins de aandacht die hij houdt voor het christelijke geloof; de haat-liefdeverhouding maakt dat hij ermee worstelt maar het nooit geheel zal kunnen en hoeven afleggen. Wel is hij alle clichés zat van lijdenswegen, goedertierenheid, zondebesef en een goede God die alles overziet.

Greta, zijn vrouw, wordt eveneens bevangen door opportunisme. Omdat ze geen kinderen kan krijgen, maakt ze de overstap naar een andere kerkgemeente. Don merkt op dat dit alleen een kleinigheidje lijkt voor hen die een orthodox, christelijk milieu niet kennen.¹³¹ Ze koestert een groot schuldgevoel, omdat ze in haar verleden in zonde zou hebben geleefd en ze kan het zichzelf niet vergeven dat ze ooit een abortus onderging na met een getrouwde man te hebben gevreeën. Nu treedt ze dus toe tot een gezindte waar Don niet al te enthousiast over is. Bovendien eist ze van haar man dat hij actief deelgenoot wordt van haar collectief, een collectief dat gelooft in de verdoemenis van kinderen.

“No creed but Christ” was the slogan of the temple, revivalistic in nature. Thus was ended a conformity based on “custom and superstition”, as the Dutch dominees themselves called an adherence to outward forms, in favor of a church against which, however, their strictures were even more vehement: one which did not preach, for instance, the elementary Christian principle of infant damnation.

In gesprek met predikant Tonkle realiseert Don zich hoezeer hij in gedachtegoed botst met de pinkstergemeente. Greta heeft al om vergeving gevraagd voor haar misstappen, maar kan geen vat op haar man krijgen, die zichzelf, en vooral haar helemaal niets kwalijk neemt. Hij is mild en dat is volgens de hypocriete Tonkle precies het probleem. Don zwicht niet voor de betutteling en de goedbedoelde gebeden:

“I think these affairs impose a morality of their own.” – “Oh!” she gasped in dismay. “May God forgive you for that.” – “Be that as it may, I still think what I always have. *I do not condemn you.*” This was too much for her, and for Reverend Tonkle too, and they both gave off for now with the assurance that they would continue to pray for me in future.¹³²

¹³⁰ De Vries, 1961: p. 243

¹³¹ De Vries, 1961: p. 137

¹³² De Vries, 1961: p. 139

Schijnheil heerst in deze kerk. Aan de ene kant pretendeert men namelijk afscheid te nemen van gewoonten en bijgeloof als uiterlijke ijdelheden, aan de andere kant wordt er gesproken in tongen en hysterisch gebulderd vanaf de kansel.¹³³ Gelukkig is het opportunisme bij zijn vrouw nog niet op; ze raakt zwanger van Carol en plotseling is Dons ‘gebrek aan moraal’ geen probleem meer voor Greta. Haar kerkbezoeken nemen zelfs gestaag af, ze brengt haar zondagen in bed door met haar echtgenoot en ze luistert ademloos naar wat Don ooit van zijn broer Louie had geleerd. Volgens hem zijn alle ontwikkelingsfasen in de evolutie namelijk verwezenlijkt in de vorming van een embryo.¹³⁴ Het brengt haar geloof in de Schepping aan het wankelen, hetgeen ze bij Tonkle neerlegt. Hij belt aan en steekt een preek af tegen de boosdoener. Dan volgt een discussie die Don herkent uit het verleden, waarin Louie glorieus overwon met zijn wetenschappelijke argumenten.

I leaned heavily on Louie for arguments. In fact, I had at one point the exhilarating feeling of Louie’s living once again in me as I flung out what I knew was an almost word-for-word recollection of Louie’s climax to my uncle, for it was one of those childhood incidents branded deep into one’s memory: “If you want to believe in a God who creates us to be a land biped and then deliberately stuffs us with relics of a marine past and a four-footed past we never had, in order to confuse us or whatever, why go ahead. You’re welcome to Him!” – “I shall pray for you,” Reverend Tonkle said. “All right, but not here.” – “Please, Don. Please, both of you.” – “You see what you’ve done? Now we’ll have no more of this excitement. I don’t want her to have any trouble.”¹³⁵

Deze passage doet denken aan *Een vlucht regenwulpen* van Maarten ’t Hart, waar twee ouderlingen de deur wordt gewezen. Don stuurt de dominee echter niet weg op eigen kracht, maar heeft inspiratie van zijn overleden broer nodig. Hij is niet de vrijgevochten, seculiere scepticus, niet de puur wetenschappelijk ingestelde atheïst, hoe graag hij dat ook zou willen. Het vervult hem met weerzin, maar ‘I am more frightened of death than I realized, and more indignant toward God than I’m comfortable to admit.’¹³⁶ Zijn beschermende houding jegens zijn vrouw mag niet baten; ze krijgt een zenuwinzinking en pleegt succesvol zelfmoord, wat hem ertoe dwingt een huishoudster te nemen. Dat wordt uiteindelijk mrs. Brodhag, een lid van de naburige Congregational Church. Ze verhuizen met zijn drieën en Carol is zo nu en dan

¹³³ De Vries, 1961: p. 139

¹³⁴ De Vries, 1961: p. 141

¹³⁵ De Vries, 1961: p. 142, 143

¹³⁶ Pastoralia, 2010

verdrietig omdat haar moeder er niet meer is. Misses Brodhag houdt de hoop levend en maakt zelfs bij Don Wanderhope gevoelens van vertedering en vertrouwen los. De donkere vrouw is goed voor zijn dochttertje en zij voorziet een heropleving van het christelijk geloof:

The human mechanism was breaking down everywhere, she said, and it was time we all began worshiping our Maker. (...) Before we reached it, Carol fell asleep with her favorite doll in her arm, a circumstance of which Mrs. Brodhag, who was riding with us in the front seat, took advantage by gathering the girl in her own sturdy arm and, in gentle tones, resuming her sermon concerning the need for human faith.¹³⁷

