

Bedenkingen naar aanleiding van een conversatie op god.voor.dommen

Erik Buys, november 2011

Inleiding

Enkele weken geleden hoor ik het heuglijke nieuws dat een nieuw boek verschijnt van Anton de Wit: *Van klokken en klepels. Een katholiek antwoord op kerkelijke controverses* (Lannoo, Tielt, 2011). Nieuwsgierig en op zoek naar meer informatie google ik de naam van Anton. Louter toevallig stoot ik daardoor op een artikel uit 2009, getiteld *Want Anton de Wit gelooft het*, op de Nederlandse website god.voor.dommen (www.godvoordommen.nl). Ik kan het niet laten op het artikel te reageren, en bevind mij binnen de kortste keren in een bijwijlen scherpe discussie met atheïsten. Wat volgt, is een poging om eens op een rijtje te zetten welke antwoorden en bedenkingen ik geformuleerd heb, enigszins verbeterd en uitgebreid, op de vragen en opmerkingen die mij toen zijn voorgeschoteld. Lezers zullen merken dat ik geregeld in herhaling val. Dit is vooral bedoeld voor wie zich wil concentreren op één stuk dat hem of haar aanspreekt, of voor wie de tekst op verschillende momenten wil lezen zonder de rode draad te hoeven verliezen.

1. Pogingen tot antwoord op enkele pertinente vragen van 'het nieuwe atheïsme'

'Jij gelooft in God? Je kunt evengoed geloven in het vliegend spaghettimonster of de onzichtbare roze eenhoorn.'

Deze bewering suggereert dat geloof in God equivalent is aan het geloof in wezens die hoogst waarschijnlijk alleen kunnen bestaan als producten van de menselijke verbeelding. Ik wil aannemen dat sommige godsbeelden hiervoor in aanmerking komen, maar als christen word ik uitgedaagd om het woordje 'God' in verband te brengen met een realiteit die niet zomaar ontsproten lijkt aan de menselijke verbeeldingskracht. In de eerste brief van Johannes lees ik immers:

Geliefden, laten wij elkaar liefhebben, want de liefde komt van God. Iedereen die liefheeft is uit God geboren, en kent God. De mens zonder liefde kent God niet, want God is liefde.
(1 Joh 4,7-8).

Nooit heeft iemand God gezien, maar als wij elkaar liefhebben, woont God in ons, en is zijn liefde in ons volmaakt geworden.
(1 Joh 4,11).

God is liefde: wie in de liefde woont, woont in God en God is met hem.
(1 Joh 4,16b).

'God is liefde.' Deze bewering is toch van een andere aard dan 'God is een onzichtbare roze eenhoorn'. Er zijn wel degelijk bepaalde houdingen en handelingen tussen mensen waarnaar

we met het woord 'liefde' verwijzen. De oorspronkelijke Griekse tekst waarin de brief van Johannes is overgeleverd maakt bovendien duidelijk dat een specifieke vorm van liefde wordt bedoeld, namelijk *naasteliefde* of *barmhartigheid* – in het Grieks *agapè*. De *agapè* is te onderscheiden van andere vormen van liefde, zoals *eros* (passionele liefde, verliefdheid) en *philia* (vriendschapsliefde). Deze verschillende vormen van liefde zijn ook vanuit een wetenschappelijk oogpunt te beschrijven en te verklaren, een reden te meer om het geloof in God – in déze zin – niet als een equivalent van het geloof in een louter imaginair gegeven te beschouwen.

'God is agapè? Jezus predikt zelfs liefde voor de vijand. Hij is met andere woorden een psychisch gestoorde propagandist van masochisme!'

