



Johan Huizinga: Christianus Infirmisimus?

– door Ewald Mackay –

Transparant 6.1 (1995) 14-19

Inleiding

Eén van de allermooiste portretten die de tekenaar Jan Veth heeft gemaakt is het portret van Huizinga's eerste vrouw, Maria Vincentia Schorer. Na een zeer gelukkig huwelijk, dat maar twaalf jaar heeft geduurd, verloor Johan Huizinga zijn vrouw in 1914 aan de dood. Pas enkele jaren daarna kon en durfde Jan Veth het naar een foto getekende portret aan Huizinga op te sturen. De sobere taal van de briefwisseling tussen die twee – Jan Veth die het portret steeds nog onaf vindt, Johan Huizinga die het pakketje met angst en beven uitpakt – verraaft een diepe vriendschap. Na de dood van Jan Veth schreef Huizinga over de tekenaar een prachtig portret in woorden.

Het portret van Huizinga zelf, zoals dat in het landschap van zijn werk en brieven oplicht, wisselt sterk in sfeer en kleur. In zijn brieven aan Auguste Schölvinc – met wie hij in 1937 trouwde – ziet men ineens een heel andere Huizinga voor zich, dan zoals men hem kent uit de lange jaren van zijn eigen tragische herfsttij. Het seizoen is gewisseld. Of is het een late zonnige herfst, die een vleug van voorjaar in zich draagt? Deze brieven weerspiegelen iets van een laat hervonden levensgeluk. Zelfs Huizinga's taal verliest hier soms haar geciseleerde schoonheid, wanneer in de ernst van het spel zijn woorden ontroerend onbeholpen worden. Tussen de verliefde uitroepen door staan dan echter soms, heel terloops, mededelingen van geheel andere aard – over praktische kwesties, gedachten of personen die hij ontmoette. Zo schrijft hij, in het voorjaar van 1939, een brief aan Auguste, waarin hij *en passant* opmerkt: 'Straks om half vijf Nijhoff op de thee, en vanavond acht uur naar Karl Barth'.¹

Zo'n opmerking over Karl Barth roept in één keer het landschap van Huizinga's religieuze gedachten op. Wordt het Huizinga-portret uit de literatuur door de nieuwe details, die in de brieven oplichten, bevestigd of veranderen de brieven wellicht het beeld van Huizinga's religieuze gedachten? De uitgave der brieven lijkt de vraag naar Huizinga's religieuze gedachten te rechtvaardigen. Ook in recente studies, waarin de brieven als bron gebruikt worden, komen niet alle details aan het licht. Nog minder worden ze in een inhoudelijk perspectief geplaatst. Zelfs het *Verzameld werk* van Huizinga bevat enkele onbekende details, die ons het bekende in nieuw licht doen zien. Ik wil in dit licht het landschap van Huizinga's religieuze gedachten schilderen aan de hand van de literatuur, de brieven en het verzameld werk; aldus ontstaat een klein drieluik, waarin Huizinga's religieuze gedachten, hun *clair et obscur*, wellicht meer diepte krijgen.

Het beeld in de literatuur

Er is reeds het één en ander over 'Huizinga en het christelijk geloof' verschenen. Het fijnzinnige boekje *Huizinga's religieuze gedachten* van zijn vriend, de theoloog G.J. Heering, treft door de persoonlijke toon.² Tal van herinneringen – aan de gesprekken over geloof en God tijdens de wekelijkse wandelingen; aan het sterven van de zoon van Huizinga – legt hij vast, wanneer hij de vraag naar de aard van Huizinga's religieuze opvattingen probeert te beantwoorden. Al deze herinneringen en daarnaast ook verschillende passages uit het werk, brengen Heering tot de uitspraak: 'In de persoon van Huizinga leefden tezamen: de

¹ L. Hanssen, W.E. Krul, *A van der Lem, Briefwisseling* (BW) 3 banden (Utrecht/Antwerpen 1989-1991) 111, 280 (1939).

² G.J. Heering, *Huizinga's religieuze gedachten* (Lochem 1948).

beschouwelijke historicus, de aesthetische mysticus en de ethische Christen; de laatste werd op den duur sterker'.³

Leonhard Huizinga geeft, in *Herinneringen aan mijn vader*, een inschatting van de religieuze denkbeelden van zijn vader. Hij bevestigt dat zijn moeder hen vanuit 'een positief Christelijke instelling, in de confessionele zin van het woord' opvoedde.⁴ De religieuze betrokkenheid van zijn vader relativeert hij echter: 'Zijn innig contact met zijn vriend professor Heering, wiens voldragen catechisatielessen mij op iets later leeftijd niet vermochten iets van mijn kindergeloof terug te geven, bewijzen wel, dat hij bleefzoeken en vragen. Is hij daarmee gekomen tot wat men noemt een 'positief Christelijke levenshouding'? Ik geloof het niet.'⁵ Zelfs naar aanleiding van de gebeden, die Huizinga aan het einde van zijn leven schreef, zegt Leonard: 'Maar ik vraag mij af, of hij op hoge leeftijd daarmee niet terugkeerde langs een andere weg tot zijn innige behoefte om de inhoud van de dingen in schone vorm en fraaie stijl tot uiting te brengen, meer dan een waarlijk innerlijk beleefde verhouding tot een Christelijk God'.⁶

De dissertatie van W.H. Krul, *Historicus tegen de tijd. Opstellen over leven en werk van J. Huizinga* levert een fragmentarisch beeld van Huizinga's religieuze leven.⁷ Hij wijst erop dat Huizinga zijn eigen religieuze leven met het Erasmiaanse 'christianus infirmissimus' ('een zeer gebrekkig christen') karakteriseert. Huizinga's religieuze bewustzijn is vooral gestempeld door zijn hang naar het bovenaardse, het metafysische. Met name in de jaren twintig voltrekt zich een crisis in het denken van Huizinga. Deze crisis vindt in 1933 vaste grond in een metafysisch bepaalde cultuurkritiek, die Huizinga zich ten opdracht stelt.