Zijn teleurstelling komt tot een hoogtepunt als hij een zelfgebakken taart voor zijn inmiddels overleden dochttertje doeltreffend mikt op de doornenkroon van een Christusbeeld. De witte duiven, symbool voor de vrede, voelen de bui al hangen en maken dat ze wegkomen. Deze scène gaat gepaard met zwartgallige humor en verwijst naar een eerder fragment in *The Blood of the Lamb*. Op een dag gaat Carol met haar vriendje Omar naar de bioscoop om een ouderwetse komedie te bekijken. Het blijkt doorspekt met flauwe, voorspelbare, kolderieke grappen en het hoogtepunt van alle afleveringen is uiteraard een taartgevecht. Het is de welbekende *catch phrase* als ‘Goeiesmorgens’, omgezet in een infantiele geste.¹³⁸ Om het allemaal kindvriendelijk te houden hebben de smakeloze regisseurs bedacht dat dit procedé zeer braafjes en overzichtelijk moet worden gepresenteerd, oftewel: een vaste volgorde moet hebben. Helaas heeft het Carol en Omar niet bepaald kunnen vermaken en vol boosheid spreekt het meisje haar verbazing uit bij haar vader. Het doelwit blijft namelijk altijd naïef staan en wacht tot de deugniet het baksel lachend en truttig in zijn gezicht smijt. Vervolgens wordt er op het slachtoffer ingezoomd dat werktuigelijk en ogenschijnlijk onaangedaan de slagroom en het mierzoete glazuur weg smeert. Peter de Vries kan dat toch echt beter. Hij vermengt het slapstickelement met een woede-uitbarsting:

I took the cake out of the box and balanced it a moment in the palm of my hand. Disturbed by something in the motion, the birds started from their covert and flapped away across the street. Then my arm drew back and let fly with all the strength within me. Before the mind snaps, or the heart breaks, it gathers itself like a clock about to strike. It might even be said one pulls himself together to disintegrate. The scattered particles of self – love, wood thrush calling, homework sums, broken nerves, rag dolls,

¹³⁷ De Vries, 1961: p. 153

¹³⁸ De Vries, 1961: p. 191

one Phi Beta Kappa key, gold stars, lamplight smiles, night cries, and the shambles of contemplation – are collected for a split moment like scraps of shrapnel before they explode. (...) It was miracle enough that the pastry should reach its target at all, at that height from the sidewalk. The more so that it should land squarely, just beneath the crown of thorns. Then through scalded eyes I seemed to see the hands free themselves of the nails and move slowly toward the soiled face. Very slowly, very deliberately, with infinite patience, the icing was wiped from the eyes and flung away. I could see it fall in clumps to the porch steps. Then the cheeks were wiped down with the same sense of grave and gentle ritual, with all the kind sobriety of one whose voice could be heard saying, ‘Suffer the little children to come unto me... for of such is the kingdom of heaven.’¹³⁹

Omar verwoordt het taartgevecht als een gestileerde, gekunstelde ceremonie zoals de Spaanse stierengevechten.¹⁴⁰ Het is veel meer een ritueel dan een echt duel van man tot man, waarin je jezelf verdedigt. Alles wordt bepaald door instituties, zelfs de manier waarop de pechvogel zich ontdoet van de troep op zijn wangen en vingers. Dit is onmiskenbaar een parallel met de gemeenplaats dat Christus elk lijden gedurig, krachtig en vergevingsgezind ondergaat. Het is niet meer oprecht voor Don Wanderhope; altijd weer dat vriendelijke geduld, altijd weer dat verhevene, zwaarmoedige geklets, altijd weer die zachtmoedigheid. Het is verzonnen, georkestreerd vanuit de kerk, ontdaan van zijn oorspronkelijke betekenis.

Talal Asad merkt op dat religieuze symboliek niet noodzakelijk gelijkstaat aan authentieke spiritualiteit.¹⁴¹ Deze enigszins frustrerende paradox is ook terug te vinden bij Don Wanderhope. Hij creëert zijn eigen zingeving en maakt zich los van de rituelen, gemeenplaatsen, symbolen en motieven van het calvinisme. De Drie-eenheid van de Bijbel is niet de zijne van rede, moed en genade. Dat wil echter niet zeggen dat hij afvalt van zijn godsbesef, integendeel. Zijn apathie richting God groeit, wat niet zozeer een bewijs levert van een seculier atheïsme, als wel van een stevig verankerd religieus bewustzijn, dat eigenlijk nooit weg was. De zegegroet die hij over zijn gestorven kind uitspreekt, bevestigt dit eens te meer.¹⁴² Breken met tradities kan altijd, ontsnappen uit je eigen milieu is onmogelijk.

¹³⁹ De Vries, 1961: p. 237

¹⁴⁰ De Vries, 1961: p. 192

¹⁴¹ Mozumder, 2011: p. 51, 52

¹⁴² De Vries, 1961: p. 234

4.2 Calvinisme: de vijf sola's

Aan de hand van de vijf sola's zal nu worden bekeken welk beeld de roman schetst van de calvinistische dogmatiek. Allereerst komt de persoonlijke visie van de hoofdpersoon op de pijlers aan bod, vervolgens tracht ik zijn opvattingen te plaatsen in een postseculier wereldbeeld, hetgeen uiteindelijk moet leiden tot de beantwoording van mijn onderzoeksvraag.

4.2.1 Sola Scriptura

Het ideaal van de Sola Scriptura, dat de Bijbel volledige autoriteit geeft over ontologische waarheidsclaims,¹⁴³ houdt geen stand in het verhaal. Al in zijn jonge jaren maakt Don kennis met belangrijke, wereldlijke literatuur zoals Shakespeare, Shelly en de *Ars Amatoria* van Publius Ovidius Naso, die hem de ogen doet openen.¹⁴⁴ Vanzelfsprekend is Louie degene die hem inwijdt in de niet-Bijbelse letterkunde en hij luistert zowel met rode oortjes als met verwondering naar zijn erudiete broer, die zelfs de meest doorgewinterde calvinist nog verbaal de baas is. In een verhitte discussie met hun oom vergelijkt Louie het Bijbelboek Job met Aeschylus, alleen zijn diens tragedies beter geschreven dan de pathetische tranentrekker van het Oude Testament.¹⁴⁵ Ook over de ontstaansgeschiedenis van de wereld heeft de Bijbel niets zinnigs meer te zeggen; het Scheppingsverhaal strookt niet met de wetenschappelijke bevindingen dat ieder embryo in wezen de gehele evolutie op microniveau doormaakt, zegt Louie.¹⁴⁶ Jaren later geeft Don deze informatie door aan zijn labiele vrouw Greta, omdat hij altijd een trouwe volgeling van zijn broer blijft. Met het nieuwe inzicht wendt de vrouw zich tot dominee Tonkle en de daarop volgende discussie wordt opnieuw gewonnen door een Wanderhope.

