

## Fictionele passie

### Het lijdensverhaal van Christus in de literatuur

Hans van Stralen

Bij de bestudering van het motief van Jezus' lijden in de moderne literatuur dient men zich in een literatuurwetenschappelijke benadering niet bezig te houden met de auteur van deze teksten of met de vraag of deze teksten mooi dan wel lelijk zijn of dat ze in theologisch opzicht al dan niet juist zijn. Als de theoloog Karl-Josef Kuschel in zijn overzichtsstudie *Jesus im Spiegel der Weltliteratur* beweert dat men bij literaire verwerkingen van het passieverhaal niet willekeurig met het nieuwtestamentische materiaal mag omspringen, maakt hij een duidelijke inschattingsfout met betrekking tot zijn materiaal. Natuurlijk kan hij vanuit de godgeleerdheid bepaalde wetenschappelijke dingen van het lijdensverhaal verwerpen, maar ten opzichte van literatuur dient de juistheid van een verwerking niet aan de orde te zijn. Of beter: voor zover er theologische standpunten in literaire teksten verwerkt zijn, staat de bewijsvoering daarvan in de betreffende tekst niet ter discussie. Als Kuschel schrijft: "Zo staat het niet geschreven! Met Jezus kan men niet naar believen omgaan, in theologisch noch in literair opzicht. Er zijn grenzen, die de geschiedenis poneert en die door een tweeduizendjarig interpretatieproces aangereikt zijn", dan rijst onmiddellijk de vraag welke instantie dan bevoegd zou moeten zijn een maatstaf omtrent de waarheid van de literaire tekst te ontwikkelen. Kuschel blijkt het specifieke karakter van literatuur te miskennen als hij voorbijgaat aan het gegeven dat literatuur een zekere autonomie ten opzichte van de diverse maatschappelijke en religieuze instanties bezit. Ze kan weliswaar aan een maatschappelijke problematiek een bijdrage leveren, maar is daar uiteraard niet toe verplicht. In dit verband heeft Kuschels neiging om in zijn studie telkens weer te bevestigen dat de door hem besproken meesterwerken niet in strijd zijn met de fundamentele premissen van het christendom iets ongerijms. Ten eerste is het binnen de wereld van het literaire werk van secundair belang een bijdrage te leveren aan theologische disputen. Literatuur wordt in eerste instantie bijeengehouden door de werkelijkheid die zij zelf schept en die realiteit laat zich niet direct in religieuze posities vertalen. Terecht weigert de Duitse auteur Walter Jens als li

terator vanuit zijn afkeer van de miljoenste discussie over de ware natuur van Christus een bijdrage daaraan te leveren. Ten tweede omdat een aantal door Kuschel behandelde teksten wel degelijk op een confrontatie met de christelijke leer aansturen. Men denke aan Het evangelie volgens Jezus Christus van de marxistische auteur José Saramago, waarin God als een kwade genius wordt voorgesteld die op macht uit is, terwijl de duivel in het werk van de Portugese Nobelprijswinnaar juist de geweldloosheid predikt.

Mijn literatuurwetenschappelijke stellingname tegen het door Kuschel vertegenwoordigde standpunt brengt mij op een nader onderzoek naar de verschillen tussen religieuze en theologische teksten enerzijds en literatuur anderzijds. Ik heb betoogd dat in het eerste geval de vraag naar de waarheid daarvan zinvol is. Zeker voor wetenschappelijke teksten over Christus' lijden is dit criterium adequaat. Daarnaast zijn puur religieuze werken ook op een ander belangrijk punt van literatuur te onderscheiden: ze proberen namelijk de lezer op de een of andere wijze te bewegen, ze sturen hem of haar in de richting van (een herstel van) de band met God. In die zin is in religieuze teksten het grondmateriaal, de taal, ondergeschikt gemaakt aan een pragmatische doelstelling, namelijk de al dan niet expliciete uitnodiging aan de lezer zijn leven in een op God gericht kader te situeren. In de literatuurwetenschap zijn we ervan overtuigd dat zo'n opzet minder duidelijk in het literaire werk zichtbaar is: hier vraagt de tekst in eerste instantie de aandacht voor zichzelf namelijk door haar materiaal, de taal, bijzonder serieus te nemen. Ze doet dat vooral door ontregeling, het scheppen van vervreemding ten aanzien van gangbare patronen. Daarmee dwingt ze de lezer om – meer dan bij andere teksten – bij de tekst zelf stil te blijven staan. Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld brieven of reclamefolders, die direct verbonden zijn aan respectievelijk de gedachten van de schrijver en de koopbereidheid van de lezer. Natuurlijk, ik zou zelfs zeggen gelukkig, spelen literaire teksten een belangrijke rol in bepaalde discussies, maar ze doen dat op een meer indirecte wijze. Een literaire tekst is immers primair esthetisch gericht en hoeft zich niet direct aan allerlei instituties te conformeren. In haar originele studie over de liefde van vrouwen open – teneinde medelijden met deze dieren te bewerkstelligen – soms zijn vergeleken met Christus. Iets soortgelijks zien we ook in de verschillende versies van de superaap King Kong. Het schijnt dat in deze gevallen de vraagstelling naar de getrouwe weergave van bijbels materiaal niet langer zinvol is. Literatuur kan ten slotte ook, veel meer dan

## LEZING

religieuze teksten, Christus actualiseren. Ik bedoel hiermee dat religieuze werken aan hetzelfde materiaal gebonden blijven: de evangeliën. Eventueel kunnen ze deze stof in hedendaagse termen herformuleren. In de literatuur daarentegen is het mogelijk, zoals William Faulkner in *A Fable* deed, een op Christus gelijkend personage te introduceren dat zich grotendeels van het historische materiaal losgemaakt heeft.

