

Heilige Grond

een herziening van het mondigheidsbegrip



Masterthesis van Jelle Waringa
Vrije Universiteit, faculteit Theologie en Religiewetenschappen
track Exploring a Discipline

Studentnummer: 2640652
Email: j.waringa@student.vu.nl
Telefoon: 06-25290372

Begeleider: prof. dr. Chris Doude van Troostwijk
Tweede beoordelaar: prof. dr. Peter-Ben Smit

VERKLARING 1

Hierbij verklaar ik dat deze scriptie een origineel werk is. De scriptie is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Als informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet en volledig vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.

Leeuwarden, 12 mei 2025



VERKLARING 2

Hierbij stem ik ermee in dat mijn scriptie na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor vermenigvuldiging en interbibliothecair leenverkeer, en dat de titel en samenvatting beschikbaar worden gesteld voor externe organisaties en door de Vrije Universiteit mogen worden gepubliceerd.

Leeuwarden, 12 mei 2025



'In den beginne is de relatie'

- Martin Buber

1. *f* 2. *p*



Keer U om naar ons toe - keer ons toe naar el-kaar.

- Tekst: Huub Oosterhuis muziek: Antoine Oomen²

¹ Martin Buber, *Ik en Jij*, vert. Marianne Storm, Twaalfde druk ed. (Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2016), 24.

² Huub Oosterhuis, Vaughan Schlepp en Stichting Leerhuis en Liturgie, *Verzameld liedboek : liturgische gezangen op teksten* (Kampen, Antwerpen: Kok ; Halewijn, 2004).

Inhoud

Samenvatting.....	6
Voorwoord	7
Verbindingen vinden.....	8
Hoofd- en deelvragen.....	9
Eerste brief van Jelle – Observaties	11
Schleitheim	11
Eerste brief van Judith –mondigheid als bescherming	13
Mondigheid buiten de gemeente.....	13
Definitie van mondigheid	14
Mondigheid in persoonlijke sfeer	16
Tweede brief van Jelle – Het mondigheidsbegrip in filosofisch perspectief	17
Michel de Montaigne.....	17
John Locke	18
Tweede brief van Judith – Reactie en Kant	20
Kant	20
Publieke en private context	21
Derde brief van Jelle – En de ander dan?.....	22
Leren en ervaren.....	22
Taal, cultuur en de grenzen van mondigheid.....	23
Kritiek op het mondigheidsbegrip	24
En de ander dan? Martin Buber	25
Objectiveren	26
Heilig	27
De oprukkende Het-wereld	29
Buberiaanse mondigheid	30
Derde brief van Judith – libertinisme	31
Spiritualisten.....	31
Geen tussenkomst van kerk	33
Welke overeenkomsten kunnen we vinden?	33
Vierde brief van Jelle – wat is vrijzinnige (of inventieve) theologie?	35
Wat is vrijzinnigheid?.....	36
Bemiddeling	37
Beweging	37
Autonomie	38
Ethiek.....	38

Inventieve theologie	39
Vierde brief van Judith – Een inventief geloofsgesprek	42
Kenmerken van een geloofsgesprek.....	42
Conclusie	45
Hoe het doopsgezinde geloofsgesprek met behulp van een herzien mondigheidsbegrip inventief kan worden – een aanbeveling	46
Geraadpleegde literatuur	48

Samenvatting

In deze scriptie onderzoek ik hoe het doopsgezinde geloofsgesprek nieuw leven kan worden ingeblazen door het begrip 'mondigheid' opnieuw te doordenken. De aanleiding is mijn ervaring als voorganger, waar ik merk dat geloofsgesprekken vaak statisch en weinig creatief zijn. De centrale onderzoeksvraag luidt: *Kan, en zo ja hoe, het doopsgezinde geloofsgesprek aan inventiviteit winnen, wanneer we het vormgeven vanuit een herzien mondigheidsbegrip?*

De scriptie is vormgegeven als een fictieve briefwisseling tussen een denkbeeldig gemeentelid uit 1983, Judith Langeheer en mijzelf. In deze correspondentie komen verschillende perspectieven op mondigheid aan bod: historisch, filosofisch en theologisch. Denkers als Montaigne, Locke, Kant en vooral Martin Buber worden betrokken bij het herijken van mondigheid, van een individualistisch naar een relationeel en dialogisch begrip. Daarbij pleit ik voor een verschuiving van 'monologische mondigheid' – het vasthouden aan standpunten – naar 'dialogische mondigheid', waarin ruimte is voor wederkerigheid en het ontstaan van betekenisvolle ontmoetingen en het interpreteren van signalen.

De scriptie concludeert dat een inventief geloofsgesprek gekenmerkt wordt door autonomie, spiritualiteit en gemeenschap, maar vooral door een openheid voor het onverwachte en het relationele. In een tijd waarin meetbaarheid en effectiviteit domineren, dreigt het heilige karakter van werkelijke ontmoeting dreigt te verdwijnen. Een herzien mondigheidsbegrip, geïnspireerd op Bubers Ik-en-Jij-relatie, biedt mogelijkheden om het geloofsgesprek binnen de doopsgezinde context opnieuw betekenis en dynamiek te geven.

Voorwoord

In mijn praktijk als doopsgezind voorganger ervaar ik van tijd een beperkte creativiteit in geloven. Dat is een werkwoord, en vraagt dus om arbeid. De eigen theologische positie vraagt om beweeglijkheid, om het onderzoeken en beschouwen van verschillende gezichtspunten. Het woord positie heeft wellicht een statische connotatie, maar het oorspronkelijke Franse *position* betekent naast 'plaats' ook 'situatie'³. En noch plaats, noch situatie zijn onveranderlijk. Die theologische positie is ook aan nieuwe inzichten onderhevig, niet in de laatste plaats omdat theologie wordt beoefend. Het is werk in uitvoering, veel meer dan een resultaat van dat wat je weet. Tenminste, dat is het geval binnen de doopsgezinde context waarbinnen ik werk, of zou dat moeten zijn, wanneer we de doperse traditie serieus nemen. Ze heeft immers geloofsvrijheid en -zelfstandigheid hoog in het vaandel. Hoe komt het dan dat, althans in mijn beperkte context, het gesprek over dat wat ons allen overstijgt, soms zo'n statisch karakter lijkt te hebben?

Deze scriptie gaat voor een groot deel over mondigheid en onmondigheid, waarvan ik in mijn eigen gemeente twee facetten ervaar. Ten eerste merk ik dat de bereidwilligheid om zelf met een Bijbeltekst aan de slag te gaan beperkt is. Met enige regelmaat hoor ik dat het grasduinen in teksten veel te theoretisch is, of te ingewikkeld. Dat aan de slag gaan is tegelijkertijd wel een wezenlijk onderdeel van de vrijzinnige identiteit van de doopsgezinden. Het heeft te maken met een zelfstandige ontdekkingstocht, met het vertalen van de (bijbel)tekst naar een facet van het persoonlijk leven in het hier en nu. Zouden we dan hier en nu buiten beschouwen laten, dat hebben de Bijbelteksten geen andere waarde dan interessante maar langzaam verstoffende woorden vanuit een steeds verder verleden. Er is een vertaling nodig tussen tekst en betekenis die verder gaat dan het benoemen of herkennen van een metafoor; die metafoor moet uitgewerkt worden door een koppeling te maken met een actuele levenservaring. Allegorie stamt af van het Griekse *allēgoría* dat zoveel betekent als 'het anders zeggen'. De actuele levenservaring wordt dus anders gezegd in de vorm van een Bijbeltekst terwijl tegelijk de oude Bijbeltekst iets anders zegt dan er letterlijk staat.

In zijn lexicon in wording, schrijft Chris Doude van Troostwijk, gastprofessor aan het doopsgezind seminarium aan de Vrije Universiteit in Amsterdam:

In werkelijkheid provoceert een allegorie ons tot inventiviteit. We moeten immers de brug zien te slaan tussen bijvoorbeeld het lot van de barmhartige Samaritaan en ons

³ "Etymologiebank - positie," geraadpleegd 22/04, 2025, <https://etymologiebank.nl/trefwoord/positie>.

eigen leven. Slagen we in het vinden, rationeel, ethisch of emotioneel, van zo'n bruggetje, dan verschaft dat ons de voldoening en erkenning die de eigenlijke grond is voor ons overtuigd raken van de in de allegorie bevatte waarheid.⁴

Vrijzinnigheid heeft volgens Doude van Troostwijk dus met inventiviteit te maken, met uitvinden. Overigens niet zonder ook gebruik te maken van de traditie; je kunt niet uitvinden zonder eerst te vinden wat er al is. Hebben de leden van een geloofsgemeenschap geen kennis meer van hun eigen en van de christelijke traditie, en dus ook van wellicht weinig populaire dogmatische ideeën, dan zal het geloofsgesprek niet of nauwelijks op gang komen. Het is één ding dat, zoals Edwin de Jong beweert, doopsgezinden vrijheid op dogmatisch vlak ervaren, juist omdat theologische posities en belijdenisgeschriften geen finale autoriteit bezitten⁵. Mooi, die vrijheid, maar hij vervolgt ook met de opmerking dat het geloofsinhoudelijke gesprek soms bijzonder stokkend verloopt. Ik deel die observatie.

Verbindingen vinden

Enige tijd geleden stond tijdens een bijeenkomst van de Bijbelkring in mijn gemeente het gedeelte uit Marcus 4 over de storm op het meer op het programma. In die tekst gaat het over Jezus die ondanks een hevige storm toch rustig ligt te slapen in de boot, terwijl zijn leerlingen zich zorgen maken over de golven die tegen de boot slaan en over de dreiging om te slaan of zelfs naar de diepte van het meer te verdwijnen. Jezus spreekt de wind en de golven bestraffend toe en de rust keert terug. Om het vinden van een bruggetje te vergemakkelijken, en bij wijze van introductie in het (mogelijke) thema, las ik een tekst voor van de hand van een andere Marcus, namelijk keizer Marcus Aurelius (121-180):

Mensen zoeken een stille plaats om zich terug te trekken op het land, aan de kust of in de bergen. Ook jij pleegt daarnaar bovenal te verlangen. Maar dit is een heel onwaardig streven, daar ge op ieder moment dat ge wilt tot uw Zelf kunt inkeren. Nergens kan een mens een kalmer of vrediger verblijfplaats vinden dan in zijn eigen ziel. Al wie deze kwaliteiten in zichzelf vindt, zal, wanneer hij zijn blik daarop richt, terstond in volmaakte vrede herboren worden⁶

⁴ Chris Doude van Troostwijk, *Vindingrijk Geloven (in concept)* (Middelburg: Skandalon, 2025), 1385.

⁵ Iris Speckmann, *Vrijheid in doopsgezind perspectief : artikelen van predikanten & promovendi in het kader van masterclasses 'Vrijzinnige Theologie' aan het Doopsgezind Seminarium* (Amsterdam: Doopsgezind Seminarium, Algemene Doopsgezinde Sociëteit, 2020), 9.

⁶ Marcus Aurelius, *Overpeinzingen* (Amsterdam: De Driehoek, 1979), 45-46.

De tekst werd gewaardeerd en men kon zich er helemaal in vinden, maar toch bleek het lastig te zijn om verbindingen te vinden met situaties of ervaringen in het eigen leven van de aanwezigen, zoals situaties waarin ze zelf bang waren of behoefte hadden aan veiligheid. De vraag over de parallellen tussen Jezus' boot en Aurelius zijn ziel kwam niet van de grond. Er was een afwachtende houding voelbaar, die bij mij de vraag opriep waarom er niet meer inventiviteit aangewend werd. Als er al sprake was van mondigheid, dan had ze een niet erg creatief karkater. Met andere woorden: het bruggetje waarover Doude van Troostwijk spreekt tussen zo'n Marcustekst en de eigen geloofsbeleving bleek niet eenvoudig te vinden. Hoe zit het met die zelfstandigheid en vaardigheid om zelf het geloof te articuleren en uit te spreken? Het is bijna ironisch dat het bij een allegorie niet alleen gaat om het 'anders zeggen', maar dat een van de betekenissen van het werkwoord *agoreúein* ook is 'in het openbaar spreken'. En dat is nou net wat er niet plaatsvond.

Aan de andere kant bespeur ik wel degelijk een vorm van mondigheid, maar dan die we eendimensionaal kunnen noemen. Deze vorm van mondigheid bestaat uit duidelijk maken waar je zelf voor staat. Ze drukt zich voornamelijk uit in standpunten. De mondigheid is dan solitair van aard en de standpunten hebben een onveranderlijk karakter. Ik duid deze eendimensionale vorm verder aan als *monologische* mondigheid.

Hoofd- en deelvragen

In het onderstaande wil ik me bezinnen op de volgende vraag:

Kan, en zo ja hoe, het doopsgezinde geloofsgesprek aan inventiviteit winnen, wanneer we het vormgeven vanuit een herzien mondigheidsbegrip? Deelvragen die ik stel ter beantwoording van deze hoofdvraag luiden:

1. Wat is mondigheid bij doopsgezinden?
2. Wat is mondigheid in bredere filosofische zin?
3. Wat is een inventief geloofsgesprek?

Deze scriptie bestaat uit een briefwisseling tussen de fictieve Judith Langeheer en mijzelf, Jelle Waringa. De fictieve Judith is lid van een doopsgezinde gemeente anno 1983 en mijzelf, schrijvend vanuit het heden. Onderwerp van hun gesprek is het begrip *mondigheid* en tijdens de correspondentie zal blijken dat we verschillende visies hebben op wat mondigheid betekent en hoe dat doorwerkt in het geloofsgesprek. In Judith haar brieven wordt in aantal gevallen literatuur aangehaald van na 1983. Ten behoeve van een zorgvuldige literatuurverwijzing heb ik mezelf deze anachronismen toegestaan.

Ik heb om twee redenen voor de vorm van een briefwisseling gekozen. In de literatuur zijn vele voorbeelden te vinden van briefwisselingen. Ik noem als voorbeeld die tussen Albert Einstein en Sigmund Freud, gepubliceerd onder de titel 'Warum Krieg?' of de briefwisseling tussen Voltaire en Frederik de Grote⁷. Het zijn voorbeelden waaruit blijkt dat correspondentie kan bijdragen aan de uitwisseling van en oproepen van ideeën. Briefwisselingen geven aan ideeën de ruimte om zich te ontwikkelen en te verfijnen. Ze geven een beeld van discussies en twijfels. Deze vorm helpt om een dialoog op gang te brengen die de verschillende kanten van mijn onderzoeksvraag belichtte.

Voordat we de brieven tussen Judith en Jelle lezen, wil ik mijn dank uitspreken aan Chris Doude van Troostwijk, die mij begeleidde op weg naar dit eindresultaat. Hij deed dat op zijn eigen inventieve, onderzoekende, creatieve, gelijkwaardige manier met ook nog oog voor het persoonlijke dat ons overkwam. Dat was erg prettig. Ook wil ik de kerkenraad van de verenigde doopsgezinde gemeente Barsingerhorn-Zijpe Noord – Zijpe Zuid – Wieringermeer – Medemblik, de langste naam in Nederland, bedanken voor de tijd die ze mij gunden binnen mijn aanstelling als voorganger om de studie te volgen en deze scriptie te schrijven. Dank aan het Fries Doopsgezind Studiefonds, dat mij financieel in staat stelde om eerst mijn hbo-studie theologie en daarna deze master te volgen. En dank aan mijn partner Pauline Weseman, die me steeds een zetje gaf wanneer ik dacht het bijltje er wel bij neer te kunnen gooien en me steeds stimuleerde om de finishlijn in zicht te blijven houden.