Religieuze bewegingen moeten volgens Habermas vermenschelijken en een hogere rationaliteit bereiken.¹⁴⁷ Dat wil zeggen dat een gelovige er te allen tijde op bedacht moet zijn dat zijn ideeën controversieel en wetenschappelijk aanvechtbaar zijn. Men dient zich dus open te stellen voor kritiek van buitenaf. Het Scheppingsverhaal van Genesis is bij uitstek een verstandelijke ongerijmdheid, hoe mooi men de schriftelijke weergave ook moge vinden. De Sola Scriptura schrijft echter voor dat de Bijbel blindelings van kaft tot kaft geloofd moet worden door de belijders; geen jota mag symbolisch worden opgevat. Dit gebrek aan

¹⁴³ Strawbridge, 1993

¹⁴⁴ De Vries, 1961: p. 22

¹⁴⁵ De Vries, 1961: p. 8

¹⁴⁶ De Vries, 1961: p. 9

¹⁴⁷ Rummens, 2007: p. 10

toegeeflijkheid, menselijkheid en redelijkheid komt Don telkens weer tegen: eerst bij zijn oom, dan bij zijn vrouw Greta en dominee Tonkle, ten slotte ook nog bij de ouders in het kinderziekenhuis die zijn vriend Stein aanvallen om zijn seculiere opvattingen.¹⁴⁸ Niettemin, het is al eerder gezegd, staat *The Blood of the Lamb* vol met Bijbelse citaten, die slechts gebruikt worden om een situatie te ontzenuwen, personages te karakteriseren die er te pas en te onpas mee strooien of als Wanderhope alleen is met zijn dochttertje. Don heeft niets tegen de Bijbel; het zijn haar pretentieuze pleitbezorgers die hem werkelijk irriteren.

4.2.2 *Sola Deo Gloria*

Sola deo gloria (alleen leven ter ere van God)¹⁴⁹ beziet de hoofdpersoon met afkeuring. Vrijwel iedereen bij wie hij openlijke devotie en vroomheid jegens God signaleert, is egoïstisch, opportunistisch en hypocriet. Van zijn alcoholistische, depressieve vader accepteert hij dat moeiteloos, maar van zijn vrouw Greta nauwelijks. Ook verafschuwt hij de ouderlingen die strooien met goedbedoelde adviezen en gebeden, waarmee zij de kudde bijeen dienen te houden met hulp van de Geest.¹⁵⁰ Het zijn slechts plichtmatige, lege clichés die als in een ritueel worden opgedreund. Mensen in zijn omgeving ervaren geen ware spiritualiteit, ze willen ten overstaan van de gemeente hun gezicht redden en deinzen er niet voor terug desnoods nederigheid te veinzen in een schuldbewuste belijdenis van zonden. Greta zit absoluut niet met een oprecht hart in de kerk, dingt koste wat kost naar de aandacht van predikant Tonkle en beschuldigt haar zachtvaardige man van een gebrek aan moraal.¹⁵¹ Wanneer ze echter zwanger raakt, heeft ze de kerk en God niet meer nodig. Haar hartenwens is immers vervuld. Huishoudster Brodhag, die intrekt bij Wanderhope na Greta's zelfdoding, valt opvallend genoeg wel in de smaak bij Don. Zij is lid van de congregationalistische kerk en gelooft krachtig en lankmoedig, net als zijn moeder.¹⁵²

Hier neemt Peter de Vries impliciet afstand van het geloof in de institutionele sfeer en laat hij het individuele niveau prevaleren boven het gemeenschappelijke. De postseculiere samenleving biedt ruimte aan de heropleving van religieus bewustzijn op het persoonlijke vlak. Het ware contact met God is niet te vinden in de publieke, kerkelijke sfeer bij gelijkgestemden die in koor angstvallig hetzelfde roepen.¹⁵³ Asad noemt religie niet alleen een door mensen bedachte essentie, maar ook een geheel aan rituelen, gedachten, instituties,

¹⁴⁸ De Vries, 1961: p. 208

¹⁴⁹ Strawbridge, 1993

¹⁵⁰ De Vries, 1961: p. 27, 28

¹⁵¹ De Vries, 1961: p. 138

¹⁵² De Vries, 1961: p. 201

¹⁵³ Kuyper, 1899: p. 13

machtsrelaties en zelfs een discours die allen de mentale constructie, de metafysische projectie,¹⁵⁴ ondersteunen.¹⁵⁵ In *The Blood of the Lamb* zijn de calvinisten er allemaal van overtuigd dat ze de meest adequate, eerlijke lezing van de Bijbel hebben en God het beste vereren. Don creëert zijn eigen sola's: de sola ratione (rede), de sola cervice (moed) en de sola gratia (genade).¹⁵⁶ Hij is echter in staat om de eigen subjectiviteit en zwakte te doorzien, waardoor hij zich niet van zijn medemens distantieert als een Farizeeër, maar als Lazarus.

4.2.3 Sola Christo

Deze pijler propageert de volledige afhankelijkheid van Christus voor je persoonlijke behoudenis. Slechts via hem treedt de mens bovendien in contact met God en Jezus dient daarom erkend te worden als de middelaar tussen God en mens, die namelijk van zijn zonden moet worden verlost.¹⁵⁷ Daarnaast, zo gelooft de calvinist, heeft de mens zelf geen enkel idee wat echte pijn precies inhoudt. In *The Blood of the Lamb* heeft de hoofdpersoon weliswaar verbinding met gene zijde, maar niet dankzij de gekruisigde lijdensfiguur. Wel zorgt het lijden zélf voor een vermoeiende zoektocht naar de Alvoorzienigheid; herhaaldelijk bidt Don opdat zijn dierbaren de dood of andere ellende bespaard zal blijven. Zijn frustraties en teleurstelling nemen toe omdat het antwoord van boven steevast niet komt. Dan komt hij tot een slotsom die de Sola Christo omverwerpt: de mens lijdt zelf en ondervindt geen troost aan een beeld met doornenkroon dat prijkt aan de voorzijde van kerkgebouwen. Hij zal zichzelf moeten louteren. Typerend is de scène waarin Carol haar laatste adem uitblaast. Don Wanderhope knielt neer bij de sponde in het kille ziekenhuis, streelt de stigmata van het meisje en noemt haar zijn lammetje, het wezen dat symbool staat voor Christus' onschuld.¹⁵⁸ Niemand hoeft hém te vertellen wat lijden is.

