

## VROOM EN MONDIG

De theologie van G.Th. Rothuizen (1926-1988)

door

F. de Lange (*Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 1990 (90), 1, 1-29)

'Men moet niet teveel systeem verwachten in iets dat nooit helemaal 'rond' te krijgen is. En dat niet (...) omdat Kuiper — dat ook! — zo'n journalistiek werker was, maar ook omdat de situatie waarin hij — en wij niet minder! — zich bevond, een twee rijken situatie mag heten en dat betekent een hoogst gecompliceerde.'

(*Primus Usus Legis*, 253).

### 1. EEN MENS EN ZIJN WERK

Ook voor theologen geldt wat Pascal voor dichters en wiskundigen opmerkte: 'dat het een valse lof is die men een mens toezwaait als men, zodra men hem de deur ziet binnenkomen, zegt, dat hij een goed dichter is. Het is een slecht teken dat wanneer men een mens ziet, men zich zijn boek herinnert.' Immers, niet iemands rekenkundige of dichterlijke kwaliteiten zijn van wezenlijk belang, maar het enige wat telt is te kunnen zeggen: 'il est un honnête homme.' (*Pensées*, ed. Brunsvicg, Fr. 35)

Pascals woord geldt niet alleen voor mensen die dagelijks bij ons binnenkomen, maar ook voor hen die voorgoed over onze drempel zijn verdwenen. Welnu, van Gerard Rothuizen kan als geen ander gezegd worden, dat hij een honnête homme was, en het is dan ook in menig in memoriam gezegd. Hij had er met al zijn wellevendheid wel voor gezorgd dat hij niet achter zijn boeken verdween. Maar de dood is brutaal en tart elk fatsoen, zelfs dat van een aristocraat en gentleman': hij laat elk mens samenvallen met zijn werk.

Het enige wat ons van Rothuizen rest is de herinnering (kostbaar kleinood voor hen die hem van nabij gekend hebben) en zijn boeken. Ook die herinnering wordt door de dood ingehaald.

Met boeken is het anders: zij blijven. Zo'n 32 stuks van Rothuizens hand, en dan tel ik maar niet de vloed artikelen mee. 'Schrijven is een vorm van griep' gaf Rothuizen eens ter verklaring voor de schrijfwoede waarmee hij behept was.<sup>2</sup> Een oeuvre dat zo fysiek met zijn auteur verbonden is, raakt na diens dood zijn ziel kwijt. Het versteent, legt zich vast in een bedding, die nooit meer verlegd zal worden door de levende creativiteit van de bron. De 'vroeg' Rothuizen ligt nu definitief vast t.o.v. de 'late', omdat zij beiden niet meer door een nog latere Rothuizen in nieuw perspectief kunnen worden gezet. De auteur kan zijn eigen werk niet meer te hulp komen (E. Levinas). Het is geschiedenis geworden, en gaat daarin zijn eigen weg.

Zo moet ik Rothuizens theologie hier dan ook lezen: niet als een heenwijzing naar de man die haar heeft voortgebracht (dan zou ik een portret of een in memoriam schrijven), maar als een oeuvre dat op eigen benen is gaan staan. Wreed en voortijdig, en dat dit artikel een rouwend en dankbaar eerbetoon aan Rothuizen wil zijn, moge blijken. Maar toch: een theologie die geschiedenis is geworden, en die zich — zo goed en zo kwaad dat gaat — laat reconstrueren.

## 2. EEN RAPSODIE

De theologie van Rothuizen. Is die aanduiding niet veel te massief voor het werk van iemand die schreef dat 'we zuinig moeten zijn met zware taal' en dat we 'als bet maar even kan, het in het leven zonder grote woorden moeten stellen'? (*Hand aan de ploeg*, 54 resp. 86) Zijn boeken, zegt hij 27 jaar na het voorgaande, gaan dan ook 'dikwijls over wat iemand ergens gezegd heeft en dan leun ik daar tegenaan of kritiseer dat wat.(...) Ik pak iemand beet en krabbel daar wat omheen.' (Uiterste innigheid, 38) En inderdaad, in zijn betogen hangt Rothuizen vaak als een trapezekunstenaar tussen zijn citaten in. Maar hij hanteert meesterlijk het understatement, en hier vinden we dan ook een kolossale. In een ander openhartig moment verried hij meer van de ware consistentie van zijn denken: 'Eigenlijk ben ik een heel systematisch mannetje. Meer zelfs dan me lief is', verklaarde hij tegen G. Puchinger. O. Jager, die de uitspraak aanhaalt (in: *Het leven is meer dan ethiek*, 38) gebruikt haar om aan te tonen hoe Rothuizen zijn eigen drang naar systematisering wantrouwt, altijd beducht voor valse identificeringen en grensoverschrijdingen. Rothuizens stijl, vaak ademloos paradoxaal, is zo meer dan een middel, maar verraadt een manier van denken, een theologische methode. (idem, 27) Bij Rothuizen is the medium in zekere zin the message (McLuhan). Zijn stijl verraadt een inhoud, die niet minder onder spanning staat dan de vorm van zijn zinnen.

Rothuizens theologie is één en al beweeglijkheid, maar het is een *consistente* beweeglijkheid. 'Een heel systematisch mannetje', oordeelde Rothuizen over zichzelf En dat hij dat niet alleen formeel-stilistisch, maar ook inhoudelijk-theologisch bedoelde, blijkt uit hoe hij vervolgt: 'bijvoorbeeld in het alles laten draaien om de twee rijken. Daar breng ik het liefst alles bij onder.' Dit concept van de twee rijken-leer is, zo zullen we nog zien, de grote constante in Rothuizens theologie, het raster waarop hij heel de werkelijkheid spant. Maar de spanning waarmee hij dit theologische model oplaadt, kan niet anders ontvonken en uiteenspatten dan in een stijl die alle vastomlijnde categorieën achter zich laat. Het opeen stoten en het uiteen trekken, het botsen en het vermengen van Godsrijk en wereldrijk, schepping en verlossing, Vader en Zoon, vroomheid en mondigheid verleent aan de theologie van Rothuizen een hoge koorts, die ook zonder de schrijver zelf nog hitte afgeeft. Zij is een teken van theologische gezondheid en mag niet bestreden worden, omdat zij het levende verzet vormt tegen de dodelijke entropie van een versteende systematiek.<sup>3</sup>

Maar, zal men zeggen, de twee rijken-leer is ook maar een concept. Een theologische hamer op het aambeeld van de werkelijkheid, niet het leven zelf. Misschien is dat dan wel de eigenlijke inhoud van Rothuizens theologie: het leven, dat niet 'rond' te krijgen valt en onder een niet op te heffen spanning staat, die zelfs niet met God, maar helemaal niet zonder God is stil te leggen. Het leven dat voortdurend uit elke band springt, hetzij feestelijk, hetzij omdat het bodemloos door de grond zakt. Dit per definitie spannende leven brengt Rothuizen in zijn theologie ter sprake en laat hij spreken.

Er is een beeld dat zich al (her)lezend gaandeweg aan mij opdrong, en waarmee deze theologie zich laat karakteriseren: het is een rapsodie. Een vrije, muzikale bewerking van een populaire melodie, die Rothuizen ontleent aan zijn traditie, zijn kerk, maar vooral aan zijn cultuur. In een vorm die nooit overmeestert, eindeloos varieert, maar nooit 'ontwikkelt'. Schitterend in zijn vondsten, maar daarna weer voortsnellend en niet meer te achterhalen. De theologie van Rothuizen is geen klassieke theologie. Zij ontleent haar stof meer aan de Beatles, dan aan Bach. Aan het geloof van ordinary people, dat hoe virtuoos bewerkt ook, voor ieder te herkennen blijft. 4

### 3. THEOLOGIE IN UNIFORM

Gerard Th. Rothuizen werd in 1926 in Goes geboren en groeide op in een Gereformeerd milieu. Indirect krijgen we een beeld van de vooroorlogse sfeer waarin hij groot werd in het portret dat C. Rijnsdorp van de Gereformeerden schetste, en dat Rothuizen niet nalaten kon tot tweemaal toe volledig aan te halen. Een paar herinneringen van Rijnsdorp aan zijn vader, en Rothuizen voegt er aan toe: 'Het mag ook de mijne zijn': '...een bepaald soort mensen. Ze bezaten de innerlijke beschaving, die het gevolg was van een nauwlettende omgang met de bijbel en met God. In het ethische waren ze gecultiveerd en verfijnd. Hun gerijpte wijsheid sloot dweperij uit. Activisten en vurige partijgangers waren het niet. (...) Theologisch sloten ze zich aan bij een oude, bevindelijk gekleurde traditie, zonder dat die tot excessen leidde. Daartoe waren ze te verstandig en hadden ze teveel tact.(...) Ze waren niet bijzonder talrijk, maar vormden een gelukkige combinatie van vroomheid, tact en zelfverloochening die de benaming 'koningskinderen' rechtvaardigt.' (*Wat is ethiek*, 18 vv.; *Een bezige bij*, 128 vv.)

Dit bevindelijke calvinisme, meer mystiek dan activistisch, meer verborgen dan openbaar is het calvinisme van Rothuizen, waarin hij moet zijn opgevoed. Een geloofsvorm, die een eigen kleur had hoewel zij een besloten wereld vormde met die andere: die van de vastberaden antithese van een zich emanciperend volksdeel.

Als de oorlog uitbreekt is Rothuizen veertien. (zie *Preken*, 47) Hij droomt daar nooit meer van, verklaart hij in 1985. 'Wel word ik er steeds met open ogen en zelfs overdag naar toe en terug gezogen' (*Nietzsche en een knie*, 59) De oorlog blijkt een (mag men wel zeggen) obsessie voor Rothuizen te zijn geworden. Niet

dat zijn eigen oorlogservaringen hem trauma's hebben opgeleverd. 'Voor ons woonde God in Londen, de duivel in Berlijn en was volwassenwording van een daarna nooit meer bereikte ongecompliceerdheid en heldere volstrektheid.' (idem, 60) Rothuizen kwam de oorlog zonder al te veel persoonlijke kleerscheuren door. Te jong, naar zijn zeggen, om held (alleen A.A. Spijkerboer had op het Middelburgs gymnasium aan verzet gedaan) of lafaard te zijn geweest. (idem, 62) Rothuizen houdt aan deze adolescentie in oorlogstijd een jongensachtige bewondering voor verzetshelden en geallieerde generaals over, een fascinatie voor 'kerels' als Churchill (*De Speers blijven*, 76-87; *Engeland is een dorp*, 171-195), maar ook voor latere 'profiles in courage' als J.F. Kennedy. (*Aristocratisch Christendom*, 28) Ook zijn theologie draagt in dit opzicht de sporen van zijn biografie: of het nu Kuyper, Van Ruler of Bonhoeffer — verzetsman en theoloog beidel — geldt, Rothuizens fascinatie voor hen is nooit alleen zakelijk-theologisch geweest, maar altijd ook persoonlijk-romantisch. Zij hing 'in hoge mate samen met de 'vent' die deze mensen geweest zijn.' (*Uiterste innigheid*, 22)

De oorlog zoog Rothuizen constant terug, of het nu de Eerste (War Poetry) dan wel de Tweede Wereldoorlog (Bonhoeffer) of de dreigende, Koude Oorlog betrof. Ook theologisch-ethisch, van zijn eerste (*Obedieren inder gherechticheyt*), tot één van zijn laatste (*Een spaak in het wiel*) studies toe. Haalt Rothuizen met deze voortdurende bemoeienis een door hemzelf ervaren verzuim in? Vond hij achteraf werkelijk dat hij noch held noch lafaard had kunnen zijn? In elk geval haalt hij het 'in een heroïsche bui of uit verveling' in zijn hoofd om zijn zuster op Java 'te gaan bevrijden' (*Nietzsche en een knie*, 61). Hij laat zich als marinier recruter en voltooit zijn training via Ostende en Schotland (daar en dan doet hij zijn eerste liefde voor dit land op (*Uiterste innigheid*, 44)) in de Verenigde Staten. Van het plan komt niets, maar Rothuizen verschijnt, naar mij een jaargenoot van hem verzekerde, wel in uniform op de VU. Alwaar hij (weer?) door schuldgevoelens wordt geplaagd over het feit dat hij de dienst te vroeg zou hebben verlaten: na zijn studie wordt Rothuizen vlootpredikant, een bevindelijk theoloog in uniform.