De Jezus van de evangeliën doet inderdaad enkele heel opmerkelijke uitspraken over de naasteliefde, en ze hebben tweeduizend jaar later nog niets aan radicaliteit ingeboet – hoewel we ze misschien zo gewoon zijn geraakt dat we niet altijd meer ten volle beseffen hoe ongewoon ze eigenlijk zijn:

Jullie hebben gehoord dat er gezegd is: U zult uw naaste liefhebben en uw vijand haten. Maar Ik zeg jullie: heb je vijanden lief en bid voor wie je vervolgen, dan zullen jullie kinderen worden van je Vader in de hemel, want die laat zijn zon opgaan over slechten en goeden, en Hij laat het regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen. Want als je liefhebt wie jou liefheeft, welk loon verdien je dan? Doen de tollenaars dat ook niet? Als je alleen je broeders groet, wat voor bijzonders doe je dan? Doen de heidenen dat ook niet? Jullie zullen dus onverdeeld goed zijn, zoals jullie hemelse Vader onverdeeld goed is.

(Mt 5,43-48).

Maar tegen jullie die luisteren, zeg Ik: heb je vijanden lief, wees goed voor wie je haten, zegen hen die je vervloeken en bid voor degenen die je smaden. Slaat iemand je op de wang, bied hem dan ook de andere, en pakt iemand je jas af, weiger hem ook je hemd niet. Vraagt iemand je om iets, geef het, en pakt men iets van je af, vraag het dan niet terug. Behandel de mensen zoals je wilt dat ze jullie behandelen. Als jullie je vrienden liefhebben, is er dan reden tot dankbaarheid? Ook de zondaars hebben hun vrienden lief. En als jullie je weldoeners weldoen, is er dan reden tot dankbaarheid? Ook de zondaars doen dat. En als jullie lenen aan mensen van wie je iets terugverwacht, is er dan reden tot dankbaarheid? Ook zondaars lenen aan zondaars om op hun beurt hetzelfde te krijgen. Nee, heb je vijanden lief, doe wel en leen uit, en verwacht daarvoor niets terug. Dan zal er een rijke beloning voor jullie zijn: je wordt kinderen van de Allerhoogste, want ook Hij is goed voor ondankbare en slechte mensen. Wees barmhartig, zoals jullie Vader barmhartig is. Werp je niet op als rechter, dan zullen jullie niet berecht worden. Veroordeel niet, dan zullen jullie niet veroordeeld worden. Spreek vrij, dan zullen jullie vrijgesproken worden. Geef, dan zal jullie gegeven worden. Een mooie maat, stevig aangedrukt, goed geschud en overvol zal je in de schoot geworpen worden. Want met de maat waarmee jullie meten, zul je gemeten worden.

(Lc 6, 27-38).

Was Jezus een masochist, iemand die hield van lijden omwille van dat lijden zelf? 'Slaat iemand je op de wang, bied hem dan ook de andere...' – als je deze raad opvolgt, vraag je dan

niet om nog eens gekwetst te worden door wie jou al eens gekwetst heeft? Uit het optreden van Jezus in de evangeliën blijkt in ieder geval *niet* dat hij zijn eigen lijden en dood zoekt, onder andere uit volgende fragmenten:

Jezus bleef rondtrekken in Galilea. De Joden waren er immers op uit om Hem te doden, en daarom trok Hij liever niet in Judea rond.

(Joh 7,1).

Het scheelde niet veel of ze hadden Jezus gestenigd, maar Hij wist te ontkomen en verliet de tempel.

(Joh 8,59).

Weer hadden ze Jezus willen grijpen, maar Hij wist uit hun handen te blijven. Hij keerde terug naar de plaats aan de overkant van de Jordaan waar Johannes indertijd gedoopt had en daar bleef Hij.

(Joh 10,39-40).