De vrijheid van de auteur om de zojuist genoemde opvattingen te realiseren is in de praktijk beperkt gebleken. Wie de middeleeuwse verwerking van bijbels materiaal overziet, moet tot de conclusie komen dat men de huidige criteria die we bij literatuur gebruiken, niet kan hanteren. Het gaat hier in 99% van de gevallen immers om starre navertellingen of om door de kerk gesanctioneerde invullingen, die de naam van verwerking eigenlijk niet verdienen. Sterker nog: literatuur die zich losmaakte van de bijbel kon feitelijk niet bestaan. Hoewel ik geen diepgaand onderzoek verricht heb naar de literaire verwerkingen van Christus' lijden en dood in de middeleeuwse literatuur, denk ik aan de hand van mijn onderzoek naar het motief van de Verloren Zoon in de literatuur te kunnen stellen dat deze werken nu juist wél ten doel hebben de lezer tot ommakeer te bewegen. Zo gebruikt Burckhard Waldis in zijn *De Parabell vom vorlorn Szohn* uit 1527 de vertelling in het evangelie van Lucas om het gelijk van de protestantse theologie aan te tonen: God ontfermt zich niet alleen over de mens die goede werken verricht – de oudste zoon dus – maar ook over de verloren zoon die zich uitsluitend vanuit het geloof wilde rechtvaardigen. De oudste zoon voert Burckhard Waldis dan ook gedeprimeerd af naar het dichtstbijzijnde klooster. In haar studie over literaire thema's en motieven betoogt Elisabeth Frenzel dat in het literaire circuit lange tijd vrije verwerkingen om religieuze redenen verhinderd werden. De enige vrijheid van de schrijver lag in de keuze uit het voorhanden zijnde bijbelse materiaal. Daarnaast speelde volgens de Duitse letterkundige het gegeven een rol dat men de evangeliën als superieur beschouwde in de beperktheid aan literaire verwerkingen. Schrijvers twijfelden aan de mogelijkheid de bijbel te imiteren, laat staan haar te verbeteren. Over de middeleeuwse passiespelen maakt Frenzel overigens de inhoudelijke opmerking dat ze altijd de bijbelse boodschap presenteren en nooit over Jezus' persoon zèlf gaan. Christus' innerlijke strijd komt volgens haar pas na de Verlichting aan de orde.

Kortom, het onderscheid tussen religieuze en literaire teksten valt in de middeleeuwen lastiger vast te stellen, als we onze huidige normen hanteren. We zijn geneigd de lijdensverhalen over Christus

uit dat tijdvak in mindere mate als literair te bestempelen, omdat ze zich allereerst ondergeschikt maken aan ideologische discussies. Waarmee uiteraard niet gezegd is dat deze werken waardeloos zijn en geen serieus onderzoek behoeven.

Helaas moeten we constateren dat het heden ten dage schrijvers nog steeds moeilijk of zelfs onmogelijk gemaakt wordt een wereld te presenteren die vanuit autonome fictionele beginselen is opgebouwd. Tot voor kort was het in de voormalige Sovjet-Unie onmogelijk om Christus positief in de literatuur af te beelden. Schrijvers als Bulgakow en Pasternak zijn meermaals met de censuur geconfronteerd. Na de dood van Stalin in 1953 veranderde deze controle nauwelijks onder het bewind van Chroetsjow met als gevolg dat op het moment dat Gorbatsjow in de voormalige USSR de zogenaamde ‘perestroika’ op gang probeerde te brengen, veel lezers niet goed meer wisten wie Jezus nu eigenlijk was, zo betoogt Wolfgang Kasach in zijn studie over de verwerking van Christus in de Russische literatuur. Ook vandaag de dag gaat de tendens tot censuur helaas door. De Egyptische Nobelprijswinnaar Nagib Mahfouz kreeg de afgelopen jaren te maken met fundamentalistische critici. In zijn roman *Kinderen van Gabalawi* (1959) brengt hij tot uiting dat, ondanks de inspanningen van de grote religies – jodendom, christendom, islam – alsmede de moderne wetenschap, het kwaad nog steeds niet uit de wereld verdwenen is. De retorische vraag die aan het slot van Mahfouz’ roman opduikt – ‘Wat hebben religies aan het heil van de wereld bijgedragen?’ – werd door fanatici niet op prijs gesteld met als gevolg dat de Egyptische auteur meer dan eens bedreigd werd.