Vanuit die ervaring ontstond zijn eerste studie, *Obedieren inder gherechticheyt*, met als ondertitel: Waarom christenen nog wapenen dragen. Rothuizen is nooit tevreden geweest over het werk en noemt het later 'een slecht boekje'. (*Nietzsche en een knie*, 73) Waarom? Niet omdat het de twee rijken-leer niet zou benutten, maar wellicht omdat het deze te clean en te keurig gebruikt. Rothuizens theologie is altijd een combinatie geweest van bevindelijkheid en heldhaftigheid, van intieme omgang met God en van (als het moet) een gewapende ordening, en de twee rijken-leer heeft dit water en dit vuur in een vat kunnen gieten. Maar nooit zonder tegelijk aan deze combinatie te laboreren. Welnu, dit laatste ontbreekt misschien in het boekje, dat nimmer uit de toon valt en te keurig wellicht met zichzelf in de (soldaten)pas blijft lopen. Rothuizen is later nooit pacifist geworden. Maar wel kon hij zich toen afvragen: zou iemand ooit het tegendeel mogen of kunnen worden?' (*Aristocratisch Christendom*, 138)

Een vraag die in *Obedieren* niet gesteld kon worden omdat de kerk en de staat er netjes in twee hoofdstukken gescheiden werden en zij het elkaar niet lastig konden maken. De al te massieve ondertitel 'Waarom christenen nog wapenen dragen' zou later door Rothuizen wellicht als koren op de verkeerde molen zijn beschouwd.

Toch valt op hoe in deze 'vroeger' Rothuizen ook de latere zit. Het is de toon die de muziek maakt, en de toon van *Obediëren* is gezet. Maar op de vraag 'Voor of tegen de oorlog?' valt er volgens Rothuizen ook in 1953 geen algemeen antwoord te geven. 'Alleen de absolute militaristen en absolute pacifisten spreken absolute taal.' (*Obediëren*, 69, vgl. 90) Pacifisten en militaristen worden rug aan rug door een evangelische relativering heengezonden. Rothuizen zal het pacifisme blijven afwijzen. (*Wat is ethiek*, 30) Maar zo onbruikbaar om een oorlog te voeren zij is, zo onmisbaar om een oorlog te voorkomen schijnt hem ook de bewapening. (*Aristocratisch Christendom*, 126) De atoombewapening plaatst ons voor het dilemma dat het enerzijds 'zedelijk nauwelijks meer verantwoord is' (*Hand aan de ploeg*, 107), terwijl anderzijds we ons moeten afvragen 'in hoeverre wij het atoomwapen (...) terwille van het nooit uitbreken (van de oorlog) (...) kunnen missen.' (*Schema 13*, 64) Rothuizen komt er nooit uit, uit dit dilemma, al lijkt hij tenslotte naar het 'zedelijk onverantwoord' over te hellen, maar dan zijn we ook in 1985 (*Spaak in het wiel*, 135 vv.) Maar consequent toont Rothuizen zich echter voorstander van handhaving van de conventionele bewapening. (*De Speers blijven*, 168) Het gaat immers niet aan de oorlog principieel voor onbestaanbaar te verklaren. (*Hand aan de ploeg*, 64 v.) Het pacifisme dat de Duitsers met gebed heeft willen weerhouden in 1940 is uit de tijd. (idem, 72) Het geweldloze leven is voorlopig een droom, constateert de theoloog die nooit alleen vanuit het wonder van de verlossing maar ook vanuit de orde van de schepping heeft willen denken. Maar - en dat missen we in het militantisme van 1953, en daarin botsen beide rijken weer pijnlijk en bevrijdend op elkaar — het is een droom, 'die wij onophoudelijk zullen moeten blijven dromen.' (*Landschap 1*, 57) Eschatologisch trekt deze immers aan het langste eind.

#### 4. BEVINDELIJKE VROOMHEID

De vlootpredikant Rothuizen die zich in 1952 ontdoet van zijn uniform schrijft meditatieën en geeft catechismuspreken uit van een intense vroomheid. Die hij nooit heeft opgegeven, al wordt zij problematischer en aangevochtener beleefd. Wie nu *Gesprek in de zon* (1958), *Allemaal zondagen* (1959) of *De hand aan de ploeg* (1960) leest, treedt een verzonken wereld binnen. De Gereformeerde wereld, waarvan Rothuizen een twintigtal jaren later moet constateren dat zij niet meer bestaat. (*Bezige bij*, 115) Maar in de jaren vijftig is zij er nog, en kan Rothuizen nog steeds 'onder ons' spreken (*Hand aan de ploeg*, 91) Over de zondagsheiliging, het gemengde zwemmen, het dansen, de kerkgang, de tucht en de predestinatie, de christelijke politiek en de geslachtsgemeenschap voor het huwelijk doet hij zijn zegje. Ondertussen zich antithetisch afschermend van

het humanisme (*Allemaal zondagen*, 10), maar ook van Rome en de vrijzinnigheid (idem, 29, 64), roept hij zijn gemeente op tot bijbelstudie, omdat we 'met de Opgang- en de Spiegels serie alleen toch niet kunnen volstaan'. (idem, 164) Er ademt nog iets van het besloten geheel, het aparte, het isolement, en ook iets van de pretentie, die Kuitert later in de Gereformeerde wereld van toen herkende. (*Bezige bij*, 85) En al stond Rothuizen er altijd even sprankelend, zelfkritisch en -relativerend in, zowel de pretentie als het gevoel van geborgenheid komen ons tegemoet in uitspraken als deze, dat 'christenen ervoor mogen zorgen, dat de wereld weer iets van een huis krijgt, iets van een dak boven het hoofd, iets van bewoonbaarheid en van de sfeer van mensen om de lamp' en: 'laat de hele wereld dan nog niet christelijk zijn, er is toch wel een christelijke wereld. En wel de wereld van de kerk.' (*Hand aan de ploeg*, 18, resp. 85) Rothuizens taal is wellicht nieuw (gewoon nederlands', zegt hij in *Allemaal zondagen*, 186), zijn theologie is dat niet.

Maar de emancipatie van de Gereformeerden bevindt zich na plm. 1950, aldus de socioloog J. Hendriks, in de laatste fase, die van 'integratie in de grotere samenleving'. Kenmerkend daarvoor is de 'onweerstaanbare neiging naar ruimere oriëntering'.<sup>6</sup> En juist dat is bij de vroege Rothuizen te merken. Voor het gehoor van zijn Gereformeerde kerkgangers constateert hij dat in hun kerk de middenstander zich het beste thuis voelt, maar dat de arbeider en de artiest eruit verdwenen zijn, en wijst hij hen erop 'dat de kerk van Christus is, en niet van ons, de gereformeerden, de blanken of het westen.' (*Allemaal zondagen*, 75) Het oorlogsvraagstuk opnieuw, maar ook de werkloosheid, de armoede en de welvaartsstaat (idem, 179; *Hand aan de ploeg*, 99, resp. *Allemaal zondagen*, 130, 149) komen bij Rothuizen aan de orde, en dat in alle radicaliteit. Deze opening naar een zich seculariserende wereld toe, de uitbraak uit het Gereformeerde isolement, is m.i. het kerkelijke en culturele kader waarin zich de theologie van Rothuizen ontwikkelt en uitbouwt. Met name zijn dissertatie over de *primus usus legis* (1962) geeft daarvan blijk. Daarover straks meer. Maar hier nog eerst een paar woorden over die meer verborgen zijde van het calvinisme van Rothuizen, zijn bevindelijke vroomheid. Al wordt zij later zelden zo onbeschermd nog uitgesproken, zij blijft het kloppend hart van Rothuizens theologie.

Zijn abundante bijbelverwijzingen zijn zelden theologisch-argumentatief maar altijd bevindelijk-associatief. En er is geen preek of meditatie in de vroege geschriften, die niet eindigt met een verwijzing naar Christus op Golgotha. Niet als een dogmatische panacee, maar als een soort warme omhelzing ten afscheid, die heel het betoog met al zijn eerlijk erkende impasses in haar armen mag sluiten. 'En die omarming gun ik iedereen. Het is de liefste die ik ken.' (*Gesprek in de zon*, 126) Rothuizens kruisthematiek is bruidsmystiek, het lijdensevangelie wordt menigmaal met het Hooglied geciteerd. (*Landschap 1*, 223 v.) In Rothuizens eerste boeken treedt deze bevindelijkheid van 'het op Golgotha áán gaan' ons nu een tikkeltje te massief naar voren (vgl. bijv. *Hand aan de ploeg*, 10, 29, 78; *Gesprek in de zon*, 113). En een zin als 'Ik vind Golgotha altijd nog

schokkender dan Dachau' (Gesprek in de zon, 126) zou later zeker zo niet meer geschreven worden. Maar al wordt Rothuizens theologie steeds 'wereldser', zij wordt er niet minder vroom om.<sup>7</sup> Zij wordt, om het met hemzelf in een van zijn laatste opstellen te zeggen, woedender, kuiser ook, maar in dit alles niet minder innig.

De vroomheid van Rothuizens theologie is dezelfde als die hij herkent in en deelt met zijn vriend, de kunstenaar Henk Krijger. Het is, aldus de laatste, de gewone persoonlijke vroomheid die je hebt. Devotie zonder glibberigheid.(...) Iemand die (...) een psalm zingt omdat-ie er in gelooft, als een uiting van een innerlijke attitude.' (*Bezige bij*, 132) Het is ook niet de zoetsappige, weke sentimentaliteit van een angstig piëtisme, maar de strijdbare vroomheid van Valerius, met wiens 'Wilt heden nu treden' Rothuizen zijn *Obediëren inder gherechticheyt* afsluit. Een vroomheid die 'den vijand tot verstoring' brengt, en waarin 'dapperheid en deemoed, geweld en weerloosheid tot op heden dooreen kunnen liggen.' (*Obediëren*, 92) Dezelfde vroomheid zal Rothuizen later bij Dietrich Bonhoeffer terugvinden, 'stichtelijk in de zin van zindelijk, vroom in de zin van dapper'. (*Aristocratisch christendom*, 14)

Vroomheid is voor Rothuizen dan ook altijd een vorm van ethiek geweest. En daarin kon hij gewoon de etymologie van het woord volgen. Vroom is immers ook: goed, deugdzaam, fatsoenlijk, flink, kloek en dapper. (*Leopold's ongelijk*, 39 vv.) Het is de vroomheid van de honnête homme, die Leopold's vers over 'twee soorten enkel worden er ontdekt:/intelligente mensen zonder vroomheid/en vrome mensen zonder intellect' logenstraft. (idem, 62) Lange bladzijden in *Ethiek en gebed* wijdt Rothuizen ook aan de verhouding tussen mystiek en ethiek, die elkaar vinden in het 'zichzelve niet zoeken' van de liefde die beide gemeen hebben. (*Ethiek en gebed*, 50) Een mysticus is voor Rothuizen nooit alleen een dromer, maar altijd ook een doener, juist als hij droomt.

