



WAAROM IK GODGELOVIG BEN ?

'Atheïst' kan ik me noemen àls hiermee is bedoeld het kritisch verwerpen van verkeerde godsbeelden : godsbegrippen waarin God pas 'God', transcendent-groot wordt geacht naarmate Hij mensen weet te kleineren. Juist via de omweg van dit moderne atheïsme ben ik *godgelovig*. En dan dus niet met een fideïstisch godsgeloof, maar met een godsgeloof waarbij mij de hulp van de kritische rede is verzekerd, - een kritisch, rationeel verantwoord *geloof in God*.

Zowel *atheïsme* als *geloof in God* schijnen beiderzijds niet zelden voorop te stellen dat men (aan beide zijden) precies weet wat 'God-zijn' betekent en op grond van deze definitie van God gaan we, in twee kampen uiteenvallend, Hem loochenen of belijden. Bij dit conflict is dan, in wezen, niet zozeer in het geding of God bestaat, maar wel *wie* of *wat* het begrip God eigenlijk voorstelt of betekent, want voor mensen lijkt de door henzelf voorgestelde inhoud van Gods wezen te beslissen over zijn bestaan. Gods bestaan heeft wezenlijk te maken met wat mensen het 'wezen' van (die geaffirmeerde dan wel geloochende) God achten te zijn:

1. Om over God en zijn almacht te spreken hebben wij alleen menselijke woorden, menselijke woorden die van huis uit alleen geijkt zijn om over menselijke en wereldlijke dingen te spreken, niet over God. We beschikken niet over een goddelijke taal. Daarom moeten we om als mensen over God te kunnen spreken al onze woorden *metaforisch om-dopen*; 'uit-reiken'.

Vooraf het woord 'macht' is menselijk zwaar besmet. Menselijke macht kan weliswaar ook bevrijdend en produktief zijn, maar ze is vaak destructief en knevelend, onvrijmakend en manipulerend, dictatoriaal. Juist omdat wij machtsverhoudingen in onze geschiedenis meestal in die negatieve zin ervaren, worden moderne religieuze mensen huiverig om het begrip 'almacht' te gebruiken voor God; het roept te zeer dictatoriaal optreden op dat mensen knecht. Zo'n machtige God verwerpen ze, - en terecht. De huiver om het begrip 'almacht' op God over te dragen, geldt des te meer naargelang duidelijk wordt dat christelijke kerken zich in de loop der geschiedenis aan de kant van 'de machtigen de-

zer wereld' hebben geschaard en vaak met een beroep op Gods almacht maatschappelijk reeds armen en verdrukten ook religieus klein en slaafs hebben gehouden. Als we dan al van Gods almacht kunnen en mogen spreken, zal het om een *bevrijdende* almacht moeten gaan, een goede almacht. Anders is het beter dergelijke woorden niet in verband met God te gebruiken, beter zelfs niet te geloven in God: In die zin leeft ook in mij ergens een 'atheïst'.

Maar het moderne gebruik van het woord 'weerloosheid' en onmacht geeft ook niet precies weer wat naar christelijke zienswijze 'de weerloze overmacht' van God eigenlijk betekent. Maar menselijke ervaringen van weerloosheid en kwetsbaarheid laten gelovigen toch wel bevroeden, dat God aanwezig is bij kwetsbare en weerloze mensen en dat Hij bij en met hen ook zelf zich kwetsbaar opstelt. Dat is zeker één, zelfs troostend aspect van het probleem dat we bespreken. Voldoende is dit echter niet om het volle gewicht van de problematiek te dragen.

