

Hans van Stralen

Verdwaald in Vlaanderen

OVER *DE VERLOREN ZOON* VAN GERARD WALSCHAP

O gij onrustige, ontevreden ziel, is uw geluk zo important dat gij er de uwen verdriet en schande voor moet aandoen en de wereld ronddraven om niets te vinden? Waarom hebt gij niet in deemoed aanvaard wat u vanzelf gegeven werd? Al de anderen zijn er mee tevreden, dankbaar en gelukkig.

Uit Gerard Walschap, *De verloren zoon*, 1981:11

Vanaf de Verlichting, toen schrijvers in onze cultuur zich vrij van kerkelijke dwang wisten en het ontzag voor Gods woord taande, kan men pas spreken van literaire verwerkingen die een zelfstandige intertekstuele relatie met Lucas' parabel over de verloren zoon (Lc. 15:11-32) onderhouden. Uiteraard hadden specifieke factoren nog wel een zekere weerslag op het volgzame karakter van de verwerkingen daarvoor. In het anonieme *Courtois d'Arras* (begin dertiende eeuw) bijvoorbeeld vergeeft de vader zijn zoon diens zonden niet, wat waarschijnlijk verband houdt met het belang van loyaliteit in het feodalisme. Burkhard Waldis nam met zijn *De parabell vam vorlorn szohn* (1527) op literaire wijze deel aan de godsdienststrijd van de zestiende eeuw met een verwerking die op het *sola fides*-principe van het protestantisme rustte; de verloren zoon wordt gered, ook al heeft hij gezondigd. Goede werken, zoals die van de oudste zoon, die het katholicisme propageerde, hebben in deze verwerking dus geen invloed op het gedrag van de vader, die hier uiteraard voor God staat. De fase waarin de Bijbel niet langer een bron is die tot getrouwe nabootsing uitnodigt dan wel ter ondersteuning van de heersende christelijke opvattingen fungeert, begint echter pas aan het eind van de achttiende eeuw, wanneer schrijvers onafhankelijk en zelfs tegendraads zich met deze heilige tekst en met name met de kerkelijke interpretatie daarvan gaan bezighouden. Men denke aan Schillers *Die Räuber* (1781), een drama dat oorspronkelijk *Der verlorene Sohn* moest heten, waarin vader Moor zijn 'verloren' zoon Karl op zijn knieën om vergeving komt vragen.

Opvallend is dat in Nederland vanaf 1900 tamelijk veel poëzie over het motief van de verloren zoon geschreven is (rond 1990 ruim veertig gedichten) en dat het proza hierover daarbij enigszins achterblijft (vergelijk Van Stralen 1990:93 e.v.). Uiteraard speelt het verschil in lengte tussen beide genres een rol in deze kwantitatieve discrepantie. Wat verder opvalt is dat een aantal prozaverwerkingen van na 1990 rond dit motief nauwelijks meer relaties met Lucas' parabel

onderhoudt, men denke aan de romans van Dijkzeul, Bernlef, Muller en Meerbeke.¹ Het betreft hier respectievelijk een literaire thriller over een criminele jongere, een roman over een man die eenzaam op een afgelegen eiland sterft, een roman over een psychisch belaste jongeman en historische fictie over de schilder Teniers, die in Antwerpen tijdens de strijd tussen protestanten en katholieken werkte. Waarschijnlijk houdt deze losse relatie met Lucas' parabel verband met de toegenomen secularisatie in onze cultuur en met het gegeven dat men de laatste decennia de parabel niet langer tegendraads wenst te verwerken door een vuist tegen het kerkelijke gezag te maken.² De Bijbel blijkt vandaag de dag min of meer neutraal materiaal te zijn geworden, dat men naar believen kan gebruiken.

De verloren zoon (1958) van Gerard Walschap (1898-1989) kan men daarentegen nog heel goed als een nagenoeg integrale verwerking van Lucas' parabel beschouwen.³ Daarnaast profileert deze roman zich als een duidelijk protest tegen de Vlaamse kerkelijke autoriteiten, hetgeen uiteraard veel te maken heeft met de conflicten die deze auteur in de jaren dertig met de katholieke kerk uitvocht.⁴ Het is dan ook verleidelijk Walschaps roman in een autobiografisch licht te lezen.⁵ Ik zal daar minder op ingaan omdat ik in dit essay allereerst wil laten zien dat in de moderne literatuur de genoemde roman een bijzondere plaats inneemt binnen de prodigus-verwerkingen.⁶ Niettemin moet daartoe eerst Walschaps verhouding tot de katholieke kerk en zijn visie op literatuur verhelderd worden. Vervolgens zal ik een beeld schetsen van eigentijdse visies op en moderne verwerkingen van Lucas' vertelling, om ten slotte Walschaps roman daarin te situeren.

Walschaps conflicten met de Vlaamse kerk begonnen volgens eigen zeggen al in 1923, toen het tijdschrift *Het Vlaamsche Land*, waarvoor hij destijds werkte, door de bisschoppen werd geboycot.⁷ In *Vaarwel dan* (1940) schrijft hij hierover: 'Dit was het begin van mijn antiklerikalisme' (Walschap 1966:11). De echte problemen beginnen echter pas na de publicatie van *Adelaïde* (1929), waarin de gevoelens van lust en zondebesef van het gelijknamige personage binnen het kleinburgerlijke katholieke Vlaanderen zijn gethematiseerd.⁸ Hoewel Walschap een roman rond een katholieke problematiek pretendeerde te schrijven en de oorspronkelijke boodschap van Christus binnen de nieuwe werkelijkheid van het christelijke Vlaanderen van na de Eerste Wereldoorlog wilde schetsen, uitte de kerk felle kritiek op zijn roman (Walschap 1966:17; vergelijk ook Borré 1990:56).⁹ Men meende dat Walschap de katholieke waarden had verloochend en dat hij literatuur schreef die zich daarmee niet liet verenigen. Daarnaast verweet men hem 'tendenskunst' te maken, dat wil zeggen romans met stellingen die niet door de realiteit maar door de roman gestaafd dienen te worden (vergelijk Wauters 1990:11). In feite trachtte de kerk de Vlaamse kunstenaar sterk te beperken omdat hij nagenoeg uitsluitend over de *overwinning* op de zonde mocht schrijven. Terwijl Walschap dus de nodige kritiek van katholieke geestelijken kreeg, uitten schrijvers als Marnix Gijsen, Pol de Mont, Lode Zielens en Urbain van de Voorde daarentegen lof op zijn roman (Borré 2013:164-5,180 e.v.,175-180).

In 1935 verschijnt Walschaps roman *Bejegening van Christus*, waarin zijn twijfels over religie zichtbaar worden en waaruit een sterke afkeer spreekt van de Farizeeërs, de dogmatische representanten van het (katholieke) geloof – lees: de Vlaamse clerus.¹⁰ In 1940 publiceert Walschap zijn afscheid van de katholieke kerk *Vaarwel dan*, waarna hij zich steeds duidelijker voor het atheïsme zal uitspreken. Deze opvatting wordt zichtbaar in *Salut en merci* (1955), waarin hij zijn woede beschrijft na het inzicht dat God niet bestaat.¹¹ Na de Tweede Wereldoorlog ziet Walschap meer heil in het positivisme en de leer van Darwin om de werkelijkheid te benaderen. De geschiedenis beziet hij dan als een bewustwording van het gezonde verstand, en in die zin kan men ook een zeker cultuuroptimisme in zijn geschriften vaststellen. In *Muziek voor twee stemmen* (1963) pleit hij voor een wetenschappelijke benadering van het geloof en de wereld en matigt hij het belang van de kunst voor de samenleving (vergelijk ook Borré 1990:149).