Deze vroomheid is een constante in Rothuizens theologie. Voor hem is theologie weliswaar zakelijk, maar de zaak van de theologie is nu eenmaal God, en God moet je niet enkel gebruiken, maar ook genieten (het 'uti et frui' van Augustinus). 'We moeten ons ook verlustigen in Hem: het opgaan in Hem dat totaal onnuttig is.' (*Uiterste innigheid*, 14) En zo bewonderde Rothuizen ook Bonhoeffers vroomheid: die van een kloek en dapper man, maar ook die van de theoloog die midden op de Alexanderplatz in Berlijn zijn studenten voorhoudt dat ieder woord van de heilige Schrift een liefdesbrief van God, heel persoonlijk aan ons gericht is, en hen dan vraagt of ze Jezus liefhebben. (*Wat is theologie*, 12) Een 'veilig in Jezus' armen' dat ook Rothuizen niet vreemd is. (*Preken*, 82) Volgens hem gaat het in de religie nog intiemer toe dan in de seksualiteit, en overtreft de innigheid tussen God en mens die tussen man en vrouw. (*Oude man van Hoy*, 147)

## 5. HET GEBED

Maar, zou men kunnen vragen, is dit alles nog theologie, en niet gewoon de vroomheid van een theoloog? Rothuizen zelf wees op het gevaar dat wetenschap en vroomheid een pudding worden, die overal naar smaakt of nergens meer naar. (*Kuiser, inniger, woedender*, 122) 'De theoloog moet zich niet laten verstichtelijken door de predikant en een college is geen preek.' (idem) De redelijkheid van de wetenschap vereist ook een zekere distantie, die door teveel innigheid verpletterd dreigt to worden. Maar anderzijds, met de boedelscheiding waarbij de redelijkheid voor de theoloog en de vroomheid voor de gelovige bestemd blijft, geeft Rothuizen zich evenmin tevreden. Hij aarzelt bij de vraag of theologie als objectiverende wetenschap mogelijk is: de wetenschapper is immers zelf zo met huid en haar bij zijn object betrokken, dat hij voortdurend uit zijn objectiverende rol móet vallen: zijn object (God) vraagt er om. Hoe zet God onze redelijkheid onder druk! Want hoe redelijk is God zelf? Een turbulente omgang met het object van wetenschap is het gevolg, die de theoloog vaak in opperste verwarring zal achterlaten. God gaat zijn ongekende gang. Maar het is tegelijk een heilzame verwarring; want wat is er bijv. heilzamer voor een mens dan een God die zo onberekenbaar onredelijk is, dat hij de hoogste moraal van een mens eist, maar tegelijk de grootste misdaden ertegen vergeeft?

De vroomheid (en dan niet alleen in de zin van: tedere toewijding maar ook van: kokende agressie) behoort daarmee voor Rothuizen niet enkel tot de loci van de theologie, maar tot haar prolegomena. Als attitude van de theoloog, maar — in het gebed — als ruimte in de theologie zelf. Het gebed is voor Rothuizen meer dan enkel een object voor de theologie, het is haar neuralgisch centrum. De plek waar zij geboren wordt, en van waaruit de theoloog zijn spreken over en met God (want dat laatste kan hij als gelovige, ook in zijn ongeloof, nu eenmaal niet laten) start en voedt. En zou hij moeten kiezen tussen gebed en theologie, dan koos hij het eerste. Immers: 'Theologie kan. Bidden moet.' (*Kuiser, inniger, woedender*, 120) Het gebed is dan ook alomtegenwoordig in het werk van Rothuizen (en dan heb ik het niet eens over de bidder Rothuizen, op kansel en in collegezaal!). Laat hij theologisch een leerling zijn van R. Schippers (*Uiterste innigheid*, 24) spiritueel was hij het van Berkouwer. 'Zijn gebed was geweldig', weet Rothuizen zich te herinneren. 'Dat we bij het gebed moeten beginnen', daarmee begon Rothuizen dan ook zijn eerste theologie. (*Hand aan de ploeg*, 14) Het gebed lijkt bij hem meer op een antropologische noodzaak, zonder welke de mens geen mens is, dan op een christelijke geloofshandeling, die men doen maar ook laten kan. Als leven is: 'eenzaamheid aanleren' (*Afspraak met de dood*, 89), dan is het gebed de poging om deze op te heffen. 'Bidden is immers verboden worden nog langer met mijzelf in gesprek te blijven, eenzaam te zijn, op mijzelf aangewezen te blijven, te denken, dat ik uit mijzelf besta en dat de mens niet meer heeft dan de mens.' (*Gesprek in de zon*, 89, vgl. *Ethiek en gebed*, 11) Dat het gebed bij Rothuizen een fundamentele plaats inneemt mag blijken uit titels als *Ethiek en gebed* en een driedelige studie over het gebedsboek bij uitstek, de Psalmen. (*Landschap*) En als Rothuizen in 1984 nog eens E. Bethge



naar Kampen haalt, is het thema waar deze nu over refereert door zijn gastheer bepaald: Bonhoeffer en het gebed.<sup>9</sup> Tot in zijn afscheidscollege toe blijkt hoe het gebed niet alleen als persoonlijke vroomheid wordt beoefend, maar als theologisch argument wordt benut. Rothuizens kritiek op Maurice Wiles is, dat diens theologie van 'reasonable believing' geen plaats biedt aan het gebed, en dus evenmin aan de stem van de lijdenden die zich daarin laat horen. (*Apologetics in Oxford*, 71)

Het gebed als antropologische noodzaak, schreef ik; een mens kan het gewoon niet laten zijn ziel te luchten tegenover God. Het gebed is 'menschelijkheid, klittend als kinderen aan zijn rok'. (*Allemaal zondagen*, 163) Maar het is meer dan menselijke behoefte, het is ook goddelijk gebod. Het gebed is voor Rothuizen eng en op meerdere wijze verstrengeld met ethiek. In de eerste plaats omdat God het gebed gebiedt: het is het 'elfde gebod', dat God ons — zoals elk gebod — oplegt uit genade. (*Gesprek in de zon*, 99) In zoverre is het zelf ethiek. (*Ethiek en gebed*, 40) Maar in de tweede plaats is het gebed ook het bidden van de geboden, het mediteren van de wet voor het aangezicht van God: Uw wil geschiede. Theologische ethiek is zo biddende ethiek: zij vraagt naar de wil van God, en zij vraagt het Hem zelf. Ten derde is het gebed volop ethisch relevant als voorbede. Wie zijn naaste kwijt is wint hem natuurlijk met het gebed niet weer, maar hij wint wel de liefde tot de naaste terug. (*Gesprek in de zon*, 99) of kortweg: 'Wie bidt voor de mensen veracht ze niet.' (*Aristocratisch christendom*, 38) Dat ethiek zonder gebed evenmin uitkomt, daarmee sluit ik straks het artikel af als het over de ethiek als zodanig gaat. Nu moet ik melden wat Rothuizen hierop laat volgen, nl. dat het gebed zonder ethiek tot privatisme en egoïsme leidt, en ons tot luie mensen maakt. (*Ethiek en gebed*, 43. Vgl. *Hand aan de ploeg*, 34) Hielden de Psalmen niet ook de gebeden en de geboden innig bijeen? (*Allemaal zondagen*, 157 v., 163)

Maar de belangrijkste relatie tussen gebed en ethiek is nog niet genoemd. Het gebed is — in de vierde plaats — voor alles een gebed om vergeving. Het gebed brengt zedelijkheid teweeg, maar vraagt ook om vergeving voor onze onzedelijkheid. Rothuizen wil de schuld binnen de ethiek houden. Ethiek heeft niet alleen de moraal als zodanig tot voorwerp van bezinning, maar ook het subject ervan, ook als dat vuile handen maakt. Tot in zijn afscheidscollege toe horen we Rothuizen verdedigen dat het schuldprobleem tot 'one of the most important questions' gerekend moet worden. 'This means that what we are greatly in need of is some such thing as forgiveness: forgiveness for the irreparable damage we have done to creation, and for the irremediable suffering for which each of us is responsible.' (*Apologetics in Oxford*, 91) Elkaar vergeven kunnen we slechts gedeeltelijk. Onze schuld is wel zo groot dat we om een wonder moeten vragen. Deze vraag is het gebed. En in elk gebed is er sprake van genadebesef, alsof er op het wonder van de vergeving mag worden vooruitgelopen. (*Landschap 1*, 90) Gebeden worden altijd verhoord, aldus Rothuizen in zijn ongebruikelijke versie van de gebedsverhoringsproblematiek: niet dat gebeden niet verhoord worden plaatst ons voor problemen, maar dat ze

dat wel worden brengt ons in moeilijkheden. (*Gesprek in de zon*, 96; *Hand aan de ploeg*, 41, 66; *Preken*, 96) Want wat moeten we nu met ons vergeven leven doen? Eindelijk is men nu vrij om aan de liefde te gaan doen, antwoordt Rothuizen. Het gebed om vergeving is dus niet het laatste in de ethiek, want dat is het leven in dankbaarheid om de vergeving, een feest dat dat van de vergeving zelf nog ruimschoots in feestelijkheid overtreft. (*Wat is ethiek*, 181 vv.) Maar dan spreken we alweer over de ethiek als zodanig, en dat was nog niet de bedoeling. Hier kunnen we genoeg nemen met Rothuizens constatering, dat 'als er vroeg of laat geen ethiek uitkomt, is het gebed geen gebed geweest'. (*Gebed en ethiek*, 51)

Maar het gebed is meer dan ethiek. Het is die kant van een mens die open ligt naar God toe. Waarbij hij boete doet, of God looft en dankt. (*Kuiser, inniger, woedender*, 132 v.) Maar vooral: waarbij hij God vraagt. 'Het gebed vraagt', zegt Rothuizen, alle ontmythologisering ten spijt, dicht bij de volksvroomheid blijvend. Bidden is bidden om verhooring. Het gebed is intercessie-gebed, waarin God gesmeekt wordt om tussenbeide te komen als mensen tussen de molenstenen van het lot vermalen dreigen te worden. (*Ethiek en gebed*, 92) En het gebed is een protestgebed als God in dit alles in gebreke blijft.<sup>10</sup> Tegenover de stoïcijnse redelijkheid van Maurice Wiles voert Rothuizen dan ook een pleidooi voor het gebed 'in the form of impetration', iets dat beslist niet aufgeklärt moet worden, omdat het het hart van het geloof uitmaakt. (*Apologetics in Oxford*, 70)

In het vraaggebed gaat het allerminst kalmpjes toe. Om God te verbidden moet er met Hem gevochten en gestreden worden. (*Ethiek en gebed*, 86) De kerk, aldus de jonge Rothuizen, zou daarom wel eens de plaats kunnen zijn 'waar het meest gevloekt wordt in de wereld.' (*Allemaal zondagen*, 125) Mensen gaan niet alleen ter kerke om God te loven en te eren, maar ook om er tegen Hem te razen en te tieren, voegt een latere Rothuizen er aan toe. Zonder brutaliteit gaat het gewoon niet in het gebed, waarin we alles wat in ons is neerleggen op Gods stoep. (*Gebed en ethiek*, 64, 67) De Psalmen vormen ook in dit opzicht een modelgebed; hebben zij niet iets agressiefs? (*De Speers blijven*, 184) Zij zijn niet enkel gevouwen handen, maar ook gebalde vuisten. Vloeken is zo een vorm van bidden (Van Ruler) en woede een vorm van liefde, en - voegt Rothuizen daar aan toe — 'zou God ook zo niet wensen te worden geëerd?' (*Nietzsche en een knie*, 42)