In A. van der Lem, *Johan Huizinga. Leven en werk in beelden en documenten* wordt het religieuze landschap van Huizinga sterk bepaald door de tegenstelling tussen het doopsgezinde milieu van zijn familie (vooral van zijn grootvader, die lange tijd predikant op Texel was) en het atheïsme van zijn vader.⁸ Wanneer Huizinga geloofsbelijdenis doet, legt hij volgens doopsgezind gebruik in een zelfgeschreven tekst daar getuigenis van af; zijn grootvader vindt dit getuigenis echter te weinig belijnd doopsgezind, te veel beschouwelijk. Huizinga is zijn leven lang doopsgezind gebleven, hoewel hij niet naar de kerk ging. Huizinga's eerste vrouw was vrijzinnig en gaf haar kinderen een vrijzinnige opvoeding; zijn tweede vrouw was rooms-katholiek en Huizinga is ook katholiek getrouwd. In Sint-Michielsgestel schrijft Huizinga, in de periode van 12 oktober tot en met 11 november 1944, elf korte gebeden. Deze gebeden zijn echter door de familie niet vrijgegeven voor publiciteit. Voor Van der Lem – die [15] kennelijk weet heeft van de inhoud – zijn ze een teken van Huizinga's geloof: 'Ze vormen de laatste duidelijke bevestiging van Huizinga's overtuiging dat de christelijke zedewet het fundament van het denken en handelen dient uit te maken, met dit verschil dat het nu niet alleen meer de christelijke zedewet was, maar dat hij in deze gebeden ook het christelijk geloof beleed'.⁹ Ook de rede die Barger bij het graf van Huizinga uitsprak, bevestigt dit beeld: 'Wij, die hem nastaren, weten hoe diep het besef van deze eeuwigheid in hem geworteld was... Thans zijn voor hem opengegaan de verschieten van orde en harmonie, die de Heer van alle leven bereid heeft, voor hen die Hem hebben gediend en liefgehad'.¹⁰

³ Ibidem, 48/49.

⁴ L. Huizinga, *Herinneringen aan mijn vader* (Den Haag 1963) 153

⁵ Ibidem, 156.

⁶ Ibidem, 157.

⁷ W.H. Krul, *Historicus tegen de tijd. Opstellen over leven en werk van Johan Huizinga* (Groningen 1990).

⁸ A. van der Lem, *Johan Huizinga. Leven en werk in beelden en brieven* (Amsterdam 1993).

⁹ Ibidem., 280.

¹⁰ Ibidem., 285.

Het beeld in de brieven

Hoewel de details die Huizinga's religieuze gedachten onthullen zeer over de brieven verspreid liggen, ontstaat er, wanneer men die details tesamen voegt, toch een beeld dat meer dan alleen maar het fragmentarische onthult.

Uit de bovengenoemde terloopse opmerking over het bezoek van Nijhoff aan Huizinga is een eerste rode draad gegeven. Met de dichter van 'Het uur U' was hij bevriend. Juist tegenover Nijhoff wordt Huizinga echter fel – zo fel als binnen een vriendschap maar mogelijk is. Huizinga's felheid ontvlamt aan de opvattingen van Nijhoff over het kunstenaarschap. Nijhoff verdeelt de mensheid in 'burgers' en 'kunstenaars', waarbij alleen de kunstenaar een voor de goddelijke vonk ontvankelijke schepper is. De 'vonk' wordt door Nijhoff religieus-esthetisch geduid. Huizinga is het geheel oneens met de gesuggereerde tweedeling: de hele idee van de 'artiest' is een romantische schepping die slechts creatief is in haar zeltingenomenheid en mateloze zelfverheffing. Vooral is echter de 'goddelijke vonk' voor Huizinga zuiver religieus te verstaan. En dan is het maar de vraag of de kunstenaar verstaat wat zij is: 'Met de vonk bedoel ik inderdaad ten naastenbij de *scintilla animae* van S. Thomas, de notie die de duitsche mystiek aan hem ontleende, en die ik, te vaag en te modem voorzeker, aldus zou omschrijven: de innerlijkste wezenskern der ziel, waar het contact ligt met alles wat meer is dan de mensch, waar, om Uw beeld zoo dicht mogelijk te naderen, het vuur ontstoken wordt, waarin de dingen gesmeed worden, die meer zijn dan de mensch, die ze maakt... Het is juist het gemis aan een werkelijk metaphysische houding, die de Kunst zelve op een veel te hooge plaats heeft gebracht. De reusachtige fornicatie met al de negen Muzen van heden ten dage heeft met religie niets te maken. De gereformeerde bakker op de hoek weet beter wat dat is'.¹¹ In Huizinga's woorden ligt zijn besef van de uniciteit van het religieuze vervat. Het besef van het heilige wordt hier gedragen door Duitse mystici en gereformeerde bakkers en niet door 'artiesten'.