Jelle Waringa

Leeuwarden, mei 2025

⁷ De briefwisseling tussen Frederik de Grote en Voltaire begon in 1736 en duurde meer dan vier decennia, tot aan Voltaires dood in 1778. Er zijn ongeveer 600 brieven bewaard gebleven. De brieven beslaan een breed scala aan onderwerpen, waaronder filosofie, politiek, literatuur, wetenschap en persoonlijke aangelegenheden.

Eerste brief van Jelle – Observaties

Beste Judith,

Ik ken je nog niet zo goed, maar ik ben blij dat ik met jou mijn gedachten over mondigheid kan delen. Het is een onderwerp dat me al langere tijd bezighoudt en ik ben benieuwd hoe jij mijn ervaringen, gedachten en wellicht ook aannames ervaart vanuit jouw context.

Zoals je misschien weet ben ik voorganger bij een kleine doopsgezinde gemeente in Noord-Holland. Anno 2024 zijn er nog krap 4000 doopsgezinden in Nederland en ik kan me voorstellen dat je daarvan schrikt. Die steeds kleiner wordende groep van over het algemeen vrijzinnig gelovigen (wat versta jij daar eigenlijk onder?) moet met steeds minder predikanten in een steeds groter wordend gebied vormgeven aan wat in jouw tijd volgens mij nog een beweging met meer potentie was. Soms verbaast het me dat de doopsgezinden zo'n gemarginaliseerde groep zijn geworden; mijn tijd kenmerkt zich door duidelijke meningen, uitgesproken standpunten en opkomen voor je individuele overtuigingen. Voor doopsgezinden zijn die kenmerken niet vreemd; vanuit haar ontstaansgeschiedenis is er altijd sprake geweest van een duidelijke articulatie van standpunten en ik had gedacht dat dat een voedingsbodem zou kunnen zijn voor meer mensen in de huidige samenleving.

11

Schleitheim

Gisteravond vond er een bijeenkomst plaats van onze regio in Schoorl. Op zo'n avond komen de gemeenten van de kop van Noord-Holland- samen. We waren met 24 personen en spraken over de *Artikelen van Schleitheim*. Misschien ken je het boekje *Broederlijke Vereniging* wel met daarin de zeven artikelen die misschien eerder een geloofs- en gemeenteregel vormen dan een belijdenis. De publicatie van de doopsgezinde historische kring is uitgebracht ter ere van het 450-jarig bestaan van het doperdom. In het voorwoord wordt de vraag gesteld of er anno 1975 "nog voldoende dingen bruikbaar zijn om eerlijk in de eigen traditie te volharden en temidden van alle andere Christenen in de wereld (apart) verder te gaan?"⁸. In het kader van die traditie wordt tweemaal het woord mondigheid gebruikt. De eerste keer gaat het over een van oorsprong vrije kerk met mondige leden. Wat die mondigheid inhoudt, volgt pas later wanneer het gaat over het aanspreken van broeders (zusters worden niet genoemd) wanneer zij de fout ingaan. Het zou van liefdeloosheid getuigen om hen die 'zich toch eens een keer laten gaan in een verleiding en in zonde vallen en zonder het te beseffen overmand worden'

⁸ H. W. Meihuizen et al., *Broederlijke vereniging*, Doperse stemmen; 1, (Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring, 1974), 7.

niet ter verantwoording zou roepen. De mondigheid is niet alleen het aanspreken van de dwalende broeder, maar vooral ook de bereidheid om vervolgens die verantwoording af te leggen van eigen doen en laten in het licht van de keuze voor Christus. Let op het woord *eigen*! Daar zit nou net mijn fascinatie, die ik je zal uitleggen aan de hand van een ervaring op de betreffende regiobijeenkomst.

Het eerste artikel gaat over de doop. Die is bestemd voor hen die het verlangen hebben en uit eigen beweging die doop willen ontvangen. Voor volwassenen dus, als voorwaarde om bij de gemeente te kunnen horen. We spraken over die voorwaardelijkheid in 2024; is het per se nodig om als volwassene gedoopt te zijn om lid te zijn van een doopsgezinde gemeente? Een van de aanwezigen deelde haar gevoelens en vertelde dat ze als kind in de hervormde kerk gedoopt was, nu al 30 jaar lid was van de doopsgezinden maar toch ergens altijd gevoeld had dat ze er niet helemaal bij hoorde vanwege die kinderdoop. Het was een kwetsbaar en eerlijk moment en waarschijnlijk moedig om te delen in de groep. Er volgde bijna meteen een reactie van iemand anders. “Het is een onderdeel van wie wij zijn, dus voor mij is het belangrijk dat je wel echt als volwassene gedoopt bent”, klonk er.

De eerste keer dat ik een vermaning bezocht, in 2010, was er na de preek gelegenheid om een reactie te geven. Dit werd de open ruimte genoemd en ik zag dat er een oudere dame van in de tachtig naar voren liep. Ze reageerde op de preek van de voorganger met daarin naast haar waardering ook een aantal kritische punten. Blijkbaar dacht zij over bepaalde zaken anders en ze stak dat niet onder stoelen of banken. Ik vond het een mooi moment en keek met enige bewondering naar deze vrouw. Blijkbaar ben ik opgegroeid met een grote waardering voor een kritische blik en eigen mening.

Wat vind jij Judith, zijn dit voorbeelden van mondigheid?

Hartelijke groet,

Jelle

Eerste brief van Judith –mondigheid als bescherming

Beste Jelle,

Bij ons in de vermaning hangt een wandbord met de spreuk ‘Dopen wat mondig is; spreken, dat bondig is. Vrij in ‘t christelijk geloven. Daden gaan woorden te boven’. De tekst is van de doopsgezinde predikant Sibold Sicco Smeding (1896-1970) die hiermee iets wilde uitdrukken van wat hij als de doopsgezinde identiteit zag. Jarenlang is zowel wandbord als de tekst ervaren als typisch doopsgezind en vormde het bijna een reclamebord voor de religieuze traditie. De Friese vertaling sluit eigenlijk beter aan bij het *persoonlijk* belijden in plaats van dat van een groep: ‘Dopen wie (*hwa’t*) mondig is’⁹. Ik weet niet of dat wandbord in jouw tijd nog steeds circuleert, maar die mondigheid was nodig in de beginjaren van de doperse beweging en is dat in de huidige samenleving nog steeds, wat mij betreft. Die vrijheid van het christelijk geloven was in de 17^e eeuw niet vanzelfsprekend. En om die vrijheid te beschermen, was mondigheid een voorwaarde¹⁰.

Je vroeg me in jouw brief of ik de door jou aangedragen situaties voorbeelden van mondigheid vind. Het voorbeeld dat je geeft van die vrouw die wel lid wil zijn, maar niet herdoopt wil worden, klinkt misschien niet zo aardig. Natuurlijk moet er pastorale aandacht zijn en mogen mensen in hun kwetsbaarheid niet beschadigd worden, maar als we elkaar niet aan kunnen spreken op onze grondbeginselen, wat zijn die beginselen dan waard? Het is toch ook een vorm van mondigheid dat je elkaar vraagt om verantwoording af te leggen voor je keuzes, zoals bijvoorbeeld niet opnieuw gedoopt willen worden?

Mondigheid buiten de gemeente

En ja, dat andere voorbeeld over die open ruimte is voor mij ook een uiting van mondigheid. “Jouw stem mag gehoord worden”. Dat is een centrale boodschap bij ons in de kerk. Dat geldt in de eerste plaats uit het vermanen van mede-gemeenteleden, zoals jij beschrijft vanuit de Schleithem Artikelen. Maar mondigheid gaat voor mij verder dan alleen de gemeente. In het door jou aangehaalde boekje uit 1974 staat immers ook: “Zou er in het leven van de gemeente misschien geregeld gelegenheid gegeven moeten worden om ons belijden van de

⁹ Jelle Bosma en Piet Visser, *Doopsgezinde Bijdragen*, vol. 38 (Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2012, 2012), 7.

¹⁰ Over de historische ontwikkelingen en de noodzaak de vrije stem te beschermen is veel te vinden in de uitgaven van de *Doopsgezinde Bijdragen* van de doopsgezinde historische kring, maar ook bijvoorbeeld in Hamilton, A., Voolstra, S., Visser, P., & Visser, P. (1994). *From Martyr to Muppy (Mennonite Urban Professionals): A Historical Introduction to Cultural Assimilation Processes of a Religious Minority in the Netherlands, the Mennonites*. Leiden University Press.

Heer te vernieuwen? Zou op zo'n wijze de vrijblijvendheid, die ons gemeentelven in sterke mate kenmerkt, doorbroken kunnen worden?"¹¹. Door een al te scherpe scheiding tussen gemeente en wereld, vergroten we ook het risico dat de huidige orde ondersteund wordt en er nooit iets zal veranderen in de wereld, omdat wij ons opsluiten in de gemeente:

Maar het loopt met haar gemeente-zijn spaak, zodra zij gemeente-centrisch gaat leven en zich van de wereld poogt af te scheiden, want dan verliest zij haar aansluiting op Gods zending in de wereld. Scheiding tussen gemeente en wereld kan daarom nooit afscheiding van de wereld betekenen.¹²

Daarom zet ik me ook in voor contacten met gemeenten in de DDR, ben ik lid van een actiegroep voor vrede in Noord-Ierland en ben ik lid van het IKV en liep ik vorige week mee in een grote demonstratie in Den Haag tegen de plaatsing van kernwapens in Nederland. Ook zet ik me in voor het *Conciliair proces*¹³. In onze gemeente, maar ook bij mijn kinderen op school, is veel ruimte voor onze eigen visie en meningen. Ik zie mondigheid als een opvoedingsdoel, net als PvdA minister van Onderwijs Jos van Kemenade. In zijn *Contourennota* schrijft hij over ontwikkeling van het onderwijsbestel en gebruikt meerdere keren het woord mondigheid. Mensen moeten zich kunnen ontwikkelen, omdat zij zonder voldoende vorming en onderwijs, de greep op hun situatie zullen verliezen. Mondigheid is in de eerste plaats een middel tot maatschappelijke weerbaarheid, waardoor mensen niet weerloos in de maatschappij staan. Mondigheid wordt hier dus geformuleerd als een opvoedingsdoel om maatschappelijke participatie mogelijk te maken. In de samenvatting van de belangrijkste uitgangspunten schrijft hij dat "iedereen aan het begin van het leven een reële kans behoort te krijgen zich op het volwaardig functioneren in de samenleving voor te bereiden. Dus als mondig staatsburger die mee kan praten en mee kan beslissen"¹⁴. En zo heb ik het zelf ook ervaren op school, thuis en bij ons in de doopsgezinde kerk.

Definitie van mondigheid

Ik heb het woordenboek erop nageslagen, en mondigheid staat volgens *De Dikke Van Dale* voor volwassen, meerderjarig. Een tweede betekenis is het vermogen zelfstandig te beslissen, te handelen en te oordelen¹⁵. Kijkend naar het eerdergenoemde wandbord, lijkt die omschrijving aan te sluiten bij de volwassendoop die aan de oorsprong ligt van de

¹¹ Meihuizen et al., *Broederlijke vereniging*, 46.

¹² *ibid.*, *Broederlijke vereniging*, 42.

¹³ Het *Conciliair proces* was een oecumenische beweging waarbij de kerken zich inzetten voor vrede, gerechtigheid en heelheid van de schepping. De wereldwijde oecumenische actie duurde van ongeveer 1983-1993.

¹⁴ I. Weijers, "Mondige kinderen," *Justitiële verkenningen* 31, no. 5 (2005): 71.

¹⁵ van J.H. Dale, G. Geerts en H. Heestermans, *Groot woordenboek der Nederlandse taal*, 12e, herz. dr. ed. (Utrecht: Van Dale Lexicografie, 1992).

anabaptisten. In de 16^e eeuw verwierpen zij de eenheid van kerk en staat, die onder andere vorm kreeg door de kinderdoop. Daarmee was een kind namelijk niet alleen onderdeel van de kerk, maar ook meteen onderdaan van de staat. Niemand had volgens hen de autoriteit om voor anderen te bepalen wat het geloof inhield door middel van leerstellingen of belijdenissen. Ook zouden gemeenten zelf hun predikanten moeten kunnen benoemen, zonder inmenging van de staat. Mondigheid en zelf richting mogen bepalen sluiten dus op elkaar aan.

Het woord mondig roept ook de associatie op met de eigen mond, de eigen stem. Gezien de geschiedenis van de doopsgezinden geldt dat voor zowel maatschappelijke als religieuze zin. Noch de overheid, noch enig kerkelijk gezag zou mogen voorschrijven wat je zou moeten geloven of moeten vinden. Het lijkt erop dat dat uitspreken, het stelling nemen, een 'identity marker' is geworden, juist door de positie die de anabaptisten in de jaren 1525-1535 innamen. Wat begon als een beweging, werd in de gebieden waar de Reformatie plaats had gehad al snel vijand van het protestantisme. De beweging, die zich inderdaad verbaal tamelijk agressief uitte, stond lijnrecht tegenover het protestantisme.

Overigens lijkt die associatie met de mond niet helemaal te kloppen; het Middelnederlandse *mondich* stond voor 'bij zijn verstand', en ook komt het voor in de vorm van 'bescherming' en 'voogdij'. Het is niet de mond waar de stam van *mondich* naar verwijst, maar de hand, zoals ook zichtbaar is in het Latijnse *manus* dat hand betekent¹⁶. En het was juist die bescherming van de eigen groep die zo belangrijk was in de beginjaren van de doperse beweging, zoals ook blijkt uit de door jou aangehaalde *Schleitheim Artikelen*. Tegen de achtergrond van de Boerenoorlog (1524-1525) trokken de boeren en de anabaptisten samen op en vormden een coalitie tegen iedere vorm van wereldlijk gezag vanwege hun beider hopeloze politieke situatie. De zeven artikelen vormen dan ook niet alleen een theologisch standpunt, maar hebben ook een sterk sociaal-maatschappelijk karakter. De nadruk op de eigen kring, op de 'broederlijke unie' wordt ook gedemonstreerd door de gedragsregels en voor deze unie. Het gaat steeds over de eigen groep die zich apart plaatst van de buitenwereld. "True Christians have their kingdom with Christ, in heaven and in the community, not in this world", paraphraseert Snyder in zijn artikel over *Schleitheim*¹⁷. Volgens Schleithem is iedere politieke macht duivels en louter bedoeld door God voor het bestuur van de zondige mens, buiten de perfectie van Christus. Wanneer een politieke autoriteit oproept tot niet-christelijke

¹⁶ Jan de Vries, *Nederlands etymologisch woordenboek* (Leiden: Brill, 1971).

¹⁷ Arnold Snyder, "The Schleithem Articles in Light of the Revolution of the Common Man: Continuation or Departure?," *The Sixteenth Century Journal* 16, no. 4 (1985): 427, <https://doi.org/10.2307/2541218>, <https://dx.doi.org/10.2307/2541218>.

handelingen, dan heeft de gelovige de taak om niet te gehoorzamen. Dat is dus mondigheid voor mij. Dat je opstaat tegen onrecht, dat je zeggen mag wat je vindt en dat je elkaar aanspreekt op wat er niet deugt. Een groot verschil met Schleithelm ligt er voor mij wel in, dat ik de grens tussen de gemeente en de wereld vervalt.