Geloven in God heeft wel degelijk te maken met Gods uiteindelijke almacht. Bij de vraag echter, of God almachtig dan wel machteloos is, zullen we m.i. vier mogelijke wegen moeten vermijden.

a) We kunnen over Gods almacht niet abstract redeneren, zoals in de middeleeuwse speculatieve gedachtespinstels. Dan komen we tot de gekste vragen zoals : kan God een vierkante cirkel maken ? Kan Hij maken dat het verleden nooit geschied is ? Kan Hij een wereld scheppen waarin geen kwaad en lijden aanwezig is ? Met zulke vragen of eventuele antwoorden daarop is bovendien niemand gediend of geholpen. Als het over God gaat, gaat het tegelijk over heil en geluk van mensen. Wie dus Gods almacht of onmacht vraagt zonder de vraag naar menselijk heil daarbij te stellen, zit al fout en is met pseudo-problemen bezig. Peter DeRosa, een Brit die vele scripten voorbereidt voor religieuze programma's van de BBC, heeft een klein, maar fijnzinnig werkje geschreven, een soort omgekeerde parabel van het scheppingsverhaal (*The Best of all possible Worlds*, Niles III. z.j.). God wil de beste der werelden scheppen, waarin geen lijden, geen kwaad voorkomt, niets dat irritatie kan wekken. Je ziet Hem zijn blauwdrukken maken : allemaal perfecte scheppelijke wezens. Volgens plan kan er niets mislopen. En inderdaad in werkelijkheid verloopt alles er rimpelloos. Maar onopgemerkt ontstaat er in die perfecte schepsellijke robotwezens op de duur enige deining : ze komen in opstand tegen God, willen eens wat avontuur, iets niet voorspelbaars, risico; ze willen iets wagen met de kans van lijden en verkeerde dingen, met de kans zelfs op uiteindelijk succes of totaal fiasco. In elk geval eisen alle schepselen

'avontuurlijk leven', waarin leven en dood een plaats hebben en geen voorgeprogrammeerde, niets zeggende computerwereld. En God ziet tenslotte in, dat Hij fout zat met het scheppen van een perfecte wereld voor mensen !

b) Evenmin kunnen we in de richting denken van het populaire boekje van de Amerikaanse rabbijn Harold S. Kushner, *Als 't kwaad goede mensen treft* (Baarn 1981). Terecht heeft dit boekje veel mensen getroost, het heeft bij vele mensen terecht de gedachte weggenomen dat God ze plaagt en treitert met lijden voor hun bestwil. Maar één van de grondstellingen van dit boek is, dat God gewoonweg niets te maken heeft met het kwaad en het lijden van mensen; Hij staat er boven en buiten. Dat God het kwaad niet wil, ook het lijden van mensen niet wil, is juist, en dat moet beklemtoond en herhaald worden, maar dat betekent niet dat Hij er niets mee te maken heeft. Kushners antwoord is te gemakkelijk en te oppervlakkig.

c) Een tijdje lang hebben vooral in Noord-Amerika sommige theologen de oplossing willen zoeken in een theologie die de 'dood van God' als uitgangspunt nam : het proces van de geschiedenis bevrijdt de mens van de oppressieve figuur van de almachtige God. God moet sterven, opdat de mens leve (Th. Altizer). De fout van deze theologie ligt hierin, dat zij van de afwezigheid van God in de westerse gesecculariseerde wereld een normatief theologisch begrip gemaakt heeft zonder de sociaal-historische redenen van die afwezigheid te ontleden, nl. de context van uitbuiting en annexatie van bezit ten voordele van enkelen. Door middel van de westerse macht heeft het christendom God een onderdrukkende rol laten spelen; het heeft eigen cultureel, economisch en politiek imperialisme in God getransponeerd en de subversieve figuur van Jezus van Nazareth vergeten. De God van Jezus echter is een God die betrokken is bij de geschiedenis van de strijd tegen alle oppressieve macht.

d) Nadat men eeuwenlang over de almacht van God had gesproken is men de laatste veertig jaar de nadruk gaan leggen op de weerloosheid en de machteloosheid van God. Feiten als Auschwitz zijn een symbool geworden van de weerloosheid van God. Men ging de nadruk leggen op een mee-lijdende God, een God die samen met armen en onderdrukten leed doorstaat. Maar ook met het wat bijsturend en corrigerend, moderne begrip van God als 'the fellow-sufferer who understands', een God die met ons meelijdt en ons begrijpt, of met het begrip van Bonhoeffer : 'nur der leidende Gott kan helfen', worden enerzijds weliswaar reële aspecten van het christelijk godsbeeld belicht die vroe-