De machtsrelaties in het religieuze domein waar Asad over spreekt zijn in dit verband essentieel.¹⁵⁹ Blijkbaar achtte de kerk het door de eeuwen heen wenselijk om de mensen te doen geloven dat lijden niet zonder meer een onderdeel van het leven was. Nee, zij was de oplossing, riep één lijdensfiguur in het leven die alle pijn op zich nam en die altijd meer verdriet heeft gehad dan de hele mensheid bij elkaar. Uit die gedachte konden de gelovigen vervolgens troost en kracht putten en de ellende van het leven een bovennatuurlijke zin geven; het zou allemaal wel ergens goed voor zijn in het hiernamaals. Met de wetenschap dat geloof

¹⁵⁴ Vestdijk, 1947: p. 78

¹⁵⁵ Mozumder, 2011: p. 51, 52

¹⁵⁶ De Vries, 1961: p. 241

¹⁵⁷ Strawbridge, 1993

¹⁵⁸ De Vries, 1961: p. 234

¹⁵⁹ Mozumder, 2011: p. 52

regelmatig een daad van *wishful thinking* is, spreekt deze gedachte aan. Hiermee rekt Wanderhope resoluut af.¹⁶⁰ Hij hoeft geen kerkelijke praat aan te horen over hoe je altijd nog bij Christus terecht kunt in je diepste droefenis, want de kerk heeft zich Jezus toegeëigend als haar bruidegom.¹⁶¹ De universele waarden als liefde worden niet gedragen door het evangelie, als het menselijk lijden niet voor vol wordt aangezien. Don werpt een taart op het beeld van het lijden. Sterker nog, hij gaat zelf de confrontatie met het lijden aan en presenteert zijn onschuldige, onbedorven dochttertje als Christusfiguur. Haar bloed is verpest door de kanker, haar vlees is verbleekt en haar prachtige lichaam is in de knop gebroken.¹⁶² *The Blood of the Lamb* gedenkt haar tot een volkomen verzoening tussen het leven en het lijden.

4.2.4 *Sola Gratia*

Waarom heeft de zondige mens de verlossing van zijn zonden verdiend? Aan de goedheid van God, Zijn genade.¹⁶³ Mensen moeten deze eerbiedig en ootmoedig in ontvangst nemen en zich niet in het hoofd halen dat ze deze uit zichzelf hebben verdiend.¹⁶⁴ De genade is ook terug te vinden in de roman, zij het in een gemanipuleerde vorm. De vrijgevigheid is niet van bovenaf gegeven aan de stervelingen, maar moet volgens Wanderhope tussen mensen onderling worden uitgedeeld. Dus de gratie zit al in onszelf! Het vertaalt zich in dingen als empathie, medelijden en dankbaarheid voor de schoonheid van het leven.¹⁶⁵ Don brengt het zelf in praktijk door met mildheid te kijken naar zijn medemens en ontdekt wat zijn broer hem al aan zijn sterfbed had willen vertellen: iedereen met een beetje gezond verstand en menselijkheid is in staat tot liefhebben en niemand heeft zomaar het eeuwige vuur verdiend.

Wederom springt de macht van instituties in het oog, waarover Asad schrijft.¹⁶⁶ *The Blood of the Lamb* rekt af met een vreemde paradox binnen het calvinisme, die een machtig beroep is op de *topoi* angst en schuldgevoel. Aan de ene kant kan een mens niets doen aan zijn redding, maar aan de andere kant móét hij de genade aannemen en zichzelf geen enkele kans tot behoudenis toedichten.¹⁶⁷ Alles staat namelijk al vast, volgens de predestinatieleer.¹⁶⁸ Peter de Vries ontzenuwt dit door te zeggen dat de mens zichzelf redt door zelf genadig te

¹⁶⁰ De Vries (nawoord van Willem Jan Otten), 2008: p. 223

¹⁶¹ Kuyper, 1899: p. 41

¹⁶² De Vries, 1961: p. 234

¹⁶³ Kuyper, 1899: p. 13

¹⁶⁴ Strawbridge, 1993

¹⁶⁵ De Vries, 1961: p. 241

¹⁶⁶ Mozumder, 2011: p. 52

¹⁶⁷ Strawbridge, 1993

¹⁶⁸ Kuyper, 1899: p. 4

zijn. Rationaliteit en vermenschlijking¹⁶⁹ zijn goede dingen voor een individu, omdat ze hem ruimhartig en nederig maken. Genadig naar de naasten, genadig naar het leven, genadig naar het lijden, ja, zelfs genadig naar God, Wiens bestaan geenszins zeker is. Bestaat Hij niet, dan is het niet Zijn schuld. Bestaat Hij wel, dan heeft de mensheid het zichzelf verleerd met Hem in contact te treden. Het secularisme legt de schuld bij de kerk, het postsecularisme bij de gehele mensheid die haar heeft gefaciliteerd. En daar hoort de seculiere wereld gewoon bij.