Mondigheid in persoonlijke sfeer

Tot zover even mijn historische aantekeningen. Er komt ook nog een aantal gedachten bij me op in de persoonlijke sfeer, wanneer ik terugdenk aan een vakantie in Engeland waar het me opviel hoeveel bordjes met geboden en verboden we tegenkwamen. Het begon al op de boot met de waarschuwing *Caution! Floor may be slippery when wet* en later zagen we soortgelijke waarschuwingen op de camping, in de speeltuin en bij het kasteel dat we bezochten. Overal werden we geadviseerd: *Stones must not be thrown, Be Careful, Mind your step, Beware of strong winds*. Misschien vraag je je af wat dit met mondigheid te maken heeft? Nou, ze gaven mij het gevoel dat ik niet zelf hoefde na te denken, laat staan de situatie in te schatten. Als mondigheid te maken heeft met bevrijding, dan heeft onmondigheid te maken met beperking. En blijkbaar werkt het ook andersom en leidde deze beperking tot een gevoel van opsluiting en een motie van wantrouwen ten aanzien van mijn eigen oordeel. Ik voelde me onmondig gemaakt en dat zat hem vooral in het uitschakelen van het eigen verstand en het zondermeer aannemen van een reeds voltooide inschatting door een derde. Ik benoem deze voorbeelden vanuit mijn persoonlijke ervaringen, maar ze gaan natuurlijk verder en zeggen iets over je rol in de samenleving. Maatschappelijk gezien zijn mondige individuen zich bewust van hun rol en de impact van hun keuzes op anderen. Een mondige burger is in staat om deel te nemen aan het publieke debat, om informatie kritisch te beoordelen en om verantwoorde beslissingen te nemen die niet alleen in het eigen belang zijn, maar ook in het belang van de gemeenschap. Soms voelt het alsof ik die behoefte om voor mezelf op te komen moet bevechten.

Oh ja, je vroeg me ook nog wat ik versta onder vrijzinnigheid. Nou, dat betekent dat wij als 20^e-eeuws doopsgezinden geen dogma's hebben, want die zijn door andere bedacht. En dat we geen paus hebben die voor ons bepaalt hoe we moeten denken. En dat we niet alles klakkeloos aannemen wat er in de Bijbel staat. Vrijzinnig betekent voor mij dat ik niet gedwongen word om iets te vinden wat door een ander bepaald is. Ik ben namelijk mondig genoeg om daar zelf iets van te vinden. Maar nu moet ik gaan; ik ga vanavond nog naar een lezing over zure regen.

Groet,
Judith

Tweede brief van Jelle – Het mondigheidsbegrip in filosofisch perspectief

Beste Judith,

Allereerst wil ik je bedanken voor zowel je historische als je persoonlijke opmerkingen over mondigheid. Naast dat wat we beiden zelf denken over die mondigheid, is het ook een begrip waarover we het nodige kunnen vinden bij denkers uit het verleden. Daar wilde ik in deze brief wat aandacht aan geven.

Michel de Montaigne

In eerste instantie was ik benieuwd naar mondigheid als opvoedingsdoel. Michel de Montaigne (1533-1592), een van de grondleggers van de moderne pedagogiek, heeft het niet expliciet over het begrip mondigheid, maar zijn gedachten over autonomie, zelfreflectie en de ontwikkeling van het individu zijn wel relevant. Het ideaal van volwassenheid is voor hem een mens die staat voor wat hij doet en bereid is daarvoor veel op het spel te zetten. Mondigheid is daarmee een opvoedingsdoel. In zijn *Essais* schrijft hij over uiteenlopende onderwerpen, waaronder de omgang met kinderen en over opvoeding. De beschaafde mens, de 'honnête homme', is met name gevormd door de praktijk van het leven en veel minder door studie van boeken en kennis van de klassieke oudheid¹⁸. Het centrale thema in de opvoeding is de vaardigheid tot het vormen van een eigen oordeel. Dat oordeel is vaak een samenraapsel van eerder gehoorde meningen en overtuigingen, maar gemaakt tot een nieuw getransformeerd mengsel dat het resultaat is van het eigen denken. Dat is niet het stelen van andermans idee, maar De Montaigne zegt zelfs dat het herkennen van Plato's gedachten of het omarmen van Xenophon's meningen worden tot iets nieuws en eigens:

Les abeilles butinent les fleurs de-ci, de-là, mais ensuite elles en font du miel, qui est vraiment le leur : ce n'est plus ni du thym, ni de la marjolaine. Ainsi il transformera et mélangera les éléments empruntés à autrui pour en faire quelque chose qui soit vraiment de lui : son jugement¹⁹

Vrij vertaald: de bijen verzamelen nectar van bloemen her en der, maar vervolgens maken ze er honing van, die echt van henzelf is: het is niet langer tijm en ook geen marjolein. Zo zal hij (de mens) elementen die hij van anderen leent transformeren en vermengen om er iets van te

¹⁸ Weijers, "Mondige kinderen."

¹⁹ "Montaigne - Les Essais," 2009, geraadpleegd 22/04, 2025, <https://ia801507.us.archive.org/12/items/QuePhilosopheCEstApprendreAMourir/EssaisI.pdf>.

maken dat werkelijk van hemzelf is: zijn oordeel. In dit scheppende en creatieve proces is de eigen meningsvorming de kern van het leren.

Ook al komt het begrip mondigheid niet letterlijk voor bij De Montaigne, loopt het vermogen om zelfstandig te denken en je eigen oordeel te vormen als een rode draad door zijn *Essais*. Net zoals wij nu doen, is het essay *l'institution des enfants* geschreven in de vorm van een brief, waarin De Montaigne zijn opvoedingsidealen deelt met gravin Diana of Foix en is bedoeld als raadgeving voor de opvoeding van het kind dat de gravin verwacht. In dit essay spreekt hij over de manier waarop een leraar dit aanstaande kind moet onderwijzen. Het zou er niet om moeten gaan slechts kennis in zijn oren te gieten en te verlangen dat dat herhaald wordt, maar de opvoeder (de leraar) wordt juist opgeroepen om de leerling dingen zelf te laten waarderen, kiezen en onderscheiden. De opvoeder zou niet alles zelf moeten uitvinden en zelf moeten spreken, maar hij zou moeten luisteren wanneer de leerling aan het woord komt. En hij geeft een voorbeeld: "Socrate, et plus tard Arcesilas, faisaient d'abord parler leurs élèves, puis leur parlaient à leur tour"²⁰

John Locke

Een beeld dat hier sterke overeenkomsten mee heeft is afkomstig van John Locke (1632-1704), ruim honderd jaar later. Hij gebruikt het begrip mondigheid ook niet expliciet, maar zegt wel dat een krachtig, goedgevormd eigen moreel oordeel vormt voor hem het centrum van iemands persoonlijkheid. Ook Locke gaat in op opvoeding; deze zou erop gericht moeten zijn om volwassenen te scheppen die de vaardigheid hebben om onafhankelijk en zelfstandig te oordelen en te handelen. Zulk onafhankelijk oordelen staat gelijk met een vorm van vrijheid. Mensen dienen hun verstand zelfstandig te ontwikkelen door ervaring, observatie en reflectie, en niet blindelings autoriteiten te volgen. Dat past wel bij jouw eerdere opmerkingen over de vroege anabaptisten, Judith. Of zouden de vroege anabaptisten passen bij Locke? Locke stelt dat kennis voortkomt uit de interactie met de wereld en dat iedereen in staat is om tot begrip te komen, als zij hun verstand tenminste gebruiken. Hij bekritiseert dogmatisch denken en zegt met klem dat de mens zijn eigen overtuigingen kritisch moeten onderzoeken. Dit vormt de kern van mondigheid: het vermogen om zelfstandig te denken en te handelen op basis van rationele overwegingen. De wereld kan met wiskundige precisie via een proces van logica vormgegeven worden. Toch is kennis niet alleen het resultaat van weten, maar ook van ervaring. In zijn *An Essay Concerning Human Understanding* schrijft hij:

²⁰ Pernon, "Montaigne - Les Essais," 212. vert: 'Socrates, en later Arcesilas, lieten eerst hun leerlingen spreken, en spraken daarna zelf tot hen'

Let us then suppose the mind to have no ideas in it, to be like white paper with nothing written on it. How then does it come to be written on? From where does it get that vast store which the busy and boundless imagination of man has painted on it—all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from experience. Our understandings derive all the materials of thinking from observations that we make.²¹

De kwestie lijkt daarmee niet zo absoluut te zijn. Daarmee bedoel ik, dat deze vroege verlichtingsdenker weliswaar veel nadruk legt op de rede en het logisch denken, maar er is geen blauwdruk voor het verkrijgen van eensluidende conclusies. Een plus een is in het denken niet altijd twee, omdat de uitkomst naast het reine verstand ook afhankelijk is van ervaringen. En datzelfde geldt ook voor De Montaigne, waar ik mee begon. Ik sluit af met een citaat uit hetzelfde essay over opvoeding, waarin ingegaan wordt op het belang van levenservaring en de betrekkelijkheid van kennis uit boeken:

Laat hij de leerling niet slechts om een verslag van de woorden van de les vragen, maar ook om de betekenis en de inhoud ervan; en laat hij bij het beoordelen van de vooruitgang niet afgaan op het getuigenis van het geheugen, maar op dat van het leven. Laat hij laten zien wat hij zojuist geleerd heeft in honderd verschillende vormen en het toepassen op evenzovele onderwerpen, om te zien of hij het werkelijk begrepen heeft en zich eigen heeft gemaakt.²²

Hartelijke groet,
Jelle

²¹ "An Essay Concerning Human Understanding - John Locke," 2017, geraadpleegd 18/11, 2024, <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book2.pdf>.

²² "Michel de Montaigne Essays, Book I", 2017, geraadpleegd 20/02, 2024, <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/montaigne1580book1.pdf>.

Tweede brief van Judith – Reactie en Kant

Beste Jelle,

We begonnen deze briefwisseling omdat we het wilden hebben over mondigheid. Ik heb je brief met daarin De Montaigne en Locke met belangstelling gelezen, maar hun gedachten over opvoeding ten spijt, gaat het bij hen toch niet specifiek over mondigheid? Dat heb jij er wel in gelezen, maar ze noemen dat woord niet concreet. Het lijkt me daarom goed om te reageren bij monde van Emmanuel Kant, in een wat kortere brief deze keer.

Kant

Het begrip mondigheid wordt door Kant wel expliciet gebruikt in zijn opstel 'Wat is verlichting?' uit 1784. Om die vraag te kunnen beantwoorden gebruikt hij het begrip onmondigheid. Hij ziet Verlichting als het uittreden van de mens uit de onmondigheid. Het zijn geen externe machten die schuldig zijn aan onmondigheid, maar de mens zelf door het gebrek aan moed om zelf na te denken en zijn verstand te gebruiken een zelfopgelegde toestand, voortkomend uit luiheid en angst. Mensen volgen liever autoriteiten dan zelf na te denken. Volgens Kant is dit problematisch omdat het individu daarmee zijn vrijheid en autonomie opgeeft. De lijfspreuk van de verlichting is volgens Kant dan ook *Sapere aude* wat zoveel betekent als "durf te weten" of "durf wijs te zijn"²³.

Kant pleit voor een maatschappelijk engagement, dat ingezet moet worden om een nuttig wereldburger te zijn. Niet omdat dat moet van een ander, maar vanuit een verplichting jegens jezelf: je bent dat aan je eigen mens-zijn verschuldigd. Een van de manieren voor de mens om die verplichting na te komen, is het uittreden uit de onmondigheid waaraan hij zelf dus schuldig is. Onmondigheid is het onvermogen om zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander. In 1781 schrijft hij dat de eeuw van de verlichting de eeuw van de kritiek is, waaraan alles blootgesteld mag worden. Wanneer die kritiek geen ruimte zou krijgen, bijvoorbeeld op grond van heiligheid of gezag, dan moet je volgens Kant dergelijke disciplines met wantrouwen beschouwen. Toch leven velen graag in onmondigheid. Wanneer je steeds de leiding van een ander volgt (een arts, een zielzorger, maar ook bijvoorbeeld een boek), dan hoeft de mens zich daar zelf niet om te bekommeren. Zolang je

²³ Immanuel Kant, *Beantwoording van de vraag: Wat is verlichting? : en andere geschiedfilosofische geschriften*, vert. Thomas Mertens (Amsterdam: Boom, 2021).

die ander maar betaalt, hoef je zelf niet te denken. Het is als het ware het afkopen van de vervelende taak van een zelfstandige oordeelvorming.

Publieke en private context

Kant maakt onderscheid tussen het zelfstandig denken in private en publieke context. Wanneer iemand een bepaalde functie vervult, is hij gebonden aan de vereisten van die functie. In die functies zal opgeroepen worden om juist niet te redeneren: "De officier zegt: redeneer niet, maar exerceer! De belastinginspecteur zegt: redeneer niet, maar betaal! De geestelijke: redeneer niet, maar geloof!"²⁴. Dat is niet bevorderlijk voor de verlichting, maar wel nodig voor het functioneren van de staat. De werkelijke vooruitgang zal daarom plaatsvinden in de publieke ruimte, een soort vrijplaats van filosofische gedachten die geleid worden door de rede. Dit onderscheid is voor mij wel een lastige, omdat er uitgegaan wordt van gehoorzaamheid aan staat, ten minste in de private context. Kant brengt een onderscheid aan tussen publiek denken en privé gehoorzamen, waar ik in het licht van mijn eerdere weergave van de vroege anabaptisten moeite mee heb. Is het niet zo dat het geweten geen onderscheid maakt tussen hier of daar, tussen privaat of publiek, tussen in functie zijn of vrij zijn? Of om het naar vandaag te halen: tussen in de kerk zitten of op de markt lopen? Tussen iets zeggen op de Bijbelkring of je keuze in het stembokje? Moeten wij niet consequent denken vanuit onze overtuiging, ongeacht welke context dan ook? Alhoewel ik ook de opvoedingsdoelen van De Montaigne als die van Locke onderschrijf, voel ik me toch vooral thuis bij Kant, voor wie zelfstandigheid een kernbegrip lijkt te zijn. Het eigen, onafhankelijke denken wordt hoog gewaardeerd. Mondigheid gaat over een scheppende, zelfstandige en bevrijdende houding. Er wordt iets gecreëerd, als resultaat van het eigen denken en deze inventie betekent een bevrijding of zelfs een ontsluiting van de mens die je eigenlijk wilt zijn. Ik plet daarbij voor een radicale vorm van die mondigheid, die in alle geledingen van de samenleving uitgaat van Kants oproep *sapere aude*: Durf te weten! Heb de moed je eigen verstand te gebruiken!

Groeten van Judith

²⁴ *ibid.*, *Beantwoording van de vraag: Wat is verlichting? : en andere geschiedfilosofische geschriften*, 111.

Derde brief van Jelle – En de ander dan?

Beste Judith,

Dank voor je reactie op De Montaigne en Locke en je introductie van Kant. En natuurlijk je opmerking over radicale mondigheid die verder gaat dan Kant zijn inperking van mondigheid in maatschappelijke kaders.