De latere Nijhoff – en diens latere gedichten die in al hun eenvoud het onzegbare uitdrukken – wordt door Huizinga veel meer gewaardeerd. Huizinga schreef zelf ook – heel af en toe – gedichten. In 1930 stuurt hij er twee aan Nijhoffs met de wens, dat hun auteur niet bekend mag worden. Deze twee gedichten gaan beide over de dood van zijn vrouw, maar ook over de dood zelf als gestalte. Het eerste gedicht, uit 1915, geeft blijk van een stoicijnse berusting:

'Ik heb 't gewicht der jaren, die verstreken
Sedert Gij kwaamt, om mijn geluk te breken,
Zwijgend getorst, als een die moede schrijdt
Breek nu voor mij de kluister van den Tijd,
En spreid het zoete duister voor mijn oogen,
Dat licht zal heeten in Oneindigheid.'

Het tweede gedicht, uit 1930 is van een geheel andere toonzetting:

'De tijd zal niet meer wezen, en wat was
Zal nog zijn, niet verleden, maar bewaard
Tot eeuwig nu zijn, en van 't al verklaard
Scheiding in kwaad en goed, gelijk een glas

Tot kleuren breekt het ongescheiden licht,
En al wat Dood ons tijdelijk onttoog
Verrijst tot weër zien: van 't lachend oog,
Dat, lang geloken, heel verloren scheen.'¹²

¹¹ BWII, 189/190 (1928).

¹² BWII, 305/306 (1915 en 1930).

‘Oneindigheid’ wordt hier ‘Eeuwigheid’, de duistere sluier van de dood wordt een glasheldere weg naar een uiteindelijke gerechtigheid, het duister der ogen wordt een glans van weerzien van de gestorven geliefde. Leest men hier teveel, als men hier het geloof doorheen hoort klinken?

Niet alleen Nijhoff stond op die voorjaarsdag op Huizinga’s programma, ook Karl Barth. Barth sprak die avond van de 21^e maart in Leiden over de vraag ‘Kennen wij God?’. We weten niet wat Huizinga er toe bracht om Barth te gaan beluisteren; hij rept er in de navolgende brieven met geen woord meer over. Was het Barths spreken over God als de geheel Andere? In een bespreking van een dissertatie over Sjestow hanteert Huizinga ter aanduiding van de weg van de onzegbaarheid van God, de *via negativa*, de zinsnede ‘de God die het *volstrekt Andere* is’.¹³ Klinkt Barth hier door? Ik beweer niet dat Huizinga barthiaan is, maar het is wel voorstelbaar dat Barths theologie op dit punt Huizinga’s sympathie heeft. Ook Huizinga’s afkeer van ‘heilsegoïsme’ heeft barthiaanse trekken. Barths godsleer en dialectische theologie sluiten mijns inziens aan bij een centraal motief in Huizinga’s religieuze denken, en dat is de onuitsprekelijkheid en onzegbaarheid Gods.

Niet voor niets heeft Huizinga zo’n enorme sympathie voor de ‘theologie van het onzegbare’, de *via negativa*, en dan vooral de mystieke weg. In het bijzonder Ruusbroec, maar ook Thomas à Kempis hebben zijn grote voorliefde. In Sint-Michielsgestel verwelkomt hij de toezending van *De Imitatione Christi* van Thomas à Kempis.¹⁴ Op de bodem van rede en logica staat voor Huizinga het a-logische, onzegbare, mystieke te trillen – in deze volgorde gaat het Huizinga wezenlijk om het bovenredelijke. De bespreking van de reeds genoemde dissertatie over Sjestow – verderop zal deze bespreking aan de orde komen – werpt hier een verrassend licht over Huizinga’s religieuze denkbeelden, die zo sterk gestempeld zijn door de negatieve weg van de mystiek.

Tegelijk is er – in rechte lijn tegenover dit verlangen naar het a-logische en onbepaalde – een verlangen naar vastigheid bij Huizinga. Ten aanzien van de vastigheid van kerk en dogma vertoont Huizinga een levenslange ambivalentie. Wanneer wordt gekoketteerd met de onvastigheid dan wordt Huizinga fel. Tegenover Ter Braak schrijft hij: ‘Gij wilt mij altijd weer inlijven bij het domineesland, waarvan ge zelf afscheid hebt moeten nemen. Ik heb dat nooit behoeven te doen: mijn vader had het al gedaan... en ik heb er nooit in geleefd. Toen mijn ethische en wereldbeschouwende [16] voorstellingen zich vormden (niet eerder dan mijn studententijd) leefde ik op zeldzaam vrijen bodem...Van ongeveer 1900 af is mij steeds stelliger buiten elke confessionele aanvaarding om als opperste richtsnoer van alle menselijk leven de christelijke zedewet bemist geworden, waarbij zich veel later nog de overtuiging voegde dat in enkele van de leerstellige begrippen de meest adequate uitdrukking van ons bestaan gelegen is. Aan een stabiele, zoo ook voor den mensch onbereikbare waarheid heeft nooit enig relativeerend of ander geschrift mij kunnen doen twijfelen’.¹⁵