Het zal niet verbazen dat Walschaps visie op literatuur zich in eerste instantie als een afwijzing van de opvattingen van de Vlaamse kerk daarover ontvouwt. Zo stelt hij in een interview met Westerlinck: ‘Er regeerde een bekrompenheid in het katholieke milieu die het ontstaan van een volwaardige kunst onmogelijk maakte en die radicaal voor een voldongen feit moest worden gesteld’ (Westerlinck 1969:64). Ook keerde hij zich tegen de censuur van de Vlaamse kerk en haar extra-literaire benadering. Walschap meende dat de Vlaamse clerici in feite niet op de hoogte waren van wat kunst behelst en zich dus van elk oordeel daarover moesten onthouden. Daarnaast zette hij zich af tegen de poëtische beginselen – het accent op estheticisme en individualisme – van *Van Nu en Straks* (1893-1894, 1896-1901). Ook het streven naar woordkunst, dat in dit tijdschrift zijns inziens domineerde, kon Walschap gedurende zijn gehele leven niet onderschrijven. Niettemin deelde hij de ‘eierzucht van het Europeeërschap’ met dit tijdschrift (geciteerd in Missinne en Vandenvoorde in Missinne en Vandenvoorde 2007:8; vergelijk ook Brems in *ibid.*:58). Walschap wenste de Vlaamse literatuur los te maken ‘uit het corset van een bekrompen provincialisme, maar tegelijk wilde hij de binding met Vlaanderen en de “volkse” inspiratie niet verliezen’ (Missinne en Vandenvoorde in *ibid.*:15). Niettemin wijzen de genoemde auteurs erop dat deze aansluiting allereerst in een kwaliteitsverbetering van de Vlaamse literatuur diende te resulteren (*ibid.*:10,12).

Walschap was zeer goed bekend met de contemporaine Europese literatuur en wilde zich daar ook bij aansluiten.¹² Vanuit deze wens valt zijn redacteurschap bij *Forum* vanaf 1934 mede te verhelderen.¹³ Hij meende evenals Ter Braak en Du Perron dat een groot schrijver iemand is die iets groots te zeggen heeft. Daartoe dient hij een authentiek en realistisch verhaal te schrijven, waarbij een focus op de stijl niet mocht domineren (vergelijk ook Borré 2013:158). Niettemin kan men zijn streven om aansluiting te zoeken bij de leefwereld van het grote publiek moeilijk rijmen met de enigszins elitaire poëtische beginselen van *Forum*.

Afsluitend kan men Walschaps literaire positie bezien als het zoeken naar een evenwicht tussen innovatie en traditie (vergelijk Missinne en Vandenvoorde in *ibid.*:17,41). Hij had een afkeer van formele experimenten, reden waarom hij zich kritisch opstelde ten opzichte van het modernisme,

waarvan hij de narratieve innovaties niet kon waarderen (vergelijk Missinne en Vandenvoorde en Brems in *ibid.*:11,16). Aldus overheerst toch een behoudende toon in Walschaps poëtische geschriften.

DUIDINGEN VAN LUCAS' PARABEL

Talrijke denkers hebben zich over de aard van Lucas' parabel gebogen, ook als zij het (christelijk) geloof niet aanhingen. Dit valt te verhelderen vanuit het gegeven dat het verhaal van de verloren zoon op zich genomen geen religieuze betekenis heeft – dat wil zeggen als men de 'inquit'-formule buiten beschouwing laat.¹⁴ Psychoanalytische duidingen concentreren zich enerzijds op het individuatieproces van de zoon, anderzijds op diens strijd met zijn vader. Zo bezagen C.G. Jung c.s. Lucas' parabel als een verhaal over de noodzakelijke onthechting van het ouderlijke milieu en de daaraan verbonden volwassenwording door de zoon. Freudianen daarentegen duiden het opeisen van het geld door deze opstandige jongen en diens losbandige leven elders als een rebellie tegen de vader (vergelijk Le Du 1974; Dolto 1983).¹⁵ Hier zou dus sprake zijn van een zogenaamde 'Verschiebung': de zoon ontnemt zijn vader niet diens vrouw maar zijn geld, teneinde daarmee – althans volgens de 'naïeve' interpretatie van Lucas' parabel – vrouwen in den vreemde te bezitten.

Terwijl in de middeleeuwen een allegorische interpretatie van de verloren zoon domineerde kwam daar onder invloed van de historisch-kritische methode, die zich in Duitsland in de negentiende eeuw ging profileren, verandering in. Eeuwenlang werd in navolging van kerkvaders als Origenes en Augustinus elke bijbeltekst volledig van een tweede, diepere, betekenis voorzien, hetgeen vandaag de dag een vreemde indruk maakt.¹⁶ In zijn *Die Gleichnisreden Jesu* (1888-1889), dat men als een wending in het onderzoek naar de parabel kan beschouwen, streefde Adolf Jülicher naar het herstel van een duiding van de parabel als zelfstandig geheel, waarin Jezus op eenvoudige wijze een beeld van het koninkrijk Gods schetst. Hij en vele exegeten na hem verzetten zich tegen het inzetten van parabellen in godsdienstige twisten en betoogden dat Lucas' vertelling allereerst een herwonnen harmonie thematiseert. Vanaf de twintigste eeuw duiden theologen de parabel minder vanuit de vader en meer vanuit de zoon, die volgens hen met een existentieel probleem worstelt: zijn gedrag, dat vanaf dan zelden nog als afkeurenswaardig wordt gezien, laat zich vanuit de diepe angst voor het bestaan verhelderen. Ten slotte brengt zijn val in de vervreemding hem volgens deze theologen uiteindelijk tot een verhoogd inzicht (vergelijk bijvoorbeeld Jones 1964:34).

LITERAIRE VERWERKINGEN VAN LUCAS' PARABEL

In mijn studie over het motief van de verloren zoon heb ik bij de hierboven beschreven inzichten aansluiting gezocht door de parabel in de literatuur vanaf de twintigste eeuw allereerst als de thematisering van een conflict tussen het gelijktijdige streven naar harmonie en individuatie te beschouwen (Van Stralen 1990:35). De zoon wenst zich namelijk als een zelfstandig individu te ontwikkelen, maar dit streven strookt in moderne tijden niet langer met de gelijktijdige opzet om een harmonieuze relatie met de achtergeblevenen te onderhouden. Deze onverzoenlijkheid, die in de

Bijbel en in middeleeuwse verwerkingen niet of nauwelijks een rol speelt – de zoon lijkt met gemak zijn streven naar individuatie op te geven, de vader toont zich barmhartig en de oudste zoon stemt daar morrend mee in – komt duidelijk tot uiting in het modernisme, zoals geformuleerd door Fokkema en Ibsch (Fokkema en Ibsch 1984). Men denke aan André Gides *Le retour de l'enfant prodigue* (1907) en de vertelling over de verloren zoon aan het slot van Rainer Maria Rilkes *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910).¹⁷ In deze literaire stroming, waarin naast (zelf)reflectie semantische velden als 'onthechting' en 'kosmopolitisme' domineren, blijkt telkens weer dat zowel het vertrek als de terugkeer van de verloren zoon tot problemen leidt en blijft de beoogde verzoening vaak uit. De zoon vertrekt weliswaar letterlijk, maar zijn reis kan men zeker ook duiden vanuit de wens geestelijk mobiel te blijven en als het streven een plaats te vinden waar hij in alle vrijheid en ongestoord kan nadenken over zijn leven. Hij blijft kortom een buitenstaander, ofwel door de buitenwacht, die het hem onmogelijk maakt zich in zijn voormalige milieu te nestelen, ofwel door zijn geestelijke rijping. Modernistische personages worden opgejaagd door twijfels. Ze voelen zich aangetrokken door subversief gedrag en koesteren argwaan tegen de autoriteiten. Maar men kan het impulsieve gedrag van de verloren zoon in modernistische verwerkingen ook als een *acte gratuite*, een ongemotiveerde handeling zoals door Gide omschreven, bezien.