Leren en ervaren

Ik ga nog even door op het onderscheid tussen leren en ervaren. In eerste instantie lijkt het vinden van de waarheid een puur logisch proces te zijn. Door middel van deductie zou je de werkelijkheid kunnen kennen. Maar toch is dat niet het geval. Ervaringen spelen wel degelijk een rol. Vrij vertaald: context speelt ook een rol van betekenis. En juist die context biedt ook een mogelijke kritiek op de rechte lijn die in het verlichtingsdenken lijkt te lopen tussen vraag en antwoord, tussen probleem en oplossing. Ook Kant, verlichtingsdenker bij uitstek, heeft daar later in zijn leven over geschreven. Aan het einde van de jaren 1760 maakt zijn denken een revolutionaire ontwikkeling door. Zijn oude kentheoretische positie laat hij wat los (gebaseerd op dogmatisch-rationalistische systemen) en er ontstaat een nieuw denksysteem waarin alle wezenlijke facetten van de menselijke ervaring een plaats moeten krijgen. In juni 1771 schrijft hij aan zijn leerling Marcus Herz: 'Ik ben dus momenteel begonnen met een wat uitvoeriger werk uitwerking van een project dat onder de titel *De grenzen van de zintuiglijkheid en de rede* de onderlinge verhouding van de voor de zintuiglijke wereld bestemde grondbegrippen en wetten moet bevatten'²⁵. Hij is bezig met een nieuw systeem, een boek over de grenzen van de rede en in 1781 publiceert hij het project als "Kritik der reinen Vernunft" waarin hij het domein van het theoretisch kennen afbakent.

Ik begin echter met een andere vorm van kritiek. Ik realiseer me dat wij in verschillende tijden leven. Anno 2025 gaat er veel aandacht uit naar aandacht voor en bewustwording van sociale onrechtvaardigheid ongelijkheid, vooral met betrekking tot racisme. Als je daarin doorschiet, krijgt iemand het label woke dat afgeleid is van "awake". Het is een uiting van wakker blijven, zich bewust te zijn van discriminatie en andere vormen van onrecht. In dat verband is het goed om ook kritisch te kijken naar onze verkenningen van de drie denkers. Het zijn immers alle drie West-Europese filosofen geweest die niet alleen door hun tijd, maar ook door hun afkomst en sociale klasse bepaald werden.

²⁵ ibid., *Kritiek van het oordeelsvermogen*, vert. Jabik Veenbaas (Amsterdam: Boom, 2009), 16.

Taal, cultuur en de grenzen van mondigheid

Mondigheid is een modern concept. In mijn brief noemde ik De Montaigne en Locke en jij haalde Kant aan. Als we zo samen drie filosofen vinden die het denken vanuit de rede en het grenzeloze vertrouwen in kennis, wetenschap en focus op zelfstandigheid promoten, dan hoeft dat nog niet per se te betekenen dat we dat mogen aannemen als leidraad. Uiteindelijk zelf we zelf toch ook mondig genoeg om hen in twijfel te trekken of op zijn minst aan een nadere visie te onderwerpen!

Onmondigheid ziet Kant als het onvermogen zijn eigen verstand te gebruiken zonder leiding van een ander. Dat is zelfs zijn motto voor de Verlichting. Die Verlichting heeft grote invloed gehad op de huidige samenleving. Het geloof in zelfverwezenlijking en opkomen voor jezelf is bijna een vanzelfsprekendheid geworden in onze cultuur.

Maar wat is cultuur? Een mogelijke definitie is de collectieve programmering van de menselijke geest, waarbij *collectief* staat voor een groep waartoe je behoort²⁶. De organisatie van die groep bepaalt echter in hoge mate de manier van communicatie. In individualistische culturen staan kenmerken als onafhankelijkheid en zeggen wat je denkt hoog in het vaandel. Open en eerlijk zijn is een deugd, zelfs als je anderen 'de waarheid' moet zeggen. In de individualistische maatschappij ben je op jezelf aangewezen en leer je om ik-georiënteerd te zijn en het doel van de opvoeding is om je onafhankelijk te maken. Sluit dit niet aan bij jouw waardering voor radicale mondigheid?

In collectieve samenlevingen groeien kinderen op in grote gezinnen, vaak inclusief grootouders. Daarin ben je niet vaak alleen en is een doel van de opvoeding juist om verantwoordelijk deel van de groep te worden. Afhankelijkheid en geven om andere groepsleden zijn daar juist belangrijk. Zeggen wat je vindt wordt dan juist als onbeleefd ervaren. Dit staat haaks op John Locke zijn overtuiging dat opvoeding erop gericht zou moeten zijn om volwassenen te scheppen die de vaardigheid hebben om onafhankelijk en zelfstandig te oordelen en te handelen. Maar ook op Kant zijn oproep om in je, in de publieke ruimte, te kunnen uiten en autoriteiten te bevragen.

Mondigheid is dus cultureel en daarmee ook geografisch bepaald. Niet overal op aarde gelden immers dezelfde normen tussen groepen mensen en niet overal wordt op dezelfde manier gecommuniceerd. Ik denk dat het goed is om ook in onze briefwisseling aandacht te hebben voor de interactie tussen mensen met verschillende culturele achtergronden, voordat

²⁶ Carlos Nunez en Laura Popma, *Interculturele communicatie : van ontkenning tot wederzijdse integratie* (Assen: Koninklijke Van Gorcum, 2021), 19.

we onze West-Europe gedachten die we uit onze eigen historie overgeleverd hebben gekregen verheffen tot de norm.

Kritiek op het mondigheidsbegrip

Door al onze associaties en het aanhalen van de drie denkers, is de aanleiding van onze briefwisseling wat op de achtergrond geraakt: het vermoeden dat het doopsgezinde geloofsgesprek, binnen mijn context, een wat een statisch karakter heeft. Ik haal dat hier even terug, omdat ik ook benieuwd ben naar de doorwerking van een groepsidentiteit in die doopsgezinde context.

Wanneer we uitgaan van de definitie van cultuur als collectieve mentale programmering waarin de leden van een groep onderscheiden worden van een andere groep, betekent dat dat niet een heel land of een volledige kerkelijke denominatie een set van culturele eigenschappen deelt. Er is altijd sprake van subgroepen (en daarmee subculturen) zoals bijvoorbeeld een regionale cultuur, een etnische cultuur, het verschil tussen stad en platteland, de sociale klasse, geslacht en generatie, om er maar een paar te noemen. En als je verder inzoomt zijn er ook nog de intraculturele verschillen zoals karakter of wordingsgeschiedenis. Iemand is bijvoorbeeld doelgericht of afwachtend; heeft meer een intern dan wel extern referentiekader; stelt zijn/haar eigen persoon dan wel de ander centraal; is meer gericht op overeenkomsten of juist op verschillen; makkelijk of juist moeilijk te overtuigen; gericht op zekerheid of zoekt juist spanning; is een solist of een teamworker.

De positieve waardering voor mondigheid kunnen we daarom niet zondermeer overnemen. Daar komt nog bij, dat culturen ook verschillen in de mate van regels en voorschriften. David Pinto noemt dit fijnmazige en grofmazige culturen²⁷. In een fijnmazige cultuur is er een fijnmazig net van regels dat voor iedereen geldt. Er is dan sprake van gedetailleerde gedragsregels met weinig ruimte voor individuele interpretatie of uitzonderingen. In grofmazige cultuur voelt men zich juist prettig bij minder regels en voorschriften en kun je besluiten om niet altijd mee te doen met de regels, afhankelijk van de situatie. Wanneer je kijkt naar deze fijnmazige en grofmazige structuren, blijken die samen te hangen met de positie (en de waardering daarvan) van het individu versus het belang van de groep. In groepen met weinig structuren krijgt het individu veel ruimte voor eigen interpretatie en persoonlijke ontwikkeling. In de opvoeding blijkt er veel ruimte voor discussie te zijn en ligt er nadruk op gelijkheid. Eerlijke antwoorden en directe communicatie zijn er de norm en er is veel ruimte voor nuance, zelfontplooiing en persoonlijk geluk. In samenlevingen met juist een

²⁷ David Pinto, *Een nieuw perspectief : herziening van beleid, onderwijs, communicatie, maslowpiramide dringend nodig*, Oratiereeks, (Amsterdam: Vossiuspers AUP, 2000), 21.

fijnmazige structuur, is juist de groep belangrijk, ligt in de opvoeding het accent op betonen van respect en de plaats in de hiërarchie en is er veel impliciete communicatie met veel nadruk op de vorm en sociaal wenselijke antwoorden. Eer en waardering voor de groep wordt nagestreefd.

Dit uitstapje naar de interculturele communicatie is nodig, om ook de beperkingen van het eerder gedefinieerde mondigheidsbegrip in te zien. Mondigheid blijkt niet alleen een modern concept te zijn, maar ook een geografisch bepaald begrip. De Montaigne, Locke en Kant zijn alle drie West-Europese denkers. Ze geven vorm aan en zijn zelf ook onderdeel van die West-Europese cultuur. Mondigheid als ideaal is dus gebonden aan cultuur en niet zondermeer toepasbaar als ideaal voor iedereen wanneer we verder kijken naar het geloofsgesprek. Ik zou De Montaigne, Locke en Kant willen plaatsen in de grofmazige structuur van Pinto. Natuurlijk, in de 17^e en 18^e eeuw was de diversiteit van de staat en samenleving niet te vergelijken met die van nu en kun je deze 21^e -eeuwse begrippen niet met terugwerkende kracht op de denkwereld van Emmanuel Kant plakken. Maar voor ons begrip en onze waardering voor mondigheid, durf ik wel te stellen dat de waardering voor zelfontplooiing, persoonlijke groei en een kritische houding samenhangen met onze West-Europese context. Veelal zijn wij gewend aan de aanmoediging van onze eigen, individuele doelen en wordt ons aangeleerd een eigen interpretatie en invulling te geven aan globaal gestelde regels, terwijl ook het relativeren en nuanceren van die regels als een deugd wordt gezien.

En de ander dan? Martin Buber

Tot dusverre is mondigheid vooral een individuele aangelegenheid geweest. Het is iets wat je zelf bent of doet en staat in dienst van je eigen opvoeding of ontwikkeling. Maar die opvoeding en ontwikkeling vinden altijd plaats in relatie tot een ander. Tot ouders, tot leraren, tot broers en zussen en tot vriendjes op school. De wisselwerking met anderen en de betrokkenheid op elkaar, levert het materiaal op voor zelfkritiek. Zonder een spiegel kun je jezelf nooit zien, je hebt een ander nodig op tot inzichten te komen en daarom lijkt monologische mondigheid, zoals eerder geduid, een contradictio in terminis. Want mondigheid vereist zelfkritiek en dat is een gesprek met jezelf, volgend op een interactie met anderen. Zo'n dialoog is dan aanvullend in plaats van louter een autoriteit, zoals bij De Montaigne, waar je je van moet bevrijden.

Daarom denk ik dat het gesprek met een ander, dat ik hier de uiterlijke dialoog noem, kan leiden tot inzichten die je zelf nog niet had. En die kunnen vervolgens leiden tot een innerlijke dialoog en reflexiviteit. Want als je jezelf iets kunt verwijten, kun je jezelf ook corrigeren. Dialoog is daarom voorwaardelijk voor mondigheid.

In dat licht haal ik een vierde denker aan. Martin Buber kan onze discussie over mondigheid met zijn dialogische denken wellicht verrijken.

Volgens Buber wordt ons leven (de wereld) gevormd door twee grondwoorden. Eigenlijk zijn het woordparen, maar Buber noemt ze grondwoorden. Het eerste grondwoord is Ik-Jij en het tweede grondwoord is Ik-Het. Er zijn daardoor ook twee vormen van Ik want de Ik in Ik-Jij is een andere Ik dan het Ik in Ik-Het. Sterker: eigenlijk bestaat er volgens Buber geen ik op zichzelf, maar bevindt het ik zich altijd in een van de twee werelden van de grondwoorden. Een Ik-Jij-relatie is een ontmoeting van gelijkwaardigheid, waarin beide partijen elkaar niet zien als objecten, maar als subjecten die volledig aanwezig zijn in de dialoog. Ze gaan niet in elkaar op, ze smelten niet samen, maar er is in de ontmoeting sprake van wederzijds respect en erkenning. Wanneer er een werkelijke ontmoeting plaatsvindt, kun je dat niet sturen, manipuleren, meten, kwantificeren of op een andere manier bepalen, maar het overkomt je²⁸. Er is een groot verschil tussen ervaren en weten, en hier zie ik een groot verschil met het denken van Emmanuel Kant. Tenminste, tot dusverre.

Wat is de mens? Dat is een vraag die Kant stelt en die Buber fascineert. Voor Buber is de relatie met een ander mens een essentieel onderdeel van het antwoord op die vraag. Sterker: die relatie met een ander mens ligt aan de oorsprong en is niet een afgeleide. De basis van ons bestaan als mensheid is de relatie met de ander, die Buber de ich-du relatie noemt.

Objectiveren

Er is echter een probleem met het schrijven over objectiveren, omdat het gevaar op de loer ligt dat je met dat (be)schrijven juist dat doet wat je niet wilt, namelijk het inpakken, het bepalen, het beschrijven van een ervaring die nou juist niet te pakken valt. Wat er gebeurt op momenten van de ik-jij relatie, is bijna heilig bij Buber en niet beperkt tot mens-mens relaties, maar kan ook plaatsvinden tussen mens en boom of mens en kunstwerk. Stel dat je tijdens het bezoek aan een museum diep geraakt bent door een abstract werk van een onbekende kunstenaar. Je kijkt en weet niet precies waarom je blijft kijken. Iets raakt je en je weet niet wat het is. Er ontstaat iets tussen het beeld en jou, een ondefinieerbare relatie komt op. Er vindt iets plaats tussen jouzelf en dat werk, er is een stroom op gang gekomen die je niet had kunnen voorzien toen je de zaal binnenliep. Het verschil tussen zo'n ik-jij ervaring en een ik-het ervaring beschrijft Buber ook aan de hand van een boom: een boom kan op verschillende manieren benaderd kan worden: je kunt de boom observeren als een object, analyseren als een biologisch fenomeen, of categoriseren als onderdeel van een ecosysteem. Je kunt de boom bij een soort indelen en als exemplaar observeren, naar bouw en levenswijze. Je kunt zelfs de

²⁸ Buber, *Ik en Jij*.

vorm van deze ene boom loslaten zodat hij alleen nog bestaat als uitdrukking van een wet, schrijft Buber. Dit alles plaatst de boom in de sfeer van het "Het" – een object dat je beschouwt, meet en onderzoekt. Maar het is ook mogelijk om de boom te ervaren in een *Ik-Jij*-relatie. In die ervaring is de boom geen object meer, maar een unieke entiteit waarmee je in een vorm van ontmoeting staat. Het is belangrijk om op te merken dat Buber bij die ervaring een lijdende vorm gebruikt: "Het kan ook geschieden [passief] dat ik bij het bekijken van de boom in een relatie ermee *wordt* opgenomen [passief] en dan is hij geen Het meer"²⁹. Daarbij is het niet nodig, volgens Buber, om alles wat je opmerkt te vergeten: "Er is niets waarvan ik zou moeten afzien om te zien, er is geen weten wat ik zou moeten vergeten. Veeleer is alles, beeld en beweging, soort en exemplaar, wet en getal, ook daarin niet-te-onderscheiden verenigd"³⁰. De boom staat tegenover je, net zoals het kunstwerk in het museum, of een mens in een gesprek, in levenden lijve. De ontmoeting is niet een ontmoeting met afzonderlijke onderdelen (man, blauwe jas, aardig/onaardig, groot/klein, intelligent/dom, haastig/rustig), maar hij is helemaal Jij. Steeds is er het risico dat de Jij-ervaring een Het-ervaring dreigt te worden. Buber noemt dit zelfs de verheven melancholie van ons lot. Het ene moment is de Jij alom tegenwoordig, helemaal present en onderdeel van de niet-splitsbare ontmoeting, en dan opeens is de werking voorbij en wordt de Jij een object onder de objecten, kwantificeerbaar, meetbaar, te bepalen. En zo is het ook wanneer de Jij een kunstwerk betreft: "Echt aanschouwen duurt slechts kort; het natuurwezen dat zich voor mij zojuist nog in een geheimzinnig wisselwerking ontsloot, is nu weer te beschrijven, te ontleden, in te delen, is het snijpunt van velerlei wetskringen"³¹. Geheimzinnig, noemt hij die wisselwerking dus. Dat is een werkelijkheid die zich aan onze waarneming of begrip onttrekt. Geheimzinnig is niet alleen onbekend, maar kenmerkt zich juist ook doordat het zich niet laat kennen door rede of logica. Het is een fundamenteel onderdeel van de Ik-Jij ervaring en laat zich nooit reduceren tot iets meetbaars.