Tegelijk wordt elke door hem waargenomen pretentie van vastigheid met evenveel argwaan begroet. Eu toch streeft hij hartstochtelijk naar een dergelijke vastigheid. Vooral aan het einde van zijn leven lijkt hij naar de vaste grond van kerk en dogma positiever te waarderen. In één van de mooiste brieven vanuit Sint-Michielsgestel aan zijn vrouw geschreven zegt hij; ‘En liefste, jij moet nu ook geen verdere pogingen doen, je moet rust zoeken en vrede van binnen; je vindt je immers in onze liefde en in die Liefde die daarboven gaat, en die jij zoo onmiddellijk en in zoo vaste vormen kent’. Hij besluit deze brief met de woorden: ‘In tijd en eeuwigheid jouw H.’.¹⁶ Huizinga gaat in dit gijzelaarskamp ook naar de

¹³ J. Huizinga, *Verzameld Werk* (VW), 9 banden (Haarlem 1948-1953), VII, 611.

¹⁴ BWIII, 348 (1942).

¹⁵ BWIII, 269/270 (1938).

¹⁶ BWIII, 365/366 (1942).

kerkdiensten die op de zondagen gehouden worden. Ds. Wiebenga, predikant te Donrijp, die hier een keer vooring vond hij 'heel goed'.¹⁷ Wanneer hij naar de mis gaat, die in primitieve omstandigheden en in een uiterst sobere ruimte gehouden wordt, zegt hij: 'Juist in die kaalheid ging er een grote wijding van uit'.¹⁸

Naast de genoemde aspecten is Huizinga's verhouding tot de rooms-katholieke kerk verhelderend. De briefwisseling met de Nijmeegse historicus Gerardus Brom is hier een rode draad. Aanvankelijk is het contact tussen die twee vol argwaan begonnen. De correspondentie, die over de jaren verspreid ligt, begint met een licht negatieve toonzetting, maar wordt allengs vriendschappelijker. Brom verstaat de geschiedenis sterk vanuit het licht van de isolatie en emancipatie van het rooms-katholieke volksdeel. Op zijn vraag of het rooms-katholicisme actueel is voor Huizinga, antwoordt Huizinga: 'Ik beschouw het wel degelijk als één der grootste machten van de toekomst. "Een der", daar zit natuurlijk, wat ons onoverkomelijk scheidt. Voor iemand die zich scepticus en eclecticus weet (en niettemin, hoe vreemd het lijkt, een even vast gevoel van veiligheid en vertrouwen uit een transcendentiaal beginsel heeh, alsof hij het omschrevenste geloof bezat, is tenslotte elk groot wereldverschijnsel een historisch ding'.¹⁹ Huizinga benadrukt tegenover Brom zijn liefde voor Augustinus: 'Reeds het eerste jaar, dat ik te Groningen was, las ik met de kandidaten hoofdstukken uit *De civitate Dei*, en opnieuw hier in 1915/ 1916, omdat naar mijn meening niets zo goed strekken kan om als kern en uitgangspunt voor een begrip der Middeleeuwen te dienen, als de groote conceptie van Augustinus, die om zoo te zeggen een der centrale punten is, waaromheen mijn historisch denken zich beweegt. Mijn hoorders zouden U kunnen vertellen, hoe dikwijls ik die grootsche wereldbeschouwing te pas breng'.²⁰ Huizinga ergert zich echter aan Broms antithetische benadering van Huizinga: '...och, hij weet niet, hoe dicht ik bij hem sta, al is mijn geloof woord- en vormloos, al mist het de hooge en hechte figuratie, die ik hem benijden moet. Maakt Uw geloof U dan zoo kortzichtig voor het begrijpen van Uw medemensch?'.²¹ Huizinga nodigt Brom evenwel uit voor een persoonlijke ontmoeting, om zo de misverstanden weg te praten. In de latere jaren lijken ze elkaar meer en beter te verstaan. In 1927 schrijft Brom bijvoorbeeld een lovend artikel over Huizinga's *Tien Studiën* in *De Tijd* (25-2-1927). In dit artikel veroorlooft Brom zich een 'dierbare ontboezeming: 'Illusie en fictie wordt heel de geschiedenis, die de persoonlijkheid van den mensch nagaat, wanneer niet alles verwijst naar Gods levend Wezen, waarbuiten de sterkste woorden maar leege klanken zijn. Huizinga zal vragen, wat deze dierbare ontboezeming met zijn boek, waar abstracties zoo voorzichtig mogelijk gehanteerd worden, te maken heeft',²² Huizinga antwoordt dan: 'Ik zal niet vragen, wat de "dierbare ontboezeming" met mijn boek te maken heeft. Want ik begrijp het zeer goed. Wat U daar zegt, aanvaard ik ten volle'.²³ Ten slotte een zeer klein detail. Brom geeft Huizinga soms ook praktische tips. Zo wijst hij Huizinga in een vroege brief op de psalmwoorden 'waar de vrede en de gerechtigheid elkander kussen'. Juist in *In de schaduwen van morgen* spreekt Huizinga over de staat, die pas leefbaar is wanneer 'de vrede en de gerechtigheid elkander kussen'.²⁴

Vooraf ook door zijn huwelijk met de rooms-katholieke Auguste in 1937 – een huwelijk dat te Amsterdam door pastoor W. Nolet wordt ingezegend – is Huizinga bepaald bij de waarde van het geloof. Niet alleen laat hij zijn vrouw – ook bij de opvoeding van hun kind – alle ruimte, maar ook wordt hij fel wanneer 'papenhaters' de rooms-katholieke kerk

¹⁷ BWIII, 360 (1942)

¹⁸ BWIII, 364 (1942).