In de mate van het mogelijke probeert Jezus dus levensgevaarlijke situaties te vermijden, maar telkens als hij geconfronteerd wordt met slachtoffers van het maatschappelijke establishment is zijn *liefde* voor die slachtoffers groter dan zijn *vrees* om zelf slachtoffer van dat establishment te worden. Jezus weigert mensen te imiteren die offers vragen. In plaats daarvan volgt hij de weg van een Liefde (door hem zijn 'Vader' genoemd) die geen offers eist. Reagerend op het zoveelste jalouse misprijzen van de farizeeën wegens zijn aandacht voor 'tollenaars en zondaars', zegt Jezus bijvoorbeeld:

Ga heen, u moet maar eens leren wat dit zeggen wil: Barmhartigheid wil Ik en geen offer.

(Mt 9,13a).

Jezus identificeert zich met de uitgestotenen. Door het voor hen op te nemen stelt hij zich kwetsbaar op, niet omdat hij zelf ook wil lijden, maar omdat hij *geloofd* en *hoopt* dat onderdrukkers ook mensen kunnen worden die barmhartigheid betonen aan hun slachtoffers. Jezus is dus geen masochist. Als hij vraagt aan mensen die elkaar gekwetst hebben om aan elkaar 'hun andere wang aan te bieden', elkaar te vergeven en zich opnieuw kwetsbaar op te stellen, dan voert hij een pleidooi om menselijke relaties niet te baseren op een rancuneuze machtsstrijd. Als je weigert jezelf te spiegelen aan wie kwaad doet, als je weigert kwaad met kwaad te vergelden, dan loop je natuurlijk het risico dat je vroeg of laat geslachtofferd *wordt*. Wie weigert anderen op te offeren om zijn eigen leven te redden, kan alleen 'zijn andere wang aanbieden' aan zijn vervolgers, in de hoop dat die vervolgers deze barmhartige houding *imiteren*, maar met het risico dat ze dat niet doen. Jezus wil op het moment van zijn arrestatie niet dat er een strijd zou losbarsten waarin slachtoffers vallen. Ook dan blijkt dat hij, ondanks zijn angst voor een lijden dat onafwendbaar schijnt, gehoorzaamt aan, metaforisch uitgedrukt, een 'Vader' die 'geen offers' wilt – aan de *Agapè* dus:

En kijk, een van de volgelingen van Jezus greep naar zijn zwaard, trok het, sloeg in op de knecht van de hogepriester en hakte hem zijn oor af. Toen zei Jezus tegen hem: 'Steek je zwaard weer op zijn plaats. Want allen die naar het zwaard grijpen, zullen door het zwaard omkomen.'

(Mt 26,51-52).

'Als christen moet je toch ook geloven dat God schepper is van de kosmos. Hoe breng je dat in overeenstemming met het geloof dat God agapè is? En vooral: hoe breng je dat in overeenstemming met huidige natuurwetenschappelijke bevindingen die 'de hypothese God' niet meer nodig hebben om de kosmos te verklaren?'

Op de website god.voor.dommen beweren sommige atheïsten dat de Bijbelse kosmologie niet verzoenbaar is met een modern natuurwetenschappelijke kosmologie. Ik probeer hierbij enkele fundamentele bedenkingen te formuleren, in vijf delen.

I. De wetenschappelijke rationaliteit naast de rationaliteit van het geloof

De katholieke priester George Coyne sj, astronoom en voormalig directeur van het Vaticaanse observatorium, maakt in de hilarische documentaire *Religulous* een pertinente opmerking bij de idee dat er een compromis zou moeten gezocht worden tussen geloof en wetenschap:

The Christian Scriptures were written between about 2,000 years before Christ to about 200 years after Christ. That's it. Modern science came to be with Galileo up through Newton, up through Einstein. What we know as modern science, okay, is in that period. How in the world could there be any science in Scripture? There cannot be. Just the two historical periods are separated by so much. The Scriptures are not teaching science. It's very hard for me to accept, not just a literal interpretation of Scripture, but a fundamentalist approach to religious belief. It's kind of a plague. It presents itself as science and it's not.