ger te zeer werden verwaarloosd, maar anderzijds voldoen deze nieuwe godsbeelden evenmin als christelijk aanvaardbaar godsbeeld. Dat God mede-lijdt met de mens kan niet het laatste woord zijn. Daarmee wordt niet duidelijk, *in hoeverre, hoe* en vooral *of* God nog wel een reddende en bevrijdende God is. Een God die alleen mee-lijdt met ons, laat het laatste en definitieve woord aan het kwaad en het lijden. Dan is niet de God van Jezus van Nazareth, maar het kwaad de definitieve almacht. En wat betekent *God* dan voor mensen ? Zo'n God is niet mijn God, niet een God van christenen;

De God van Jezus is een God die op een eigen, maar werkelijke wijze betrokken is bij de geschiedenis van de strijd tegen alle repressieve en oppressieve macht; er moet een waarneembaar positief verband bestaan tussen enerzijds Gods handelen voor het heil van de mensheid en anderzijds de vermenschlijking van onze samenleving en geschiedenis en het welzijn van alle mensen.

Dat ik gelovig ben, *godgelovig*, moet dus worden gezocht in een context waarin men er een ander godsbeeld op nahoudt : een God die juist in een door zijn vrije schepping van de natuur en van vrije mensen, aan zijn almacht en alwetendheid grenzen heeft opgelegd, een God die alleen promotor van het goede is en bestrijder van kwaad en lijden. De God van Jezus is geen 'pantokrator' of beheersers.

2. Ofschoon de zg. apostolische geloofsbelijdenis begint met de belijdenis van Gods almacht : *'Ik geloof in God, de Vader almachtig, schepper van hemel en aarde'* zou het een grote vergissing zijn te denken dat in oude en nieuwe testament de almacht van God centraal staat. Integendeel : de geschiedenis van God met Israël is in grote mate een geschiedenis van iemand die zijn plannen voortdurend ziet mislukken en steeds opnieuw taktisch en strategisch moet reageren op het ongehoorzame initiatief van zijn partner, zonder blijkbaar de macht te hebben of te willen hebben om die partner naar zijn wil te dwingen. Het kwaad lijkt zo oppermachtig dat in Gen. 6,6 de schrijver God laat zeggen dat 'Hij spijt heeft' deze mens te hebben geschapen, gezien het rijk van kwaad en lijden dat hij in de goede wereld heeft aangericht. En in het nieuwe testament is het al niet beter. Daar worden we geconfronteerd met het alderdroevigste dieptepunt : de messias die van godswege de wereld heil zou brengen, hangt weerloos aan het kruis. Daar triomferen machtige mensen, terwijl de heilbrenger, Jezus, zichzelf niet kan of niet wil bevrijden en zijn God zich hult in volslagen zwijgen.

Ik spreek liever niet van onmacht of machteloosheid van God, maar van zijn weerloosheid, omdat macht en onmacht elkaar tegenspreken,

terwijl 'weerloosheid' niet per se Gods macht hoeft tegen te spreken. Uit ervaring weten we immers dat wie zich kwetsbaar opstelt het kwa-
de weleens kan ontwapenen. Er bestaat zo iets als een 'weerloze over-
macht'; dat lijkt me een God meer passende eigenschap dan wat wij,
als steeds met imperialisme en dictatuur verbonden, 'almacht' noemen.

Godgelovigen stellen de schepping vaak uitsluitend voor als een
daad van Gods almacht. Terecht, maar dat is slechts een halve waar-
heid. Geschapen worden is volgens christelijk godsgeloof enerzijds als
schepsel opgenomen worden in Gods absolute gratuite en reddende
nabijheid, maar, anderzijds, van Gods kant uit gezien, een soort 'wijken
van God', die ruimte geeft aan de ander, aan wat en wie 'niet-God' is.
Die niet-goddelijke, beschermd-eigen - menselijke en ecologische -
ruimte is immers nodig als God die ander tot zijn werkelijke verbond-
spartner wil maken. Echt partnerschap veronderstelt eigen inbreng,
vrijheid en initiatief van weerskanten; anders is er geen partnerschap !
Door scheppend ruimte te geven aan de mens stelt God zich kwetsbaar
op; het is een avontuur vol risico's. Het aandurven, mensen scheppend
in het leven te roepen, is vanuit God gezien *een motie van vertrouwen
in de mens én in diens geschiedenis*, zonder dat hiertoe aan de mens
ook maar enige voorwaarde is gesteld of garantie gevraagd. Scheppen
van de mens is een blanco cheque, waarvoor alleen God zelf zich borg
stelt. Door mensen te scheppen met een eigen, eindige én vrije wil
staat God vrijwillig macht af. Daardoor maakt Hij zich tot een bepaalde
hoogte 'afhankelijk' van de mens en dus kwetsbaar.