¹⁹ BWI, 250 (1919).

²⁰ BWI, 257 (1919).

²¹ BWI, 430 (1922).

²² Geciteerd in: BWII, 146 (1927).

²³ BWII, 145 (1927).

²⁴ VVVII, 561.

belasteren. In scherpe bewoordingen valt hij zijn oud-leerling N.G. Teding van Berkhout hierover aan: ‘Spaar mij die oud-vaderlandsch aandoende schimpscheuten tegen de katholieke Kerk. Ik zelf behoor tot haar niet. maar ik begrijp van haar iets meer dan de gemiddelde protestant, en heb grooten eerbied voor die Kerk en groote verwachtingen van haar toekomst. Mijn vrouw is een trouw katholiek, en ons dochttertje van nu juist twee maanden is met mijn volle instemming katholiek gedoopt...’²⁵ In deze zelfde brief treft men het beroep op Erasmus aan: ‘Ik weet zelf ook wel, hoe slecht de wereld is, en hoe bitter noodig zij zich bekeeren moest. Maar ik leef nu eenmaal niet in de gedachtengangen, die jou bezielen, al meen ik op mijn manier een gebrekkig Christen te zijn, zooals Erasmus zich noemde...’²⁶

Uit incidentele briefwisselingen blijkt dat de vraag naar de zin der geschiedenis Huizinga bezighield. De rectoraatsrede *De zin der geschiedenis*²⁷ van G. van der Leeuw heeft hij met veel sympathie gevolgd. hoewel hij met name op Van der Leeuws mythe-begrip kritiek heeft: ‘Ontvang mijn wel gemeenden dank voor Uw rede, die ik met groote belangstelling gelezen heb. Met instemming kan ik niet volmondig zeggen, daar ik bezwaren heb zoowel tegen Uw toepassing van den term mythe als tegen Uw opvatting van de historische wetenschap en haar functie’.²⁸ Van der Leeuw heeft kritiek op het gangbare academische gebruik van de geschiedenis. Hierin verliest de geschiedenis elke band met het echte leven, terwijl de eerste vorm van historisch bewustzijn die van de mythe was: hierin wordt het verleden in het heden herhaald. In de christelijke beschaving is het juist Gods historisch handelen dat niet alleen de wetenschappelijke, maar ook de existentiële functie van de geschiedenis onderstreept. Hij besluit zijn rede dan met: ‘En zouden wij, Nederlan-[17]ders, dit niet beter begrijpen dan wie ook, wij, die in onze geschiedenis zulk een actueele mythe bezitten, als een afschaduwing vande groote mythe Gods. Van het verhaal dat God ons vertelt’.²⁹ Voor Huizinga heeft de geschiedenis – zeker in zijn latere leven – een finale gerichtheid, zodat hier zijn kritiek op Van der Leeuw niet lijkt te liggen.³⁰ Met de opvatting van de geschiedwetenschap als functie van het existentiële is Huizinga het niet eens. Mogelijk is hier Huizinga’s huiver voor het benoemen van het onnoembare de grond van zijn kritiek. Dat er een metahistorie is, is voor Huizinga een vaste overtuiging. In dit licht is ook veelzeggend wat hij aan W. Kohler schrijft, naar aanleiding van diens *Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte* (Tübingen 1930): ‘Jeder Satz zwingt zum Nachdenken, und, moelitte ich sagen, zur Beistimmung.’³¹

Verzameld werk

In het *Verzameld Werk* van Huizinga staat een opmerkelijke tekst, die hetgeen hierboven over de mystieke weg werd gezegd bevestigt. Huizinga bcspreekt in ‘De immorali st die God vond’ de dissertatie van J. Suys over de Russische irreguliere denker en mysticus L. Sjestow.³²

Deze boekbespreking is aanvankelijk nog beschrijvend: ‘Sjestow doorloopt in zijn werk den weg van een... romantisch immoralisme..., over een vlijmscherp wijsgerig irrationalisme, naar een de profundis, een diepbezielde God-zoeken, dat hem op het punt brengt, waar alle mystiek eindigt en begint’.³³ Deze mystieke weg wijst de logica en de theologie af: het diepste is niet uit te drukken en alogisch. Huizinga levert zijn kritiek, door te stellen, dat zelfs hier de taal van Sjestow ‘cijnsbaar blijft aan de logica, die hij verwerpt’ (610). Huizinga

²⁵ BWIII, 332 (1942).

²⁶ BWIII, 332 (1942).

²⁷ G. van der Leeuw, *De zin der geschiedenis* (Groningen/Batavia 1935).

²⁸ Ibidem, 18.

²⁹ Ibidem, 18.