Heilig

Ik neig ernaar om te spreken van het heilige van de ervaring. Buber gebruikt het woord heilig zelf een aantal keer. Zo noemt hij het grondwoord zelf allereerst heilig:

De mens tot wie ik Jij zeg, ervaar ik niet. Maar ik sta met hem in de relatie, in het heilige grondwoord. Pas als ik daaruit treed, ervaar ik hem weer.³²

²⁹ *ibid.*, *Ik en Jij*, 12.

³⁰ *ibid.*, *Ik en Jij*, 12.

³¹ *ibid.*, *Ik en Jij*, 23.

³² *ibid.*, *Ik en Jij*, 14.

Maar ook veel verder in Ik en Jij gebruikt beschrijft hij het wezen tussen Jij en Het als 'het heiligdom'. Ik moet oppassen je niet murw te maken met citaten, ik ben nogal onder de indruk van Buber zijn taal en beelden. Het is juist die heilige grond die ik hier terug wil laten komen, dus daarom toch nog een weergave van Buber zijn woorden:

[...] hij weet dat zijn sterfelijk leven naar zijn wezen tussen Jij en Het zweeft, en hij bespeurt de zin ervan. Het is hem voldoende de drempel van het heiligdom, waarin hij toch niet zou kunnen blijven, steeds weer te mogen betreden. Ja, het feit dat hij het heiligdom steeds weer moet verlaten, hoort voor hem nauw bij de zin en de bestemming van dit leven. Daar, op de drempel, ontvlamt in hem steeds nieuw het antwoord, de geest; hier, in het onheilige en behoefte land [de Het-wereld], moet de vonk worden waargemaakt. Wat hier noodzakelijkheid heet, kan hem niet afschrikken, want hij heeft daar [de Ik-Jij-wereld] de ware noodzakelijkheid leren kennen, het lot.

Ervaren in de Het-wereld is een beschrijven, objectiveren, het terrein van een mening hebben, kwalificeren of kwantificeren. Het heilige zit hem juist in het niet kunnen onderscheiden van de afzonderlijke onderdelen van die Jij. Enig etymologisch onderzoek naar het woord heilig, levert op dat het woord in religieuze zin weliswaar aangeduid wordt als apart gezet of afgezonderd, maar dat het ook een oorsprong lijkt te hebben in het pre-Germaanse *hailag*, dat juist heel of heelheid uitdrukt³³. In die zin is het juist de heelheid in de volledige relatie die heilig is, waarin de afzonderlijke onderdelen ondergeschikt zijn, niet meedoen.

28

Heilige grond laat zich niet repliceren. Daardoor kun je die ervaring niet transporteren naar een samenvatting, je kunt die ervaring niet meenemen, omdat je daarmee het werk objectiveert. Buber had zelf moeite met het schrijven van *Ich und Du*, omdat hij zijn lezers wilde laten delen in een ervaring die kapot zou gaan zodra je objectiverende taal zou gebruiken. Maar is niet ieder woord, iedere zin die je hanteert objectiverend? Welke taal zou je dan moeten gebruiken om duidelijk te maken wat je bedoelt? Buber kiest voor een poëtische vorm, die wel vergelijkbaar is met de psalmen. Het is taalgebruik waarvan de kracht ligt in dat wat er niet gezegd wordt. Uiterst voorzichtig probeert hij te benaderen wat hij wil zeggen, behoedzaam meanderend om objectiverende en instrumentele taal te voorkomen. Die objectiverende taal hoort thuis in de wereld van het ik-het, waarin er vooral omgegaan wordt met dingen, objecten en die primair thuishoort in wetenschap en techniek. Buber had niet kunnen bevroeden hoezeer zijn angst voor de verdringing van de ich-du ervaring werkelijkheid zou worden in de 21^e eeuw. De wereld van het ik-het lijkt oppermachtig te zijn, onder invloed van techniek, meten, weten en verklaren. Hoe vaak wordt er niet waarderend gesproken over een stelling die wetenschappelijk bewezen is? De meetbare uitkomst en dito bewijslast kan rekenen op steun, maar hoeveel

³³ "Etymologiebank - heilig," geraadpleegd 08/05, 2025, <https://etymologiebank.nl/trefwoord/heilig>.

ruimte laat dat over voor de dialogische ervaring die zich niet laat bewijzen? Dat de wereld van het ik-het machtiger dreigt te worden dan de ik-jij-wereld beschrijft Buber zelf ook al, wanneer hij spreekt over het onbeperkt heersen van de oorzakelijkheid, die in een wetenschappelijke ordening van de natuur wellicht noodzakelijk is, maar waaruit de mens steeds weer mag vertrekken, terug naar de wereld van de relatie. Die ontwikkeling lijkt uit te zijn gekomen, gezien de hoge mate van denken in rendement, efficiëntie en product. De kwaliteit van menselijke relaties wordt daardoor aangetast.

De oprukkende Het-wereld

Ik wil nogmaals het aanvankelijke thema van onze correspondentie aan bod laten komen, Judith: het geloofsgesprek. Zou het zo kunnen zijn dat het geloofsgesprek ook lijdt onder een verder oprukkende Het-wereld? Dat er eigenlijk heel weinig ruimte is voor heilige, onvoorspelbare en wederkerige gebeurtenissen? Dat tijd, druk, opbrengst en logica de dialogische heiligheid aantasten? Zouden we mondigheid zo kunnen herwaarderen, dat de ander niet slechts als object of als een verzameling kenmerken wordt gezien, maar als een volledig, verantwoordelijk en autonoom subject? Of beter nog: dat de relatie gezien wordt als volledig en heelmakend? Dat is ook wat Theo Witvliet, emeritus-hoogleraar van de Universiteit van Amsterdam voor de 'Geschiedenis van het christendom in de moderne tijd' in een interview zei over de waarde van het gesprek: "Er worden wel debatten gevoerd waarin standpunten worden verdedigd, maar dat is iets anders dan een open gesprek waaruit je anders tevoorschijn kan komen dan je erin ging."³⁴.

29

Wanneer de ander gezien wordt als deel-ervaring en als een object, een "ding" dat kan worden gebruikt of gemanipuleerd, dan ondermijnt die objectiverende houding de mondigheid van de ander, omdat het hen reduceert tot iets wat beheerst kan worden. Is dit ook geen innerlijke tegenspraak, omdat mondigheid juist ging over het ontsnappen uit beperking, terwijl de objectivering van de ander hem of haar juist plaatst in een beperking? Wanneer de ander gereduceerd wordt tot iets wat te begrijpen valt, hoe krijgt die ander dan de kans om die eigenheid vorm te geven? In zo'n cultuur verdringt de ontwikkeling van het Ik de relationele natuur die zo elementair is voor de mens. Ook hierover spreekt Theo Witvliet:

Er is niets op tegen om jezelf te ontwikkelen, het gaat om de manier waarop. Als je ervan uitgaat dat het 'ik' een zelfstandige grootheid is, die kan bestaan zonder enig ander, vergeet je dat je voortdurend gevoed wordt door de anderen om je heen. Dit idee van autonomie versterkt ook

³⁴ "Theo Witvliet over Martin Buber: "Morgen kan alles anders zijn", NieuwWij, 2017, geraadpleegd 29/01, 2025, <https://www.nieuwwij.nl/interview/martin-buber-morgen-kan-alles-anders-zijn/>.

weer een ander probleem, namelijk dat mensen steeds meer geneigd zijn zich terug te trekken uit het gesprek.³⁵

Buberiaanse mondigheid

Ik ben erg benieuwd hoe jij tegen Buber zijn invalshoek aankijkt en of jij iets kunt met mijn suggestie om mondigheid niet langer monologisch maar vooral dialogisch te benaderen. Ik pleit eigenlijk voor een 'Buberiaans mondigheidsbegrip', als gereedschap om daarmee werkelijk tot elkaar te komen. Terwijl ik dit schrijf, zie ik dat het woord gereedschap eigenlijk een veel te instrumenteel karakter heeft. Daarmee zou de ontmoeting tussen Ik en Jij een doel zijn, een planmatige uitkomst, terwijl de werkelijke ontmoeting gebeurt, ontstaat, zomaar plaatsvindt. Geen gereedschap dus, maar misschien een vorm waarin die ontmoeting een bedding krijgt. En ik kom nog een keer terug op Buber zelf, die schrijft: "Ik kan in mijn taal Jij zeggen; daarom bestaat er dialoog, bestaat er taal, daarom bestaat de geest, voor wie spreken de oerhandeling is, daarom bestaat er in eeuwigheid het woord"³⁶. We zullen het dus moeten doen met taal, dat is het medium om elkaars Jij te ontmoeten. En mondigheid heeft alles te maken met taal, toch? Ik bedenk nu, dat we mondigheid ook als de taal van het zelf kunnen benoemen. Dat is belangrijk, dat zelf, want in de werkelijke relatie gaan mensen niet in elkaar op, maar wordt het volkomen kennen begrenst door het individuele karakter van Ik en van Jij. De momenten van werkelijke ontmoeting zijn verbonden door taal, zonder dat er sprake is van symbiose. Nog een poging: zouden we mondigheid een zachte taal van het Ik kunnen noemen, ten dienste van de volkomen ontmoeting?

Hartelijke groet,

Jelle

³⁵ Meijers, "Theo Witvliet over Martin Buber: "Morgen kan alles anders zijn"."

³⁶ Buber, *Ik en Jij*, 111.

Derde brief van Judith – libertinisme

Beste Jelle,

Dank voor je uitgebreide brief, die je besluit met de vraag wat ik vind van een dialogische kijk op mondigheid, in de geest van Martin Buber. Ik denk dat we inmiddels zo ver zijn om te kunnen zeggen dat mondigheid een cruciale rol speelt in het geloofsgesprek. Dat is immers waar we al dit schrijven om begonnen zijn. Dat is waarom jij het thema mondigheid introduceerde. Ik schrijf deze brief dus als reactie op jouw lange brief over dialogische taal, Buber en de relatie tot de ander. Voor mij is mondigheid vooralsnog toch vooral een individuele zaak, verbonden met vrijheid, autonomie en in zekere zin een beschermende waarde.

Ik begin deze brief daarom met een vraag over de individualiteit van geloven, en daarmee ook van het geloofsgesprek. Voor mij blijft de individuele (geloofs)vrijheid van enorm belang. Daarbij kijk ik met een oog naar de vroeg-doperse groepering die met 'libertijnen' aangeduid werd, een groep die ook wel als vierde stroming in de Nederlandse reformatie wordt bestempeld naast protestantisme, katholicisme en doperdom. Voor deze 'vrijgeesten' was geestelijke vrijheid het hoogste goed³⁷.

31

Spiritualisten

Voordat ik mijzelf identificeer met deze libertijnen, probeer ik ze eerst een plek te geven in de Nederlandse reformatie. In mijn eerste brief aan jou, ging ik al in op de positie van de anabaptisten en hun autonome houding. Maar volgens Nicolette Mout, emeritus-hoogleraar Europese Geschiedenis aan de Universiteit Leiden, is de reformatie in Nederland altijd pluriform geweest en de vaagheid van de religieuze verschillen is daarin kenmerkend. Dat geldt ook voor de stroming van de spiritualisten, die niet onder een noemer samen te brengen valt. De verschillen in geloofsleer waren net zo divers als de dominante stroming waar zij deel van uitmaakten. Zowel onder de met de reformatie sympathiserende katholieken als onder lutheranen, dopers en calvinisten waren lieden te vinden die een verlangen hadden naar een 'godsdienst van de zuivere geest'. Ook hier komen de vrije kernwaarden terug waarover ik in mijn eerste brief al aan je schreef: een duidelijke scheiding tussen overheid en kerk, nadruk op geestelijke vrijheid en de afkeer van dwang. De verscheidenheid aan verschillende groepen spiritualisten blijkt wel uit het veelvoud aan namen voor verschillende subgroepen, zoals 'joristen' (naar hun leider David Joris),

³⁷ M. E. H. N. Mout, "Spiritualisten in de Nederlandse reformatie van de zestiende eeuw," *BMGN: Low Countries Historical Review* 111, no. 3 (1996): 476, <https://doi.org/10.18352/bmgn-lchr.4280>.
<http://dx.doi.org/10.18352/bmgn-lchr.4280>.

'franckisten' (naar hun leider Sebastian Franck) en 'familisten' (hun leider was Hendrik Niclaes en zij verenigden zich in het *Familia Amoris*, het Huis der Liefde)³⁸.

Zoals ik eerder al schreef, passen een scherpe scheiding tussen staat en kerk, de nadruk op geestelijke vrijheid en de daarmee samenhangende afkeer van dwang bij de radicale reformatie, waar wij als doopsgezinden uit voortgevloeid zijn. Voor de libertijnen³⁹ is iedere vorm van dwang in geloofszaken een gruwel. Deze spiritualisten gingen uit van een directe betrekking tussen mens en God, zonder de bemiddelaarsrol van de kerk. Zij hielden bewust afstand van de kerk en accepteerden alleen het eigen geweten als richtsnoer.

Vooraf het gedachtegoed van de *familisten* past bij mijn levenshouding. Ik heb niet veel op met kerkelijke rituelen en ceremonieën en ook niet met een leer of traditie van een kerk. Wel met de traditie van een beweging of groep mensen waar ik me verwant aan voel. Daarin volg ik Hendrik Niclaes. Volgens hem waren kerkelijke rituelen en ceremonieën waardeloos, als ze niet plaatsvonden volgens de familistische geest. Navolging van Christus was het dominante idee, veel meer dan kerkelijke rites volgen. Het was ook om die reden dat veel familisten nicodemist⁴⁰ waren; op die manier konden zij als het ware onder de radar blijven en hoefden ze niet nutteloos op de brandstapel te eindigen.