4.2.5 *Sola Fide*

Vol verbazing betrapt Don zichzelf er regelmatig op dat hij het geloof niet kan loslaten en de wereld om hem heen evenmin.¹⁷⁰ Tijdens de verhuizing brengt Mrs. Brodhag hem goedmoedig aan zijn verstand dat die behoefte niet zal verdwijnen. Het is alleen niet de ‘fide’ in de engste zin van het woord, die volgens het calvinisme veel belangrijker is voor je zielenheil dan de goede werken die je op aarde doet.¹⁷¹ Wanderhope laat de twijfel toe in zijn leven, weigert verongelijkt te zijn en te zeuren. Hij legt zich erbij neer dat zijn achtergrond onherroepelijk in zijn DNA geprogrammeerd is. Hij is met het orthodox-christelijke geloof opgegroeid en hij kan zich er eenvoudigweg niet onverschillig toe verhouden. De band is te beschouwen als een haat-liefdeverhouding vol blasfemie en diepe genegenheid: ‘Niemand is God meer nabij dan die Hem haten en lasteren.’¹⁷² Zoals ik eerder al zei, ontsnappen aan zijn verleden is geen optie. Hij zou door dit besef ten prooi kunnen vallen aan wanhoop, maar besluit ertoe niets of niemand ook maar iets kwalijk te nemen. Hij is niet het enige slachtoffer, het hele bestaan is een aaneenschakeling van misère en ontberingen waaraan iedereen blootgesteld wordt en het hoogste geluk is de verzekering dat je langer mag blijven leven.¹⁷³

Er wordt in deze roman niet klassiek ‘afgevallen’ van het geloof an sich. De zekerheid, de arrogantie en de onwrikbaarheid van het eigen gelijk laat Peter de Vries wel definitief los. Daarvoor maakt een vermenschlijkt religieus bewustzijn plaats¹⁷⁴, dat helaas nog niet heeft weten te achterhalen waarom de mensheid niet zonder geloof kan voortbestaan. De seculiere eindstaat die Habermas via de politiek beoogt, zal er nooit komen.¹⁷⁵ Niet op het maatschappelijke, niet op het persoonlijke niveau. Hoe dan ook, Don ziet dat de religieuze concepten van zijn jeugd geen soelaas meer bieden in zijn privéleven. De obligate

¹⁶⁹ Habermas, 2001: p. 26

¹⁷⁰ De Vries (nawoord van Willem Jan Otten), 2008: p. 223

¹⁷¹ Strawbridge, 1993

¹⁷² De Vries (nawoord van Willem Jan Otten), 2008: p. 222

¹⁷³ De Vries, 1961: p. 166

¹⁷⁴ Rummens, 2007: p. 10

¹⁷⁵ Habermas, 2001: p. 13

zegegroeten, de sentimentele gebeden en de walgelijk politiekcorrecte clichés drukken hem eerder dieper in zijn crises dan dat ze een reddingsboei zijn. Ook de naturalistische overtuiging dat alles toeval is en dat de mens een willoos marionettenpoppetje is, vindt geen weerklank.¹⁷⁶ Het slotakkoord is voor Willem-Jan Otten, die crisis en geloof hand in hand vindt gaan, zoals een religieus bewustzijn steeds weer herziening behoeft: ‘Soms weet ik niet wat het verschil is, tussen geloof en crisis; u zegt het na de lectuur van dit boek maar. *Het lam* behoort in elk geval tot het handjevol boeken dat je, hoe hardhandig ook, doet begrijpen waarom het de wereld, ondanks al haar inspanningen, maar niet lukt om zonder geloof te zijn.’¹⁷⁷ Godsdienstige overtuigingen gedijen op weerstand, dat is zeker.¹⁷⁸ Don is zich bewust van zijn eigen historiciteit en dat maakt *The Blood of the Lamb* een postseculiere roman. Hij zal altijd meer gesecculariseerd willen zijn, dan hij echt is. En dat deert hem niet.

¹⁷⁶ Habermas, 2001: p. 11

¹⁷⁷ De Vries (nawoord van Willem Jan Otten), 2008: p. 224

¹⁷⁸ Mozumder, 2011: p. 51

5. Besluit: *The Blood of the Lamb* als postseculiere Bildungsroman

The Blood of the Lamb is een autobiografisch, geestelijk groeiproces op papier over en door Peter de Vries. Weliswaar heet de hoofdpersoon Don Wanderhope, de overeenkomsten zijn echter te treffend om genegeerd te worden. In de inleiding heb ik mij afgevraagd of het zuivere calvinisme standhoudt in een postseculiere lezing van deze tekst, maar belangrijker: ik heb onderzocht welke plaats de vertelling inneemt in het (post)seculariseringsdebat: is de secularisering nu wel of niet voorbij en mag *Het lam* wel bestempeld worden als typische seculariseringsroman? Is de heropleving van religie een feit, een golfbeweging of wishful thinking? Aangezien het boek zich op een unieke manier verhoudt tot deze problematiek, bevat *The Blood of the Lamb* ‘social energy’ en noemt Willem Jan Otten het verhaal niet voor niets de onontbeerlijke roman voor de Nederlandse canon na de Tweede Wereldoorlog:

Een grijns van eerbied, voor de spartelende vitaliteit van de christelijke religie, ondanks alle pogingen om haar onbewoonbaar te verklaren. *Het kan dus: een volwassen krachtig geschreven geloofsroman met Hollandse personages*. Het is de *missing link* van de naoorlogse calvinistische, en dus: vaderlandse, belletristiek, namelijk: het boek waarin, zoals in de jaren zestig onvermijdelijk leek, met geraas en vernuft van het geloof en uit de Kerk gevallen wordt, maar waarin tegelijkertijd het personage volwassen wordt.¹⁷⁹

Met de humoristische elementen toont Peter de Vries zijn respect voor het christendom en diens ‘spartelende vitaliteit’, ondanks Dons breuk met het calvinisme sinds zijn broeders dood. Hiertoe is hij in staat, omdat hij volwassen wordt en op eigen benen leert staan met Rede, Moed en Genade. Arend Theodoor Mooij – die de eerste vertaling maakte in 1963, getiteld *Het bloed van het lam* – merkt op dat er niet ouderwets tegen het geloof wordt aangeschopt. Nee, de roman verschilt ‘van het soort semi-autobiografieën dat in onze letteren gangbaar geworden is, de ‘ik-heb-altijd-gelijk-romans’, waarin altijd weer ouders worden gehaat, waarin onvermijdelijk de jeugd van de hoofdfiguur wordt uitgebeeld als een aaneenschakeling van sadistische kwellingen, ontstaan door de kleinburgerlijkheid van het ouderlijk milieu.’¹⁸⁰ Don Wanderhope kijkt, als gedramatiseerde verteller, op zijn gezapige jeugd terug en prijst zich gelukkig. Hij houdt bovendien zielsveel van zijn christelijke ouders en net zo veel van zijn atheïstische broer Louie. Natuurlijk, Ben Wanderhope en zijn vrouw