³⁰ Zie bijvoorbeeld; J. Huizinga, *De wetenschap der geschiedenis*, VW VII, 138.

³¹ BWII, 314 (1930).

³² VVV11, 608-612.

³³ VVVII, 608.

typeert Sjestow als representant van de *via negativa*: ‘Een volstrekt onbepaalbare werkelijkheid, een ‘farouche’ individualisme zonder doel, een Openbaring zonder stem. In het leven niets geestelijks, maar buiten en boven dat alles: een volstrekt onkenbaar God’.³⁴ Direct hierop volgend relateert Huizinga deze weg door haar te veralgemeniseren: ‘Langs moderneren’ weg is hij genaderd tot de kennis, die alle eeuwen van het Christendom in deszelfs diepste geesten bezeten hebben, De God, die slechts te kennen is *per negationem*, die het *volstrekt Andere* (cursivering EM) is en volstrekt van de wereld gescheiden, volstrekt vrij van elke gebondenheid of beperking, volstrekt willekeurig. Maar is dat niet de God, dien reeds de Pseudo-Areopagiet wist, dien de latere Scholastiek, in Duns Scotus, Occam, Nicolaas van Cusa (Sjestow beroept zich op hen) met steeds dringender nadrukkelijkheid heeft aangewezen, dien Ruusbroec kende? Is het niet Luther’s Verborgene God? Is in den grond die kennis niet de ervaring van elk dieper oogenblik van iedereen waarlijk geloovende?’³⁵ Huizinga overstijgt hier zijn rol als scribent en voegt zelf een persoonlijk geluid toe: ‘Al de negatieve conclusiën van Sjestow aangaande de absolute waarde onzer voorstellingen en begrippen, zijn zij eigenlijk niet bij voorbaat toegegeven?... Het is soms immers alsof zelfs de wetenschap, in haar zuiver-binnenwereldsche beperking, daarheen meer en meer wees’.³⁶ Sjestow is, zo denkt Huizinga, te ver verwijderd van het westerse denken om daarin ingang te vinden, tenzij hij geadapteerd wordt; in de beschrijving van deze mogelijke adaptie lijkt iets van Huizinga zelf door te klinken: ‘Of behoudt de toekomst ons wellicht nog een Sjestow voor, die van de hoogten van godskennis... den weg terugvindt naar een sfeer, waarin zijn oude immoralisme bezwijkt, waarin de orde der kosmos, hoe gebrekkig ook naar menselijk begrip, hem als een afspiegeling en een geschenk der Godheid treft, waarin hij reden in de rede vindt, al was het enkel als een edel speeltuig, waarin God ons spelen laat te Zijner eer?’³⁷ Het *Deus ludens* sluit hier naadloos aan op de spelvorm der menselijke cultuur. Niet alleen in de brieven maar ook in de hierboven geciteerde passages komt mijns inziens de mystieke weg – die voor Huizinga gegrond is op de rede en de rede overstijgt – als een sleutelmotief tot het verstaan van Huizinga’s religieuze positie aan het licht.

Ook Huizinga’s cultuurkritiek kan van hieruit wellicht worden verstaan. Zij onthult een persoonlijk dilemma van Huizinga zelf: zijn grote ontvankelijkheid, niet alleen voor het esthetische of het religieuze, maar ook voor de dramatiek van het wereldgebeuren dwingt hem eenvoudigweg om zich met deze werelddramatiek bezig te houden. Hij gaat de confrontatie, wanneer het erom gaat spannen, niet uit de weg. Op het beslissende moment handelt hij ook. De kwestie Von Leers vormt hiervan één van de meest overtuigende bewijzen (en dus van het ongelijk van Geyl!). Naar Huizinga’s overtuiging is een herstel van de Europese beschaving juist alleen van een innerlijke weg van ascese en loutering te verwachten.

Blijkens *In de schaduwen van morgen* is deze weg echter niet irrationeel; juist de grote totalitaire systemen die de wereld bedreigen kenmerken zich door irrationalisme. Op een gezonde basis van redelijkheid en ook helderheid van taal en denken figureert de innerlijke weg als een weg ter ontkoming aan de dreigende crisis. Kennis en existentie dienen met elkaar in harmonie te zijn. ‘Ook de zuiverste mystiek blijft een kennen’, zegt Huizinga.³⁸ In het conflict tussen kennen en bestaan ligt ‘het centraal moment der beschavingscrisis’³⁹ zelfs besloten: ‘De principieele ontoereikendheid van onze kennis is al in de vroegste dagen der wijsbegeerte begrepen. De werkelijkheid, die wij leven, blijft in den grond onkenbaar, niet te benaderen met de middelen [18] van den geest, volstrekt verscheiden van het denken. In de

³⁴ VW, 611.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem

³⁷ VW VII, 611/612.

³⁸ VVVII, 358.