Dit maakt de reddende aanwezigheid van God, zijn immanentie bij
het schepsel, niet ongedaan. Maar deze scheppende kracht van God
breekt nooit van buiten af in. Zijn kracht is inwendig aanwezig; Augus-
tinus zegt zelfs 'interior intimo meo' : God is intiemer in mezelf dan ik
identiek ben met mezelf. Daarom kent de goddelijke almacht niet de
destructieve facetten van de menselijke machtsuitoefening, maar wordt
ze daardoor in onze wereld wel 'weerloos' en kwetsbaar. Ze toont zich
als een liefdeskracht die uitnodigt, leven schenkt en mensen bevrijdt,
althans voor wie zich openstelt voor dit aanbod. Maar dat betekent te-
gelijkertijd ook, dat God halt maakt voor elke menselijke weigering.

De zonde en het onheil in de scheppingswereld maken de Schepper
inderdaad tot het uiterste toe weerloos. Die heerschappij van het
kwaad lijkt bovendien universeel en onuitroeibaar in onze geschiedenis
(met zijn theorie van de erfzonde heeft ook het katholicisme, niet alleen
de reformatie, de nadruk gelegd op de zware zondigheid in onze we-
reld). Als de mens er de voorkeur aan geeft zijn vrijheid te gebruiken

om zich te onttrekken aan de door God bedoelde gemeenschap met Hem en aan de onderlinge menselijke solidariteit, als men dus de door God geschonken vrijheid en ruimte voor zichzelf gebruikt, maakt men zich tot tegenspeler van God en legt aan Gods macht grenzen op. 'Zie, ik sta aan de deur en klopf' zegt het boek der Openbaring (3,20) : God staat aan de drempel en klopt op de poort, maar als wij niet vrijelijk opendoen, komt Hij niet binnen. In respect voor onze vrijheid weigert Hij de deur van ons hart en onze vrije wil te forceren. Toch blijft Hij reddend, vergevend aanwezig; Hij gaat niet weg, en blijft aankloppen. M.a.w. 'die grens' is niet *Gods* grens, maar *onze* grens : de grens van onze eindigheid en vrijheid en vooral de grens van onze vrije zondigheid. Maar God blijft ook over die grens reddend aanwezig, desnoods als uiteindelijke Rechter. Maar intussen is Hij inderdaad weerloos. Er zijn veel risico's onderweg, maar er is niet het risico van het uiteindelijke falen. Dat is de inhoud van het christelijk geloof in God.

Er is dus niets voorafbepaald : in de natuur is er toeval en determinisme; in de wereld van de menselijke activiteit is er de mogelijkheid van vrije keuzes. Daarom is de historische toekomst ook God *niet bekend*; anders zouden wij en onze geschiedenis slechts een poppenspel zijn waarvan God de draadjes hanteert. Ook voor God is de geschiedenis een avontuur, een open geschiedenis voor en van mensen. Als ik zeg te geloven in God die het risico heeft genomen de wereld te scheppen, dan betekent dit mijn vertrouwen dat de wereld *uiteindelijk* de expressie zal zijn van Gods wil en wel *op een wijze die nu nog niet waar is* en zelfs door empirische ervaringen wordt tegengesproken. We kunnen nu daarom Gods wil nooit in detail identificeren. Eén van de grondfouten van godsgelovigen is te pretenderen te weten wat in detail hier en nu 'de wil van God' is. We herinneren het ons : de dijkbreuk van 1952 in Nederland werd door sommigen gezien als een goddelijke straf voor zonde of althans als goddelijk vermaan, zoals nu, nog in 1987, door sommige godgelovigen *aids* op een zelfde wijze wordt uitgelegd als straf van God. Als ik gelovig ben, dan niet meer in een 'eerste onschuld', maar in een fase van 'tweede naïviteit', die door de kritiek is heengegaan. Daarin ben ik het met collega Apostel volledig eens, en wel als godgelovige.