Dat de parabel nog steeds een rol speelt in onze moderne cultuur – zelfs The Rolling Stones hebben op hun elpee *Beggars Banquet* (1968) een song aan dit motief gewijd – kan men verhelderen vanuit het gegeven dat Lucas' vertelling de schrijver als het ware een sjabloon biedt dat hij vrij kan invullen: het verhaal is gestructureerd rond een fantasierijk motief, maar plaats, tijd, namen en een specifieke invulling van de personages ontbreken.¹⁸ Daarnaast speelt de parabel vanaf de negentiende eeuw nauwelijks meer een rol in religieuze kwesties, maar kunnen eigentijdse existentiële motieven wel een plaats in de literaire verwerkingen van de verloren zoon krijgen. Enigszins begrijpelijk is dat vooral het verblijf van de zoon elders breed uitgemeten wordt, hetgeen natuurlijk te maken heeft met de in Lucas' parabel gesuggereerde, maar verder niet uitgewerkte, fantasieën daarover. Aldus worden in moderne vertellingen slechts delen van het gehele narratief van Lucas gethematiseerd. Vaak beperken schrijvers in teksten die een intertekstuele relatie met Lucas' tekst suggereren zich zelfs tot incidentele maar ook veelzeggende allusies. Als de drieëndertigjarige Broer uit Kellendonks *Mystiek lichaam* thuiskomt na een verblijf in New York geeft de verteller de volgende gedachtegang van vader Gijselhart: 'Als hij maar niet dacht dat zijn vader het gemeste kalf voor hem zou slachten' (Kellendonk 1993:404). Daarnaast is in deze roman het hoofdstuk 'Enfant perdu' aan deze zoon gewijd. In *Herzog* van Saul Bellow wordt het volgende tafereel beschreven als zoon Moses tot zijn vader is teruggekeerd:

It had seemed to Moses, perhaps, that he was here as a prodigal son, admitting the worst and asking the old man's mercy, and so father Herzog saw nothing except a stupid appeal in his son's face – incomprehensible. 'Idiot!' was what the old man had

*shouted. 'Calf!' Then he saw the angry demand underlying Moses' look of patience.
'Get out! I leave you nothing!' (Bellow 1964:256).*

Opvallend is de tegendraadse intertekstuele relatie met Lucas 15:11-32 in beide citaten, die zo kenmerkend is voor de moderne verwerkingen daarvan.

Vanuit de hierboven beschreven oppositie tussen individuatie en harmonie kan men een drietal typen van verwerking van Lucas' parabel vaststellen (Van Stralen 1990:42 e.v.). Allereerst zijn er de traditionele christelijke verwerkingen, waarin het streven naar individuatie ook door de zoon afgewezen wordt en hij zich min of meer probleemloos in de door hem achtergelaten leefwereld nestelt. De strekking in dit soort verwerkingen is sterk didactisch, en de teneur luidt hier dat men zich maar beter niet op vreemde grond kan vestigen. Men leze de volgende gedachte van de verloren zoon uit Bernard Verhoevens traditionele poëtische verwerking:

*Geluk geen mensenrecht, een hemelgave,
Die vreemd aan 't driftige verlangen is,
Doch onverwacht deemoedigen wil laven,
Die schuchter wachten zijn ontvangenis.*

*Hoe kon 'k in vreemden grond die stek verpooten?
Rechtstandig en met stalen stal en kracht
Was 'k anders nu aan uwen stam de lote,
Patriarchaal, wijd-schaduwend geslacht!*

(Verhoeven 1922)

De zoon in dit soort verwerkingen is veelal geprofileerd als een 'flat character'. Zijn motief tot vertrek was lust en de reden voor zijn terugtocht kwam voort uit materieel en fysiek leed.

In het tweede type tracht de verloren zoon – meestal vergeefs – een evenwicht te zoeken tussen zijn streven naar harmonie en individuatie. Hij vertrekt vol twijfels met idealistische motieven uit het ouderlijk huis, dat hij als benauwend ervaart. De vader speelt in dit type een minder belangrijke rol, soms wordt hij zelfs bespot. Desillusie doet de zoon naar hem terugkeren, maar hij beziet zijn tocht huiswaarts toch als laf. Aldus tracht hij 'sadder but wiser' zijn idealen opnieuw en met de grootste moeite in de door hem achtergelaten situatie vorm te geven. Zijn band met de achtergeblevenen heeft vaak ogenschijnlijk een positief karakter daar deze ontgoochelde zoon zich wijzer voelt, maar zijn ervaringen voor de buitenwereld verzwijgt.

In het derde type is sprake van een zeer dominante dan wel volstrekt afwezige vader. Zijn houding en de als weezinwekkend ervaren moraal van de samenleving, die hij in de ogen van zijn zoon representeert, dwingen de verloren zoon tot een tweede vertrek. Men kan stellen dat hij door

afkeer van de burgerlijke normen en hypocrisie wordt voortgedreven. De relatie tot zijn omgeving is dan ook blijvend onevenwichtig. Zijn kortstondige terugkeer maakt hem verbitterd, maar ook na zijn tweede vertrek blijft hij een buitenstaander. Het bijvoeglijk naamwoord ‘verloren’ kan men in de genoemde varianten dus respectievelijk in verband brengen met het streven naar individuatie, het opgeven daarvan en het definitieve afzien van het zoeken naar (een balans tussen) harmonie en zelfverwerkelijking.

DE VERLOREN ZOON VAN WALSCHAP

In zijn roman beschrijft Walschap op een realistische wijze het vertrek en de terugkeer van de vroege twintiger Gad uit Nazareth, dat hij uit idealisme en afkeer van de burgerlijke moraal verlaten had.¹⁹ Na vier jaar keert hij berooid terug, maar hij kan nog steeds niet aarden in het benauwende dorp.²⁰ Kort daarop vertrekt hij opnieuw en vestigt hij in Jerusalem een groot bedrijf dat hem schatrijk maakt en dat aan velen werk verschaft. Als Gad vervolgens gevraagd wordt of de inwoners van Nazareth hem mogen huldigen, stemt hij daarin toe. Opvallend is dat de dorpingen hem bij zijn tweede terugkeer nog steeds als een onverbeterlijke zondaar beschouwen. Gad laat dit alles gelaten over zich heen komen, maar besluit na het feest zijn geboortedorp nog slechts incidenteel en vluchtig te bezoeken. Terecht omschrijft Brandt Corstius de thematiek van Walschaps roman als de levensloop van ‘een zoon die rijk, oud en moe geworden, maar innerlijk dezelfde gebleven, op superieure wijze geestelijkheid en burgerij een ogenblik het schijnheilige genoegens verschaft het zwarte schaap te veranderen in een steunpilaar van werk en gezin en vervolgens ten derde male, en definitief, de verloren zoon wordt’ (Brandt Corstius 1960:8; vergelijk ook Borré 2013:509).