¹⁷⁹ De Vries (nawoord van Willem Jan Otten), 2008: p. 228

¹⁸⁰ De Vries (nawoord van Willem Jan Otten), 2008: p. 229

hebben zo hun kleinburgerlijke, hypocriete momentjes en zwakheden, maar deze vertederen hun zoon eerder dan dat ze hem ergeren. Don realiseert zich namelijk heel goed dat geloof, zelfs het bestaan in zijn geheel, van opportunistische acties en toevalligheden aan elkaar hangt en iedereen – gelovig of ongelovig – draagt daaraan bij. Daar kunnen we ons druk om maken, maar de hoofdpersoon lijkt niemand iets kwalijk te nemen, niet meer; hij vergeeft en wordt volwassen in religieuze zin. Hij draagt zijn kruis als een echte vent, omdat hij, zo zegt Otten, ‘de tragedie van het bewustzijn, dat niet wil bezwijken aan valse troost maar ook niet aan wanhoop, aangaat. Het is, lezer, werkelijk een boek van nu. Van de tijd – hoe lang geleden is die begonnen – dat het eigenlijk niet te geloven is dat er geloof is.’¹⁸¹ Een boek van nu, het postseculiere tijdperk.

Het spreekt vanzelf dat het calvinisme, met zijn vijf sola’s en de leer der voorbeschikking, niet overeind blijft in *The Blood of the Lamb*. De sola Scriptura wordt ontkracht, omdat de Bijbel geenszins de literaire behoeftes bevredigt van Don Wanderhope. Daarnaast staat ‘Het Boek’ bol van de wetenschappelijke en morele ongerijmdheden, hetgeen broer Louie hem als eerst aan zijn verstand brengt. De sola Deo Gloria houdt evenmin stand. Het blijkt niet meer te zijn dan een goedkoop, hypocriet credo. Iedereen die zich erop voor laat staan vroom te leven ter ere van God, onderwerpt de hoofdpersoon aan een grondige, kritische inspectie en wat blijkt? Devotie is uiterlijk vertoon. Bovendien roept Don herhaaldelijk om hulp, maar God is afwezig en op het eind haalt Don er onverschillig zijn schouders voor op. Hoe kan hij God immers iets verwijten, als Hij niet bestaat? Ook de sola Christo wordt verpulverd. Niet Jezus Christus, maar de mens zelf is de lijdensfiguur. Met name dankzij Carol, die op jonge leeftijd sterft aan bloedkanker, beseft haar droevige vader dat ‘lijden’ en ‘onschuld’ inherent zijn aan het leven en ten onrechte als *topoi* geclaimd zijn door de Kerk. De ultieme vernedering van de Zoon is de reeds geciteerde scène waarin Wanderhope de taart op de doornenkroon van het Christusbeeld smijt. Met de vierde sola doet de auteur iets opmerkelijks. De mens is namelijk niet het object, maar het subject van genade. Hij ondergaat de gratie niet, maar behoort haar te geven en zodoende ontzenuwt De Vries de vermeende aangeboren verdorvenheid van de mens. Dat de mens gered wordt door alleen het geloof (sola fide), vindt Wanderhope een gotspe. Twijfel, onzekerheid en empathie zijn juist de dingen die het individu verlossen en ontdoen van zijn aardse lasten. Want omarm deze emoties en je bent in staat de diepste pijnen te doorleven, gelouterd te worden en de ware essentie van levensgeluk te ervaren: de schoonheid erkennen en genieten van een langer

¹⁸¹ De Vries (nawoord van Willem Jan Otten), 2008: p. 229

verblijf op aarde. Hoewel Don het geloof op zichzelf nog niet eens zo verkeerd vindt, verafschuwt hij de manifestaties ervan: betweterige ouderlingen, schijnheilige dominees, hysterische doopsgezindten, clichématige gebeden, naïeve godsvrucht en pathetische, zogenaamd goedbedoelde bemoeienissen. Deze representaties jagen hem weg uit zijn calvinistische milieu en hij creëert zijn eigen Drie-eenheid van, zoals bekend, Rede, Moed en Genade. Daarmee doet hij het traditionele, protestants-christelijke godsbeeld ernstig geweld aan (de Vader, de Zoon en de Heilige Geest), en toch blijft hij God bij moeilijkheden aanroepen en sterft zijn godsbesef niet definitief af. Talal Asads vermoeden dat het religieuze en het seculiere een Siamese tweeling zijn, hangt samen met deze paradoxale houding jegens het opperwezen, naar nu zal blijken.

Wat minder voor de hand ligt en niettemin gebeurt, is dat het vertrouwen in de secularisering wordt gefrustreerd in *The Blood of the Lamb*. Het blijkt geen lineair proces te zijn, in tegenstelling tot wat Habermas beweert. In ieder geval wordt de seculiere wereld – bijvoorbeeld gepersonifieerd in Archie Winkler en de bikkelharde wetenschap – niet veel positiever afgeschilderd dan de religieuze. Jazeker, in de sleuteltekst van de roman spreekt Don Wanderhope de wens uit dat het religieuze toch ooit zal moeten verdwijnen van de aardbol. Jazeker, hij verkneukelt zich om de areligieuze tirades die zijn Joodse vriend Stein afsteekt tegen fatalistische gelovigen in het oncologisch ziekenhuis. Jazeker, de vader van Carol laat geen spaan heel van zijn devote echtgenote en dominee Tonkle met wie zij dweept. Maar er is iets vreemds aan de hand: op de momenten dat Don geconfronteerd wordt met de bestaansonzekerheid van zijn dierbaren,¹⁸² begint het getouwtrek tussen geloof en ongeloof van voor af aan: ‘juist als hij, als goed-beargumenteerde en rationele afvallige wérkelijk met gemak zou kunnen zeggen: als dit – zo’n zinloze dood, zulk lukraak en blind lijden bestaat, dan kan er geen God bestaan - , juist dán start er in zijn hoofd, of in zijn hart, een interne twist, alsof hij nu eindelijk van God wil weten hoe die het in zijn hoofd haalt om de schepping zó sadistisch, zinledig en absurd te laten zijn.’¹⁸³ De historische bepaaldheid waarover Asad spreekt, overwint de wensen van de hoofdpersoon: al zou hij nog zo graag in absolute zin gesecculariseerd willen zijn, het lukt hem eenvoudigweg niet. Hoe meer de weduwnaar – zo beseft hij aan het eind van zijn leven – zich probeert te ontworstelen aan de religie van zijn jeugd en feitelijk zichzelf wil seculariseren, hoe dieper hij in een volgende crisis wordt ondergedompeld. Hij is zich er pijnlijk van bewust dat in verzet treden tegen een gedachtegang geen verdwijning van het schrikbeeld tot gevolg heeft, maar een averechts