Een andere katholieke priester en sterrenkundige, de Belg Georges Lemaître (1894-1966), in de wetenschappelijke wereld bekend als een briljante geest en als grondlegger van de oerknalhypothese over het ontstaan van het universum, weet eveneens dat de Bijbel een ander soort vragen probeert te beantwoorden dan de moderne natuurwetenschap. Joseph R. Laracy schreef voor *Homiletic & Pastoral Review / Ignatius Press* (zie CatholicCulture.org) een interessant artikel over de manier waarop Lemaître een onderscheid maakt tussen de wetenschappelijke en theologische rationaliteit. De volgende fragmenten mogen dit verduidelijken (eigen markeringen):

Despite his unquestionable scientific credibility, Lemaître's priesthood often led skeptics to question his theories, believing the Big Bang was 'presented in a spirit of concordism with the religious concept of creation, and even received its inspiration from that religious concept.' Concordism is the belief that the Bible contains scientific information not known by people at the time of the writing of the sacred texts. Even Professor Einstein confronted Lemaître on this issue. Not surprisingly, Father Lemaître had an excellent response to such critics:

'Should a priest reject relativity because it contains no authoritative exposition on the doctrine of the Trinity? Once you realize that the Bible does not purport to be a textbook of science, the old controversy between religion and science vanishes... The doctrine of the Trinity is much more abstruse than anything in relativity or quantum mechanics; but, being necessary for salvation, the doctrine is

stated in the Bible. If the theory of relativity had also been necessary for salvation, it would have been revealed to Saint Paul or to Moses... As a matter of fact neither Saint Paul nor Moses had the slightest idea of relativity.'

Godart and Heller succinctly characterize the relationship of philosophy and science, 'There is an intricate feed-back between cosmology and philosophical views. On the one hand, cosmology emerged from philosophical imaginations of the universe as a whole. On the other hand, philosophical speculations often took the inspiration and stimulus from the world-picture presented in the science of a given epoch.'

[...]

Speaking to Catholic scientists, Lemaître said:

'The Christian researcher has to master and apply with sagacity the technique appropriate to his problem. His investigative means are the same as those of his non-believer colleague... *In a sense, the researcher makes an abstraction of his faith in his researches. He does this not because his faith could involve him in difficulties, but because it has directly nothing in common with his scientific activity. After all, a Christian does not act differently from any non-believer as far as walking, or running, or swimming is concerned.*'

[...]

Reaching out this time to his fellow churchmen, Lemaître said, 'Does the Church need Science? Certainly not. The Cross and the Gospel are enough. However, nothing that is human can be foreign to the Christian. How could the Church not be interested in the most noble of all strictly human occupations, namely the search for truth?'

[...]

Lemaître always differentiated between religious and scientific 'levels of cognition' or 'orders of reasoning.' This can clearly be seen in his opposition to mixing physical and theological 'levels' in the Big Bang hypothesis:

'We may speak of this event as of a beginning. I do not say a creation. Physically it is a beginning in the sense that if something happened before, it has no observable influence on the behavior of our universe, as any feature of matter before this beginning has been completely lost by the extreme contraction at the theoretical zero. Any preexistence of the universe has a metaphysical character. Physically, everything happens as if the theoretical zero was really a beginning. The question if it was really a beginning or rather a creation, something started from nothing, is a philosophical question which cannot be settled by physical or astronomical considerations.'

[...]

A hallmark of Georges Lemaître's approach to dealing with those uncomfortable with the science-religion relationship was reminding them of the fact that *science is impartial to religion*:

'The writers of the Bible were illuminated more or less — some more than others — *on the question of salvation. On other questions they were as wise or ignorant as their generation.* Hence it is utterly unimportant that errors in historic and scientific fact should be found in the Bible, especially if the errors related to events that were not directly observed by those who wrote about them...'

[...]

In Lemaître's thinking, '*God cannot be reduced to the role of a scientific hypothesis.*' Despite this, Lemaître goes on to say, 'It does not mean that cosmology has no meaning for philosophy. Philosophy and theology, when kept in isolation from scientific thought, either change into an outdated self-enclosed system, or become a dangerous ideology.'