Maar dit laatste lijkt me een zin die voor Rothuizen toch weer iets te gladjes en te snel alles op zijn pootjes terecht laat komen. Ook het gebed is niet 'rond' te krijgen, evenmin als het leven waarin en waaruit het geboren wordt. Het gebed is innig, maar ook woedend, en m.i. slaagt Rothuizen er steeds minder in er één gebed van te maken. Het gebed is de schreeuw van de mens uit zijn evenwicht, zijn gelovig evenwicht. En terwijl we in *Allemaal zondagen* nog kunnen horen dat geloof en twijfel elkaar uitsluiten, 'zeker in het gebed' (*Allemaal zondagen*, 162), vraagt Rothuizen zich in 1975 af: 'Bidden wij niet heel dikwijls omdat we

twijfelen. En twijfelen we ook niet omdat we bidden?' (*Preken*, 15) In het gebed wanhoopt men ook aan God, `maar liever een wanhopig geloof dan helemaal geen geloof (...) Liever een adres voor mijn woedende post, dan helemaal geen adres meer.' (idem, 128) Keer op keer horen we dan ook Van het Reve's Graf te Blauwhuis citeren met de slotregel: `Dat Koninkrijk van U, weet U wel, wordt dat nog wat?' (Bijv. *Gebed en ethiek*, 76) De grenzen tussen geloof en ongeloof worden vloeiend in het gebed waarin God als vraag hardop gesteld wordt. Elk mens die wat met God heeft en het tegen Hem uit wil spreken is een bidder. Is hij dan atheïst of christen, de mens die bidt: O God, daar is geen God? (*God als vraag*, 50) Rebelle is ook een vorm van geloven, zoals het geloof ook een vorm van rebelle is. Het is niet alleen de kerk die bidt, maar ook de cultuur.

Het gebed krijgt door zijn opstandigheid iets onbetamelijks en overschrijdt daarbij de grenzen van het fatsoen. God wordt `de oren gewassen', er wordt op zijn deuren `gepoltert' — zo citeert Rothuizen Luther over het gebed. Van J. Ridderbos neemt hij over dat God in het gebed moet worden bestormd en van Cicero dat Hij moet worden afgemat. (*Ethiek en gebed*, 83)

Het gebed is, concluderen we, het kloppend hart van Rothuizens theologie. De plek waar zij wordt geboren, maar waar zij ook telkens bijna bezwijkt. Maar ook: waar zij leeft en nooit tot rust komt. De spanning en de verwarring daar is leven, evenwicht is er de dood. Het gebed zat Rothuizen hoog. 'Ik wilde wel dat synodes moord en brand riepen over de gebedsproblematiek. Ook de theologieën glijden er nog te glad langs heen.' (*Uiterste innigheid*, 27)

## 6. KUYPER EN DE ENCYCLOPEDIË

We zijn nu iets beter in staat de theologie-opvatting die Rothuizen er op na hield op wat meer encyclopedische wijze te omschrijven. God is voor hem voorwerp van wetenschap. Niet de Godtalk, d.w.z. dat wat mensen zeggen over God, maar God zelf is object van de theologie. Rothuizen valt daarin Berkhof bij, en vindt ook Bonhoeffer in zijn gezelschap. (*Wat is theologie*, 10) Maar waarom hier niet ook A. Kuyper genoemd. Ook voor hem was God het object van de theologische wetenschap. Wil de theologie geen godsdienstwetenschap worden, dan gaat het de denkende mens bij de beoefening ervan om het kennen van zijn God, en niet om zijn ervaringen met God. (Kuyper, Encyclopedie, II, 162-165) En wie is dan deze `denkende mens', wie is het subject van de theologie? Het object ligt volgens Kuyper in het organische karakter van de wetenschap in bet algemeen opgesloten en geeft de natuur, resp. de mens en God a.h.w. vanuit zichzelf als object. Met het subject ligt het anders. Dat komt niet uit de werkelijkheid zelf op, maar dringt zich op vanuit het supranaturele karakter van de theologie. De soort kennis die in de theologie wordt vergaard verschilt van alle andere soorten kennis. Het is openbaringskennis, die slechts toegankelijk is voor een denkende en wedergeboren mensheid. Slechts vanuit de `modus der palingenesie' is theologiebeoefening mogelijk. Alleen het religieuze subject kan waarlijk theologiseren in Kuypers model. Dus niet de kerk als zodanig, noch een

algemene universiteit, maar alleen de vrome kan over God op wetenschappelijke, d.i. hem adequate wijze, spreken.

Aan deze opvattingen zitten nogal wat haken en ogen, waarover ik het hier niet wil hebben. We begrijpen in elk geval wel, dat Rothuizen zich 'Kuyperiaan' noemt, als het hem er om gaat de wetenschappelijkheid van de theologie te verdedigen tegen een teveel aan kerkelijkheid. (Zie: *Aard en karakter. Ontboezemingen van een Kuyperiaan*, 198, en: *Wat is theologie*, 16) Maar kan de theologie het ooit zonder kerkelijkheid? Ja, zei Kuyper en bepleitte en organiseerde een christelijke wetenschap, noch kerkelijk gebonden, noch heidens-algemeen. Maar hoe vaag deze boedelscheidingen in werkelijkheid zijn, en hoe in de theologie het wetenschappelijke vitaal vastzit op het kerkelijke 11, laat zich aan Rothuizens theologie illustreren, waarin Kuypers model m.i. een 20e eeuwse jas heeft gekregen. Is ook in Rothuizens theologie niet de gelovige het subject van de theologie? Over de wedergeboorte horen we Rothuizen dan wel niet, maar ook voor hem is de theoloog een vrome, een door God geraakte, die God niet wil loslaten, voordat deze hem zegent. Deze vrome is veelal kerkelijk, maar ook en juist (hier wil Rothuizen Kuyperiaan zijn) is het vaak de niet-kerkelijke, de dichter bijv., die God als vraag stelt, eerder dan de dominee. De belijdenis is dan ook nooit Rothuizens favoriete theologie-stof geweest, wel de poëzie. De cultuur is immers subject van de theologie, en niet de kerk. Maar, vraag ik me dan af, hoe zal een cultuur zónder kerk-die-God-als-vraag-levendhoudt zich nog iets aan God gelegen laten liggen? Misschien kan men alleen maar vanuit de kerk sprekend Kuyperiaan zijn in de theologie. Zo was Rothuizen het tenminste, denk ik.

De criteria voor de wetenschappelijkheid van de theologie zijn al evenmin helder in Kuypers theologie-model. Rothuizen slaagt er dan ook niet in (en wil dat waarschijnlijk ook helemaal niet) om ze 'vast' te leggen. Zij zitten wat hem betreft ergens op een glijdende schaal tussen rationele objectivering en vrome betrokkenheid in. Wie naar een woord zoekt zou het op Rothuizens lijf geschreven 'kuis' als criterium kunnen nemen voor het theologisch spreken over God. Kuis in de zin van: helder en zindelijk. (Zie: *Kuiser, inniger, woedender*, 119 v.; *Gebed en ethiek*, 43; *Hand aan de ploeg*, 39) Maar ook door de bodem van dat woord zakt de theologie op zoek naar wetenschappelijkheid. De kuisheid sluit innigheid en woede niet uit, maar in, en zo lopen de wetenschap en de vroomheid elkaar toch weer voor de voeten. Geen enkel criterium voldoet blijikbaar, en Rothuizen is daar niet rouwig om: de theologie moet nooit te bang zijn om uit haar rol te vallen. (*Kuiser, inniger, woedender*, 120)

Encyclopedisch gezien is Rothuizen Kuyperiaan, maar wel een eigenzinnige. Ook keurige begrippen als subject en object van theologie lopen over of spatten uiteen als ze gevuld worden met een levende inhoud, die zelf alle categorieën achter zich laat, om het even of het nu God of mens betreft. Hoe dat voor de gelovige (het subject) opgaat, heb ik al aangestipt: wetenschap en vroomheid worden voortdurend naar elkaar toegejaagd, terwijl in de vroomheid zelf de

innigheid en de woede elkaar verterend opbranden. Dat ook God (het object) onder hoogspanning staat in Rothuizens theologie, blijkt als we ons wenden tot zijn Godsvoorstelling.

#### 7. 'EEN EN AL SPANNING' (HET GODSBEGRIP)

Over 'God' is het hachelijk spreken. Het object van de theologie laat zich door haar niet domesticeren en toe-eigenen. Rothuizen moet dan ook niets hebben van de God 'waarmee theologen plegen te spelen als kinderen met hun pop, waar verder iedereen of moet blijven', en van de theoloog als 'iemand, die God dagelijks in zijn zak heeft.' (*Wat is theologie*, 22) Het titelverhaal van de bundel 'De oude man van Hoy' is wellicht de beste illustratie van Rothuizens theologie-opvatting en van zijn Godsbegrip. Mediterend aan de voet van 'de oude man van Hoy', een 450 voet hoge, ongenaakbaar uit zee oprijzende Schotse rotspartij, die door waaghalzen wordt beklommen, vergelijkt hij theologen met bergbeklimmers die de berg 'God' aan het bedwingen zijn. 'En de god, die zij aan het bestijgen zijn, moet zich zo langzamerhand wel oud zijn gaan voelen onder hun handen en voeten, ouder nog dan de man van Hoy. Ze kleven als vliegen op zijn huid, straks zitten ze nog op zijn kruin en is hij een overwonnen standpunt'. (*Oude man van Hoy*, 32) Maar Rothuizen verzet zich tegen dit getemde Godsbeeld van heel wat moderne theologie, die van de almachtige Vader ons hulpelooste kind maakt, dat wij moeten koesteren en helpen, anders overlijdt het nog (Van het Reve). Een theologie die van het enige Subject dat die naam waard is, een te objectiveren object maakt. Dan liever de theoloog die in zijn 'bestijgen van de himalaya's der Drieenheid' nooit in de illusie leeft dat zij ooit te bedwingen zouden zijn. (idem, 85) Zeggen deze regels bijna alles over Rothuizens theologie-opvatting, de afbeelding van de woest uit het water torende rots op de bladzijde ertegenover zegt alles over zijn beeld van God: hoog, steil en ongenaakbaar.