¹⁸² Scheffer, 2005

¹⁸³ De Vries (nawoord van Willem Jan Otten), 2008: p. 219, 220

effect bereikt. De recalcitrantie tegen een grote, onbedwingbare macht, in dit geval de vertroosting van het geloof in God, benadrukt juist de bevestiging, misschien zelfs de noodzaak van diens bestaan. Welk fenomeen anders doet hem zo naarstig zoeken naar zingeving in het leven, ongeacht of God nu aan- of afwezig is? Het is inderdaad zoals Maarten Luther ooit formuleerde: ‘Niemand is God meer nabij dan de vertwijfelden die Hem haten en lasteren.’ Peter de Vries taboeïseert het religieuze niet, alsof het een intellectuele nederlaag zou zijn.¹⁸⁴ Het gaat hand in hand met de secularisering en hij gebruikt *The Blood of the Lamb* om hier met een volwassen blik op te reflecteren, om dientengevolge aan te tonen dat hij zijn verleden, zijn historiciteit heeft leren accepteren.

Het verhaal behoudt zijn ‘social energy’; het ontstijgt namelijk het niveau van de gemiddelde seculariseringsroman, waarin verongelijkt afstand wordt genomen van het geloof in het algemeen, waarna het individu er succesvol tegen strijdt. De vertelling bevindt zich op de breuklijn tussen secularisering en postsecularisering en voldoet aan alle criteria van Greenblatts sociale energie: de plot is ten eerste verrassend, meeslepend en op geen enkele moment echt voorspelbaar. Ten tweede bestaat de mogelijkheid dat *The Blood of the Lamb* weliswaar een grote reikwijdte heeft, die echter beperkt blijft tot interesse vanuit christelijke, religieuze kringen. Immers, voor mensen met een andere culturele, ideologische bagage dan de calvinistische spreekt het verhaal vermoedelijk niet zo sterk tot de verbeelding. Ten derde overleeft de tekst de maatschappelijke overgang, die ik net een breuklijn heb genoemd. De roman conformeert zich niet aan de absolute secularisering, maar biedt een doeltreffende reflectie op een herrijzenis van religieus bewustzijn in een samenleving die de secularisering nabij is.

In deze Bildungsroman wordt Don Wanderhope volwassen en hij bereikt een evenwicht, een ideale levenshouding.¹⁸⁵ Hij verzoent zich met het onvermogen om alles te kunnen begrijpen – zelfs de lijdensvraag waarom God alles zomaar laat gebeuren, houdt de kinderloze vader lankmoedig onbeantwoord. Vroeger stevende hij wel degelijk recht op absolute secularisering af in individuele zin, maar de onderstaande passage, waarin hij als auctoriale vertelinstantie optreedt, spreekt boekdelen. Hij wil, na de dood van zijn Rena, niet geloven in een Alvoorzienigheid, maar vindt in de dienstdoende dokter geen medestander. De arts haalt onverschillig zijn schouders op bij de blasfemische scheldkanonnade van de jongeman en *in senectute* snapt Don pas waar die verveling vandaan kwam:

¹⁸⁴ De Vries, 1961: p. 222

¹⁸⁵ van Bork, 2012

It took me some years to attain his mood and understand my blunder. He resented such questions as people do who have thought a great deal about them. The superficial and the slipshod have ready answers, but those looking this complex life straight in the eye acquire a wealth of perception so composed of delicately balanced contradictions that they dread, or resent, the call to couch any part of it in a bland generalization. The vanity (if not outrage) of trying to cage this dance of atoms in a single definition may give the weariness of age with the cry of youth for answers the appearance of boredom.¹⁸⁶

Zo ijverig als de jeugdige Wanderhope op zoek is naar zingevende antwoorden, zo onbenullig en misplaatst blijken de gestelde vragen voor de ervaren, door de wol geverfde, *gebildete* mens. Het bestaan is niet te vatten in oppervlakkige, algemene wetten en generalisaties. De oude Don houdt de psychische, interne strijd voor gezien en hij realiseert zich dat hij zijn verleden, culminerend in een haat-liefdeverhouding met het geloof, nooit helemaal zal kunnen loslaten. Maar dat geeft helemaal niet. Bestaat God of niet? Het is hem om het even. Met liefde kijkt Don Wanderhope naar zijn eigen gewetensstrubbelingen en mentale duels tussen geloof en ongelooft. Hij komt tot de volgende slotsom:

Time heals nothing - which should make us the better able to minister. There may be griefs beyond the reach of solace, but none worthy of the name that does not set free the springs of sympathy. (...) Again the throb of compassion rather than the breath of consolation: the recognition of how long is the mourners' bench upon which we sit, arms linked in undeluded friendship, all of us, brief links, ourselves, in the eternal pity.¹⁸⁷

Bestaan wij nog langer? Daar gaat het om. En als wij niet lang meer te gaan hebben, voelen we dan met elkaar mee? Daar gaat het om, getuige deze zaligspreking: 'Blessed are they that comfort, for they too have mourned, may be more likely the human truth.'¹⁸⁸

De echte vertroosting vinden we bij elkaar en niet in religieuze zingeving. Wie echter al te heftig ageert tegen het geloof, verraadert tegelijkertijd een sterke affiniteit met diens negatieve uitwassen, zoals onverdraagzaamheid, angst voor het andere en arrogantie. Met een krachtig verzet bestendig je de invloed van het orthodox monotheïsme, eerder dan dat je het overwint. Ik refereer in dezen wederom aan Asad, want dat is precies wat de

¹⁸⁶ De Vries, 1961: p. 110, 111

¹⁸⁷ De Vries, 1961: p. 246

¹⁸⁸ De Vries, 1961: p. 246

postsecularisering ons leert. Los van het feit of religieuze tendensen schadelijk of wenselijk voor de voortgang van onze maatschappij zijn, ligt de oplossing hoe dan ook niet in een koele afrekening of een vurige bestrijding. Ook een politieke middenweg tussen het seculiere en het religieuze, waarin het seculiere uiteindelijk zegeviert, zal niet slagen. Dan is er feitelijk sprake van een cordon sanitaire uit de hoge hoed van Jürgen Habermas. Absolute secularisering is onwenselijk; het leidt onherroepelijk tot radicalisme. Bovendien is het simpelweg onmogelijk; we zijn het product van ons verleden en onze opvoeding. We zijn allen, gelovigen inclusief, historisch gedetermineerd en kunnen ons culturele omhulsel niet afstropen, als ware het de huid van een slang.