³⁹ Ibidem.

eerste helft der negentiende eeuw is deze oude waarheid, reeds door een Nicolaas van Cusa geweten, weer opgenomen door Kierkegaard, en als tegenstelling van existentie en denken in het midden van zijn beschouwing geplaatst. Zij strekte hem enkel tot dieper hindering van zijn geloof. Eerst die na hem kwamen, en onafhankelijk van hem een soort pad opgingen, bogen de gedachte af van haar richting op God, en lieten haar verzanden of in nihilisme en vertwijfeling of in een cultus van het aardse leven'.⁴⁰ Alleen het hervinden van deze redelijke innerlijke weg biedt uitkomst uit de crisis. De kerken kunnen hier een bijdrage leveren. 'Het is waarschijnlijk, dat zij uit de vervolgingen, die zij nu te lijden hebben, gesterkt en gelouterd zullen voortkomen... Maar de kerken kunnen, als organisatie, slechts in zooverre zegevieren, als zij de harten van haar belijders hebben gezuiverd'.⁴¹

In *Geschonden wereld* tekent Huizinga het christelijke verlossingsbegrip – waarin het om een al gehele verlossing van de mens gaat, zonder dat deze in termen van verzaking of het louter geestelijke wordt verstaan – als een unieke geloofsinhoud. Hij stelt zich vervolgens de vraag: 'Is een herleving van het christelijk geloof te verwachten?' Huizinga beantwoordt zijn eigen vraag in voorwaardelijk positieve zin. Als erherstel of vooruitgang van de mensheid te verwachten is, dan niet in de weg van louter geestelijke verzaking, maar in de weg van de liefde. "The only progress", zegt Huxley volkomen terecht, "is a progress in charity". Een vooruitgang in Liefde.

Het is het allerhoogste wat van een mensch, of van den mensch gevraagd kan worden... De slotsom moet altijd blijven, dat, ook indien de gemeenschap niet rijp is en wellicht nooit rijp zal zijn voor die essentiele verbetering van zichzelf, niettemin de menschen ieder voor zich, elk voor zijn eigen nietige persoonlijkheid, moeten blijven streven naar de verwezenlijking van al is het maar het geringste deeltje van dien onmisbaren vooruitgang in Liefde'.⁴² Hier krijgt de innerlijke redelijke weg de hoogste spits, in de liefde. Deze liefde komt van binnenuit. Zij is het hoogste en dus ook het meest onuitsprekelijke en onzegbaar. Maar in de bezeten wereld waarin wij leven moet zij spreken. En dan krijgt zij als vanzelf ook een ethische strekking.

Conclusie

Wat is de waarde van de vele kleine en terloopse opmerkingen, die hier naar voren zijn gehaald? Vertekenen zij het beeld niet onnodig? In verhouding tot de totale omvang van Huizinga's werk en brieven zijn ze slechts een klein bundeltje. Het terloopse is echter naar mijn overtuiging juist bij Huizinga belangrijk. Dit geldt voor heel zijn spreken over de dingen die hem raken, en hier valt mijns inziens dan ook het aspect van het religieuze binnen. Ook en juist daar is Huizinga zeer ingehouden. Hierdoor is het niet eenvoudig om Huizinga te verstaan in het licht van zijn verhouding tot het christelijk geloof. Al te snel waagt men zich op glad ijs en trekt men hem binnen de cirkel der eigen overtuiging. Huizinga zelf zou waarschijnlijk liever gehad hebben dat men er maar helemaal over zou zwijgen. Moeten wij dan spreken? Ik meen toch van wel. Wanneer we over Huizinga spreken – biografisch en inhoudelijk – dan kan men mijns inziens niet om zijn religiositeit heen. Juist in Huizinga's soberheid ligt het gevaar dat men hem onderbelicht. Hoe sprekender de dingen zijn hoe meer Huizinga lijkt te verstommen. Zijn spreken is dan – om het in Ida Gerhardts woorden over Leopold te zeggen – een 'bijna zwijgen'. Huizinga laat zich soms slechts vanuit de 'understatement' – die hier los van haar meer ironische betekenis begrepen moet worden – verstaan. Men moet hem dan oververstaan om hem echt te verstaan.

Zijn eigen woorden aan Nijhoff bevestigden dit gevoelen. Met name diens latere gedichten bewondert Huizinga omdat ze juist in hun alledaagse taal en sobere thematiek het

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ VWVII, 423.

⁴² VWVII, 568

onzegbare uitdrukken: ‘Contact met al het omringende, mensen en dingen, in een vorm, die geen ander uitdrukkingmiddel kan geven, is dat niet een van de voornaamste doeleinden van alle poëzie? En daarom: zeggen van het onzegbare, het woord en de gedachte losrukken uit den bodem van het logische, waar beide groeien, om ze te laten dienen voor de vormgeving aan het a-logische’.⁴³

De poëtische *via negativa* vindt bij Huizinga een treffende parallel in de existentiële en ook de religieuze *via negativa*: als het er echt op aan komt in het leven, als het over God gaat, dan is het niet-spreken de meest adequate uitdrukking. Huizinga’s *via negativa* en de notie van het Onzegbare vormen mijns inziens de sleutel tot de interpretatie van Huizinga’s religieuze gedachten. Het biografische en inhoudelijke materiaal rondom Huizinga’s religieuze gedachten en ontwikkeling, zoals vooral Heering, en ook Krul en Van der Lem dit aandragen, is in zijn geheel in en vanuit dit perspectief te interpreteren. Vooral het beeld van Heering vindt, vanuit dit perspectief in de brieven een bevestiging. De brieven zelf vullen het beeld van de literatuur in tal van details aan, zonder noodzaak tot aanpassing van dit beeld.