3. Sommigen stellen de vraag, of wij God wel nodig hebben voor de ethiek en dus voor het menselijk werk van vrede, van humanisering en bevrijding. Doen, zeggen ze, bv. agnosten, 'niet-gelovigen', niet hetzelfde, soms zelfs beter ?

Een ernstige vraag. Maar de tegenvraag is echter : behoefte hebben

aan welke God ? Bovendien, wat bedoelt men met 'behoefte hebben aan' ? Toch niet aan een God als 'Lückenbüsser' (of gatenvuller, inval-ler bij versagen of ongelukken) ! Toch niet aan een God die als een tyran-nieke potentaat willekeurig mensen zijn wil en wet oplegt, alsof (ook voor God) niet 'het menswaardige' maar 'God' het *onmiddellijke* funda-ment van ethische verplichting zou zijn. Toch niet aan een God op wie mensen een beroep doen als hun ethische argumentatie tekortschiet en ze om dit manco in te vullen dan maar appelleren aan 'de wil van God'. Zò laat God zich niet misbruiken ! Gelovigen uit vele godsdien-sten hebben in hun ethiek en vooral in hun concrete ethos de naam en wil van God al te vaak misbruikt en daarbij de mens, zijn en haar men-selijke waarde en geluk vergald, hem en haar verknecht en onteerd, hem en vooral h  r lasten opgelegd die niets van doen hebben met de wil van God. In dat geval is het vandaag beter 'God' niet voor waar te houden dan er een mensknechtende, on-menselijke God op na te hou-den. In het spel is het wezen van de God der christenen : Gods eer en onze eer 'mens te mogen zijn' dankzij Gods lieve schepping. Oudere godsdiensten met een in hun belijdenis opgenomen 'on-menselijke God' (die bv. mensenoffers eiste) zijn alle vlug afgestorven; ze kunnen niet op tegen de menselijke (goddank ook religieuze) fierheid 'mens te mogen zijn', ondanks alle menselijke ellende. Maar ook godsdiensten die in hun belijdenis niet een onmenselijke, maar een op menselijkheid bedachte God huldigen, kunnen door de concrete vorm van hun ver-kondiging ongeloofwaardig worden; ze marginaliseren zodoende vele gelovigen uit hun geloofsgemeenschap. Dezen zeggen vaak met op-rechte spijt in het hart hun kerk vaarwel, echter niet haar religieuze er-varingstraditie. W  r geluk kent ook het kruis en weet verguizing te doorstaan. Maar hiermee wordt 'het kruis' niet gekoesterd, noch vanuit God als een principiëel opgelegd verlossingsgebeuren geponeerd. *Mensen*, niet God, hebben Jezus het kruis toebereid, - al liet God zich hierdoor niet schaakmat zetten. We hebben zeer zeker geen goddelij-ke opa nodig die 'goedzakig' ons falen en onze lafheid vergoelijkt en bagatelliseert. We hebben pathos om het menselijke nodig en daarbij 'nood aan' een God die *pure gratuit  it* is : onverdiende, gul geschonken genade. *Om niets !*

Voor de christelijke ervaringstraditie geldt dat alleen een 'God van leven', niet een God van leven en dood, alleen een levende God - een god van levenden en van doden, die bij Hem nog toekomst kennen -, door mensen kan worden aanbeden, gehuldigd en gevierd; niet een God die mensen kleineert en bezeert of klein houdt en mensen hun

vreugden ontzegt, en dat ook alleen Hij een profetische - mens- en maatschappijkritische - bevrijdende kracht bezit, die zich dankzij de God-lovende spiritualiteit van het theologale leven der gelovigen *openbaart* in het evangelisch leven van hun en haar persoonlijk ook politiek bevrijdende, mystiek gefundeerde ethos.