Het moment dat we in de westerse literatuur voor het eerst vrije literaire verwerkingen kunnen waarnemen, valt halverwege de negentiende eeuw, toen de repressieve macht van de kerk afnam. Vanaf dat moment is sprake van de integratie van het bijbelse motief in niet langer primair religieus georiënteerde teksten. In dit verband hebben twee theologische werken dit proces enigszins bespoedigd, te weten *Das Leben Jesu* van David Strauß uit 1835 en *Vie de Jésus* van Ernst Renan, dat vanaf 1865 gepubliceerd werd. In deze studies zien we de poging het leven van Jezus historisch te reconstrueren, zonder dat daarbij een exclusief beroep gedaan werd op de officiële ideologie en op dogmatische beginselen. Dat betekende dat Strauss en Renan Christus in eerste instantie als mens wilden waarnemen. De zachtmoedige, twijfelende en in sociaal opzicht betrokken Jezus die Renan schilderde heeft veel schrijvers inspiratiestof geleverd voor hun literaire werken. Soms resulteerde dat in luchtige beschrijvingen van een

## LEZING

vrolijke timmerman die uitsluitend liefdesrelaties met zijn hamertje lijkt aan te willen gaan. Hoe dan ook: we zien in de negentiende eeuw de tendens om de persoon van Christus te beschrijven, die zich enigszins aan theologische discussies onttrekt.

Rond 1900 treedt een andere tendens in de literatuur op: de neiging tot opstand tegen het door de kerkelijke autoriteiten geponeerde beeld van Jezus. Het was de filosoof Nietzsche die deze revolte initieerde, alsmede de mode rond 1900 onder kunstenaars om zich met Christus te identificeren. Nietzsche betitelde zich aan het eind van zijn leven geregeld als ‘De gekruisigde’. Iets soortgelijks zien we in *De Profundis* (1905) van Oscar Wilde. Het was ook Nietzsche die in 1887 *De antichrist* publiceerde en hij was het ook die ergens in zijn essays opmerkt: “Geloof me broeders, hij [Christus, HvS] overleed te vroeg. Als hij mijn leeftijd bereikt had, had hij zijn leer zelf zeker herroepen”. De neiging tot opstand tegen de officieel geproclameerde Christus komt het sterkst tot uiting in een stroming waar men dat niet direct zou verwachten: het existentialisme. Mij is geen literaire stroming uit de twintigste eeuw bekend waarin God en Christus zo stevig zijn gethematiseerd. God geldt in het werk van Borchert en Blaman als een machteloos mannetje dat snikt om het misverstand tussen Hem en de mensheid. Bij Sartre wordt God in *Le diable et le bon Dieu* met een gat in de grond vergeleken en in *La chute* van Camus houdt de verteller God verantwoordelijk voor de kindermoord in Bethlehem. Ook in een latere versie van de existentialist, zoals Cees Nooteboom die in *Rituelen* geschilderd heeft in de persoon van Arnold Taads, lezen we afkeer van het christendom: “Iets wat gebaseerd is op lijden en dood kan nooit iets goed opleveren”. We zien in deze literaire stroming, die zich tussen 1935 en 1960 manifesteerde, dat schrijvers telkens gebruik maken van het bij de lezer aanwezige potentiaal aan christelijke begrippen om deze vervolgens van een atheïstische, dan wel humanistische lading te voorzien. Zo beweert Sartre, de belangrijkste vertegenwoordiger van het existentialisme, dat niet de duivel maar de anderen de hel bewonen.

Na 1960 lijkt de antistemming in de literatuur tot stilstand te zijn gekomen. Enerzijds lijkt men vermoeid van deze strijd, anderzijds zien we, omdat Christus nu werkelijk uit de handen van de kerk bevrijd is, dat schrijvers autonoom over hem kunnen schrijven. Dit impliceert dat ook zijn positieve kwaliteiten weer aan bod kunnen komen. Als het waar is dat de mate van verzet een maatstaf is voor de mate van afhankelijkheid, dan kan men constateren dat na 1960 schrijvers pas echt literaire verwerkingen van Christus kunnen gaan

maken. Men hoeft zich niet te conformeren aan allerlei ideologieën, men hoeft niet te revolteren, men kan ongehinderd Christus profileren. Ik denk dat waarschijnlijk zo voor literatoren de prikkel verdween om het thema van Christus' lijden opnieuw op te pakken. Maar ook was er in een meer en meer geseculariseerde wereld minder interesse voor aan religie verwante kwesties. Bovendien konden schrijvers op steeds minder voorkennis over de christelijke leer bij hun publiek rekenen. Daarnaast zien we dat in postmodernistische literatuur, die voor een deel door joodse auteurs geschreven werd, niet zozeer Christus maar Jahweh, de God die Hegel woest en transcendent noemde, domineert. In deze stroming die zich in de literatuur vanaf 1960 gaat aftekenen, beschrijft men geregeld chaotische werelden die door onbekende machten bepaald worden, een gegeven dat eerder naar God dan naar Christus verwijst. Ik denk in dit verband aan Angela Carters *The Infernal Desire Machines of Doctor Hoffman* en aan *The Crying of Lot 49* van Thomas Pynchon. In de laatste roman verwijst het getal 49 naar de zeven weken tussen Pasen en Pinksteren, maar het paranoïde personage Oidipa Maas ontvangt verwarde signalen in plaats van een ultieme en gelukzalige openbaring. Als auteurs Christus in hun teksten verwerken dan moeten we vaststellen dat de relaties met de historische Jezus steeds losser worden. Christus lijkt vanaf de jaren zestig door de toenemende secularisering een van de vele helden uit de wereldgeschiedenis te zijn geworden. Jezus wordt tot een superster gebombardeerd in rockopera's als *Jesus Christ Superstar* (1970) en *Godspell* (1971), hij is een goeroe, een vredesactivist, kortom een mens van deze tijd. Onlangs las ik op een sticker van een auto: 'Ik rem alleen voor Jezus!' en toen een student mij enige jaren geleden vroeg of ik *Jesus Christ Superstar* gezien had en ik hem antwoordde: "Nee, maar ik heb wel het boek gelezen", werd mijn grapje niet meer begrepen. Christus is, met andere woorden, uit zijn historische context losgeweekt en in het vrije veld geworpen, een proces waar veel gelovigen moeite mee zullen hebben, maar dat vanuit literair opzicht interessant materiaal heeft opgeleverd.