De consequentie van Huizinga’s notie van het Onzegbare is evenwel, dat de plaats van de theologie als wetenschap, van de providentiële geschiedbeschouwing en van de Kerk problematisch wordt. Omdat Huizinga hier niet expliciet op ingaat, wil ik deze drie problemen in meer algemene zin beknopt uitwerken. Als Huizinga’s positie de genoemde implicaties heeft, dan zou de kritiek op zijn positie zich op deze kernelementen moeten richten.

De plaats van de wetenschappelijke theologie staat, vanuit de notie van het Onzegbare ter discussie. Want brengt de wetenschappelijke theologie niet teveel het onzegbare in rationele begrippen onder? Zijn haar pretenties niet te hoog, wanneer zij aanspraak op waarheid maakt? Mag zij in haar spreken niet verder gaan dan negatieve bepalingen zoals de onuitsprekelijkheid, de onzichtbaarheid en de onbegrijpelijkheid Gods? De wetenschappelijke theologie is er echter eenvoudig en zij heeft een grandiose traditie van vele eeuwen. Zij kan en moet ook in positieve termen over God en over Gods eigenschappen spreken; Gods liefde, goedheid, mededeelzaamheid, almacht, eeuwigheid en alomtegenwoordigheid. De negatieve theologie maakt trouwens gewoon een denkfout, wanneer zij haar spreken beperkt tot het negatieve. Immers, elke negatie vooronderstelt een positief concept, zonder welke die negatie eenvoudigweg onvoorstelbaar is. Dan is een absoluut zwijgen een betere optie dan negatief spreken. Dan doet men tekort aan Gods eigenschappen, die alle in en vanuit zijn liefde te verstaan zijn. De kern van Gods openbaring is naar mijn stellige overtuiging ook minstens adequaat in discursieve taal uitsprekbaar. Juist het feit dat er een taal is, die een adequate structuur [19] heeft, is veelzeggend. Bovendien heeft God zichzelf juist in het Woord geopenbaard. Het is de taak van de wetenschappelijke theologie om het geloven van de Kerk in en met betrekking tot de wereld zo goed mogelijk te doordenken.

Ook de providentiële geschiedbeschouwing krijgt vanuit de notie van het Onzegbare weinig positieve ruimte, Zij dient te stoppen bij het ‘goddelijk geheim in de geschiedenis’. Ik ben echter van mening, dat ook hier een reële en legitieme taak ligt voor de wijsbegeerte der geschiedenis en ook voor de geschiedwetenschap zelf.’⁴⁴

Ten slotte is de plaats van de Kerk in het geding. In zijn latere leven groeide Huizinga’s waardering voor de Kerk in zijn concrete gestalte. Toch is de Kerk altijd min of meer op de achtergrond gebleven. Juist de concrete gestalte van de Kerk is echter van wezenlijk belang. Mensen uit alle plaatsen, tijden, maatschappelijke categorieën kunnen niet zonder haar. Haar gestalte heeft – naar vorm en verband – een historische dimensie. Gods openbaring zelf heeft een historische dimensie. Juist daarin deelt Hij de verlossing en het heil mede. Juist omdat de Kerk mensen van alle maatschappelijke lagen omvat dient zij concreet

⁴³ BWIII, 49 (1934).

⁴⁴ Zie voor een nadere uitwerking van het hier slechts geponeerde standpunt: E. Mackay, ‘Christelijk geloof en historische werkelijkheid’, *Transparant* 5.1 (1994) 4-10.

richting en gestalte te geven, ook in ethisch opzicht. Huizinga's latere sterke besef van de noodzaak van een ethiek zou vanuit de Kerk een consistent en concreet uitgangspunt kunnen nemen. Intuïtief laat hij zijn ethiek hier ook een uitgangspunt in nemen.

Huizinga's notie van de 'vooruitgang der liefde', van het belang van de ethiek en zijn groeiende aandacht voor de Kerk in zijn latere werk zijn vol perspectief. Als hij vanuit de notie van het Onzegbare is te verstaan, dan geldt ook, dat hij in zijn latere leven beweegt naar de grenzen van de *via negativa*. Juist hier, op het punt van Gods liefde, ligt mijns inziens ook het gebied, waar de bijbelse mystiek en de wetenschappelijke theologie elkaar raken en (kunnen) vinden. Want niet alleen op wetenschappelijke wijze kan er over God gesproken worden. Ook doxologisch, of literair of poëtisch. De fascinerende vraag naar de verhouding tussen theologie en religieuze kunst komt hier in zicht: op welke wijze drukken Bachs *Mattheüs* of *Het Lam Gods* van Van Eyck het christelijk geloof uit. Juist voor dit laatste kunstwerk had Huizinga een hevige ontvankelijkheid, die hem losmaakte uit zijn heden en die hem deed taken aan het verleden zelf, Huizinga noemt een dergelijke ervaring de 'historische sensatie'.

Is Huizinga's sensatie – zo kan men zijn zoon Leonard vragen – bij *Het Lam Gods* dan slechts historisch, of is zij ook religieus? Ik meen, ook het laatste. Vanuit de onuitsprekelijkheid Gods lijkt het erasmiaanse *infirmisimus* bij Huizinga uiteindelijk door de *cantus firmus* van het geloof en de liefde te worden overstemd.