Hoewel *De verloren zoon* van Walschap talrijke tegendraadse aspecten laat zien, zijn er uiteraard elementen die parallel met de traditionele verwerkingen van de parabel lopen. Ik wijs allereerst op het personage Joseph, de oudste zoon, die geheel en al in het beeld van de kleinburgerlijke maar ook rancuneuze moralist past (Walschap 1981:19). Naar zijn inzicht leven ongelovigen immoreel, reden waarom hij tegen iedereen, maar met name tegen zijn vader, over het luie en zedeloze gedrag van zijn tien jaar jongere broer klaagt (ibid.:15). Omdat de inwoners van Nazareth Gad weren, kan men met recht stellen dat de vrome Joseph, zij het op een tamelijk zure wijze, de moraal van het dorp representeert.²¹ Behalve kleinburgerlijk blijkt hij ook hypocriet wanneer hij tijdens het bezoek aan zijn rijk geworden broer Gad diens vrouw lastig valt en dronken wordt. Zoals in veel moderne verwerkingen komt hij aan het slot van de roman tot inzicht en trouwt hij met Elza, de vrouw die na Gads eerste terugkeer verliefd op de verloren zoon was. In die zin kan men stellen dat hij het individuatieproces van zijn jongere broer min of meer overneemt.

Ten tweede moet de moeder als afwezig personage als een kenmerk van de traditionele verwerking genoemd worden, dat in Walschaps roman terugkeert. Na haar vroege dood wordt zij snel vergeten door haar zoon. Walschap vervangt dit personage door Ruth, de zus van zijn vader. Gad vergat zijn moeder gauw en ‘nam deze [Ruth, HvS] als een nieuwe en betere’ (ibid.:8). Zij is

kinderloos, hetgeen in Walschaps Nazareth als een vloek van God beschouwd wordt. Omdat zij nogal op Gad gesteld is en hem voortdurend in de gaten houdt, tracht hij haar te ontwijken, wat zijn tante nogal eens tot wanhoop drijft.

De vader uit de parabel heeft Walschap wel een rol in zijn roman laten spelen. Deze Abraham in *De verloren zoon* is oud en vermoeid en hij leidt, na als schaalmeester werkzaam te zijn geweest, een teruggetrokken leven.²² Na de eerste terugkeer van zijn jongste zoon voelt hij zich, in tegenstelling tot de vader uit Lucas 15:20-24, beschaamd door diens gedrag. Bijzonder is echter dat hij het karakter van Gad verreweg prefereert boven dat van Joseph (ibid.:18). Omgekeerd ervaart Gad zijn vader niet als een warme persoonlijkheid (ibid.:10). Op de klachten van zijn oudste zoon gaat hij nauwelijks in, en hij laat zijn bedrijf min of meer los in de hoop dat zijn zoon Joseph de zaken blijft regelen.

Typisch voor moderne verwerkingen van het motief, wat we eveneens bij Walschap aantreffen, is de identificatie van de verteller met de verloren zoon. Men denke aan de eerder genoemde novelle van Gide. In Walschaps roman is deze verstrengeling het tastbaarst op het niveau van de focalisatie, als namelijk de verteller door de ogen van Gad de door hem vermeende mentaliteit van het dorp waarneemt: ‘Want hij gelooft en bidt niet en dus wil hij niets anders dan drinken, brassen, liegen, bedriegen, stelen en hoereren’ (ibid.:15).

BUITENSTAANDERS

Bijzonder ten opzichte van de traditionele verwerkingen is voorts de toevoeging van een drietal personages in Walschaps roman. Zij vervullen allen, net als Gad, de positie van buitenstaander. Allereerst moet hier de prostituee Sarah Levi genoemd worden, die zich zeer betrokken voelt met Gad. Zij werd, in de min of meer gedwongen keuze voor haar beroep, door een rijke weldoener uit Nazareth gesubsidieerd. Omdat zij door het dorp geminacht wordt, haalt de verteller met haar verhaal tegelijk uit naar de hypocrisie van de inwoners. Aan het slot van de roman blijkt zij evenwel te zijn veranderd in een door en door burgerlijke vrouw, die uitsluitend over financiële zaken kan praten.

Ten tweede is er de schoenlapper Ben die, evenals Gad, maling heeft aan de codes van het dorp, maar tegenover de buitenwereld wel de schijn van conformisme ophoudt: ‘Een verstandig mens respecteert de gebruiken van zijn dorp en leeft in vrede’ (ibid.:103). Ben is niet in Nazareth geboren en door zijn vele reizen beheerst hij diverse talen, mede een reden waarom Gad hem als een wijs mens beschouwt. De laatste woorden die Ben na de hulding van de verloren zoon in zijn testament opschrijft zijn: ‘De mens zij de mens heilig’, en Gad besluit dan ook deze lijfspreuk op diens grafsteen te laten beitelen. Hoewel zij intieme vrienden zijn, houdt Ben er ook visies op na die Gad niet kan delen, bijvoorbeeld zijn idee dat het geloof niet over honderd jaar verdwenen zal zijn (ibid.:102). Belangrijker is echter dat de verloren zoon na zijn tweede vertrek Bens levensvisie in twijfel begint te trekken. Hij gaat namelijk diens levenshouding als ‘onvruchtbaar’ bezien (ibid.:123).²³ Niettemin ontvangt de verloren zoon alleen van hem en in mindere mate van Sarah – net

als hij buitenstaanders – werkelijke steun voor zijn vertrek uit Nazareth; door de dorpelingen wordt hij telkens weer in dit streven tegengewerkt.

Dat Jezus zelf ten slotte als personage ten tonele wordt gevoerd, geldt ook binnen het moderne corpus van prodigus-verwerkingen als bijzonder (ibid.:68,76,105,114,157). Evenals Gad voelde hij behoefte afstand van de Farizeeërs te nemen en het kleinburgerlijke Nazareth zo spoedig mogelijk te verlaten. Als Gad een geslaagd zakenman in Jerusalem geworden is, besluit hij deze prediker op bezoek te vragen.²⁴ Ze praatten honderduit, maar de verloren zoon constateert twee belangrijke verschillen met Jezus' visie. Allereerst weigert Gad hem als de zoon van God te beschouwen.²⁵ Daarnaast stelt hij dat men geen geld aan de armen moet geven, maar hen daarentegen werk moet verschaffen. Gad ziet in Jezus kortom een idealist en niet een 'hoopvolle en concrete bevrijder' (Borré 2013:511). Ondanks deze verschillen doet Gad er alles aan Jezus vrij te krijgen, en als hij ten slotte gekruisigd wordt beschouwt hij deze rechtsgang als een grove vorm van onrecht.²⁶ Aldus kan men ook Jezus als een buitenstaander in Walschaps *De verloren zoon* beschouwen. Hij was vromer dan de kerkelijke autoriteiten, de Farizeeërs. Maar door datzelfde machtsblok werd hij de ondergang in gedreven, een gegeven dat vaker in moderne verwerkingen van Christus in de literatuur verschijnt (vergelijk ook Walschap 1981:117,123).