Theologie is bergbeklimmen, dat is een hachelijke onderneming, waarbij we dodelijk kunnen verongelukken, maar ook een sport, een spel. Hier raken we aan de andere opening van de theologie, die niet waterdicht te maken valt, evenmin als die naar de vroomheid toe: die naar de kunst. Niet alleen de kunst die Rothuizen als geen ander de theologie binnen heeft gebracht, maar ook de theologie als zodanig heeft voor hem iets van l'art pour l'art. (*Wat is theologie*, 12) En opnieuw moeten we — net als bij de vroomheid — dit artistieke en speelse niet uit de liefhebberijen van de theoloog afleiden, maar uit de consistentie van zijn theologie. Hierin gaat de theologie immers streng naar haar object 'staan'. We kunnen God immers ook laten voor wat Hij is, geloven in Hem hoeft niet. God is misschien ons grootste belang, maar Hij is ook onze grootste luxe. (*Landschap 1*, 255; *Eleanor Rigby*, 12)

Bergbeklimmen — om nog even bij dit beeld te blijven — is een spel. Maar met een tegenstander die zich niet licht gewonnen geeft. Ook God ontsnapt telkens weer soeverein aan het discours waarin de theoloog Hem wil vatten. De jonge

Rothuizen sprak nog van een 'bijbelse logica', en van 'een God uit een stuk', en probeert het spreken over God nog bijeen te later houden door de belijdenis, zodat wij niet als Job 'God tegen God kunnen uitspelen'. (*Allemaal zondagen*, 25, resp. 37, 19, 23) Maar gaandeweg wordt de spanning in de Godsvoorstelling groter, tot in het ondragelijke toe, en krijgt Job zijn eerherstel. (*Kuiser, inniger, woedender*, 124 vv.; vgl. *God als vraag*, 34 met *Allemaal zondagen*, 41)

Rothuizens vroege theologie is soms uiterst christocentrisch toegespitst. De schepping moet vanuit het kruis bekeken worden, en men moet zijn vragen niet zover van Golgotha stellen, zegt dan de theoloog die niet God maar onszelf het grootste raadsel acht. (*Allemaal zondagen*, 38, resp. 15) 'God heeft een zeer bepaalde naam: Vader van Jezus Christus', horen we dan, maar elders durft hij nog verder te gaan met een simpel God is Jezus'. (*Eleanor Rigby*, 18 v. Voor eenzelfde identificatie: *Gesprek in de zon*, 139, *Hand aan de ploeg*, 143, *God als vraag*, 13 v., *Preken*, 45) Maar dominantier is en wordt de andere Rothuizen, die Vader en Zoon zo uiteen laat treden, dat God de ene Naam wordt voor een tweepolige spanning, die in de ethiek als tweerijken-leer, in de gelovige zelf als vroomheid en mondigheid, in de dogmatiek als schepping en verlossing optreedt. De poëzie verschaft Rothuizen beelden voor die ene pool, de Vader die Rothuizen 'best wat aardiger zou willen hebben'. (*Nietzsche en een knie*, 27) Godsvoorstellingen die soms langs de rand van het cynisme scheren. God als blafferd, als bulldog, als ijsvlakte en als koperen ploert; God als agrariër en de kanker als DDT, God als kat en de mens als muis, God als Slager die in ons vlees zijn mes zet; God als rechercheur van het leed, goochelaar aller dingen, boze jagersman. (*God als vraag*, 36, 10 v.; *Preken*, 104; *Landschap I*, 51 vv.) En het beeld dat alle voorgaande slaat: de mens als hond, geslagen door zijn baas, maar die toch diens hand blijft likken. (*God als vraag*, 12)

Het licht van het kruis heeft het donker van de schepping en ook dat van de Schepper nooit in zich op kunnen zuigen bij Rothuizen. De Schepper gaat niet in de Verlosser op. God houdt bij hem altijd iets van de woeste berggod JHWH, die wij tot kalme stadsgod hebben gekarikaturiseerd. (*Engeland is een dorp*, 222 v.; vgl. *Landschap I*, 110) God is lam, maar ook leeuw. Hij is de verslondene, maar ook de Verslinder. (*Nietzsche en een knie*, 40) Het dogma van de lijdende God, analyseert Rothuizen scherp, 'zou de zoveelste truc kunnen zijn van een snel slinkend christendom, dat de eigen zieltogendheid projecteert naar omhoog.' (idem, 72) De hulpeloze God van Graham Greene, G.K. van het Reve of D. Bonhoeffer krijgen steeds weer het woord, maar nooit het laatste. Dat Rothuizen zelf ook schuldig moet blijven. De spanning tussen Vader en Zoon (de Geest speelt in Rothuizens theologie merkwaardigerwijs geen rol van betekenis) is de spanning binnen de ene God, dat wel. 'We are monotheist and that means that we only have this one God to whom we can express our feelings — of intense love as much as of intense fury.' (*Apologetics in Oxford*, 88) Met Israel deelt Rothuizen de overtuiging dat wij 'de spanning moeten uithouden van een innerlijk schijnbaar tegenstrijdig Godsbeeld.' (*Kuiser, inniger, woedender*, 129) Maar aan de rand van ditzelfde opstel — een van de laatste en wellicht het

mooiste door Rothuizen ooit geschreven — duikt toch de schim van Marcion aan de horizon op. (idem, 131) Aan de horizon, verder komt hij niet. Maar toch corrigeert Rothuizen in zijn afscheidscollege één standpunt in zijn overigens zo consistente theologiseren, en komt hij op de identificatie van Jezus Christus en God, die hij ooit had voorgestaan, expliciet terug. (*Apologetics in Oxford*, 48 noot 215) Vanuit de vrome aanvechting over een God die blijkbaar maar wat in het wilde weg slaat? Ongetwijfeld, dat ook. (vgl. *Landschap 1*, 144 v.) Maar ook uit solidariteit met slachtoffers onder ons, die met een lijdende God alleen niet geholpen zijn. Zij hebben bij uitstek een woeste God nodig als verzetsheld. Als voortrekker van bijvoorbeeld 'al wat zwart en ziedend is'. (Nietzsche en een knie, 72) Zo blijft God voor Rothuizen 'een en al spanning en een met ons leven méé kokende zee.' (*God als vraag*, 36)

## 8. KUYPER EN DE SECULARISATIE

God als verzetsheld — Rothuizen blijft een militant theoloog, ook al is het niet meer in uniform. Behalve leermeester, is hij intussen ook leerling geworden van Allan Boesak.<sup>12</sup> Maar in dit alles is hij steeds leerling gebleven van Kuyper. Van wie anders leerde Rothuizen meer met twee woorden over God te spreken dan van deze? Zijn identificatie 'God is Jezus' was in dit verband een slippertje in een theologie die niet alleen gestempeld is door Kuypers *Encyclopedie* (die ontdekte Rothuizen relatief laat (*Aard en karakter*, 196)) maar vooral door diens *Gemeene Gratie*.

Rothuizen is calvinist, naar eigen zeggen. (*De Speers blijven*, 166; *Bezige bij*, 67) En een calvinistische theologie is altijd meer dan christologie. Zij omvat zowel in de ethiek als in de dogmatiek 'tweeërlei' (*Tweeërlei ethiek*, passim), zowel de Schepper als de Verlosser, de algemene en de bijzondere openbaring, de kerk en de wereld, de christelijke kerk en de politieke ordening. God is de God van het kruis, maar Hij is dat niet alleen. (*Hand aan de ploeg*, 78)

Meer nog dan Calvin is het wellicht Kuyper geweest, die dit tweeërlei voor Rothuizen verwoordde. De *Gemeene Gratie* — voor Rothuizen 'Kuyper's hoofdwerk' (*Primus usus legis*, 214) — vormt de referentie in zijn dissertatie, waarin onverholo de bewondering voor Kuyper door klinkt (idem, 219 v.; vgl. *Tweeërlei ethiek*, 14, over 'de reusachtige gestalte van A. Kuyper'). De tweerijken-leer van Luther, Melanchton en Calvin zijn weliswaar voorwerp van uitvoerige studie, maar uiteindelijk geeft Rothuizen toch de voorkeur aan die van Kuyper, z.i. 'christelijker' dan die van Luther, 'wereldser' dan die van Calvin, beter de beide rijken nog uiteenhoudend dan de reformatoren. (*Primus usus legis*, 238)

Wat zoekt Rothuizen in de twee rijken-leer, in het bijzonder in die van Kuyper? In zijn *Gemeene Gratie* onderscheidt Kuyper de algemene genade van de particuliere, als dat genadig handelen Gods dat het menselijk leven weerhoudt voor een terugval in de chaos, een 'stuiting van de zonde en van haar gevolgen' (*Gemeene Gratie*, I, 412-414) Zij houdt de schepping in stand en maakt cultuur

mogelijk. Zij is genade, en geen natuur, ook al maakt zij niet zalig. Want naast de herscheppende wedergeboorte die ons uit de kerk en de Schrift verkondigd wordt, en die een mens innerlijk aangrijpen en heiligen wil, gaat er een uitwendige werking van God uit, die de schepping daadwerkelijk ordent en onderhoudt. In een grote greep is hiermee de politiek, de wetenschap, de kunst en de economie onder het beslag van het christelijk geloof gehouden (als schepping), maar tevens uit de kerk gehaald. Een ideaal denkmodel, door de 'klokker van de kleine luyden' ontwikkeld om de emancipatie van de Gereformeerden vanuit de kerk naar de wereld te begeleiden, zonder het Gereformeerde op te geven. De gemene gratie-leer fungeerde als het ventiel waardoor Kuiper verse cultuurlucht in zijn kerkelijk volk kon pompen.<sup>13</sup> De wereld is meer dan de kerk, is de uitdagende gedachte erin; maar ook in de wereld is God, de geruststellende. Het vertrouwde en het grensoverschrijdende zijn in het model beide aanwezig. De onderscheiding tussen de kerk als instituut en de kerk als organisme maakte de christelijke organisatie mogelijk: noch kerkelijke kerk, noch wereldse wereld, maar als intermediair ergens er tussen in: christelijke wereld. Een christelijke wereld, waarin zich de aloude droom van het corpus christianum weer kon nestelen. (*De Speers blijven*, 124) En daarmee de wil tot kerstening van de samenleving, een doelstelling die de emancipatie van de eigen groep met groot elan overtrof. De antithese tot de niet-christenen bleef voor Kuiper dan ook altijd organisatorisch, en nooit principieel. De christelijke organisatie is een middel tot emancipatie en kerstening, nooit een doel als zodanig.<sup>14</sup>

Rothuizen groeit op in de periode 1920-1950: die van het 'gereformeerde isolement', een bereikte maatschappelijke emancipatie, een verloren geestdrift tot kerstening, een bedreigende buitenwereld, een principiële antithese. Kuiper, verengd tot Schilder. (*Primus usus legis*, 252, noot) Maar Rothuizen begint Kuiper pas te lezen en theologisch te gebruiken als er een andere wind gaat waaien in de Gereformeerde wereld en daar de deuren worden opengezet naar de wereld toe, de 'fase van integratie in de grotere samenleving' (zie boven, 4.). Een samenleving, die zich na 1945 snel ontzuilt en seculariseert. Die samenleving komen we in Rothuizens proefschrift tegen, en in het kader daarvan gebruikt hij Kuipers (maar ook Calvijns en Luthers) twee rijken-model. Het boek is te lezen als een Gereformeerde opening naar een zich ontkerkelijkende en zich seculariserende samenleving toe, en wel met eigen, Gereformeerde middelen. Natuurlijk, *Primus usus legis* is een briljante theologie-historische studie over het natuurrecht, de verhouding tussen wet en evangelie en de twee rijken-leer als zodanig. En zeker, het is ook te beschouwen als theologische verwerking van de Tweede Wereldoorlog en als een theologische ethiek voor het Koude Oorlogstijdperk, tussen Luther en Barth door. De oorlog zoog Rothuizen naar zich toe, lezen we al, en de dissertatie was dan ook niet compleet zonder Picasso's *La Paix* tegenover de titelpagina. Maar de *usus civilis* omvat meer dan het politiek-burgerlijke, zij is de omvattendste en sluit elke andere *usus* in zich. (*Primus usus legis*, 220, vgl. 216 v.) In de *primus usus legis* laat zich de wereld in zijn totaliteit



theologisch denken, en in die functie is zij voor Rothuizen m.i. het meest interessant.