Peter de Vries onderwijst als Christus in mildheid en dwingt ons oog te hebben voor pijn en medelijden. *The Blood of the Lamb* is de op schrift gestelde Pietà van Michelangelo, Don Wanderhope de reïncarnatie van Job. Deze keer vloeien er geen tranen van de maagd Maria om haar gekruisigde zoon. Aan het ziekenhuisbed van zijn moegestreden, weerloze dochter gekluisterd, rouwt een getergde weduwnaar. Desondanks heeft hij geleerd zich niet langer te verzetten: vergeef God Zijn nalatigheid. *Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?*¹⁸⁹ Ontferm u over elkander, ontferm u over Hem.

¹⁸⁹ Nietzsche, 1887

6. Bibliografie

- Bork van, G.J. (e.a.): 'Bildungsroman', in: *Algemeen literair lexicon*. 2012.
<http://www.dbnl.org/tekst/dela012alge01_01/dela012alge01_01_00652.php>
- Bossema, W.: 'Habermas schrikt van de kilte in de onttoverde maatschappij', in: *De Volkskrant*, 22-03-2008.
<<http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2844/Archief/archief/article/detail/898388/2008/03/22/Habermas-schrikt-van-de-kilte-in-de-onttoverde-maatschappij.dhtml>>
- Coulehan, J.: 'Blood of the Lamb', in: *Literature, Arts, and Medicine Database*. New York University, 2003. <<http://litmed.med.nyu.edu/Annotation?action=view&annid=12120>>
- Frank, J.: 'A critic at large. Riches of Embarrassment', in: *The New Yorker*. 24-05-2004.
<http://www.newyorker.com/archive/2004/05/24/040524fa_fact_frank?currentPage=all>
- Goldstein, Warren S.: 'Secularization Patterns in the Old Paradigm', in: *Sociology of Religion*. (70, 2), 2009, p. 157-178.
- Greenblatt, S.: 'Resonance and Wonder'. In: Ivan Karp en Steven D. Lavine (red.) *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1991, p. 42-56.
- Greenblatt, S.: *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Habermas, J.: *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.
- Habermas, J.: *The Future of Human Nature*. Cambridge, Polity Press, 2003.
- Hirsch Ballin, E.: 'De rol van religie in het publieke domein' in: *Rijksoverheid*. 26-10-2009.
<<http://www.rijksoverheid.nl/documenten-en-publicaties/toespraken/2009/10/26/de-rol-van-religie-in-het-publiek-domein.html>>
- Kuyper, A.: *Het calvinisme. Zes Stone-lezingen*. Amsterdam, Höveker en Wormser, 1899.
- Leezenberg, M. en De Vries, G.: *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*. Amsterdam University Press, 2012.
- Matthew 27: 46, in: *Holy Bible, New International Version*, Biblica, 2011.
- Mozumder, M.G.N.: *Interrogating Post-Secularism: Jürgen Habermas, Charles Taylor, and Talal Asad*. University of Pittsburgh, 2011. [Diss.]

Nietzsche, F.W.: *Die fröhlichen Wissenschaft*. Chemnitz, E.W. Fritsch, 1887.

Noordegraaf, A.: 'Geloven na Nietzsche', in: *Wapenveld: over geloof en cultuur*. (58, 4), 2008, p. 40-41. <<http://wapenveldonline.nl/artikel/853/geloven-na-nietzsche/>>

Otten, W.J.: 'Taart gooien naar het kruis', in: *Trouw*, 27-09-2008.
< <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/article/detail/1204946/2008/09/27/Taart-gooien-naar-het-kruis.dhtml>>

Paul, H.: *Ziektegeschiedenissen. De discursieve macht van secularisatieverhalen*. Rijksuniversiteit Groningen, 2013. [Diss.]

Rummens, S.: 'Hoe seculier is de postseculiere samenleving? Jürgen Habermas over religie in de publieke sfeer', in: *Ethiek & Maatschappij*, jaargang 8 (4), 2007, p. 7-23.

[s.a.]: 'Fiction Friday: The Blood of the Lamb by Peter de Vries', in: *Pastoralia - Tales for the future of Christendom*. 2010. <<http://pastoralia.org/books/fiction-friday-the-blood-of-the-lamb-by-peter-de-vries>>

Scheffer, P.: 'Het zekere voor het onzekere. Het verband tussen religie en een verzorgde toekomst', in: *NRC Boeken*, 22-07-2005. <<http://nrcboeken.vorige.nrc.nl/recensie/het-zekere-voor-het-onzekere>>

Snel, J.: 'Paul van Tongeren over de betekenis van de "filosoof met de hamer"', in: *Wapenveld. Over geloof en cultuur*, 2000. < <http://wapenveldonline.nl/artikel/302/paul-van-tongeren-over-de-betekenis-van-de-filosoof-met-de-hamer/>>

Strawbridge, G.: 'The five solas of the Reformation' in: *Five Solas*, 1993.
<<http://www.fivesolas.com/5solas.htm>>

Tiekstra, J.: 'Slapstick en religie, slagroomtaart en crucifix', in: *NRC Handelsblad*, 02-01-2009.

Vestdijk, S.: *Toekomst der religie*. (1^o dr.) Arnhem, Van Loghum Slaterus, 1947.

Vries de, P.: *Het lam* (vert. door R. Sonneveld, nawoord door W.J. Otten). Barneveld, Brandaan, 2008.

Vries de, P.: *The Blood of the Lamb*. Boston, Little, Brown and Company, 1961.