Gad, die ook als een buitenstaander behandeld wordt, onderhoudt als personage tamelijk tendraadse relaties met het bijbelse personage. Aanvankelijk poogt hij rabbijn te worden, maar tijdens de opleiding daarvoor doet hij erotische ervaringen op die hem aan zijn studie doen twijfelen: 'In het college droomde hij van meisjes en liefde. Alles in hem zegde dat dit geheim van het leven niet slecht was, allen rond hem zegden dat het de grootste, tenslotte enige slechtheid was [...]. Bitter berustte hij er in een vuilbaard te zijn' (Walschap 1981:57). Vervolgens drijven het benauwde Nazareth en zijn vrijheidsdrang hem vol idealisme de wijde wereld in, om te ontdekken dat men hem elders niet als een ketter beschouwt. Na vier jaar keert deze verloren zoon terug, vooral om de 'eeuwige dingen, waardeloos en vol onuitgesproken bekoering' (Walschap 1981:11). Thuisgekomen toont hij zich lui, maar blijven 'de mieren in zijn bloed kriebelen' (ibid.:32). Gad is echter vooral verbitterd omdat hij zijn idealen niet kon waarmaken. Hij bleek overmoedig te zijn geweest.

Rond zijn vijftigste besluit hij opnieuw uit Nazareth te vertrekken, ditmaal vanuit een nuchtere mentaliteit en met de bedoeling allereerst een goed leven in materiële zin op te bouwen. Als hij zo'n vijftig jaar later door zijn voormalige dorpsgenoten uitgenodigd wordt om gehuldigd te worden is hij al in de vijftig en laat hij alle festiviteiten gelaten over zich heen komen.²⁷ Nog steeds wordt hij als een berouwvolle zondaar gezien, met dit verschil dat hij nu gehuldigd in plaats van gemedend wordt. Tijdens dit onthaal gedraagt de verloren zoon zich omwille van de lieve vrede conform de codes van Nazareth, maar uit zijn gedrag blijkt nog steeds een hartgrondige afkeer van de benepen sfeer in het dorp.

VLAAMSE TIJD EN RUIMTE

Het meest tegendraadse aspect in narratief opzicht van Walschaps verwerking van het verloren-zoonmotief is de behandeling van tijd en ruimte in de roman. Hoewel de steden Nazareth en Jerusalem genoemd worden, blijkt uit alles dat de ‘couleur locale’ Vlaams is. Men denke aan het taalgebruik, de zeden en de maatschappelijke codes in de roman. Hetzelfde geldt voor de situering van de tijd: Jezus treedt weliswaar op als personage en hij wordt door het Sanhedrin gekruisigd. Gad en Ruben studeerden voor rabbijn, maar uit de gehele roman blijkt dat de lezer met de Vlaamse werkelijkheid uit het begin en het midden van de twintigste eeuw te maken heeft.²⁸ Met name door de introductie van het personage Jezus levert de roman forse kritiek op het kleinburgerlijke Vlaanderen, dat kennelijk dezelfde fouten als weleer begaat en dat hem ondanks alle uiterlijke rituelen nog steeds niet in zijn midden verdraagt.²⁹

In veel bijbelse verhalen is het proces van een val die uiteindelijk naar verhoging leidt vast te stellen. Men denke aan de lotgevallen van Job en Paulus. Deze verhoging zou men, in de terminologie van Jülicher, als een herwonnen harmonie tussen God en de gevallen kunnen typeren, en dit evenwicht is ook in Lucas 15:11-32 te zien. In Walschaps verwerking van de parabel valt deze lijn weliswaar te ontdekken, maar dit proces heeft hier een tegendraads karakter, waardoor men zijn verwerking niet ondubbelzinnig tot de tweede of derde variant van verwerking, die ik hierboven beschreven heb, kan rekenen.

Gads eerste vertrek kan men heel duidelijk beschouwen als een val, dat wil zeggen als een mislukte poging tot het verwerven van vrijheid binnen zijn individuatieproces.³⁰ Rond die tijd is zijn houding dan vooral opstandig, zelfs puberaal. Het betreft hier een zich afwenden van een burgerlijke moraal, die verder geen positieve intenties heeft (Walschap 1981:71). Dit vertrek had echter, in tegenstelling tot Lucas' versie van de verloren zoon, alles te maken met het gemis aan liefde en warmte van Gads vader en met het benepen Nazareth, dat hem niettemin ondanks alles dierbaar is gebleven (ibid.:10). Na dit echee is hij ‘sadder but wiser’ geworden en onderhoudt hij een fragiele balans met zijn omgeving in de wetenschap dat hij in den vreemde meer geleerd heeft dan het dorp in een heel leven (ibid.:11). Zijn poging om evenwicht te zoeken tussen harmonie en individuatie mislukt echter in Nazareth. De kleinburgerlijke moraal in dit dorp dwingt Gad tot een tweede vertrek teneinde zijn individuatieproces tegen de zin van de achtergeblevenen te continueren. Door dit initiatief wordt niet alleen de bijbelse parabel, maar ook de eerste tocht van deze Vlaamse boerenzoon in een ander daglicht gesteld. Men kan dit hernieuwde vertrek en de ontwikkelingen daarna immers goed als kritiek op zijn aanvankelijke idealistische intenties duiden, omdat het motief voor Gads tweede reis wordt ingegeven door pragmatisme en de simpele behoefte zijn eigen geld te verdienen. Terecht schrijft Borré dat Gad niet alleen afstand neemt van het benepen Nazareth maar zich ook onthecht van het ‘belang van zijn persoonlijke ontvoogdingsstrijd’ (Borré 1990:27).

Nadat hij ten tweeden male Nazareth verlaten heeft, ontvlucht hij niet langer het ouderlijk huis, maar zoekt hij naar een *eigen* huis in de brede zin van het woord (Walschap 1981:106). Dit tweede initiatief bezorgt zijn leven een verhoogde status. Dit kunnen wij bijvoorbeeld concluderen als we lezen dat hij nu een waarachtiger liefde voor zijn medemens koestert en dat hij niet langer zijn daden als verheven boven die van anderen beziet (ibid.:108,124). Ook de tevredenheid met het leven met vrouw en kinderen, alsmede met het vermogen te genieten van materiële welvaart wijst op een herwonnen harmonie. Daarnaast duidt de kalme benadering jegens zijn voormalige dorpsgenoten tijdens zijn huldiging op een herstelde balans, zij het dat zijn koele houding contrasteert met het schijnheilig uitbundige gedrag van de inwoners van Nazareth.³¹ Deze vormen van evenwicht ontbreken geheel in het bijbelse beeld van de lotgevallen van de verloren zoon.

Niettemin blijft Gads individuatieproces ook na zijn tweede afscheid voortduren. En ook blijven de ‘mieren in zijn bloed’ kriebelen als hij daarna huiswaarts keert: ‘Hij heeft een verschrikkelijke weg afgelegd en nu wil hij een nieuwe op. De organisator wil schrijver worden, de man die op zijn lauweren moet rusten gaan, een werk van tien jaren aanvatten, alsof hij nog niets heeft gedaan. Waarom toch, wat drijft hem?’ (ibid.:186).

Met dank aan Maria van der Wijst voor haar kritiek op een eerdere versie van dit essay.

HANS VAN STRALEN studeerde filosofie, theologie, Nederlandse taal- en letterkunde en literatuurwetenschap en is werkzaam als literatuurwetenschapper aan de Vrije Universiteit van Amsterdam en aan de Universiteit Utrecht. Hij publiceerde diverse studies over het existentialisme. In 1990 promoveerde hij op de rol van het bewustzijn in het modernisme, in 2009 publiceerde hij zijn dissertatie in de theologie over bekeringsverhalen. Binnenkort verschijnt zijn studie over de literaire apologie.