Het is dan ook een hernieuwde Kuyper die we tegenkomen. Kuypers *Gemeene Gratie* is voor Rothuizen geen emancipatoir model meer, maar 'eigenlijk een grote exegese van Psalm 8'. (*Landschap 1*, 43) Rothuizen blijft in zijn dissertatie en daarna de christelijke organisatie verdedigen, en wil zelfs nog een goed woordje doen voor Kuypers agressie daaromtrent. Maar zij fungeert niet meer als wapen in de antithese, maar als springplank in de anticipatie op het Rijk. Niet meer de angst voor de wereld van nu, maar het vooruitlopen op de wereld van straks is het kader waarin zij wordt geplaatst. (*Primus usus legis*, 231; vgl. 243)<sup>15</sup> Het christelijke is een *onderweg* van de huidige kerk naar de komende cultuur geworden, waarin de kerk overbodig geworden zal zijn. (*Landschap I*, 45) 'Het gaat God om de wereld en niet om de kerk', zegt Rothuizen Van Ruler na. (*Primus usus legis*, 219, 212, 216)

Kuyper ontvangt zo bij Rothuizen een enorme eschatologisering, die we zó bij Kuyper zelf niet vinden.<sup>16</sup> De gemene gratie is niet alleen het genadig behoud van de schepping, maar ook het genadig vooruitgrijpen op de herschepping. En als er dan nog van antithese sprake is, dan in het kader van de anticipatie: omdat het christelijk cultuurvisioen nu eenmaal een voorlopige, concrete gestalte krijgen moet, en men niet alleen profetisch denken moet maar ook praktisch. (*Primus usus legis*, 243) Van kerstenen in de zin van: tot calvinistische cultuur omvormen, waarop Kuyper zijn verwachting had gesteld, komt bij Rothuizen weinig meer. Kerstenen is voor hem allereerst verzakelijken, neutraliseren — men is geneigd te zeggen: seculariseren. Hij benadrukt dan ook hoe werelds Kuyper droomde van het corpus christianum. (*Primus usus legis*, 213, resp. 233) Wie Kuyper zegt, zegt voor Rothuizen secularisatie, 'een der diepste grondgedachten van het Calvinisme, dat hierin meer is dan dat van Calvin'. Secularisatie (dan steeds genomen in de zin van: ontkerkelijking. (idem, 237; vgl. *Bezige bij*, 42 en 121)

M.i. ligt hier het grondmotief Rothuizens dissertatie, waarvoor hij de tweerijken-leer, en die van Kuyper in het bijzonder, gebruikt: hij wil een deugdelijke theologische theorie bieden van een zich seculariserende en mondig makende wereld. Bij Kuyper treft hem de cultuuropenheid zowel als de kerkelijke schroom en epochè, die beide de toon van zijn twee rijken-leer — 'welke leer zich bij uitstek bent voor een doeltreffende analyse van de verhouding kerk-secularisatie' (*Primus usus legis*, 134, noot 148) — bepalen. Kuyper laat de wereld wêreld, en annexeert haar niet bij voorbaat christelijk. 'Ge moet niet tot de wereld komen als een meester tot schoolkinderen, als een arts tot de patiënten van een ziekenzaal, maar als tot een wereld, die van uw familie, van uw vlees en bloed, van één geslacht met u is.' Een Kuypercitaat dat Rothuizen aanvoert als 'een aangrijpende schildering van het motief der secularisatie.' (idem, 238, noot 224) De christen beschouwt hij als 'promotor van de secularisatie' (idem, 231) en hij verraadt hierin een opmerkelijk optimisme dat

de dreigende Apocalyps waarmee de dissertatie sluit (de zich seculariserende wereld voert ook Koude Oorlog) niet meer weet te ontzenuwen. De secularisatie is voor Rothuizen 'een adembenemend schouwspel', dat we zijn gang moeten laten gaan om te zien wat er uit komt. (idem, 130) Maar het christendom moet meer doen dan enkel dit passieve afwachten: 'Sinds Luther ermee begonnen is, met de wereld op allerlei wijze onder de kerk vandaan te trekken, weten wij niet goed meer van ophouden en kunnen wij het niet meer laten deze wereld een o.i. van God gewilde mondigheid in de schoenen te schuiven'. (*Tweeërlei ethiek*, 16) En in 1965 is Rothuizen dit optimisme t.a.v. de ontkerkelijking nog niet kwijt: Uit de kerk komend en de natuur en de cultuur binnenstappend gooien wij ons daar nu al tegen aan en dat niet bepaald met de moed der wanhoop.' (Landschap I, 172)

Rothuizen zoekt naar een theologische theorie die 'een secularisatie niet direct vanuit het geloof en toch in bonam partem' weet te honoreren. (**Primus usus legis**, 133) Niet direct vanuit het geloof: hij wil zich distantiëren van een theologie die de secularisatie alleen kan waarderen door haar als een directe vrucht van het christendom te annexeren. (zo F. Gogarten bv., idem, 130 v.) Naast de Reformatie is er ook nog de Renaissance. Maar ook een waardering uitsluitend in malam partem (zo Rietveld, idem, 134) acht Rothuizen niet te verdedigen. Terwijl hij — maar die discussie speelt pas eind jaren zestig — evenmin iets moet hebben van de overenthousiaste vrijage die de God-is-dood-theologen met de gesecculariseerde wereld uitvoeren, en die van de secularisatie op haar beurt weer een soort religie ('secularisme') maken. (*Aristocratisch christendom*, 298, 256; *Eleanor Rigby*, passim) Van bedompte kerkelijkheid moest Rothuizen nooit iets weten; maar ook een overtrokken wereldlijkheid was hem — met Bonhoeffer en Overbeck — 'widerwartig'. (*Wat is theologie*, 16) Een goede twee rijken-leer biedt echter precies wat Rothuizen zoekt: zij laat de wereld de wereld en de kerk kerk, en is toch in staat om beide in het spanningsvolle perspectief van de ene God, Schepper en Verlosser, te plaatsen.<sup>17</sup>

## 9. DE TWEE RIJKEN-LEER

De twee rijken-leer krijgt daarmee een functie die zij nog niet heeft gehad. Terwijl haar historische aanleiding in het christelijke verzet tegen de verkerkelijking van de wereld lag, wendt Rothuizen haar aan om het omgekeerde cultuurproces te begeleiden: de ontkerkelijking van de wereld.

De twee rijken-leer verdedigt, dat God de wereld anders regeert dan de kerk. Schepping en verlossing, het profane en het christelijke, de wereld en de kerk zijn tweeërlei, en 'men kan niet zomaar plonzen van het een in het ander.' (*Aristocratisch christendom*, 339) Deze grondintuïtie van de twee rijken-leer ligt ten grondslag aan heel Rothuizens theologie. 'Daar breng ik het liefst alles bij onder', hoorden we hem al zeggen. (zie boven, 2.)

Behalve de secularisatie, allicht ook de oorlogsproblematiek. Rothuizen staat in dit opzicht aanvankelijk vrij geïsoleerd. De theologie van Barth en haar christocentrische verslaat in de jaren vijftig en zestig in Nederland haar duizenden, óók in de analyse van het fenomeen Hitler. Rothuizen moet het opnemen tegen een allerwegen bestaande verdachtmaking van de twee rijken-leer'. (*Primus usus legis*, 138; vgl. ook *As in de borrel*, 62) Terwijl Barth de opkomst en het succes van het nazisme wijt aan een teveel aan twee rijken-leer in het Lutherse Duitsland, dat zich op het kerkelijk erf kon terugtrekken toen de wereld in brand stond, verklaart Rothuizen de catastrofe eerder door een te weinig twee rijken-bewustzijn: men zou met een zorgvuldiger onderscheiding van kerk en wereld minder weerloos zijn geweest tegen de fascistische vermenging van politiek en religie, zoals die in de jaren dertig werd voorgeschoteld aan het Duitse volk. (*Primus usus legis*, 88v., 124 v., 140; *Wat is theologie*, 24; *Wat is ethiek*, 62; *De Speers blijven*, 35)<sup>18</sup> De terugtrekking van Barmen op de christologie moet als een tijdelijke uitzondering worden beschouwd, waar geen regel van gemaakt moet worden. De christelijke regel is, dat God uit Schrift en natuur beide gekend wordt (art. 2, NGB). (*Primus usus legis*, 143, vgl. *Allemaal zondagen*, 165) En wat voor God geldt, geldt ook voor het goede. Mensen weten immers doorgaans best wat goed en kwaad is, ook als ze geen christen zijn. Een christen kan daar de nodige zakelijkheid in zijn ethiek mee aanbrengen. Men kan niet met het evangelie alleen leven. En de Bergrede is niet de hele bijbel. De verlossing is er, maar de schepping is er ook. (*Scherven brengen geluk*, 149; *Nietzsche en een knie*, 110) Met haar licht, dat zijn schijnsel eschatologisch vooruitwerpt in de secularisatie, maar ook met haar donker, dat bedwongen dient te worden, als het moet gewapenderwijs.

'Een christen, die soldaat is — dat blijft heilshistorisch houdbaar', dat was Rothuizens versie van de twee rijken-leer in de jaren vijftig. (*Obediëren*, 54; vgl. *Hand aan de ploeg*, 60 v., 94, 102) Die hij altijd zou blijven verdedigen met een calvinistische strijdbaarheid waarop geen Schwarmertum of dweperij vat kreeg. (*Bezige bij*, 51) Maar in de jaren tachtig liggen de fronten anders, en mag ook de twee rijken-leer zich in politicus weer in belangstelling verheugen. Maar nu zo, dat de door Rothuizen altijd verdedigde onderscheiding in een scheiding dreigt uiteen te vallen. De 'late leerlingen' van de twee rijken-leer zijn in hun ijver dan plus royaliste que le roi. Hun scheiding is te clean, zij heft de spanning tussen beide rijken op. (*Hoe wijs is ethiek*, 118) 'Er zijn tijden, dat een al te kuise omgang met de leer van de twee rijken neerkomt op kruidenierspolitiek, terwijl de echte politiek in vuur en vlam staat - zoals momenteel het geval is', schrijft Rothuizen als het kernwapendebat in Nederland een verhit hoogtepunt bereikt. Dit leert hij van de lutheraan Bonhoeffer, die van een 'polemische eenheid' tussen de beide rijken sprak, en die zelf niet aarzelde om kortsluiting tussen beide te maken toen de tijd erom vroeg. 'Keins ist on das andre genug in der Welt', oordeelde Luther over de verhouding van Godsrijk en wereldrijk. Met elkaar meugen ze niet, maar zonder elkaar deugen ze niet. Rothuizen laadt zo de spanning in de twee rijken-leer ter wille van het kernwapendebat hoog en

woedend op. (*Spaak in het wiel*, 149 vv. resp. 126) Maar hij had nooit anders gedaan. De uitspraak van Gereformeerden die zeggen: 'geen politiek op de kansel' moet op een misverstand berusten, schrijft hij in 1974. 'Van de hagepreek of tot de jl. bezettingstijd toe zijn wij wel anders gewend!' Degenen die nu wel in slagen om de wereld helder op te delen in tweeën, bevinden zich in gevaarlijk gezelschap. Zijn de Speers eigenlijk niet de enigen aan wie dit soort schizofrenie goed lukt? (*De Speers blijven*, 7, resp. 19 vv.) Twintig eeuwen bloedvergieten zou ook wel eens te danken kunnen zijn aan een kerkelijk gebrek aan bemoeienis met de politiek, suggereert Rothuizen zelfs in 1985. (*Nietzsche en een knie*, 110)

Verlaat hij niet zo de twee rijken-leer op het moment dat anderen haar (her)ontdekken? Neen, en opnieuw valt de consistentie van Rothuizens theologiseren op. Ook in zijn dissertatie was hij al even beducht voor een scheiding van beide rijken als voor hun vermenging, en ook daar laat hij de gemene gratie door de particuliere genade corrigeren. Er bestaat geen concurrentie tussen beide rijken, maar wel spanning. (*Primus usus legis*, 231, resp. 79) Juist van Calvijn kan men leren hoe het Godsrijk en het wereldlijk rijk dwingend en bevruchtend op elkaar stoten, meer nog dan bij Luther. (idem, 87) Bij Calvijn 'grijpt' het ene rijk het andere 'aan'. (*Tweeërlei ethiek*, 10) De spanning die zich in Rothuizens Godsvoorstelling nooit ontlad, zet ook de christelijke ethiek onder hoogvoltage.