Nogmaals: het religieuze landschap was pluriform. Zoals Nicolette Mout schrijft, waren ook de familisten scheurmakers. In 1573 vielen ze uiteen in aanhangers van Hendrik Niclaes en van diens eerdere aanhanger Hendrik Jansz. Barrefelt, die Hiël genoemd werd. Deze hiëlisten hechtten grote waarde aan de persoonlijke religieuze ervaring en de relatie met God, maar veel minder aandacht ging uit naar de eindtijd, die voor de eerdere familisten wel steeds centraal stond. De leer van Barrefelt was erg individualistisch en hij wees iedere confessie zondermeer af. Wel stond hij voor een grote mate van religieuze verdraagzaamheid⁴¹. De familisten hebben de tand des tijds niet overleefd als georganiseerde groepering, maar de denkbeelden hebben dat wel. Daar ben ik zelf een voorbeeld van. Ook Roth & Stayer schrijven

³⁸ *ibid.*, "Spiritualisten in de Nederlandse reformatie van de zestiende eeuw," 307, 476.

³⁹ Het woord *libertijn* had een duidelijk negatieve connotatie en had geen complimenteuzen bedoeling. Kerkhistoricus C. Augustijn wijst op de problematische en vaak misleidende aard van deze term en hij benadrukt dat 'libertijnen' een verzamelnaam werd voor diverse groepen en individuen met uiteenlopende opvattingen die afweken van de dominante reformatorische leer, met name die van Calvijn. Deze term werd vaak gebruikt om tegenstanders te diskwalificeren, ongeacht hun daadwerkelijke overtuigingen.

⁴⁰ Nicodemisten werden ervan beschuldigd dat ze in het geheim sympathiseerden met de ideeën van vervolgde groeperingen, maar naar buiten toe lid bleven van de katholieke, lutherse en calvinistische kerk om vervolging te vermijden. De naam verwijst naar Nicodemus, een Joodse leider die Jezus 's nachts opzocht (Johannes 3:1-21), wat werd geïnterpreteerd als een symbool voor heimelijke religieuze overtuigingen.

⁴¹ Mout, "Spiritualisten in de Nederlandse reformatie van de zestiende eeuw," 487.

over de spiritualistische anabaptisten als een wijdverbreid fenomeen en integraal onderdeel van de anabaptisten in de eerste eeuw van hun bestaan. Het vroege anabaptisme was een “loose movement characterized by a plurality of views...[including] both spiritualizing and biblicist tendencies”⁴². In tegenstelling tot Mout, spreekt Walter Klaassen in datzelfde artikel eerder van “degrees of spiritualization” dan van een afgebakend type Spiritualisten.

Geen tussenkomst van kerk

Misschien vraag je je af waarom ik zoveel schrijf over deze vroeg 16^e-eeuwse spiritualistische stromingen. Dat doe ik, omdat ik me verwant voel met de kerngedachte die alle smaken in het spiritualistische spectrum met elkaar delen: de neiging om iedere materiele tussenkomst tussen God en de individuele gelovige weg te nemen. Met materiele tussenkomst bedoel ik de leer, organisatie of theologie van de kerk en dat kunnen zowel mensen als objecten als gebruiken zijn. In zekere zin is de hele Reformatie in meer of mindere mate een spiritualistische reactie op de middeleeuwse katholieke kerk, maar in een extremere vorm werden de kerk, de sacramenten en de Bijbel niet langer erkend als doorgevers van de Geest, van genade of goddelijkheid⁴³. En voor mij is dat grotendeels net zo: ik wil graag voor mezelf kunnen bepalen waar ik sta, wat ik geloof, en heb daar geen tussenkomst van een ander voor nodig. Ik wil niet samensmelten met een kerk, met een leerstelling en ook niet met een ander. Ik wil wel met elkaar spreken, maar dan als afzonderlijke entiteiten. In jouw vorige brief schrijf je over de opmerking van Buber over de *verheven melancholie van ons lot*, refererend aan het risico van de Jij-ervaring die een Het-ervaring dreigt te worden. Buber duidt dat als een risico, als een onwenselijke situatie. Voor mij is dat juist wat ik probeer te beschermen – ik wil niet samenvallen met een Jij. Mijn onafhankelijkheid is door zowel de spiritualisten als latere dopers had bevochten en dat gooi ik niet zomaar te grabbel, dat is me veel waard. Daarom streef ik juist naar een Ik-Het ontmoeting, in een poging om Buberiaanse taal te gebruiken. Of begrijp ik Buber niet goed en ben ik te bang voor een ontmoeting die geen samensmelting hoeft te zijn?

Welke overeenkomsten kunnen we vinden?

We zijn samen aan het zoeken naar een spiritualistisch-dialogisch getint mondigheidsbegrip. Ondanks de vele tegenstellingen die we op het spoor zijn gekomen, doe ik ook een poging om juist onze overeenkomsten te benoemen die ik meen te zien. Ik zoek dus een *common ground* tussen jouw relationele begrip van mondigheid en mijn individuele notie daarvan. In dat verband noem ik Johannes Tauler (ca. 1300-1361). De 16^e-eeuwse spiritualisten zijn

⁴² John D. Roth en James M. Stayer, *A companion to Anabaptism and spiritualism, 1521-1700*, Brill's companions to the Christian tradition, (Leiden: Brill, 2007), 259.

⁴³ *ibid.*, *A companion to Anabaptism and spiritualism, 1521-1700*.

volgens Mout ook door deze Straatburgse mysticus beïnvloed geweest. Tauler, die leerling was van meester Eckhart, spreekt over de zielegrond als fundament van het zijn en denken. In die ruimte is God aanwezig. In de inleiding van zijn vertalingen van Taulers preken, zegt Peter Freens: "Een praktische 'Lebemeister' wil hij zijn, geen theoretische 'Lesemeister'. De concrete leefomstandigheden [...] vormen niet de kern van ons bestaan, het maakt ons niet tot wat we zijn⁴⁴". Ik probeer daarom jouw opmerkingen over Buber in verband te brengen met mijn spiritualistische bronnen, en Tauler zijn invloed op die bronnen. Zo kom ik -heel voorzichtig- tot een besef dat er een ruimte is die niet het resultaat is van mijn eigen denken, mijn eigen inzet of mijn eigen vooronderstellingen, maar die bereikt wordt door het loslaten van mijn natuurlijke eigengerichtheid. In preek 31 schrijft Tauler:

Kind, wil je in Gods innerlijk opgenomen en in hem omgevormd worden, dan moet je aan jezelf ontworden en aan elke eigenheid en zelfgenoegzaamheid, en aan bedrijvigheid en aanmatiging en aan elke wijze waarop je jezelf bezeten hebt; met minder gaat het niet⁴⁵

Als de concrete leefomstandigheden niet de kern van ons bestaan vormen en niet maken tot wat wij zijn, dan denk ik daarbij aan de Het-wereld van Buber met daarin alles wat kwantificeerbaar, meetbaar en dus objectiveerbaar is. De *unio mystica* is volgens Tauler ook geen ruimte van identiteit, maar veel meer een relatie-eenheid.

34

Ik pik nu, een paar dagen later, de draad weer op, omdat ik na heb moeten denken over mijn laatste alinea. Ik vermoed dat we een kern naderen waarop we elkaar kunnen vinden, Jelle. Nu ik de vertaling van Taulers preken lees, kom ik tot dat inzicht. Freens schrijft, dat de beleving van de mysticus gevormd wordt door het opgaan in een eenheid door een versmelting van twee partners, maar er blijft een ontologisch verschil tussen die partners. Dat sluit aan bij mijn verlangen om individu te mogen blijven. Mijn verre doperse voorouders hebben zoveel strijd geleverd om hun autonomie te behouden en dat is fundamenteel belangrijk voor me.

Hartelijke groet,

Judith

⁴⁴ "Johannes Tauler - De Preken," 2015, geraadpleegd 18/01, 2025, https://taulerpreken.freens.eu/wp-content/uploads/2020/09/Tauler_Preken_Nederlands.pdf.

⁴⁵ Freens, "Johannes Tauler - De Preken," 17.

Vierde brief van Jelle – wat is vrijzinnige (of inventieve) theologie?

Beste Judith,

Ik was blij met je brief waarin je ingaat op spiritualisten en eindigt met de *unio mystica* van Tauler, een heilige ruimte van eenwording met God. Je besluit met je diepgewortelde verlangen naar autonomie, maar ik proef ook een beweging naar die heilige ruimte.

In mijn vorige brief heb ik je beloofd nog terug te komen op vrijzinnigheid. Dat doe ik zo dadelijk, maar eerst nog even de dynamiek van relatie en vrijheid volgens Buber. Er is een antinomie⁴⁶ waar de mens zich niet los van kan maken. Deze antinomie zou weleens Bubers antwoord kunnen zijn op de door jou aangehaald *unio mystica* en biedt bovendien een antwoord op jouw verlangen om zowel de goddelijke ervaring als je eigenheid te behouden. Ik citeer:

Ik ben overgegeven en tegelijk weet: het komt op mij aan, dan mag ik aan de paradox die ik moet leven, niet proberen te ontkomen door onverenigbare stellingen aan twee afzonderlijke geldigheidsgebieden toe te wijzen; ik mag mij ook niet door een theologische kunstgreep aan een begripsmatige verzoeningen laten helpen. Ik moet op me nemen beide tegelijkertijd te leven en wanneer ik dat doe, zijn zij één⁴⁷

35

Volgens Buber is het daarom niet of-of, maar en-en. Overgave en eigenheid kunnen samenvallen, of *moeten* juist samenvallen. Daarmee is het in feite geen antinomie meer. De kramp is eruit, de tegenstelling opgeheven. Ik betrek deze uitspraak van Buber ook op een relationele manier op ons onderzoek naar mondigheid. In jouw eerste brief schreef je over mondigheid als uiting van afweer en had je ontdekt dat de etymologie teruggaat op *manus*, hand. Maar hier, in deze brief, is dit mijn antwoord: er is geen bescherming nodig, je hoeft je niet te verdedigen. Jouw Ik blijft intact en jouw mondigheid staat niet op het spel.

Nu wil ik graag ingaan op jouw beelden over vrijzinnigheid. In jouw eerste brief deelde je jouw beelden bij dat begrip en viel het me op dat die vooral negatief gedefinieerd werden: geen dogma's, geen paus, niet klakkeloos aannemen, niet gedwongen worden om iets te vinden wat door een ander bepaald is. Maar wat zeg je daarmee over wat vrijzinnigheid wél is?

⁴⁶ Een antinomie is een situatie waarin twee of meer wetten, regels of principes elkaar tegenspreken of onverenigbaar zijn.

⁴⁷ Buber, *Ik en Jij*, 112.

Voor mij heeft vrijzinnigheid te maken met veelkleurigheid en bewegelijkheid. Met een zekere mate van lenigheid wanneer het aankomt op geloven. Het is een begrip dat arbeid vraagt, inzet en moeite. In die zin is het misschien wel een ambacht. Toen mijn vader ooit, in zijn studententijd, een keer naar een dominee in de doopsgezinde kerk ging luisteren en zijn moeder -mijn grootmoeder- daarvan hoorde, stortte zij zich ter aarde en riep hem toe dat hij ook met alle winden mee kon waaien. In hun gereformeerde waarheidsbeleving was dat immers wat de vrijzinnigen identificeerde: alles kon en mocht. Rekkelijkheid was bepaald geen compliment. Laat ik eerst wat dieper ingaan op wat vrijzinnigheid nou eigenlijk is. Daarna verken ik het concept *inventieve theologie*, dat daar soms mee samen lijkt te vallen.

Wat is vrijzinnigheid?

Deze grote vraag kan ik in het bereik van deze brief slechts gedeeltelijk beantwoorden. Ik kan wel beginnen met de bewering dat religieuze vrijzinnigheid te maken heeft met de bereidheid geloof zonder zekerheid te belijden. Daarin schuilt zoiets als een voorlopigheid, wachtend op een andere visie of andere uitkomst van een onderzoekende houding⁴⁸. Vrijzinnigheid kenmerkt zich door zich in te zetten voor een vrije en open zoektocht, voor autonome autoriteit van individuele ervaring en rede en voor het sociaal relevant maken van religie. Aspecten die daar, in het kader van onze briefwisseling uitspringen, zijn vrij, autonoom en sociaal relevant.

36

Volgens theoloog en ethicus James Luther Adams, is vrijzinnige theologie is een liberale theologie en heeft zij 'van nature tot doel de grenzen op te zoeken en nieuwe paden te ontginnen'⁴⁹. Dit staat in contrast met de conservatieve denkwijze die juist probeert vast te houden aan dat wat was. Een ander element van vrijheid is de verplichting aan een kritische geest; er is geen sprake van een absolute waarheid, maar juist ruimte voor alternatieve inzichten. De inzet van die kritische geest raakt aan het tweede kernwoord, autonomie. Uiteraard kan de oorsprong van de vrijzinnigheid niet los gezien worden van de Verlichting, waar we al zoveel over van gedachten gewisseld hebben. In de 18^e eeuw was de rede een van de belangrijkste kenmerken van de vrijzinnige theologie, in contrast tot de traditionele nadruk op goddelijke openbaring. De Verenigde Staten waren leidend in de ontwikkeling van de vroege vrijzinnige beweging, met een boodschap vanaf de kansel die de capaciteiten van mensen om zelf hun eigen moraal te bepalen benadrukte. Hieruit spreekt een waardering voor de autonomie van het individu, in tegenstelling tot calvinistische leerstellingen van erfzonde en goddelijke uitverkiezing. Dit sluit aan bij jouw brief over Kant, Judith, en ik herken

⁴⁸ Paul Rasor, Hjalmar Rossing en Elly Kleuver, *Geloof zonder zekerheid : vrijzinnige theologie in de 21ste eeuw* (Vught: Skandalon, 2016), 11.

⁴⁹ *ibid.*, *Geloof zonder zekerheid : vrijzinnige theologie in de 21ste eeuw*, 30.

jouw aanvankelijke positie hier ook in: individueel, eigen mogelijkheden, logica en zelfstandigheid.

Toch heeft de vroege vrijzinnige beweging ook andere invloeden gekend. In zijn artikel over de ontwikkeling van de Amerikaanse liberale theologie beschrijft de Amerikaanse theoloog Gary Dorrien dat "it is the idea of a theology based on reason and experience, not external authority"⁵⁰. De vrijzinnigheid heeft ook een evangelicale achtergrond, die zoals Dorrien ook aangeeft vooral ook de (christelijke) ervaring benadrukt. Ook hier zie ik toch ook jouw beschrijving van Kant terug, die later in zijn leven meer aandacht kreeg voor de ervaring, naast het verstand, de verklaring en de logica.

Het derde kernmerk, sociale relevantie, schoot wortel door groeiende sociale onrust en een steeds meer geïndustrialiseerde samenleving, waardoor het evangelie werd geherdefinieerd in sociale context. In mijn poging om tot de contouren van een inventief geloofsgesprek te komen, volg ik de vier kenmerken van vrijzinnigheid volgens Paul Rasor, te weten: bemiddeling, beweging, autonomie en ethiek.