Na dit globale historische overzicht is het zaak de letterkundige Theodore Ziolkovski aan het woord te laten, die zich in zijn *Fictional Transfigurations of Jesus* (1972) heeft beziggehouden met een typologie van de Christusverwerkingen. Allereerst zien we volgens hem in de negentiende eeuw de neiging om Jezus los van de officiële leer te beschrijven, hetgeen resulteert in aandacht voor de historische Christus, die schrijvers als een gewoon mens van vlees en bloed weergeven. Deze tendens loopt parallel met de theologische tendens, waarin

## LEZING

het onderzoek naar de historische context van Christus domineert (men denke aan het werk van Strauss en Renan). Met deze historische invalshoek ging een grote interesse voor het leven van Jezus tot diens dertigste levensjaar gepaard, dat de evangeliën slechts summier beschrijven. Wat betreft de in het Nieuwe Testament geschilderde wonderen zien we enerzijds een conservatieve, anderzijds een rationalistische tendens – in overeenstemming met het werk van Strauss en Renan – om deze beschrijvingen vanuit natuurlijke factoren te interpreteren. Over het algemeen probeerden schrijvers het – in historisch opzicht – schetsmatige karakter van de evangeliën aan de hand van psychologische informatie vollediger te maken. De meeste van de literaire teksten zijn uit de literatuurgeschiedenis verdwenen, deels omdat ze ons nu niet langer aanspreken, deels omdat dergelijke reconstructies nogal ver gingen. Het door het Nieuwe Testament aangereikte materiaal blijft beperkt, een gegeven dat ook voor de historische methode in de theologie een probleem vormde. Als belangrijkste werken die wel in onze canon behouden zijn, noemt Ziolkowski *Das Leiden des jungen Werthers* van Goethe, *Le Rouge et le Noir* van Stendhal en *Billy Bud* van Melville. Het betreft hier volgens hem geen volledige reconstructie, maar slechts parallellen met het lijdensverhaal van Christus, reden waarom men zich kan afvragen in welke mate deze romans een reconstructie van de historische Christus zouden beogen. Niettemin zijn de intertekstuele relaties met het Nieuwe Testament in deze romans bijzonder duidelijk: de afgewezen minnaar Werther schrijft kort voor zijn zelfmoord in een brief aan Lotte: “God o God, waarom heb je me verlaten”, Julien Sorel uit Stendhals roman is de zoon van een timmerman die vanwege zijn aanslag op Madame de Rénal op vrijdag ter dood wordt veroordeeld en bij de hoofdpersoon van Melvilles werk is het geheel duidelijk dat hij als een lam Gods onschuldig moet sterven voor de misdaden van zijn manschappen.

Ten tweede zien we aan het einde van de negentiende eeuw de socialistische/marxistische Jezus in de literatuur verschijnen: de man die uit sociale overwegingen in opstand komt tegen de officiële orde. Uiteraard speelt hier de opkomst van het marxisme vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw een grote rol. In dit type verwerking gaat het om de gelovige man die de kerkelijke leer loslaat om te strijden voor een humanere mensheid. Volgens Ziolkowski ontstond dit soort literaire verwerkingen direct uit de liberale theologie, waarin men uitspraken over sociale kwesties van Christus van kerkelijke dogma's wenste te scheiden. Voorbeelden van dit type zijn het ano-