Maar, zoals gezegd, het specifieke en originele van de twee rijkenleer bij Rothuizen lijkt me te liggen in de wijze waarop hij haar in het secularisatie-debat benut en laat functioneren. Met zijn 'oprechte poging tot een oprechte secularisatie' (*Primus usus legis*, 143), geworteld in een christelijke traditie die tot op Luther en Calvijn, ja tot op Augustinus terugging, bleef Rothuizen immuun voor de modieuze theologie die de jaren zestig en zeventig overspoelde. In de God-is-dood-beweging werd de kerk tekort gedaan, oordeelde hij, maar de theologen van het 'anonieme christendom' deden de wereld weer geen recht en religioseerden weer het seculum. (*Aristocratisch christendom*, 305, resp. 298) Een vermenging die hem evenzeer tegen de borst stuitte bij Feuerbach en diens zo religieuze ontchristelijking (*Ludwig Feuerbach*, 55 vv. vv.), als bij G.K. van het Reve en diens met mystiek vermengde seksualiteit (*De Speers blijven*, 160), als ook bij het romanticisme van de milieubeweging. (*Adem van de cultuur*, 17) De twee rijken moeten onderscheiden worden, God wil de mens niet voor de voeten lopen. Maar dat neemt niet weg dat ze het elkaar best lastig mogen maken.

## 10. MONDIGHEID

Betekende secularistie aanvankelijk voor Rothuizen slechts ontkerkelijking, later ging zij ook meer de ervaring van de afwezigheid Gods aanduiden. (*Eleanor Rigby*, 10) Wellicht was Rothuizen een tikkeltje te optimistisch geweest over dit 'adembenemende schouwspel' in de cultuur, en moet een christen niet alleen

als promotor van de secularisatie maar ook als slachtoffer ervan worden beschouwd? Nergens is echter bij Rothuizen van theologische paniek sprake. 'Dankzij de onttoverende invloed van de secularisatie zijn wij aan heel veel spreken over God, God zij dank, ontkomen', horen we nog in 1988. (*Kuiser, inniger, woedender*, 119) Men zou ons huidige stamelen over God ook als een compliment kunnen beschouwen aan het adres van een met zijn aanwezigheid ons niet in de rede vallende God. (*Eleanor Rigby*, 11) 'Er is een zwijgen Gods, dat een christen mondig maakt, op poten zet en hem stem geeft.' (*Landschap 1*, 148) De Schepper houdt er immers niet van als wij aan zijn rokken blijven kleven. (*Spaak in het wiel*, 94) Als God zwijgt kunnen wij aan het woord komen. De secularisatie is zo de ruimte die God ons geeft om volwassen te worden. De ruimte die we krijgen van de Schepper, maar die we helemaal mogen vullen met onszelf. Ook in de verlossing verdringt Hij ons niet: dan is Hij slechts een streep aan het kruis. (*Steen of stroom*, 30) God trekt zich terug, om ons te prikkelen 'tot een gelovig ik-sta-mijn-mannetje' (*Landschap 1*, 221) Daarom moeten we bij wat ons bezighoudt God ook nooit te drastisch er bij halen. We kunnen — dankzij Hem — heel wat zonder Hem. (*Preken*, 90)

Het is vooral Bonhoeffers 'mundige Welt' geweest, die van Rothuizens secularisatietheologie een mondigheidsethiek heeft gemaakt. De theoloog in kwestie is alomtegenwoordig in Rothuizens werk, van het begin of aan. Als 'vent', als kerel, als verzetsman ('De man die niet bang was' heette het eerste artikel over hem in de Leidse Kerkbode van 1960). Maar vooral als een van hen die er 'in geslaagd zijn de spanning tussen christendom en cultuur op hoog niveau — d.w.z. ongemengd en ongescheiden — ons voor te leven op waarlijk aristocratische wijze.' (*Wat is theologie*, 20) Dietrich Bonhoeffer biedt de twee rijken-leer die Rothuizen zoekt (in zijn leer van het laatste en het voorlaatste en van het natuurlijke), maar ook voor het laboreren eraan en het verzet tegen een valse opdeling van beide rijken (het denken 'in twee ruimten') kan hij bij hem terecht. Het niet-religieuze van de schepping, maar ook de God aan het kruis, de vroomheid en de mondigheid, men vindt het allemaal bij Bonhoeffer, en deze combinatie fascineert Rothuizen omdat zij ook hemzelf hoog zit. In Bonhoeffer herkent hij de bevrijding die de afwezigheid Gods teweeg brengt, maar ook de immense verantwoordelijkheid waarin zij de christen en de mondige mens plaatst, soms tot wanhopig worden toe. (*Aristocratisch christendom*, 290) In zijn 'voor en met God Leven wij zonder God' wordt de spanning gehandhaafd die in de God-is-dood-theologie wordt opgeheven in een simpel 'zonder God'. (idem, 279, 292 v.; vgl. *Oude man van Hoy*, 91) De mondigheid brengt ons ook in verlegenheid, en onder de volwassenheid lijden wij, noteert Bonhoeffer in zijn gevangenisbrieven, dezelfde als waarin hij deze mondigheid hartstochtelijk verwelkomt. Hij laat — en dat spreekt Rothuizen aan — ook de secularisatie in een onophefbare dubbelzinnigheid staan.

Rothuizen houdt evenwel zijn reserves tegenover Bonhoeffers theologie van de mondige wereld, waarin de mens God de wereld uit dringt, tot op het kruis. Bonhoeffer plaatst daarmee, vindt Rothuizen, zijn theologie te eenzijdig in de

context van de christologie en maakt daarmee te snel van de culturele nood (de secularisatie) een theologische deugd (een theologia crucis). (*Primus usus legis*, 241; vgl. *Aristocratisch christendom*, 208, 311 v., 317) Rothuizen corrigeert liever de laatste Bonhoeffer van de brieven met de vroegere van de *Ethik*, en wijst op de theologia creaturae die ook - zij het aan de rand - bij deze te vinden is, en waarin het natuurlijke niet zo gulzig door het christelijke wordt opgeslokt. Voor Rothuizen is secularisatietheologie immers allereerst scheppingstheologie. En al gaat hij daarbij niet zover als Van Ruler die in het eschaton de incarnatie ziet opgeheven (*Primus usus legis*, 238 vv.), dan toch ziet hij Bonhoeffer teveel tot het tegendeel geneigd als deze de incarnatie bijna tot een structureel aspect van de werkelijkheid laat worden. (*Ludwig Feuerbach*, 158) In beide gevallen wordt opnieuw de spanning tussen de Vader en de Zoon, de Schepping en de verlossing opgeheven, doordat beurtelings het een in het ander wordt opgezogen.

Mondigheid is — en dat neemt Rothuizen zonder reserves van Bonhoeffer over — niet enkel de groei van het autonome menselijke kennen, maar vooral de toename van de menselijke verantwoordelijkheid, een morele categorie. (Zie *Spaak in het wiel*, 93 v., vgl. *Nietzsche en een knie*, 48) De mens moet moreel mondig worden, en daarom loopt Rothuizen in zijn ethiek telkens weer weg uit de theologie. En wel, omdat hij daar theologische redenen voor heeft. De schepping heeft immers ook weet van goed en kwaad, zodat een christelijke ethiek niet de enige is, en ook niet de enige goede ethiek. (*Wat is ethiek*, 134) In de ethiek moet de mens op eigen benen staan, en weet hij het soms beter dan de bijbelheiligen en Paulus (R. Schippers/A.A. van Ruler) (*Bezige bij*, 85), ja soms zelfs beter dan de Schepper zelf. (*Kuiser, inniger, woedender*, 128) Is mondigheid ook niet soms: een grote mond tegen God opendoen? (*Ethiek en gebed*, 107) Reeds Calvijn kende een ethiek buiten de wedergeboorte en de Schrift om, en wist deze ook royaal te waarderen. (*Tweeërlei ethiek*, 6) En wijst de Schrift zelf ons niet op de lessen die de natuur zelf ons leert (1 Cor. 11, 14)?

Rothuizen komt echter tot een radicalisering van het natuurrecht in de christelijke ethiek, door niet alleen de moraal als zodanig te seculariseren, maar ook haar fundament. Het 'vervult de aarde en onderwerpt haar' van Genesis 1, 28 verstaat hij in die zin, dat ook heel de zedelijkheid aan de mens onderdanig moet worden gemaakt en deze zichzelf, van Godswege, de wet mag stellen. (*Spaak in het wiel*, 180; *Hoe wijs is ethiek*, 122 v.) Een gedachte die laat in Rothuizens werk opduikt, en die nog tot een veel radicalere verzelfstandiging van de ethiek had kunnen leiden. Maar Rothuizens ethiekconceptie is van meet aan al uiterst profaan, en het verwondert dan ook niet dat zijn definitie van ethiek als 'orde op zaken stellen' (*Tweeërlei ethiek*, 8; *Wat is ethiek*, 64, 83) meer in het wereldlijke, dan in het Godsrijk lijkt te staan. Juist in de ethiek wil God ons niet te zeer voor de voeten lopen. (Schema 13, 39 vv.) 'De notie van het goede is door God geschapen en gewild. Maar nu zij eenmaal geschapen is, verkrijgt het ook een eigen Leven. Zat het goede oorspronkelijk op God vast, nu

Hij op het goede.' (*Wat is ethiek*, 38) De ethiek hoeft geen theologische ethiek te zijn, om goede ethiek te zijn. En Rothuizen zegt dit als ... theologisch ethicus.