Bemiddeling

Eerder al haalde ik Chris Doude van Troostwijk aan met zijn opmerking over het vinden van bruggetjes tussen tekst en ons hedendaagse leven. Dat bruggetje wordt door Paul Rasor benoemd als een van de vier basiskenmerken van de vrijzinnigheid. Hij noemt het bemiddeling, of culturele aanpassing en legt uit dat voor vrijzinnigen deze bemiddeling betekent dat de theologie voeling moet houden met de heersende tijdgeest en erop moet reageren. Gevolg daarvan is dat theologische ideeën kunnen, of moeten, veranderen, naarmate de cultuur en sociale, economische en historische context verandert. Alleen dan blijft volgens de vrijzinnigen de theologie relevant. Religieuze ideeën zijn niet statisch, maar worden aangepast of opnieuw geformuleerd in de context en de waarden van de hedendaagse cultuur⁵¹.

Beweging

De werkelijkheid is altijd in beweging. Niets is blijvend, alles verandert. Dit is een kenmerk dat met de vrijzinnige theologie is verbonden. Dingen vloeien in elkaar over en beïnvloeden elkaar. Dat geldt voor het verleden, dat immers invloed heeft op het heden, maar net zo heeft wat wij in het heden doen een invloed op de toekomst. Hierin komt een relationeel karakter tot uiting en wordt de wereld ervaren als een organisch geheel. Niets kan begrepen worden

⁵⁰ Gary Dorrien, "Liberal Method, Postmodernity, and Liberal Necessity: On 'The Making of American Liberal Theology'," *American Journal of Theology & Philosophy* 29, no. 2 (2008).

⁵¹ Rasor, Rossing en Kleuver, *Geloof zonder zekerheid : vrijzinnige theologie in de 21ste eeuw*, 42.

wanneer het losstaat van de rest. De notie van beweging heeft ook gevolgen voor de vrijzinnige kijk op religieuze waarheid. Die waarheid is niet vaststaand en onveranderlijk. De wereld is niet statisch en definitief gecategoriseerd, maar waarheid en betekenis zijn het resultaat van constructie. Rasor haalt theoloog Gordon Kaufman aan, die zegt dat mensen structuren van betekenis bouwen waarin zij wonen⁵². Daarmee is waarheid (gedeeltelijk) het product van onze cultuur en daarmee dus veranderlijk.

Autonomie

Het derde kenmerk volgens Rasor is de autonomie van het zelf. Dat zal voor jou vast herkenbaar zijn, Judith, als ik nog even je derde brief terughaal en daarin lees dat jij 'niet wilt samensmelten met een kerk, met een leerstelling en ook niet met een ander'. Rasor schrijft, dat geïnstitutionaliseerde autoriteit altijd is gewantrouwd en de waardering voor het eigen oordeel is in de vrijzinnigheid altijd hoog gewaardeerd geweest. Hieruit volgt, dat geloofsvisies en overtuigingen altijd aangevochten konden worden. Rasor gaat zelfs zover om te zeggen, dat "wij vrijzinnigen meestal onszelf zien als onze eigen uiteindelijke autoriteit"⁵³. Geloven is een subjectieve business.

Ethiek

Waarom wil je goed doen? Waarom wil je een goed mens zijn? Is vroom gedrag een gevolg van angst voor God of juist van geloofsvertrouwen? De vrijzinnige God was een liefdevolle figuur; als de mens geschapen is naar Gods evenbeeld, zegt dat ook iets over de natuur van die mens. In tegenstelling tot de calvinistische deterministische (en onvrije) visie op de mens, ging de vrijzinnigheid uit van autonomie en daarmee ook van individuen die zelf het goede konden kiezen. De unitaristische dominee Channing verwoorde in 1820 de volgende vrijzinnige visie:

Wij geloven dat alle deugd zijn grondslag heeft in de morele aard van de mens, dat wil zeggen in zijn geweten, of zijn plichtsbesef en in de kracht zijn stemming en zijn leven gestalte te geven in overeenstemming met zijn geweten. Wij geloven dat deze moreel vaardigheden de grondslag vormen van verantwoordelijkheid en het hoogste goed van de menselijke natuur, en dat geen handeling te prijzen valt die niet voortkomt uit die krachtsinspanning.⁵⁴

Deze vier domeinen zijn altijd centrale thema's van de vrijzinnig theologie geweest, alhoewel er natuurlijk veel meer over te zeggen valt. Het geeft ons nu in ieder geval een denkrichting. Ik begon deze briefwisseling met de vraag wat een inventief geloofsgesprek is, maar ben nu bezig gegaan met de vrijzinnigheid en haar oorsprong. Waar komt de koppeling vandaan

⁵² ibid., *Geloof zonder zekerheid : vrijzinnige theologie in de 21ste eeuw*, 52.

⁵³ ibid., *Geloof zonder zekerheid : vrijzinnige theologie in de 21ste eeuw*, 54.

⁵⁴ ibid., *Geloof zonder zekerheid : vrijzinnige theologie in de 21ste eeuw*, 58.

tussen vrijzinnigheid en inventieve theologie? Wat wordt er eigenlijk bedoeld met inventieve theologie? In het Engels spreken we van *a liberal theology*, maar de term *inventive theology* lijkt toch vooral afkomstig te zijn van Chris Doude van Troostwijk, die de wisselleerstoel De Vrijzinnige Theologie bemand. Deze leerstoel is ingesteld om invulling te geven aan de (potentiële) positie en rol van vrijzinnig geloven. Op de website vrijzinnigetheologie.com, een site van de Nederlandse doopsgezinden, worden de begrippen vrijzinnigheid en *inventive theology* min of meer als synoniemen gebruikt. Als ik dus de vraag wil beantwoorden wat een inventief geloofsgesprek is, zal ik eerst ook de contouren van die zogenaamde 'doe-het-zelf-theologie'⁵⁵ moeten verkennen. Ik ben benieuwd op welke manier het begrip van een inventieve, liberale, vrijzinnige theologie een bijdrage kan leveren aan onze correspondentie. Hoe kunnen wij samen, Judith, recht doen aan zowel jouw doopsgezinde belevingswereld en mijn kennismaking met Buber en verlangen naar een relationeel mondigheidsbegrip? We voelen ons beiden thuis bij vrijzinnigheid, maar zoals Rasor laat zien is dat meer dan een negatieve definitie – dus meer dan wat vrijzinnigheid allemaal *niet* is.

Inventieve theologie

Doude van Troostwijk beantwoordt de vraag naar inventieve theologie door een inkijkje te geven in zijn liberaal-theologische onderzoeksproject *Ars Bene Credendi*, of de kunst om 'goed' te geloven. Geloven is, ondanks de verdergaande secularisatie, allerm minst verdwenen, zij het misschien niet meer in God maar in tal van nieuwe goden: geld, mode, macht, informatie of zelfbeeld. Geloof en geloofswetenschap (als theologische duiding) is dus wel degelijk een relevant thema. In zijn bijdrage 'Inventive theology – Eine explorative Einführung' gaat Doude van Troostwijk in op de etymologie van *inventie*, om aan te tonen dat de Latijnse oorsprong niet alleen een actieve betekenis heeft, maar ook een passieve. De werkwoordsvorm *invenire* staat voor zowel voor vinden, uitvinden als ontdekken. Ook in de Griekse oudheid was er geen verschil tussen ontdekken en uitvinden, 'zwischen dem Glück, etwas zu finden, auf etwas zu stoßen, und der Fähigkeit, etwas zu erschaffen. Keine Differenzierung zwischen der Option einer passiven Empfänglichkeit und einem aktiven Willensakt'⁵⁶. Inventie is daarmee niet alleen actief, niet alleen passief, en toch beide tegelijk. Hij pleit in deze bijdrage voor een nieuw concept, een nieuw gedefinieerde theologie die uitgaat van deze twee zijden: een zowel receptieve als proactieve manier van denken,

⁵⁵ "Vrijzinnige theologie," 2025, geraadpleegd 28/02, 2025, <https://vrijzinnigetheologie.com/>.

⁵⁶ Chris Doude van Troostwijk, "Diskurse und Differenzen : friedensethische Perspektiven," in *Erinnern und Lernen; Band 15* (Berlin: Lit, 2023), 102.

bedenken, overkomen, ontdekken, uitdenken en doordenken: 'Mein Vorschlag einer *inventiven Theologie* umfasst beide: Konstruktion und Empfänglichkeit, Erfindung und Auffindung'⁵⁷

Een uitvoerige bespreking van Doude van Troostwijks inventieve theologie zou *hors-sujet* zijn. Toch wilde ik hier op zijn minst *iets* over zeggen, omdat het wel degelijk bijdraagt aan onze zoektocht. Geloven, bekeken vanuit een inventieve theologie, wordt gevoed vanuit enerzijds de traditie en tegelijk door verrassingen die je niet had zien aankomen. Die verrassingen, of signalen zoals Doude van Troostwijk ze noemt in zijn lexicon-in-wording⁵⁸, trekken onze aandacht, roepen op tot verder onderzoek, prikkelen nieuwsgierigheid, openen mogelijke nieuwe gedachten maar vertegenwoordigen geen vaststaande waarheden of onomstotelijke bewijzen. Ida Gerhardt schrijft over zo'n teken, zo'n signaal, in haar gedicht *Pasen*⁵⁹:

Een diep verdriet dat ons is aangedaan
kan soms, na bittere tranen, onverwacht
gelenigd zijn. Ik kwam langs Zalk gegaan,
op Paasmorgen, zéér vroeg nog op den dag.
Waar onderdijks een stukje moestuin lag
met boerse rijtjes primula's verfraaid,
zag ik, zondags getooid, een kindje staan.
Het wees en wees en keek mij stralend aan.
De maartse regen had het 's nachts gedaan:
daar stond zijn doopnaam, in sterkers gezaaid.

40

Is dit inventieve theologie? Of plak ik nu dat etiket postuum op Ida Gerhardt? Ja, dat laatste doe ik, maar niet zonder reden. Ik zie hier verschillende elementen van wat Chris Doude van Troostwijk beschrijft als inventief theologiseren.

Pasen duidt zonder twijfel op de traditie, waar Ida Gerhardt mee bekend was. Maar Pasen wordt nu in een ander licht geplaatst. Het gedicht gaat niet over het kruis, niet over Jezus' opstanding, niet over enig kerkelijk dogma zoals het sterven voor onze zonden, maar het draagt wel de naam *Pasen*. Er wordt niet beweerd dat ieder rijtje primula's altijd garant staat voor het ledigen van ieder diep verdriet. Wat er wel gebeurt, is dat een ogenschijnlijk normale situatie anders gezien wordt. Er wordt meer dan het gewone 'ontdekt' in de aanblik van de moestuin met primula's. Er wordt iets gezien, dat er is, maar nu anders begrepen wordt. En daarmee wordt er zin gegeven aan een rijtje primula's en de stralende jongen, zonder dat er

⁵⁷ *ibid.*, "Diskurse und Differenzen : friedensethische Perspektiven," 104.

⁵⁸ *ibid.*, *Vindingrijk Geloven (in concept)*.

⁵⁹ Ida Gerhardt, *Verzamelde gedichten* (Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2001), 494.

sprake is van een vaststaande betekenis. Eerder is het zo dat het beeld oproept tot vertaling, alsof ze de toeschouwer vertellen dat hier iets begrepen moet worden.

Deze brieven worden toch langer dan ik gedacht had, Judith, en ik kan me ook voorstellen dat je het spoor misschien bijster bent. Ik heb in deze brief geprobeerd een schets te geven van vrijzinnigheid, onder andere in historisch perspectief, om daarna een klein overstapje te maken naar het begrip *inventieve theologie*. Zou jij in je volgende brief kunnen extraheren wat daarvan bij jou blijft hangen en dan vooral in het licht van onze exercitie om het begrip mondigheid van een herziene betekenis te voorzien?

Hartelijke groet,

Jelle

Vierde brief van Judith – Een inventief geloofsgesprek

Beste Jelle,

Je brief over vrijzinnigheid heb ik met interesse gelezen. In je inleiding op onze correspondentie, schrijf je dat je een gebrek ervaart aan inventiviteit binnen het geloofsgesprek. Inmiddels hebben we beiden veel geschreven over de dynamiek tussen vinden en ervaren, tussen eigen gedachten en opgekomen (ingegeven?) inzichten, tussen vrijheid en overgave. Ook ik verlang naar werkelijk gesprek, dat verder gaat dan koetjes en kalfjes en da gevoed wordt door, ja door wat eigenlijk? Misschien door een ervaring van volledige wederkerigheid en ruimte voor het heilige? Je vroeg me om te extraheren wat ik in jouw brief zie als componenten voor zo'n gesprek. Dat doe ik graag, maar ik begin met een verkenning van wat een geloofsgesprek voor mij is. Dat is namelijk mijn praktijk, dat is waarom ik ingegaan ben op jouw uitnodiging voor deze briefwisseling. Alle filosofen, mystici, concepten en historische lijntjes (waar ik zelf met vol enthousiasme aan deelgenomen heb) ten spijt: ik ben met name aan het zoeken naar de toepassing van onze vindingen in mijn dagelijks leven.

Kenmerken van een geloofsgesprek

In een geloofsgesprek verbinden mensen dat wat hen in hun leven overkomt met het verhaal van God. Dat levert meteen een probleem op, want wat is het beeld van die God en zijn verhaal? De individualisering van de samenleving heeft grote invloed op het godsdienstig leven en dan vooral op de vroegere normen, waarden, geloofsvoorstellingen en praxis van de kerk. Ruard Ganzevoort, hoogleraar praktische theologie aan de Vrije Universiteit, zegt bijvoorbeeld over het woord "God", dat dat nauwelijks meer voorkomt in het onderlinge dagelijks verkeer en ook in de meer vertrouwde kring, zoals het gezin of tussen vrienden, wordt in bedekte termen gesproken over God en geloof⁶⁰.

Een van de voorwaarden voor een geloofsgesprek is de aanwezigheid van ten minste twee personen die de wil hebben om te horen wat de ander beweegt. Het verschil tussen een 'gewoon' gesprek en een geloofsgesprek zit in de notie, dat in het geloofsgesprek ook ruimte is voor religieuze en levensbeschouwelijke elementen. Ganzevoort spreekt, wanneer hij het heeft over pastorale gesprekken, over 'zorg voor het verhaal van mensen in relatie tot het verhaal van God'. Ook wanneer er geen sprake is van een pastor-pastorant relatie, kun je spreken van zorg in de betekenis van gemeenschap, een ontmoeting tussen mensen die heilzaam kan zijn.

R. Ganzevoort en J. Visser, *Zorg voor het verhaal* (Zoetermeer: Meinema, 2007), 45.

Hoe speelt theologie een rol binnen zo'n geloofsgesprek? Ik merk dat ik door het teruglezen van onze brieven jouw kant op begin te schuiven in je verlangen naar een dialogisch mondigheidsbegrip en hoop dat jij ook een dergelijke beweging bij jezelf ervaart in de richting van wat je eerder monologische of Kantiaanse mondigheid noemde.

Traditioneel had het geloofsgesprek een deductief karakter; het gaat er dan om te zoeken naar een toepassing van absolute waarheden⁶¹, met een nadruk op het openbaringskarakter van de Bijbel. Hierbij is het niet zo belangrijk wat de gesprekspartner zelf vindt of denkt, want dat is immers onderschikt aan de externe waarheid. De Bijbelse bronnen zijn leidend en de theologische logica moet ergens in de praktijk landen en voet aan de grond krijgen. Dit is weinig inventief. Eerder lijkt het op het voorschrijven van een theologisch recept, dat de patiënt dient in te nemen, ongeacht de onderliggende vragen, levenservaringen of eigen inzichten. Het antwoord klinkt al voordat de vraag gesteld is.