nieme *The True History of Joshua Davidson* en *De heilige van Antonio Fogazzaro*. Het is van belang te onderstrepen dat men in deze werken uitdrukkelijk afstand nam van het atheïstisch socialisme: Jezus blijft een diepgelovig mens, die vanuit een groot vertrouwen in zijn vader de sociale strijd aangaat. Deze revolte brengt hem ook in conflict met de kerkelijke autoriteiten, hetgeen niet zelden tot zijn tragische ondergang leidt. Ziolkowski ziet een mix van marxisme en Christendom in romans als *The Grapes of Wrath* van John Steinbeck en iets dergelijks zien we volgens Kuschel ook in Ignazio Silone's *Brood en wijn*. Een duidelijk voorbeeld van wat Ziolkowski onder het type 'kameraad Jezus' schaaft is *Das siebte Kreuz* (1941) van Anna Seghers. In deze verzetsroman ontvluchten zeven gevangenen een concentratiekamp van de Nazi's. Na de ontsnapping richtten de kampbewakers zeven kruisen op; zes mannen worden weer opgepakt, maar het zevende kruis, dat bestemd was voor Georg Heisler, blijft leeg. Deze communist, die zijn medemens na zijn ontsnapping telkens met het Nazi-probleem probeert te confronteren en hem duidelijk wil maken dat verzet mogelijk is, herkent zichzelf in de lotgevallen van Jezus. Dat het zevende kruis leeg blijft, kan men interpreteren als een poging van Seghers om christelijke en socialistische idealen te integreren. Het is overigens wellicht bekend dat Gerard Reve in zijn autobiografische roman *Moeder en zoon* over zijn bekering tot de rooms-katholieke kerk frequent venijnige kritiek levert op elke toenadering van het christendom richting socialisme. Zo schrijft hij naar aanleiding van een docent die in zijn jeugd over Jezus vertelt: "In zijn oprecht bedoeld portret tekende hij Hem precies zo beperkt als nog heden ten dage de halfzachte symboolblinden het uittentreure doen: als een maatschappijhervormende mensenvriend, die sociale gerechtigheid wilde vestigen; geenszins een lasterlijke, maar wel een schromelijk kortzichtige voorstelling van zaken".

Ten derde zien we rond 1900, als de psychoanalyse in zwang raakt, dat men Christus als geestelijk gedesorienteerd of zelfs als gestoord beschrijft. Niettemin weet deze man meermaals een soort massapsychose te bewerkstelligen. De belangrijkste roman van dit type-verwerking is ongetwijfeld *Der Narr in Christo Emanuel Quint* (1910) van Gerhard Hauptmann. In dit soort verwerkingen gaat het volgens Ziolkowski om de poging tot begrip te komen van de massapsychose die op Christus gelijkende leiders al dan niet opzettelijk wisten te bewerkstelligen. Ook hier lijkt een theologische studie weer voorbereidend werk verricht te hebben voor de literatuur, namelijk de dissertatie vanuit psychiatrisch perspectief op Christus van Albert



## LEZING

Schweizer. Terwijl deze arts en theoloog de gedachte van een paranoïde Jezus afwees, zien we – zoals dat wel vaker het geval is in de literatuur – dat in het werk van Hauptmann, alsook in *Jesus im Böhmerwald* van Robert Michel en *Christus* wordt weer gekruisigd van Nikos Kazantzakis uitdrukkelijk de ontwikkeling van de waanzin van Christus of op hem gelijkende personen en de door hem bewerkstelligde massapsychose gethematiseerd is. Een modernere versie van dit type lijdensverhaal zien we in Robert Coover's *The Origins of the Brunists* (1966). Hier lezen we hoe een mijnwerker zich in tegenstelling tot zijn kompanen op een tamelijk onverklaarbare wijze uit een ingestorte mijngang weet te bevrijden en vervolgens door zijn fanatieke religieuze dorpsgenoten tot een nieuwe Messias wordt uitgeroepen.

Ten vierde kunnen we volgens Ziolkowski in de twintigste eeuw vaststellen dat er – vanuit de gedachte dat over de historische Jezus te weinig bekend is – meer aandacht komt voor de mythische Jezus. Hier is vanuit humanitair en ideologisch perspectief dus de focus verlegd naar het lijden van Christus: de historische gegevens rond Jezus worden vervangen door verhalen waarin men hem als een wijsheidsleraar of een culturele leider profileert. Ook hier ziet Ziolkowski voorbereidend werk vanuit de theologie, namelijk van Wrede en Wellhausen, die de door de evangelist Marcus geponeerde historiciteit van Jezus aanvochten. Onder het motto 'de echte Christus is de gepredikte Christus' ontvouwde zich meer en meer het idee dat Christus het mythische product van een bepaalde geloofsgemeenschap vormde. Dit prevaleren van de gemeenschap boven de historische feiten treedt later ook op in het werk van de theologen Bultmann en Dibelius, de belangrijkste representanten van de zogenaamde 'Formgeschichtliche Methode'. Verwerkingen van de mythische Christus zien we onder andere in *Demian* van Herman Hesse, *A Fable* van William Faulkner en *Der Zauberberg* van Thoman Mann. In de laatste roman schildert de verteller de heer Peeperkorn, een Nederlander die voluit voor zijn levensgenot opkomt. Zijn streven naar plezier staat evenwel haaks op de ernstige ziekte waaraan hij en zijn medepatiënten in het sanatorium lijden: tuberculose. Kort voor zijn dood gaat Peeperkorn er ondanks zijn zwakke gezondheid nog eens flink tegenaan door uitbundig met twaalf (!) medepatiënten een laatste maaltijd te gebruiken. Zijn laatste woorden op zijn sterfbed luiden: "Het is volbracht". De roman van Faulkner uit 1954 schildert een drieëndertigjarige Stephan die tegen alle militaire ideologieën in en tegen de wil van zijn vader uit het leger stapt. In beide gevallen betreft het bijna mythische parallellen met Christus, omdat zowel Peeperkorn als Stephan wijsheden

representeren die als universeel gelden – ze staan immers voor het epicurisme en het pacifisme – en die inhoudelijk dan wel formeel op het door de bijbel geprofileerde beeld van Christus steunen.