4. Waar ligt dan het onderscheid tussen een godgelovige en een louter-humanistische, agnostische of zelfs atheïstische levens- en wereldbeschouwing ? Hierbij moeten we wel bedenken dat de 'autonome rede', en dus ethiek en rationaliteit, gedragen wordt door een cultuur : een historische context. Een nogal dramatisch voorbeeld kan illustreren waar ik naartoe wil. Stel, in een dictatuur krijgt een soldaat onder doodstraf het bevel een onschuldige gijzelaar dood te schieten, louter en alleen omdat hij bv. jood is, of communist, of christen. Hij weigert het bevel uit te voeren op grond van gewetensbezwaar. Wel is hij zeker dat hij dan zelf de kogel krijgt tezamen met die gijzelaar (die wel door een ander wordt doodgeschoten). Maar in zijn weigering erkent de soldaat dat de vernederde verbijstering van de gegijzelde een onuitgesproken, en wellicht onuitsprekelijke, morele oproep is, die hij als eis ervaart. De ander legt beslag op zijn vrijheid : hij ervaart de ethische onmogelijkheid die man te doden en weigert daarom het bevel uit te voeren.

In die ongewapende gewetensdaad van de soldaat waardoor de machten dezer wereld voor schut worden gezet, ligt anderzijds iets paradoxaals, iets dat zelfs op de rand van het absurde ligt. Want, het morele gebaar van de soldaat is niet alleen in-effectief ten aanzien van het leven van de gijzelaar (een ander schiet hem dood) maar betekent bovendien direct het einde van eigen leven met al zijn niet-gerealiseerde mogelijkheden (ook hij wordt gefusilleerd). De soldaat blijkt dus ethisch opgeroepen te zijn en wel tot een niet te verzachten absurd gebaar. Dat is weerloosheid ten top en toch ligt daarin 'het einde van de machten'.

Dat de ander een ethische eis is naar mij toe, leidt dus tot een aporie : enerzijds dat er geen waarborg is dat het kwaad - geweld en onrecht, marteling en moord - niet het laatste woord zal hebben over onze eindige wereldervaringen, en anderzijds tot een zekere absurditeit : een blijkbaar nutteloze geste, die niemand schijnt te baten. Er zijn voor deze aporie twee ethische oprechte 'oplossingen' mogelijk. Enerzijds door te spreken van een 'heroïsche daad', zoals Sartre en Camus dit geval zouden beoordelen : een heroïsch-gratuite daad terwille van het *humanum* of de menswaardigheid. Anderzijds in de richting van een religieus antwoord, zij het eveneens terwille van de menselijke waarden. Beide oplossingen roepen een werkelijksvisie op waarin door vast

te houden aan het *humanum* - de concrete mens in zijn onaantastbaarheid - mensen slachtoffer worden van de macht van de empirische feitelijkheid, maar deze daardoor tegelijkertijd beschamen. Op grond van iemands positief antwoord op andermans ethische oproep, zegeviert, ondanks alle schijn, die gratuite daad over de empirische triomf van de feitelijkheid. We hebben in beide gevallen te maken met hoop op uiteindelijke zege van het goede; geloof in de mens, ondanks alles.