In de inductieve vorm van het geloofsgesprek, staat juist de onderlinge ontmoeting centraal. Het startpunt is een praktijksituatie, een levenservaring, waar vervolgens een beeld bij gezocht wordt uit het zingevingssysteem. Mogelijk dat door deze nieuwe blik ook de oorspronkelijke praktijksituatie anders geduid kan worden. Volgens Ganzevoort kan het spreken over God alleen plaatsvinden binnen het verhaal van de gesprekspartner⁶².

Deze inductieve, even-menselijke vorm van het geloofsgesprek spreekt de vrijzinnige gelovige in mij meer aan, alhoewel dat nog geen inventief geënt gesprek oplevert. Het antwoord op die vraag zoek ik in een derde variant, die zowel door Ganzevoort als Doude van Troostwijk beschreven wordt als de kunst van abductie⁶³. Alhoewel jij dat woord niet gebruikte in je vorige brief, beoefende je die kunst wel, weliswaar onbewust. Aan de hand van het gedicht van Ida Gerhard werd een op zich betekenisloos teken (een rijtje primula's) daarin theologisch geduid. "Ook de inventieve theologie heeft baat bij het 'abductiedenken'. Ze ontwerpt immers geloofsdanken dat bepaalde verschijnselen verklaarbaar, 'dragelijk' en betekenisvol moet maken [...] Inventief geloofsdanken is een abductief proces."⁶⁴.

Het abductieve proces wordt gekenmerkt door onverwachte wendingen, door een creatieve sprong, die nooit helemaal logisch te voorspellen of beschrijven is. Zo'n moment gebeurt, ontstaat en wordt door beide gesprekspartners als betekenisvol ervaren. En daar ligt het antwoord op de vraag wat een inventief geloofsgesprek is. Het zien, ervaren en ondergaan

⁶¹ *ibid.*, *Zorg voor het verhaal*, 208.

⁶² *ibid.*, *Zorg voor het verhaal*, 211.

⁶³ het abductie-concept is afkomstig van de filosoof en grondlegger van de wetenschappelijke semiotiek Charles Sanders Peirce.

⁶⁴ Doude van Troostwijk, *Vindingrijk Geloven (in concept)*.

van die creatieve sprong leidt tot het formuleren van richtinggevende ideeën. Zo'n moment is niet te voorzien en heeft geen beoogd resultaat; ook ik grijp daarbij terug op Martin Buber die probeert om dit heilige moment te vatten in 'opbrengst':

De mens die uit de wezensdaad van de zuivere relatie treedt, heeft in zijn wezen een meer, iets dat in hem erbij is gegroeid, dat hij van tevoren niet kende en waarvan hij de oorsprong niet rechtmatig kan aangeven. De werkelijkheid is dat wij ontvangen wat wij tevoren niet hadden, en dit zo ontvangen dat wij weten: het is ons gegeven.⁶⁵

Dan nog een kritische noot, of misschien wel een vraag. Want hoe kun je een moment dat niet te voorzien is, dat als van God gegeven wordt, actief inzetten in een geloofsgesprek? Hoe kun je iets, dan zich niet laat sturen, onderdeel maken van een intentie?

Hartelijke groet van Judith

⁶⁵ Buber, *Ik en Jij*, 127.

Conclusie

In de briefwisseling tussen Judith en mijzelf is een route afgelegd die begon bij mondigheid als uiting van weerbaarheid en een manier om zelfstandig mee te kunnen praten. Vanuit een historisch kader werd geschetst dat de bescherming van het eigene een fundamenteel onderdeel was van de vroege doperse beweging en dat de autonome positie van de groep en het individu daar een cruciale rol in speelt. Ook de etymologie van het woord mondig herbergt daar elementen van wegens de relatie met de (afwerende) hand – *manus*.

Vanuit de Verlichting is Kant de pleitbezorger van mondigheid als waarborg voor vrijheid en autonomie. Het is die hoge waardering voor het *self*, die ook vandaag nog hoogtij lijkt te vieren. Vrijheid staat dan ongeveer gelijk aan individuele autonomie. Maar via Buber kwamen we bij een relationele vorm van mondigheid. Buber beschrijft een heilige ruimte wanneer mensen (of mens en dier, of mens en boom) elkaar werkelijk ontmoeten. Heilig, omdat die ruimte gevuld wordt met dat wat niet gepland, voorzien, geproduceerd of een optelling van de afzonderlijke delen is. Het staat apart van de geobjectiveerde wereld. Bijzonder en anders. Heilig.

Judith schreef uitgebreid over haar sympathie voor de 16^e-eeuwse spiritualisten; zij waren immers wars van iedere (staats)bemoeienis met geloofszaken, waaruit ook weer de autonome positie benadrukt wordt. Tegelijk was er voor deze groepen, de naam zegt het al, een duidelijke spirituele beleving van hun geloof door de directe betrekking tussen mens en God.

Hiermee hebben we een aantal kenmerken van een mondig geloofsgesprek op herziene leest, maar dat is nog geen *inventief* mondig geloofsgesprek. Een mondig geloofsgesprek bevat autonomie, gemeenschap en spiritualiteit. Maar voor een inventief mondig geloofsgesprek, moeten we nog iets toevoegen. Wat er toegevoegd moet worden, is een ontdekking, gebaseerd op dat wat we om ons heen zien, proeven, ruiken, ervaren. Een uitspraak in de vorm van een geloofsuiting, wankelbaar, niet in beton gegoten, maar vooralsnog waar voor de persoon in kwestie. Een theologische vinding als herinterpretatie van de traditie. Iedere persoon draagt zijn of haar eigen levensverhaal, waarin zich iets openbaart van de diepere werkelijkheid van het bestaan en dat eigen verhaal is daarmee een waardevolle theologische tekst op zich.

Hoe het doopsgezinde geloofsgesprek met behulp van een herzien mondigheidsbegrip inventief kan worden – een aanbeveling

Het geloofsgesprek dat stukt, daar begon deze briefwisseling mee. En inmiddels hebben we een aantal ingrediënten die kunnen helpen om binnen de doopsgezinde context een vruchtbaar theologisch gesprek te voeren.

Autonomie is vanaf het begin van de doperse beweging een belangrijk thema geweest. Dat komt onder andere tot uiting in de weerstand tegen algemene leerstellingen. In plaats daarvan wordt er uitgegaan van een subjectieve geloofsbeleving. Inmiddels hebben we ook gezien dat vrijzinnigheid meer is dan het afzetten tegen de orthodoxie. Geloofsbeleving is veranderlijk door tijd en cultuur en staat dus nooit vast. In het geloofsgesprek moet daarom altijd ruimte zijn voor eigenheid; zodra die bedreigd wordt door absolute waarheden, zal het gesprek stokken.

Zonder dialoog loop je het risico dat je alleen je eigen voorkeuren laat spreken en vooral bezig bent met het horen van het eigen gelijk. Zoals Anke Liebich zegt, is “openheid naar alle stemmen dus belangrijk, ook als zij elkaar tegenspreken”⁶⁶. Een tegenstem lijkt te passen bij een vrijzinnige geloofsopvatting. Zo’n tegenstem levert een andere visie op, een nieuwe kijk op dezelfde situatie die je dwingt om meerdere posities ten opzichte van de tekst of, in dit geval, van het gesprek te verkennen. In de Bijbel zelf komen we al veel tegenstrijdigheden tegen, die niet kloppend gemaakt hoeven te worden om het verhaal toch ‘rond’ te krijgen, maar die de lezer juist uitnodigen om zelf te oordelen. Denk bijvoorbeeld aan de positie van een profeet naast een koning, of het belang van rituele voorschriften maar ook rechtvaardigheid en trouw. Autonomie van beide kanten vereist openheid voor dialoog.

Gemeenschap wordt in dit verband niet bedoeld als de gemeente, maar houdt in het vinden van een gemeenschappelijke ruimte. Daar zou het geloofsgesprek van de doopsgezinden misschien meer van moeten hebben: het verkennen van een (sacrale) ruimte waarin we elkaar werkelijk meemaken, ontmoeten, zonder dat meningen en (on)logica of aangeleerde waarheid ons dwars zitten. Die ruimte is er niet een van identiteit, maar van een relatie-eenheid. Om die ruimte te begrijpen, of misschien wel te voelen, kan ik alleen verwijzen naar Martin Buber zijn *Ik en Jij*. Het is Heilige Grond.

⁶⁶ H. S. Benjamins, J. Offringa en W. H. Slob, *Liberaal christendom : ervaren, doen, denken* (Vught: Skandalon, 2016), 11.

En met die heilige grond betreden we het terrein van spiritualiteit. Het is hiervoor nodig dat we voorbijgaan aan onze verlegenheid om te spreken over God. Dat wat we niet kennen, hoeft niet onbenoemd te blijven. Dat wat we niet snappen, vraagt juist om een inventieve houding zodat we plaatsvervangers kunnen vinden voor dat wat we niet kunnen verklaren. Opstanding uit de dood, wegzenden van demonen, doorgang door het water, de storm op het meer, water uit een steen en een brandende braamstruik – het zijn altijd al signalen geweest die mensen hebben doen beseffen dat hun levensverhaal een transcenderende dimensie heeft.

Geraadpleegde literatuur

- Aurelius, Marcus. *Overpeinzingen*. Amsterdam: De Driehoek, 1979.
- Benjamins, H. S., J. Offringa en W. H. Slob. *Liberaal Christendom : Ervaren, Doen, Denken*. Vught: Skandalon, 2016.
- "An Essay Concerning Human Understanding - John Locke." 2017, geraadpleegd 18/11, 2024, <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1690book2.pdf>.
- "Michel De Montaigne Essays, Book I ", 2017, geraadpleegd 20/02, 2024, <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/montaigne1580book1.pdf>.
- Bosma, Jelle en Piet Visser. *Doopsgezinde Bijdragen*. Vol. 38, Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2012, 2012.
- Buber, Martin. *Ik En Jij*. Vertaald door Marianne Storm. Twaalfde druk ed. Utrecht: Erven J. Bijleveld, 2016.
- Dale, van J.H., G. Geerts en H. Heestermans. *Groot Woordenboek Der Nederlandse Taal*. 12e, herz. dr. ed. Utrecht: Van Dale Lexicografie, 1992.
- Dorrien, Gary. "Liberal Method, Postmodernity, and Liberal Necessity: On "the Making of American Liberal Theology"." *American Journal of Theology & Philosophy* 29, no. 2 (2008): 175-83.
- Doude van Troostwijk, Chris. "Diskurse Und Differenzen : Friedensethische Perspektiven." In *Erinnern Und Lernen; Band 15*. Berlin: Lit, 2023.
- Doude van Troostwijk, Chris. *Vindingrijk Geloven (in Concept)*. Middelburg: Skandalon, 2025.
- "Johannes Tauler - De Preken." 2015, geraadpleegd 18/01, 2025, https://taulerpreken.freens.eu/wp-content/uploads/2020/09/Tauler_Preken_Nederlands.pdf.
- Ganzevoort, R. en J. Visser. *Zorg Voor Het Verhaal*. Zoetermeer: Meinema, 2007.
- Gerhardt, Ida. *Verzamelde Gedichten*. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep, 2001.
- Kant, Immanuel. *Beantwoording Van De Vraag: Wat Is Verlichting? : En Andere Geschiedfilosofische Geschriften*. Vertaald door Thomas Mertens. Amsterdam: Boom, 2021.
- Kant, Immanuel. *Kritiek Van Het Oordeelsvermogen*. Vertaald door Jabik Veenbaas. Amsterdam: Boom, 2009.
- "Etymologiebank - Heilig." geraadpleegd 08/05, 2025, <https://etymologiebank.nl/trefwoord/heilig>.
- "Etymologiebank - Positie." geraadpleegd 22/04, 2025, <https://etymologiebank.nl/trefwoord/positie>.
- Meihuizen, H. W., J. A. Oosterbaan, Henk B. Kossen, J. P. Jacobszoon en Amsterdam Doopsgezinde Historische Kring. *Broederlijke Vereniging*. Doperse Stemmen; 1. Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring, 1974.
- "Theo Witvliet over Martin Buber: "Morgen Kan Alles Anders Zijn"." NieuwWij, 2017, geraadpleegd 29/01, 2025, <https://www.nieuwwij.nl/interview/martin-buber-morgen-kan-alles-anders-zijn/>.
- Mout, M. E. H. N. "Spiritualisten in De Nederlandse Reformatie Van De Zestiende Eeuw." *BMGN: Low Countries Historical Review* 111, no. 3. (1996): 297-313. <https://doi.org/10.18352/bmgn-lchr.4280>. <http://dx.doi.org/10.18352/bmgn-lchr.4280>.
- Nunez, Carlos en Laura Popma. *Interculturele Communicatie : Van Ontkenning Tot Wederzijdse Integratie*. Assen: Koninklijke Van Gorcum, 2021.
- Oosterhuis, Huub, Vaughan Schlepp en Stichting Leerhuis en Liturgie. *Verzameld Liedboek : Liturgische Gezangen Op Teksten*. Kampen, Antwerpen: Kok ; Halewijn, 2004.

- "Montaigne - Les Essais." 2009, geraadpleegd 22/04, 2025, <https://ia801507.us.archive.org/12/items/QuePhilosopheCEstApprendreAMourir/Esaisl.pdf>.
- Pinto, David. *Een Nieuw Perspectief : Herziening Van Beleid, Onderwijs, Communicatie, Maslowpiramide Dringend Nodig*. Oratiereeks. Amsterdam: Vossiuspers AUP, 2000.
- Rasor, Paul, Hjalmar Rossing en Elly Kleuver. *Geloof Zonder Zekerheid : Vrijzinnige Theologie in De 21ste Eeuw*. Vught: Skandalon, 2016.
- Roth, John D. en James M. Stayer. *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*. Brill's Companions to the Christian Tradition. Leiden: Brill, 2007.
- Snyder, Arnold. "The Schleithem Articles in Light of the Revolution of the Common Man: Continuation or Departure?". *The Sixteenth Century Journal* 16, no. 4 (1985): 419-30. <https://doi.org/10.2307/2541218>. <https://dx.doi.org/10.2307/2541218>.
- Speckmann, Iris. *Vrijheid in Doopsgezind Perspectief : Artikelen Van Predikanten & Promovendi in Het Kader Van Masterclasses 'Vrijzinnige Theologie' Aan Het Doopsgezind Seminarium*. Amsterdam: Doopsgezind Seminarium, Algemene Doopsgezinde Sociëteit, 2020.
- Stark, Ciska en Erik Jan Tillema. *Kracht Van Een Minderheid : Doopsgezinden in Nederland*. Zoetermeer: Meinema, 2011.
- Vries, Jan de. *Nederlands Etymologisch Woordenboek*. Leiden: Brill, 1971.
- "Vrijzinnige Theologie." 2025, geraadpleegd 28/02, 2025, <https://vrijzinnigetheologie.com/>.
- Weijers, I. "Mondige Kinderen." *Justitiële verkenningen* 31, no. 5 (2005): 66-76.
- Witvliet, Theo. *Kwaliteit Van Leven : Het Humanisme Van Martin Buber*. Vught: Skandalon, 2017.