Ten slotte moeten we wat Ziolkowski *The 5th Gospel* noemt, bespreken. Hier laat men de band tussen Christus en het christendom los en presenteert men een mix van fantasie en historisch materiaal over een mens die nog slechts in de verte aan de Christus van de evangeliën herinnert en die vooral dienst doet als gedachte-experiment. Ziolkowski spreekt in dit verband van “the liberal rendition of the Gospels”, niet zelden vanuit het motief om het lijdensverhaal van Christus te parodiëren.

Omdat Ziolkowski zijn studie in 1972 publiceerde, komen we niet te weten welke lijnen hij in de laatste dertig jaar omtrent de verwerking van Christus’ lijden in de literatuur zou trekken. Men krijgt evenwel de indruk dat na 1960 het gehele bijbelse verhaal rond Christus nog zelden beschreven wordt, dit in tegenstelling tot de tendens tot reconstructie in de negentiende eeuw. Vanaf de twintigste eeuw is er bijna uitsluitend nog sprake van integratie van het christelijk materiaal in de literaire werkelijkheid. Laat ik hier een voorbeeld van geven. In *Omtrent Deedee* van Hugo Claus uit 1963 lezen we hoe een Vlaamse familie op een nogal uitbundige wijze de dood van hun moeder herdenkt. Een van hen is de homoseksuele Claude, die door zijn familie duidelijk als een buitenstaander wordt beschouwd. Terwijl zijn familieleden zich uitleven in drinkgelagen en seksuele escapades, vlucht Claude weg en probeert tot zichzelf te komen temidden van olijfbomen, alwaar engelenmuziek klinkt. Uiteraard getuigt de combinatie van olijfbomen en Vlaanderen van een ongerijmde situatie, die de lezer via een proces van vervreemding aan het denken moet zetten. Daarnaast wordt in Claus’ roman melding gemaakt van een afgesneden oor en van een priester die nogal opzichtig zijn handen in onschuld wast. Aan het slot van de roman trekt Claude de trieste consequenties uit zijn uitgestoten positie door zelfmoord te plegen. Het is niet goed denkbaar Claude hier als een duplicaat van Christus te beschouwen, hoewel er veel relaties tussen beiden te leggen zijn. Het lijkt alsof Claus onze parate kennis rond Christus’ lijden wilde activeren en zijn lezers duidelijk wilde maken dat onschuldige mensen nog steeds slachtoffer van onderdrukkende ideologieën zijn, in dit geval van het kleinburgerlijke katholicisme in Vlaanderen. De tendens om niet zozeer te strijden tegen Christus, maar tegen de kerkelijke autoriteiten die hem in bezit genomen hebben, loopt als een rode draad door de literatuurgeschiedenis. Vaak kan dat tot lachwekkende situa-

## LEZING

ties aanleiding geven. Ik denk bijvoorbeeld aan de cartoon van Peter van Straten, waarin een sullige theologiedocent aan zijn slome studenten uitlegt dat Jezus ‘een reuze shit-tijd tegemoet ging’.

Terwijl in het postmodernisme de figuur van Christus minimaal gethematiseerd blijkt, zien we dat in de zogenaamde postkoloniale literatuur, die sinds de jaren tachtig volop in de belangstelling staat in de literatuurwetenschap, de zaken anders liggen. Het betreft hier literaire werken die na de val van de imperialistische machten in de voormalige koloniën ontstonden. Belangrijke vertegenwoordigers van deze stroming zijn José Saramago, J.M. Coetzee, Salman Rushdie en V.S. Naipaul. Zij proberen vanuit de gedachte dat het tot voor kort expliciet onderdrukte volk eeuwenlang een bepaalde ideologie opgedrongen gekregen heeft door de grote machten al schrijvend hun eigen identiteit te (her)ontdekken. Dit gebeurt vaak door middel van het zogenaamde ‘terugschrijven’ of door het ‘herschrijven’ van de belangrijke teksten en mythen die het Westen eeuwenlang gekoesterd heeft. Men voorziet deze teksten als het ware van een andere betekenis met de bedoeling het bedreven onrecht en de vernietigde identiteit van het onderdrukte volk te tonen. Daarmee heeft deze literatuur sinds het existentialisme weer een sterk geëngageerd karakter gekregen. De Portugees Saramago pakt in zijn *Het Evangelie* volgens Jezus Christus de tendens tot reconstructie uit de negentiende eeuw weer op, echter niet zozeer om de ware persoon van Christus te achterhalen, maar om een zijns inziens verdrongen waarheid aan het licht te brengen, namelijk dat men het christendom verantwoordelijk kan houden voor een geheel aan misdaden tegen de menselijkheid. Daarbij wordt overigens Christus zelf als een machteloze speelbal van Gods ontembare wil tot macht gepresenteerd. Saramago’s roman begint al met een stevige uithaal naar de masculiene maatschappij waar Christus in opgroeide: “Waar hanen kraaien, mogen geen kippen token”, merkt de verteller ironisch op. Het masculiene machtsdenken wordt pijnlijk zichtbaar op het moment dat een bedelaar/engel Maria de boodschap brengt dat ze zwanger is. Omdat de oudsten in haar dorp geen boodschapper gezien hebben, verdenkt men haar van overspel, hetgeen tot onverkwikkelijke confrontaties leidt. Overigens krijgt Maria in dit boek na Christus nog negen kinderen. Vervolgens legt Saramago’s roman de nadruk op het schuldaandeel van Jozef in de kindermoord te Bethlehem. Hij was immers op de hoogte van Herodes’ plannen, maar heeft desondanks zijn dorpsgenoten zonder verdere informatie verlaten. Saramago schildert Christus niet bijster sympathiek: Jezus verlaat zonder duidelijke redenen het ouderlijk