Monsignor Lemaître preferred the natural beginning of the universe compared to the 'external push' that Pascal and Laplace used to incorporate God into creation. Specifically, he preferred the Savior mentioned in Isaiah because 'even though he is hidden, you can still know him.'

[...]

Lemaître goes on to say, in true Augustinian form, that while both science and theology seek to explain the objective reality that we experience, they have different intentions:

'(The Biblical narration) describes the world in such a manner as it appears to every man, and not in a manner which could be conceived by men only when their persevering research has led them from the actual wavering of science to an unquestionable synthetic knowledge of the world, and to a clear notion of relationships between its different elements.'

Kortom, er kan geen conflict bestaan tussen geloof en wetenschap, en er hoeft bijgevolg evenmin een compromis gezocht te worden tussen de twee. Stephen Jay Gould (1941-2002) herformuleert dit inzicht met zijn befaamde theorie over NOMA (non-overlapping magisteria): wetenschap en religie belichten ieder op hun eigen manier aspecten van de werkelijkheid; ze vertolken ieder een eigen waarheid, en de waarheid van de religie, alsook van de moraal, bestaat *naast* de modern wetenschappelijke waarheid. In een essay voor *Natural History* uit 1982 schrijft hij bijvoorbeeld:

Our failure to discern a universal good does not record any lack of insight or ingenuity, but merely demonstrates that nature contains no moral messages framed in human terms. Morality is a subject for philosophers, theologians, students of the humanities, indeed for all thinking people. The answers will not be read passively from nature; they do not, and cannot, arise from the data of science. The factual state of the world does not teach us how we, with our powers for good and evil, should alter or preserve it in the most ethical manner.

(GOULD, S. J., *Nonmoral Nature*, in *Natural History* 91 (1982 Feb.): 19–26).

II. 'Kosmos' in de Bijbel en 'kosmos' in modern natuurwetenschappelijke zin

Op de website god.voor.dommen schrijf ik als onderdeel van een polemisch getinte discussie dat een premoderne kosmologie, zoals die van de Bijbel, niet in tegenspraak kan zijn met een natuurwetenschappelijke kosmologie in de moderne zin. Het woord 'kosmos' verwijst in Bijbelse zin immers naar een andere realiteit dan in modern natuurwetenschappelijke zin. Een Chinees die de Nederlandse taal leert, en ze nog niet echt machtig is, zal op de mededeling 'ik heb vlinders in mijn buik' misschien repliceren: 'En, waren ze lekker?' Je zult hem dan moeten uitleggen dat het woord 'vlinder' in deze context iets wil uitbeelden over de realiteit van verliefd zijn, en niet mag verward worden met het gebruik van het woord 'vlinder' in de context van de biologie. Het woord 'vlinder' verwijst in de uitspraak 'ik heb vlinders in mijn buik' naar iets anders dan in de uitspraak 'rupsen ontpoppen tot vlinders', en de ene uitspraak is niet meer waar dan de andere – ze zijn allebei 'even waar', en ze bestaan *naast* elkaar. Analooq hiermee mag het gebruik van het woord 'kosmos' in Bijbelse zin niet verward worden met – noch geplaatst worden *tegenover* – het gebruik van het woord 'kosmos' in modern natuurwetenschappelijke zin. Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk tijdens Pilatus' ondervraging van Jezus nadat hij Jezus liet arresteren. Pilatus peilt onder andere naar de aard van het leiderschap van Jezus, en vraagt zich af of Jezus een politieke bedreiging is:

Jezus antwoordde: 'Mijn koningschap is niet van deze wereld. Als mijn koningschap van deze wereld was, zouden mijn dienaars er wel voor gevochten hebben dat Ik niet aan de Joden werd overgeleverd. Mijn koningschap is echter niet van deze wereld.'

(Joh 18,36).