ILLUSTRATIE: Jan Sanders van Hemessen, ‘De verloren zoon’, 1536. Koninklijke Musea voor Schone Kunsten van België, Brussel. Het schilderij toont de jongste zoon uit de parabel in gezelschap van onder anderen twee prostituees.

LITERATUUR

Graham Allen [2011], *Intertextuality*. Routledge, London.

Saul Bellow [1964], *Herzog*. Penguin Books, Middlesex.

Jos Vanden Berghe [1912 (1909¹)], *De verloren zoon*. Gedicht parabelspel in vier bedrijven, met muziek van Adolf Degraeve. Uitgeverij Jules de Meester, Rousselare.

GROOTSE ESSAYS: De verloren zoon van Gerard Walschap

- J. Bernlef [1997], *Verloren zoon*. Amsterdam. Em. Querido's Uitgeverij.
- Elizabeth Blochmann [1951], 'Das Motiv vom verlorenen Sohn in Schillers Räuberdrama', in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 25 (1951). Heft 4, pp. 474-484.
- Jos Borré [1987], *Gerard Walschap*. Vrijzinnig Studie-, archief- en documentatiecentrum 'Karel Cuypers', Brussel.
- _____ [1990], *Gerard Walschap, rebel en missionaris*. Dedalus, Antwerpen.
- _____ [2013], *Gerard Walschap, een biografie*. De Bezige Bij, Amsterdam/Antwerpen.
- J.C. Brandt Corstius [1960], *Gerard Walschap*. A. Manteau, Brussel.
- Werner Brettschneider [1978], *Die Parabel vom verlorenen Sohn; das biblische Gleichnis in der Entwicklung der Europäischen Literatur*. Schmidt, Berlijn 1978.
- Lineke Dijkzeul [2011], *Verloren zoon*. Anthos, Amsterdam.
- Paul Claes [2011], *Echo's echo's: de kunst van de allusie*. Vantilt, Nijmegen.
- Françoise Dolto en Gérard Sévérin [1983], *L'évangile au risque de la psychanalyse*. Jean-Pierre Delarge, Parijs.
- A. Dörrer [1936], 'Der verlorene Sohn', in *Germanisch-romanisches Monatschrift* 24 (1936). Heft 1/2, pp. 21-35.
- Jean le Du [1974], *Le fils prodigue ou les chances de la transgression*. S.O.F.E.C., Parijs.
- Douwe Fokkema en Elrud Ibsch [1984], *Het modernisme in de Europese letterkunde*. De Arbeiderspers, Amsterdam.
- André Gide [1958], 'Le retour de l'enfant prodigue', in *Romans, récits et soties, oeuvres lyriques*. Éditions Gallimard, Parijs.
- Jos. J. Gielen [1941], 'Verloren zonen', in *De Nieuwe Taalgids* 35(1941), pp. 193-207.
- Wolfgang Harnisch (hrsg.) [1982], *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Geraint Vaughan Jones [1964], *The Art and Truth of the Parables, a Study in their Literary Form and Modern Interpretation*. S.P.C.K., Londen.
- Adolf Jülicher [1910], *Die Gleichnisreden Jesu*. Erster Teil. Mohr, Tübingen.
- J.F.M. Kat [1952], *De Verloren Zoon als letterkundig motief*. Babeliowsky, Amsterdam.
- Frans Kellendonk [1993], *Het complete werk*. Meulenhoff, Amsterdam.
- Karl-Josef Kuschel [1999], *Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen*. Patmos Verlag, Düsseldorf.
- Alister McGrath (ed.) [2001], *Christian Literature, an Anthology*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Chris Meerbeke [1991], *David Teniers de Jongere, de verloren zoon*. Hadewijch, Antwerpen/Baarn.
- Lut Missinne en Hans Vandevoorde [2007], *Gerard Walschap, regionalist of Europeeër? (1922-1940)*. Garant, Antwerpen/Apeldoorn.
- Ciska Muller [1994], *Verloren zoon*. Meulenhoff, Amsterdam.

GROOTSE ESSAYS: De verloren zoon van Gerard Walschap

Rainer Maria Rilke [1982], *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. Insel Verlag, Frankfurt am Main.

Herman Robbers [1950], *De verloren zoon*, gevolgd door *Een kalverliefde*. Elseviers Weekblad, Amsterdam.

Willem Smulders [1915 (1910)], *De verloren zoon. Bijbelsch Treurspel in drie bedrijven*. Uitgeverij Greven, Zevenbergen.

Hans van Stralen [1990], 'Toen kwam hij tot zichzelf', in *Een woonplaats voor de verloren zoon, literair-wetenschappelijke en theologische essays over de Verloren Zoon*, pp. 25-62. Quine, Nijmegen.

_____ [2006], 'Fictionele passie, het lijdensverhaal van Christus in de literatuur', in *Frame* 19(2006)1, pp. 52-66.

Mary Anne Tolbert [1979], *Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretations*. Fortress Press, Philadelphia.

Alison Mary Turner [1967], *The Motif of the Prodigal Son in French and German Literature to 1910*. Ann Arbor Publishers, Michigan.

Bernard Verhoeven [1922], *Verzen*. Drukkerij Dante, Castricum.

Gerard Walschap [1966], *Dossier Walschap*. Ontwikkeling, Antwerpen.

_____ [1967], *Bejegening van Christus*. Desclée de Brouwer, Brugge/Utrecht.

_____ [1969], *Adelaïde*. De Bezige Bij, Amsterdam.

_____ [1981], *De verloren zoon*. Elsevier Manteau, Antwerpen/Amsterdam.

_____ [1998], *Brieven, 1921-1950*, verzameld en toegelicht door Carla Walschap en Bruno Walschap, met medewerking van Harold Polis. Nijgh & Van Ditmar, Amsterdam.

_____ [2002], *Brieven, 1951-1965*, verzameld en toegelicht door Carla Walschap en Bruno Walschap†, met medewerking van Harold Polis. Nijgh & Van Ditmar, Amsterdam.

Karel Wauters [1989], *Het 'geval Walschap', een analyse van de beslissende fase: het debat over de katholieke roman (1934)*. Universiteit Antwerpen Studies in Literature, Antwerpen.

Albert Westerlinck [1969], *Gesprekken met Walschap*, Eerste deel: *Van Waldo tot Houtekiet*. Heideland/Orbis, Hasselt.

_____ [1970], *Gesprekken met Walschap*, Tweede deel: *Van Soo Moereman tot Het Avondmaal*. Heideland/Orbis, Hasselt.

Victor van Vriesland [1925], *Der verlorene Sohn*. Toneelstuk in drie akten. Uit het Nederlands vertaald door de auteur, o.t.v. Georg Kaiser. Schauspiel-Verlag, Leipzig.

Theodore Ziolkowski [1972], *Fictional Transfigurations of Jesus*. Princeton University Press, New Jersey.

In dit essay over Walschaps roman heb ik gebruik gemaakt van *De Nieuwe Bijbelvertaling* van het Nederlands Bijbelgenootschap, uitgegeven door Querido en Jongbloed in 2004.

NOTEN

¹ Voor de exacte titels en de nadere formele gegevens over deze romans: zie de bibliografie.

² Feit is dat de eerste drie romans *Verloren zoon* zijn getiteld en de roman van Meerbeke 'de verloren zoon' als ondertitel heeft, waardoor de intertekstuele referenties naar Lucas' vertelling minder manifest zijn.