Maar dan stelt zich wel de vraag, waarop die hoop gegrond is. Welke zijn van die hoop de theoretische waarheidscondities? In het religieuze antwoord is God zelf de grond van die hoop en is er gegronde hoop. Wat is echter de grond van het niet-religieuze, humanistische geloof in de uiteindelijke zege van het goede op de schijnbare empirische triomf van het feitelijke kwaad? Is dit slechts een postulatorische hoop, d.i. een door onze vrije wil positivistisch geponeerde hoop tegen alle hoop in? Dit kan wel moedig en dapper zijn, maar is het een wensdroom? Geloof in de mensheid ondanks alles kan toch geen positivistische of 'fideïstische' wilsdaad zijn, want dan zou de mens zich bij de eigen haren uit het moeras willen trekken. De mogelijkheid tot een totale, emancipatorische zelfbevrijding wordt tegengesproken door het feit dat mensen niet alleen genade zijn voor hun medemensen, maar ook bedreiging, geweld en vernietiging, telkens weer opnieuw, telkens met geraffineerder technische middelen. Zeggen dat het martelaarschap niet ijdel is en dat komende generaties die het verhaal ervan horen, de vruchten zullen plukken van het voorbije lijden, mag waar zijn voor sommige of zelfs vele mensen. Maar het geval van de soldaat kan zich in de toekomst telkens herhalen. En het herhaalt zich. Men kan dus inderdaad het weigeren van de soldaat interpreteren in een profane zin, als een profetische daad vanuit de hoop op de uiteindelijke triomf van de menselijkheid, maar men moet zich daarbij dan wel bewust blijven dat die hoop historisch noch anthropologisch gegrond is. Is het een postulatorische hoop? Natuurlijk kan zulke hoop sociale en historische effecten ten goede hebben. De moedige daad van de soldaat is in staat om de aspiraties van een belangrijke sectie mensen in de samenleving te articuleren en te mobiliseren.

Toch mag men de humanistisch-agnostische of zelfs atheïstische en religieuze duiding van dit martelaarschap niet te absoluut tegenover elkaar stellen. De humanistische hoop is niet zonder meer een postulaat; ze heeft een grond in de autonoom-ethische, menselijke overtuiging. Men kan immers stellen dat er hoop op triomf van het menselijke is, omdat het offer van die soldaat weet de rechtvaardigheid aan eigen

kant te hebben, niet aan de kant van de machthebber. De menselijke overtuiging van het gelijk van rechtvaardigheid boven onrecht levert inderdaad een grond voor zulk een hoop. Trouwens, dié menselijke overtuiging is voor de gelovige evenzeer waar en vormt juist de bemiddeling van zijn godsgeloof. Godsdienstige en agnostisch humanistische mensen blijven vertrouwen op het gelijk van rechtvaardigheid op onrecht en kwaad. Volgens het getuigenis van Simone de Beauvoir zei de agnostische, eens zelfs militant atheïstische Jean-Paul Sartre op zijn sterfbed : 'En toch blij ik vertrouwen in de humaniteit van de mens'. De humanistische hoop is niet zuiver postulatorisch; de overtuiging dat men aan de zijde van de rechtvaardigheid staat, geeft grond aan die verwachting; de hoop is gegrond op het gelijk van de rechtvaardigheid, ondanks het feit dat de ervaarbare wereld dit gelijk empirisch voortdurend tegenspreekt.

De humanist weet echter ten slotte niet, of de werkelijkheid zelf wel gelijk zal geven aan deze ethische overtuiging aan de kant van de rechtvaardigheid te staan ! Het grote verschil met de religieuze visie is dus, dat de louter autonoom-ethisch gefundeerde hoop wel een perspectief biedt op een wellicht hogere mate van menselijkheid van enkele of zelfs vele mensen in de toekomst, maar de vele gebrachte offers, en de talrijke slachtoffers die nog gaan vallen, vergeet. De gevallen zelf kennen dan geen bevrijding of verlossing : ze hebben geleefd opdat in de toekomst andere mensen wellicht niet hetzelfde lot zouden ondergaan. In de godgelovige beleving van deze extreme ethische situatie ziet en ervaart de gelovige de werkelijkheid met haar absolute begrenzing ten diepste niet als een blind noodlot, of een wild toeval, maar als metterdaad persoonlijk, nl. gedragen door Gods absolute heilspresentie. In door Hem niet gewilde, zelfs niet gedulde maar feitelijk absurde situaties is God ons toch heilbrengend nabij. Het absurde wordt niet weggeredeneerd, evenmin rationeel begrepen of religieus goedgekeurd, maar voor de gelovige heeft het niet het laatste woord : gelovigen vertrouwen de absurditeit toe aan God, die bron van pure positiviteit is en transcendent fundament van alle ethiek; de mystieke bron van elke ethische inzet, die nog hoop geeft aan het slachtoffer zelf, dat buiten het religieuze perspectief voorgoed is afgeschreven. Niet dat de martelaar zijn moedige daad stelt om 'een eeuwige beloning' te bekomen. Wel is zijn of haar historische daad zelf sterker dan de dood; die daad zelf is praxis van het rijk Gods en draagt de verrijzenis in kiem in zich. De godgelovige ziet in het geloof in het gelijk van het rechtvaardige en goede boven alle onrecht een ervaring van het metahumane