Voor het woord 'wereld' staat in de Griekse grondtekst het woord 'kosmos' (meer bepaald 'kosmou', in de genitief). Met 'kosmos' wordt in deze tekst dus een *sociale* realiteit aangeduid, géén natuurkundige. Zoals hoger al is aangegeven, probeert Jezus in alle omstandigheden te gehoorzamen aan een barmhartige Liefde die geen offers wilt. Hij is geen dictator als de Libische leider Muammar Khadaffi (1942-2011), die zijn aanhangers zou laten strijden om zichzelf te verdedigen. Jezus vraagt dat mensen hem zouden imiteren, hem zouden navolgen (zie Thomas à Kempis, 1380-1472, en zijn befaamde werk *Imitatio Christi*), en *herschept* zodoende de 'wereld' van de sociale verhoudingen. Tegenover een beangstigende en op angst gebaseerde machtsstrijd om sociale verhoudingen vorm te geven, plaatst Jezus de Agapè als bron voor sociale verhoudingen.

Jezus verlangt een mensenwereld waarin offers niet noodzakelijk zijn, en waarin de mens zoveel mogelijk wordt bevrijd van rampspoed en lijden. 'Zoveel mogelijk', want wie werkelijk anderen bemint, beseft dat hij vroeg of laat op een of andere manier misschien afscheid zal moeten nemen van die anderen, en afscheid nemen is pijnlijk. Hierin verschilt de christelijke traditie onder andere van het boeddhisme. Het boeddhisme pleit voor 'onthechting' van begeertes en verlangens, precies omdat die verlangens – als ze niet ingewilligd worden – een bron zijn van *lijden*, en vanuit het boeddhisme beschouwd staat de mens voor de uitdaging om zich van het lijden te bevrijden. De christelijke traditie daarentegen pleit voor een liefde die mensen op een paradoxale manier aan elkaar bindt – paradoxaal in de zin dat van iemand

houden betekent dat je een verhouding zoekt tot de ander die de ander tot zijn/haar recht laat komen, een verhouding dus waarin je 'verbonden' bent met de ander in de mate dat je geen beslag legt op de ander en hem/haar 'loslaat'. Als je bijvoorbeeld wenst dat je partner gelukkig is (omdat je van je partner houdt), zul je waarschijnlijk, als je merkt dat je elkaar eigenlijk helemaal niet gelukkig maakt, elkaar 'vaar-wel' zeggen en moeten leren aanvaarden dat je ex-partner 'tot leven komt' bij iemand anders. Liefde in Bijbelse zin (agapè) betekent inderdaad: geen beslag leggen op (het leven van) de ander. Liefde betekent, met andere woorden, afscheid nemen van al te verregaande controledrang en machtswellust, van al te grote eerzucht, jaloezie en bezitterigheid – en niet toevallig behoren deze eigenschappen tot wat de christelijke traditie consistent 'hoofdzonden' noemt. In dit verband is uit het Oude Testament het verhaal bekend van twee vrouwen die voor de ogen van koning Salomo een kind claimen (1 Kon 3,16-28). Salomo geeft opdracht het kind met een zwaard in twee te hakken, en het te verdelen. Het vervolg van het verhaal is bij velen bekend:

Maar de vrouw van wie het kind nog leefde, en van wie het hart ineenkromp om haar kind zei: 'Met uw toestemming, mijn heer, geef het levende kindje maar aan haar en maak het niet dood.' Maar de andere zei: 'Als ik het niet krijg, dan jij evenmin; hak het door.' Toen nam de koning het woord en zei: 'Geef het levende kind aan de eerste vrouw en maak het niet dood: zij is de moeder.' Alle Israëlieten hoorden van het vonnis dat de koning geveld had en kregen ontzag voor de koning, want ze merkten dat hij goddelijke wijsheid bezat als hij recht sprak.

(1 Kon 3,26-28).