huis om respectievelijk met een herder (die later de duivel blijkt te zijn) en met Maria Magdalena samen te wonen en keert weer terug wanneer hem dat uitkomt. Het centrale hoofdstuk van Het Evangelie volgens Jezus Christus is het moment waarop God aan Christus openbaart dat hij diens zoon is en dat hij er genoeg van heeft de god van zo'n kleine gemeenschap als die van de joden te zijn. Hij beschouwt Jezus vooral als een middel om zijn macht te vergroten en hij meent dat dit het meest effectief via diens martelaarschap kan gebeuren, omdat een lijdende held altijd succes heeft gehad bij de mensheid. Hoewel Jezus zich aanvankelijk tegen deze opgedrongen missie verzet, beseft hij al spoedig dat een revolte tegen Gods almacht kansloos is. Dus stemt hij toe in Gods wens de mensheid een zondebesef aan te wijzen en haar daarover berouwvol te leren zijn. God geeft toe dat zijn plan veel leed zal veroorzaken, hetgeen de duivel tot de smadelijke opmerking brengt dat men 'God moet zijn om zoveel van bloed te houden'. De voortdurende transformaties van het Grote Westerse verhaal over Christus gaan tot het einde van Saramago's versie van het evangelie verder: als Christus ten slotte aan het kruis hangt, vraagt hij de mensheid God te vergeven. Op bepaalde momenten lijkt de roman ook te verwijzen naar de Palestijnse 'intifada', bijvoorbeeld als er gesproken wordt van verzetsgroepen tegen de Romeinse machthebbers. Schrijvers werd lange tijd en op veel plaatsen de mogelijkheid tot vrije expressie onthouden en dat geldt ook voor Het Evangelie volgens Jezus Christus. Door ministerieel ingrijpen wist de Portugese regering Saramago's roman van de kandidatenlijst voor de Europese literatuurprijs te schrappen en er volgde een politiek debat. Van politieke inmenging was ook lange tijd sprake in Zuid-Afrika. Door de apartheidsideologie konden zwarte schrijvers hun fictionele passie niet uiten, totdat het blanke systeem veronderstelde dat schrijven de onderhuidse agressie van de kleurlingen mogelijkwijs vreedzaam kon kanaliseren. Het toneelstuk *Woza Albert!* (Sta op Albert!) van Mtwa, Ngema en Simon valt vanuit deze context te begrijpen. Het stuk werd voor het eerst in 1980 in Johannesburg opgevoerd en geldt nog steeds als een van de belangrijkste proteststukken tegen de apartheid, die in 1990 definitief werd afgeschaft. *Woza Albert!* toont twee mannen die in telkens wisselende situaties slachtoffer worden van de blanke ideologie. Als een rode draad door het spel loopt het nieuws dat een zekere Morena zich in Zuid-Afrika gevestigd zou hebben. Deze Moreno, die duidelijke parallellen met Christus vertoont, presenteert zich ten slotte aan de mannen en vraagt hen hun passen te vernietigen en hem naar Soweto te volgen. Het blanke regime be-

## LEZING

schouwt Moreno echter als een gevaarlijke terrorist en communist en zet hem gevangen. Deze weet met behulp van de engel Gabriël uit zijn cel te ontvluchten, waarop de regering prompt het nogal lachwekkende besluit neemt om Moreno te bombarderen. Hoewel hij als gevolg daarvan sterft, staat hij na drie dagen weer op uit zijn graf en vervolgt zijn missie door op een begraafplaats van verzetslieden de doden uit hun graf te willen laten herrijzen. Het toneelstuk eindigt met Moreno's poging tot heropstanding van de grote leiders van de zwarte bevolking, waaronder Steve Biko en Albert Luthuli.

Eenzelfde poging de rollen om te keren, zien we in het werk van de Nobelprijswinnares Toni Morrison, die in haar *Beloved* een op Christus gelijkende vrouw schildert. Ook deze roman geldt als een postkoloniaal werk, niet alleen vanwege de feministische invalshoek, maar ook omdat Morrison herhaaldelijk aangeeft dat het christendom eeuwenlang geen boodschap had aan de zwarte bevolking.