³ Niettemin begint zijn roman pas bij de eerste terugkeer van de verloren zoon Gad, wat daaraan voorafging wordt via flashbacks sporadisch aangestipt. In feite staat de voorbereiding van zijn tweede vertrek en zijn verdere succesvolle carrière centraal in de roman, lotgevallen die in Lc. 15:11-32 niet gethematiseerd zijn.

⁴ Het eerste manuscript van de roman dateert van 1939, toen de auteur nog volop in de strijd met katholieke clerici verwickeld was. Dit kortere manuscript herschreef hij in september 1952. Vervolgens verscheen deze bewerkte versie eerst in drie afleveringen in het *Nieuw Vlaams Tijdschrift* (jrg. 12, 1958). In hetzelfde jaar publiceerde Walschap *De verloren zoon* bij de socialistische uitgeverij Ontwikkeling, met op de omslag een schilderij met de gelijknamige titel van Jeroen Bosch. In een brief naar aanleiding van deze publicatie schrijft Walschap dat deze roman hem oneindig dierbaar is (Borré 2013:509; Walschap 2002:243,660,687). De roman werd echter tamelijk negatief onthaald door de critici. Men zag te weinig ontwikkeling in zijn werk, daarnaast heerste de opvatting dat hij een problematiek die niet langer actueel was vergeefs nieuw leven wilde inblazen (vergelijk Borré 2013:512).

⁵ Walschap zelf, maar ook letterkundigen, hebben dit autobiografische element sterk beklemtoond (vergelijk Walschap 2002:746; Westerlinck 1970:173 en Borré 2013:511). Borré wijst in dit verband op de problematiek rond seksualiteit, minderwaardigheidsgevoelens en de eenzaamheid waarmee zowel Walschap als het hoofdpersonage, Gad, worstelde. Daarnaast ziet hij verbanden tussen de passage waarin Gads kroost onbegrip voor diens strijd met het geloof uit en Walschaps dialogen met zijn kinderen. Uit een interview met Westerlinck blijkt dat Walschap, evenals Gad, als aspirant-priester/rabbin is mislukt (Westerlinck 1969:157; Walschap 1981:56-57). Walschap studeerde van 1918 tot 1921 aan het scholasticat van het Heilig Hart in Heverlee, een periode waar hij met enige afkeer op terugkeek (vergelijk Heynickx in Missinne en Vandenvoorde 2007:25).

⁶ In deze schets zal ik mede gebruikmaken van mijn onderzoek naar het motief van de verloren zoon in de moderne Nederlandstalige poëzie (Van Stralen 1990). Onder 'modern' versta ik tegendraadse verwerkingen die men in de traditie, die zich eind achttiende eeuw begon te profileren, kan plaatsen.

⁷ Niettemin vormde hij samen met pater Emiel Valvekens de hoofdredactie van het katholieke tijdschrift *Hooger Leven*, het 'weekblad voor christelijke Vlaamsche cultuur', waarvan op 2 januari 1927 het eerste nummer verscheen. Het tijdschrift had een duidelijk katholiek ethische strekking. Ook Walschap maakt zich dan sterk voor het bestaan van een (hogere, religieuze) orde die buiten de mens bestaat. Aan de hand van deze visie poogde hij het subjectivisme, dat hij destijds in de kunsten zag bloeien, te bestrijden (vergelijk Borré 2013:146 e.v.). Na de verschijning van Walschaps *Adelaïde* in 1929 reageerde de redactie van *Hooger Leven* negatief op zijn roman. Toch bleef Walschap zich tot ver in de jaren dertig openlijk katholiek noemen (Missinne en Vandenvoorde in Missinne en Vandenvoorde 2007:17).

⁸ Walschap gaf later aan dat hij zich sterk met het hoofdpersonage identificeerde (Westerlinck 1969:52). In hetzelfde interview beweert hij dat enerzijds deze Adelaïde ten onder gaat door gebrek aan 'ethische eerlijkheid en consequentie', maar anderzijds kon de katholieke kerk de problemen van destijds niet oplossen. Haar gezagsdragers waren zijns inziens immers 'verveeld met de onhoudbaarheid van hun kerkelijke huwelijksleer, die zij hardop moesten blijven verkondigen' (Westerlinck 1969:63).

⁹ Met name de passage waarin de gelijknamige hoofdpersoon fantaseert hoe zij 'onvoldoende gekleed' bekeken wordt door haar mannelijke dorpsgenoten, riep verontwaardiging op (Walschap 1969:27).

¹⁰ Deze roman verscheen oorspronkelijk in 1935 in een Duitse vertaling (*Begegnung mit Christus*, uitgeverij Jacob Hegner, Leipzig) omdat Walschap een confrontatie met de Vlaamse kerk wenste te vermijden. In 1940 verscheen de bewerkte Nederlandse versie bij Nijgh & Van Ditmar, Rotterdam. Overigens zien we vaker in verwerkingen van Jezus in de moderne literatuur dat zijn persoon wordt geprezen, maar dat zijn (starre) navolgers het moeten ontgelden (Van Stralen 2006:61).

¹¹ Na zijn ommekeer stelt Walschap dat het geloof in God op een misverstand berust: 'Hij [Kant, op wie Walschap zich beroept, HvS] heeft gezegd dat ons verstand een opperwezen nodig heeft om het bestaan van het heelal te verklaren, maar dat dit opperwezen daarom nog niet bestaat. Daarmee zijn alle Godsbewijzen voor eeuwig vernietigd' (Walschap 1966:65). Daarnaast beweert hij dat het geloof zijn grond verliest door negatief gedrag van gelovigen (Walschap 1966:170). In de jaren vijftig omschrijft Walschap God als een 'hersenschim waarvan de mensheid langzaam moet genezen' (geciteerd in Heynickx in Missinne en Vandenvoorde 2007:27). Walschap beschouwt in een interview *Salut et merci* als een van zijn beste boeken. En ook als de klacht van een man die in zijn jeugd weliswaar veel heeft geleden, maar die zichzelf niet als een mislukking beschouwt (Westerlinck 1970:122 e.v.).

¹² Het is daarom opvallend dat hij vanaf zijn debuut als criticus in het katholieke Antwerpse weekblad *Het Vlaamsche Land* in 1922 tot zijn redacteurschap in 1927 bij *Hooger Leven* nauwelijks interesse toonde in buitenlandse literatuur (Brems in Missinne en Vandenvoorde 2007:58-59).

¹³ Niettemin uitten zowel Du Perron als Ter Braak enerzijds en Walschap anderzijds kritiek op elkaars werk. Dat het belang van profilering van de persoonlijkheid in het literaire werk voor deze drie schrijvers domineerde moge echter duidelijk zijn (vergelijk Brems in *ibid.*:63,81). In 1922 beschouwt Walschap de auteur die zich voortreffelijk uitlaat over het 'wat' als een genie en een schrijver die zich adequaat op het 'hoe' concentreert als een talent (geciteerd in Van der Aa in *ibid.*:44). Walschaps bewondering voor Dostojevski, Hamsun en Wasserman gold dan ook vooral hun persoonlijke visie op de grote levensvragen (vergelijk Coudens, Vandenvoorde en Missinne in *ibid.*:110,129,160).

¹⁴ Jezus vertelt de parabel aan argwanende Farizeeërs, die zijn omgang met zondaren afkeuren, en binnen deze context heeft de parabel uiteraard wel een religieuze strekking.