Zijn theologie honoreert zo de secularisatie van de moraal, maar zij stimuleert ook de verzelfstandiging van de ethiek. De ethiek wordt, nu zij niet meer haar principes regelrecht uit de theologische openbaringswinkel kan halen, er wel wat minder ferm door. Zij laat zich gewillig de-metafysiceren en de-absoluteren, en zij wordt daardoor `minder heel, minder gesloten ook, minder prescriptief en meer descriptief en als zij leert en zelfs moraliseert (...) doet ze dit (...) minder gebiedender en meer aanduidenderwijs.' De ethicus, met andere woorden, wordt essayist. (*Let op de leliën*, 95 v.) Aldus de ethicus Rothuizen, in wat we als een zelfportret mogen beschouwen. (vgl. ook *Spaak in het wiel*, 168; *Wat is ethiek*, 94)

## 11. ETHIEK EN VERGEVING

Maar al kan de ethiek een eindweegs uit de theologie weglopen, kan zij dat ooit helemaal? Kan mondigheid ooit zonder vroomheid? Voor Rothuizen in elk geval niet. Ze zijn er, die zeggen: `of theologie (zeg maar dogmatiek) of ethiek, maar allebei gaat niet. Deze bijl is mij te bot.' (*Spaak in het wiel*, 182) Zo zou immers opnieuw worden gescheiden tot een spanningsloze tweeheid wat in de ene God zelf ligt samengevoegd: de schepping en de verlossing. Als geen ander heeft Rothuizen de christelijke ethiek gerelativeerd, maar als geen ander heeft hij haar ook gehonoreerd. De profane ethiek verdient de stimulans en de appreciatie van de christelijke, maar ook haar correctie en kritiek. (*Tweërlei ethiek*, 9, 16; *Aristocratisch christendom*, 337) Al woont de ethiek dan gelukkig niet bij de dogmatiek in, als zij of en toe eens in haar schaduw bivakkeert komt haar dat alleen ten goede. Rothuizen geloofde niet in een inhoudelijk proprium van de christelijke ethiek. Maar als hij haar verdedigde sprak hij liever van een plaats-, dan van een inhoudsbepaling. (*Uiterste innigheid*, 17) Van een ontmoeting met het christelijk geloof wordt de ethiek niet beter, wel anders. De confrontatie tussen beide heeft geen betrekking op de inhoud van de moraal, maar wel op haar grenzen.

Wie namelijk aan moraal doet, krijgt vuile handen. Wie mondig is, staat schuldig. Ethiek beoordeelt wat een mens moreel moet en doet, maar (ver)oordeelt ook wat hij moreel verzuimt. Tot de ethiek behoort ook het gericht in naam van de slachtoffers. (*Nietzsche en een knie*, 120) Maar wat doet zij met de schuld van de schuldige? (*Wat is ethiek*, 33) Midden in de ethiek bespeurt deze dan zelf haar grenzen. En als ergens het christelijk geloof ter sprake gebracht moet worden, dan hier. De rand (de schepping) wordt opeens naar het midden (de verlossing) toe gedreven, naar `het belangrijkste wat de ethiek wel eens aan de kerk te danken zou kunnen hebben (...) de boodschap van gebed en vergeving.' (*Wat is ethiek*, 134) Kwamen we net van het gebed bij de ethiek (zie 5.), nu leidt de ethiek tot gebed. De ethiek die de genade frequenteert (al zal zij dat tot het uiterste moeten beperken, wil deze niet goedkoop worden), wordt er anders

van. Zij ontkramp, en wijst de schoolmeesters en moralisten de deur. (*Gebed en ethiek*, 36) Uiteindelijk — eschatologisch — loopt deze gelovige relativering van de ethiek zelfs uit op haar opheffing in dat wat geen ethiek meer verdraagt: het feest. Het feest van de vergeving, maar ook het feest van een schepping die geen vergeving meer nodig heeft. (*Wat is ethiek*, 181 vv.)

Dit alles is natuurlijk maar een gelovig gedachtenspel, dat je eigenlijk alleen maar biddend kunt spelen. (*Spaak in het wiel*, 173) Maar het wordt door Rothuizen zo ernstig en indringend gespeeld, dat het besef dat het leven meer is dan ethiek als grondtoon door heel zijn theologie heen zingt. (*Preken*, 86; *God als vraag*, 79; *Wat is ethiek*, 177) Een intuïtie, die op haar beurt ook weer wat met de ethiek doet.<sup>19</sup> De vergeving heeft zo het hoogste woord in Rothuizens theologie, het laatste woord heeft zij echter niet. Dat is aan de schepping zelf, als in een droom eindelijk terecht gebracht.

-0-

## Noten

1. Voor de aristocraat die Rothuizen in Bonnoeffers bewonderde, zie *Aristocratisch christendom*, 14, 376. Maar ook die in bijv. A. Roland Holst fascineerde hem (*O hou mij vast*, 7). Voor het gentleman zijn van J.H. Newman, zie de lange beschrijving in *Engeland is een dorp*, 67 v.
2. Uiterste innigheid, 42. Daar ook de 'verklaring': '... er zijn mensen die veel moeten plassen en er zijn mensen die veel moeten schrijven.'
3. Vgl. *God als vraag*, 37 : '... zou men theologie niet kunnen noemen: een kunst om klaar te komen met de dood?' Of is dit toch minder dan een verzet ertegen?
4. Vgl. de titel en de inhoud van Eleanor Rigby en de dood van God. Maar ook Liesbeth List, Randy Newman, Joan Baez en Lotte Lenya komen we tegen. Daarom aarzel ik bij Jagers kenschets van Rothuizens' stijl als barok (in: *Het leven is meer dan ethiek*, 39). Dat is toch teveel Bach, en te weinig Beatles.
5. Zie H.M. Kuitert, *Is de Gereformeerde wereld veranderd?* in: idem, *Anders gezegd*. Een verzameling theologische opstellen voor de welwillende lezer, Kampen 1970 (2e druk), 197-209, 198.
6. J. Hendriks, *De emancipatie van de Gereformeerden*. Sociologische bijdrage tot de verklaring van enige kenmerken van het huidige gereformeerde volksdeel, Alphen aan de Rijn 1971, 227 v.
7. Zie H.J. Heering in zijn bijdrage aan: *Het leven is meer dan ethiek*, 17.
8. Vgl. *God als vraag*, 34: 'Het geloof in God is meer dan een omgangsvorm met God. (...) Het is ook de merkwaardigste agressie die ik ken.'



9. E. Bethge, *Zwischen Finkenwalde and Tirpitzufer*. Der Ort des Gebetes in Leben und Theologie von Dietrich Bonhoeffer, Kampen 1984.
10. Vgl. De Speers blijven, 92, over het gebed als 'een van de modernste vormen van protest'.
11. Zie de bijdrage van K.A. Schippers aan: *Het Leven is meer dan ethiek*, 88.
12. Zie zijn Voorwoord in Boesak's *Als dit verraad is ben ik schuldig*, Baarn 1986.
13. Hendriks, a.w., 176.
14. idem, 184.
15. Rothuizen blijft positief over de christelijke organisatie, zie naast bv. *Primus usus legis*, 232, 252, 255: *Schema 13*, 55v. ; *Wat is ethiek*, 154.
16. Vgl. S.J. Ridderbos, *De theologische cultuurbeschouwing van Abraham Kuyper*, Kampen 1947, 224 vv.
17. In dat verband mag Rothuizens kritiek op Rome genoemd worden: zij laat, ook in Vaticanum II, het wereldlijke en het christelijke te veel dooreenlopen en maakt zo een echte secularisatie onmogelijk. Zie *Schema 13*, 22 v. en *As in de borrel*, 61.
18. Hetzelfde argument hanteert Rothuizen tegen de met veel religie omhangen kernwapens in 1986. (*Spaak in het wiel*, 147)
19. Vgl. bv. hoe in *Afspraak met de dood*, 48 vv., 70 'het gebeuren op Golgotha' en de vergeving als argument tegen de suïcide als zelfrechtvaardiging worden gebruikt.

Aangehaalde boeken van G. Th. Rothuizen:

*Obediëren inder gherechticheyt; waarom christenen nog wapenen dragen*. Delft 1953.

*Gesprek in de zon*. Kampen 1958.

*Allemaal zondagen; beschouwingen over de Heidelbergse Catechismus*. Kampen 1959.

*De hand aan de ploeg*: klein commentaar op de Bergrede. Aalten 1960.

*Primus usus legis*. Studie over het burgerlijk gebruik van de wet (Dissertatie). Kampen 1962.

*Twéeërlei ethiek bij Calvijn?* (Inaugurele cede). Kampen 1964.

*Landschap*; een bundel gedachten over de Psalmen; eerste vijftigtal. Kampen 1965.

*Schema 13*. Kerk en verdraagzaamheid, cultuur, sexualiteit, maatschappij en politiek. Kampen 1965.

*Landschap*; een bundel gedachten over de Psalmen; tweede vijftigtal. Kampen 1966. Eleanor Rigby of de dood van God. Kampen 1967.

*Landschap*; een bundel gedachten over de Psalmen; derde vijftigtal. Kampen 1968. Aristocratisch Christendom; over Dietrich Bonhoeffer: leven, verzet, oecumene, theologie. Kampen 1969.

*Steen of stroom?* Menno ter Braak en Anton van Duinkerken over het christendom. Kampen 1969.

*De oude man van Hoy*: figuren en landschappen. Kampen 1969.

*Wat is theologie?* Bonhoeffers laatste woord tot zijn studenten. Kampen 1970.

*Afspraak met de dood*; gedachten over ethiek en suicide. Kampen 1972.

*Ludwig Feuerbach*. Profeet van het atheïsme. De mens, zijn ethiek en religie. Geschreven met J.T. Bakker en H.J. Heering. Kampen 1972.

*Wat is ethiek?* Kampen 1973.

*De Speers blijven*. Politieke meditatie. Kampen 1974.

*God als vraag*. Overdenkingen Lassen theologie en poëzie. Kampen 1974.

*Preken*. Nijkerk 1975.

*De adem van de cultuur*. Ethiek en landschap. Kampen 1976.

*Ethiek en gebed*. Een crisis. Kampen 1976.

*'O, hou mij vast vanuit de verte...'* Terugblik op A. Roland Holst. Kampen 1977.

*Een bezige bij*. Of de gereformeerde zede bestaat niet meer. Kampen 1980.

*Engeland is een dorp*. Zutphen 1981.

*Let op de leliën*. Een theologische verhandeling over ethiek en scepsis. Kampen 1982.

*Scherven brengen geluk.* Het ethos van Prediker. Baarn 1983.

*Een spaak in het wiel.* Dietrich Bonhoeffer over de vrede. Baarn 1985.

*Over Nietzsche gesproken en een knie.* 's Gravenhage 1985.

*Apologetics in Oxford.* The Theology of Maurice F. Wiles (Afscheidscollege). Kampen 1987.

*Uiterste innigheid* (ter gedachtenis), ingeleid door Okke Jager, Baarn 1988.

#### Artikelen:

As in de borrel. Over de waardering van het natuurlijke Leven, in: *Uit tweeën één.* Tussentijdse balans van het gesprek Rome-Reformatie. H.M. Kuitert/H.A.M. Fiolet (red.), Rotterdam 1966, 59-79.

Aard en karakter. Ontboezemingen van een Kuyperiaan. In: *100 + 10.* De Gereformeerde Kerken in Nederland en haar hogeschool in Kampen, Kampen 1975, 196-204.

Leopold's ongelijk. Vroomheid bij Dietrich Bonhoeffer. In: *Werken met Bonhoeffer*, A.G. Baas (red.), Baarn 1979, 39-65.

Hoe wijs is ethiek? In: *Over openbaring en ervaring.* Studies aangeboden aan prof. dr. G.P. Hartvelt, Kampen 1986, 114-132.

Kuiser, inniger, woedender ook. Of hoe onontkoombaar is het spreken over God, in: *Levenslang wachten op U.* Teksten over de Godsvraag in deze tijd, G.W. Neven (red.), Kampen 1988, 116-133.

De volledige bibliografie van Rothuizen is te vinden in:

*Het leven is meer dan ethiek.* Studies aangeboden aan prof. dr. G.Th. Rothuizen, Kampen 1987.