Ik deel de bevinding van Ziolkowski dat er zelden sprake is van parallelliteit tussen theologische en religieuze teksten enerzijds en literaire werken anderzijds. Zo zien we in het laatstgenoemde domein geen aandacht voor het in theologisch opzicht zo belangrijke aspect van Christus' goddelijkheid en de door zijn vader bewerkstelligde opstanding uit de doden. Men kan zelfs stellen dat literaire verwerkingen zich doorgaans vijandig tonen ten opzichte van de kerkelijke autoriteiten en van theologische bemoeienissen om de waarheid omtrent Christus te claimen. In Saramago's *Evangelie* lezen we kritiek op het door de kerk veroorzaakte leed en in Günther Grass' *Die Blechtrommel* is er volgens Kuschel sprake van verzet tegen het katholieke totalitarisme en woede om het vrijblijvende karakter waartoe de kerk Jezus' boodschap veroordeeld had. Het is niet de goddelijke Christus, maar de mens Jezus die men portretteert en meestal betreft het hier vanaf de twintigste eeuw een individu dat door een existentiële hel gaat, zoals te lezen in Rilkes gedicht *De Olijvenhof*. Vandaar ook dat het lijden en sterven van Christus en zijn maatschappelijke missie in literaire verwerkingen domineren, het gaat kortom om aardse problemen. In de twintigste eeuw zien we ook dat de historische Christus vervangen wordt door personages die op Christus lijken, maar die ook als controversieel kunnen gelden. Men denke aan de homoseksuele Claude in *Omtrent Deedee*. De lijdensproblematiek wordt met andere woorden van zijn historische context losgeweekt en aan een actuele problematiek gekoppeld en vervolgens in een groter geheel geïntegreerd. In de reactie op kerk en theologie zien we in de literatuur de tendens om Christus in zijn vreemdheid te herstellen en hem

tegenover het vertrouwde beeld van twintig eeuwen christendom te stellen. Uit T.S. Eliots gedicht over de drie koningen krijgt men de indruk dat deze heersers door het contact met Jezus uit hun vertrouwde relatie met hun oude omgeving geworpen zijn en dat hun thuiskomst temidden van vreemd geworden goden hen straks zwaar zal vallen. In Hemingway's verhaal *Today is Friday* verbazen drie soldaten die dagelijks belast zijn met het kruisigen van misdadigers zich na afloop van de terechtstelling over Jezus, die in tegenstelling tot alle andere veroordeelden niet zo snel mogelijk van het kruis wilde vluchten. Ze ervaren Christus als een moedige man, die met zijn gedrag respect wist af te dwingen.

Tot slot is het opvallend dat personages die in de evangeliën als secundair gelden in literaire verwerkingen meer op de voorgrond treden. Zij werpen vanuit hun specifieke blik een ander licht op het door de kerk overgeleverde beeld. Opvallend is dat met name Judas sympathieker en menselijker geschilderd wordt. In Marion en de marionetten van Max Frisch zijn Christus én Judas het slachtoffer van historische processen. Het verraad van Judas beschrijft Frisch als een noodzakelijk moment in het proces van Christus' zelfopoffering. Borges' Drie versies van Judas uit 1944 beschrijft de fictionele theoloog Runeberg die Judas probeert te rehabiliteren door alles wat door de traditie aan hem werd toegeschreven te ontcrachten. Zo probeert deze Runeberg aan te tonen dat Judas' verraad overbodig was, daar Christus' gedrag immers openbaar was. Daarnaast stelt hij dat Judas onze achting verdient, omdat hij wonderen kon verrichten. Aan het slot van Borges' verhaal stelt Runeberg dat God in Judas geïncarneerd zou zijn; hij koos teneinde volledig mens te worden het verachtelijke lot van Judas. Naast Judas krijgen Lazarus, Maria Magdalena en Pontius Pilatus de nodige aandacht in literaire verwerkingen. Lazarus treedt wel op als metafoor van het zieltogende Rusland; Maria Magdalena krijgt de rol van wijsheidslerares. Zij is het ook die Jezus soms in de wereld van de erotiek initieert; in het werk van Maria Frederikson komen beide functies aan de orde. Pontius Pilatus ten slotte is in de literatuur zelden de man die zijn handen in onschuld wast. In Pilatus van Friedrich Dürrenmatt (1946) loopt het gelijknamige personage stuk op de paradox die Christus heet. De Romeinse consul kan niet begrijpen waarom God zijn eigen zoon mishandelde en hij vraagt zich af of het lijden van Jezus niet de expressie van Gods onvoorstelbare haat tegen de mensheid zou kunnen zijn. In *De meester en Margarita* van Bulgakow is Pilatus de chef van de geheime dienst, die niettemin door de confrontatie met Jezus uit zijn evenwicht gebracht wordt. De

## LEZING

meest ontnuchterende versie van Pilatus ben ik tegengekomen in De stadhouder van Judea van Anatole France uit 1891. Deze Romeinse consul geniet na een intensieve loopbaan van de rust op zijn landgoed. Op een dag haalt hij met zijn vriend Lamia herinneringen op aan vroeger. Als deze over Jezus begint te spreken, zet Pilatus vergeefs zijn geheugen in werking: “Jezus?”, antwoordt hij aan Lamia, “nee, die herinner ik me niet meer”.