¹⁵ Het is binnen het kader van Lucas' parabel zeer de vraag of de zoon inderdaad een dergelijk leven heeft geleid, daar zijn oudste broer dit *vermoeden* uitspreekt, hetgeen veelzeggend is. Het Griekse woord 'asotos' dat in Lc. 15:13 genoemd wordt, wijst immers alleen op verspilling en de afwezigheid van heil. Lange tijd luidde de titel van Lucas' parabel dan ook *Asotos* of ook wel de parabel van de barmhartige vader. Het is bovendien de vraag of de verloren zoon spijt had van zijn gedrag, omdat hij van plan was te *zeggen* dat hij berouw heeft. Het was in die dagen overigens gebruikelijk dat de oudste zoon het dubbele bedrag van de erfenis in vergelijking met andere erfgenamen ontving (vergelijk bijvoorbeeld Deut. 21:17). De vader had niet het recht zijn zonen te onterven.

¹⁶ Zo werden zelfs de schillen in de voederbak, die de verloren zoon tijdens zijn verblijf elders moest eten, als een allegorie van een valse leer (van Mohammed bijvoorbeeld) geduid. In dit soort interpretaties schuilt het gevaar dat men via diverse bijbelteksten enigszins willekeurig zijn gelijk kan behalen, hetgeen ook al aan Origenes voorgehouden werd.

¹⁷ Bijzonder aan Gides novelle is de introductie van een derde zoon, die na de terugkeer van de verloren zoon het ouderlijk huis wenst te verlaten, waarbij hij op de instemming van zijn thuisgekomen broer kan rekenen: "Allons! embrasse-moi, mon jeune frère: tu emportes tous mes espoirs. Sois fort; oublie-nous; oublie-moi. Puisses-tu ne pas revenir..." (Gide 1958:491). Daarnaast valt op dat de verloren zoon aan iedereen verschillende motieven voor zijn vertrek en terugkeer vertelt. Wellicht is hij het meest oprecht tegen zichzelf – als hij stelt zichzelf gezocht te hebben – en tegen zijn moeder: 'Il n'est plus une de mes pensées d'hier qui ne devienne vaine aujourd'hui. A peine si je comprends, près de vous, pourquoi j'étais parti de la maison' (Gide 1958:483).

¹⁸ De dichter Mallarmé gaf voor het eerst in zijn 'L'enfant prodigue' (1865) de moeder als personage een plaats in zijn gedicht. Vaak zien

we dat de literaire verloren zoon vanaf de twintigste eeuw niet naar de vader, die voor de strenge autoriteiten staat, maar naar haar wenst terug te keren, dit gezien haar liefdevolle begrip voor hem. Deze lijn zien we ook terug in de genoemde novelle van Gide. Opvallend is dat de oudste zoon in nagenoeg *elke* verwerking van de parabel zeer negatief geschetst wordt. Vaak representeert hij op een tamelijk rigoureuze wijze de moraal van de 'buurt' en zijn vader en kenmerkt hij zich door kleingeestigheid en burgerlijke gehoorzaamheid.

¹⁹ Dat Walschaps roman een hechte intertekstuele band met Lucas' parabel onderhoudt, blijkt al uit de eerste zin: 'Het gemeste kalf is op' (Walschap 1981:5). Borré wijst erop dat al in het vroege werk van Walschap het motief van de zwerver en dat van de verloren zoon zichtbaar is (Borré 1990:27).

²⁰ Het valt nogmaals op dat Gads verblijf in den vreemde, in tegenstelling tot de meeste verwerkingen van de verloren zoon, niet of nauwelijks beschreven wordt. Walschaps hoofdpersoonage haalt slechts af en toe herinneringen daarover op of maakt kortstondige allusies naar zijn verblijf aldaar. Elders lezen we dat hij zijn kindsdeel verbrast heeft (Walschap 1981:73,168).

²¹ Overigens kan men het dorp, de 'buurt', ook enigszins als een personage opvatten, omdat de dorpingen zich aanvankelijk en bloc tegen Gad keren: bijna iedereen ontloopt of negeert hem na zijn eerste terugkeer (Walschap 1981:32-33).

²² Een schaalmeester haalt tijdens de eucharistieviering de offergelden van de aanwezige kerkgangers op.

²³ In een interview beschouwt Walschap deze Ben als 'de meest concreet echte figuur uit het verhaal' en representeert hij zijns inziens 'de geheime internationale van verstandige non-conformisten' (Westerlinck 1970:182-3). In zekere zin kan men Gads vertrek relateren aan Gides verwerking, omdat in Walschaps roman ook sprake is van voortzetting van een als afgebroken ervaren individuatieproces, in dit geval dat van Ben (Walschap 1981:108).

²⁴ In narratief opzicht is het interessant dat Jezus, nadat hij Gad onder zijn gehoor waargenomen heeft, de parabel van de verloren zoon vertelt, die op Gads lotgevallen gebaseerd is. Aldus geeft Walschaps roman een soort ontstaansgeschiedenis van Lucas' vertelling. De strekking van Jezus' vertelling in zijn verwerking loopt min of meer parallel met de traditionele interpretatie daarvan, namelijk dat God op een liefdevolle en barmhartige wijze begaan is met het lot van de armen (Walschap 1981:123).

²⁵ Uitsluitend personen in Jezus' omgeving in het Nieuwe Testament hebben de gedachte uitgesproken dat hij Gods zoon zou zijn, hijzelf heeft dit predicaat nooit aan zijn persoon verbonden. In Walschaps roman is dit dus wel het geval.

²⁶ Deze kruisiging wordt evenwel volledig onderschreven door Gads jeugdviend Ruben, met wie hij in de synagoge gestudeerd heeft. Hoewel Gad zijn studie gestaakt heeft en Ruben een zeer geacht theoloog is geworden en hoewel beiden sterk uiteenlopende opvattingen over het geloof huldigen, hebben zij altijd een liefdevolle relatie met elkaar onderhouden.

²⁷ Walschap beweert over Gads laatste terugkeer het volgende: 'Niets is menselijker dan te genieten van zijn triomf waar hij eenmaal werd geslagen en daar grootmoedig te bewijzen dat hij alles heeft vergeven en zijn liefde voor zijn dorp heeft behouden' (Westerlinck 1970:187).

²⁸ Deze vermenging treedt ook al op in de eerder genoemde roman *Bejegening van Christus*.

²⁹ Het motief van 'Jezus in Vlaanderen' krijgt ook gestalte in *Het kindeke Jezus in Vlaanderen* (1916) van Felix Timmermans en Hugo Claus' *Omtrent Deedee* (1963), waarin het hoofdpersoonage Claude sterke relaties met Jezus onderhoudt en ten slotte door de priester Deedee tot zelfmoord wordt gedreven.

³⁰ Jezus en Ben kan men tijdens zijn gehele individuatieproces als leermeesters duiden. Beiden zijn eigenzinnige individuen, die afstand van de moraal van het dorp nemen. En hoewel de verloren zoon Jezus als een groter initiator beziet, verschuift Gads positie later: 'Zijn ideaal verschoof naar het midden tussen Ben en Jezus, de kracht van Jezus zonder zijn dweperij, de wijsheid van Ben zonder zijn onvruchtbaarheid' (Walschap 1981:123).

³¹ Deze verschuiving van idealisme naar pragmatisme en de onthechting van de katholieke gemeenschap sluiten aan bij de weg die Walschap afegeleid heeft.