(want mensen kunnen het in hun geschiedenis blijkbaar niet opbrengen) : een ervaring van de absolute aanwezigheid van Gods pure positiviteit bij het historisch mengsel van zin en onzin dat het verschijnsel 'mens' en zijn geschiedenis heet. Dit is geen verkleining van de mens door een beroep te doen op een volkomen vreemde, God. Want dit beroep op God neemt enerzijds de gestalte aan van de menselijke overtuiging dat recht gelijk heeft boven alle onrecht en is, anderzijds, een beroep op juist niet een volkomen vreemde, maar op de uiteindelijke, innerlijkste bron van alle gerechtigheid : de intieme aanwezigheid van de uitsluitend-positieve werkelijkheid 'God' : een God die niet de dood, maar het leven voor de zijnen, voor allen, wil.

Aldus komt ook pregnant tot uitdrukking dat voor de godgelovige, vooral de christen, godsdienst, het godsgeloof, in één en dezelfde beweging de mens vrijmaakt voor de liefde tot God en voor de liefde tot de medemens en vooral voor de voorkeursliefde tot misdeelden en uitgerangeerden (Mt. 25,40).

De inzet voor de medemens, tot de ethische martelaarsdood toe, is te zien als een menselijk invoelbare levenscontext waarbinnen (in een massief seculaire wereld) een menselijk relevante, filosofisch zinvolle notie van God en zijn weerloze overmacht een plaats kan vinden en een eigen, voor anderen (zelfs voor atheïsten) herkenbare verstaanbaarheid heeft. Zo verkrijgt men inzicht in het religieuze referentiepunt, God, tot wie we in een verhouding van theologale, maar wezenlijk ook reële asymmetrisch-ethische relatie staan. Zowel het humanistisch-seculaire als het godgelovig antwoord op het hier geschetste ethische appel is dus gelegen in een 'vergeefs offer', hetzij in een heroïsche zin, hetzij als 'vergeefs liefdesoffer' in een diep-menselijke zin van heilig, niet-heroïsch vertrouwen op God ondanks alles. Dat zijn twee menselijke levensmogelijkheden die allebei hun eigen redelijkheid en verstaanbaarheid in zich dragen. Voor de gelovige is de religieuze duiding beter verstaanbaar en redelijker. De niet-gelovige ziet meer redelijkheid in de agnostische of atheïstische duiding. Maar binnen deze context wordt wat gelovigen met God bedoelen, ook voor niet-gelovigen verstaanbaar. De gelovige vindt voor dit geloof voldoende tekenen in zijn menselijke ervaring, en wel zonder dat die ervaringen aan menselijke werkelijkheid verliezen. Ik geloof tenslotte in God, omdat ik alleen in en door dit geloof weet (dat is : geloof en rotsvast vertrouwen of hoop) dat het goede, niet het kwade uiteindelijk het laatste woord zal hebben.

De meest voor de hand liggende, moderne weg naar God is : de medemens in deze, onze boze wereld te verwelkomen, zowel op interper-

soonlijk niveau als door verandering van structuren die mensen, hem en haar, knechten. Theologie is dan gelovige reflectie op de praxis van gerechtigheid en liefde. In het geding hierbij is niet slechts de *ethische consequentie* van het religieuze of theologale leven, de ethische praxis wordt hier een wezenlijke component van Godgericht leven, van 'de ware kennis van God' : 'Hij kwam op voor armen en behoeftigen. Dat noem Ik : Mij kennen - godsspraak van de Heer' (Jer. 22,16). God is vooral toegankelijk in de praxis van de gerechtigheid. 'Nooit heeft iemand God gezien, maar als we elkaar liefhebben, woont God in ons en is zijn liefde in ons volmaakt geworden' (1 Joh. 4,12).

'God is zo sterk en zo zwak als de liefde' !