Deze 'goddelijke wijsheid' is wederom de wijsheid van een kwetsbare Liefde, van een Barmhartigheid die *niet afhankelijk* is van het kwaad waarmee ze geconfronteerd wordt. Als de echte moeder van het kind de bezitterigheid, jaloezie en eerzucht van haar concurrente blijft *imiteren*, dan zou het kind daar uiteindelijk het slachtoffer van worden. De Barmhartigheid waaraan de echte moeder gehoorzaamt is almachtig in de zin dat ze, als het ware 'uit het niets' en *vrij* van het onrecht waarmee ze te maken krijgt, een verhouding *schept* tot het kind die het kind *leven* schenkt.

Naast het woord 'kosmos' verwijst dus ook het woord 'almacht', in de context van een God die scheppende Agapè is, naar iets anders dan wat wij daar gewoonlijk onder verstaan.

III. De almacht van de God van Liefde – een antwoord aan Etienne Vermeersch

De bekende Vlaamse atheïst, Etienne Vermeersch, schrijft op zijn website (www.etiennevermeersch.be) in het artikel *Kort vertoog over de god van het christendom* (14 maart 2004) ondermeer het volgende:

Eeuwenlang reeds is in de westerse traditie de volgende redenering bekend.

- *Een god die oneindig goed is, zal een wereld willen scheppen waarin geen kwaad en geen lijden voorkomt.*
- *Een god die almachtig is, kan een wereld scheppen waarin geen kwaad en geen lijden voorkomt.*

- *Als God almachtig en oneindig goed is, zal in de wereld geen lijden en kwaad voorkomen.*
- *Welnu, er is zonder twijfel lijden en kwaad in deze wereld. Ofwel is God dus niet almachtig, ofwel niet oneindig goed, ofwel niet de Schepper van deze wereld. In elk van die drie gevallen is hij niet de christelijke god. Kortom, de christelijke god, met zijn specifieke kenmerken, bestaat niet, aangezien er in de wereld lijden en kwaad is.*

Uit al het voorgaande (zie hoger) moet stilaan duidelijk worden dat de god waarover Etienne Vermeersch spreekt niet de christelijke god is. De bekende wiskundige Blaise Pascal (1623-1662) heeft in deze alweer gelijk als hij stelt dat 'de god van de filosofen niet de god [is] van Abraham, Isaak en Jacob'. Vermeersch brengt het woord wereld (zoals vooral ook blijkt uit het vervolg van zijn betoog, zie zijn website) opnieuw in verband met een natuurkundige realiteit, terwijl 'wereld' in Bijbelse zin in de eerste plaats verwijst naar sociale verhoudingen. God (Agapè) zien als 'Schepper' van deze verhoudingen betekent dat je gelooft in een dynamiek die, ondanks en vrij van het kwaad waarmee ze geconfronteerd wordt (en in die zin 'almachtig' is), zich inzet voor slachtoffers van welke aard ook (en in die zin 'algoed' is). Paulus beschrijft in zijn eerste brief aan de Korintiërs de merkwaardige en paradoxale almacht van de Agapè als hij die Agapè geopenbaard ziet in wat, volgens de maatstaven van 'deze wereld', een blijk van radicale onmacht is. Gehoorzaamend aan zijn Vader (de Agapè) heeft Jezus geweigerd offers te brengen, zelfs als hij daardoor uiteindelijk het offer van zijn eigen leven moet geven:

Joden blijven tekenen eisen, en Grieken wijsheid verlangen. Maar wij verkondigen een gekruisigde Christus, voor Joden een aanstoot, voor heidenen een dwaasheid, maar voor hen die geroepen zijn, Joden zowel als Grieken, Gods kracht en Gods wijsheid. De dwaasheid van God is namelijk wijzer dan de mensen, en de zwakheid van God is sterker dan de mensen.
(1 Kor 1,22-25).

Reeds in het Oude Testament, meer bepaald het eerste scheppingsverhaal in Genesis en de tien geboden in Exodus, wordt de menselijke waardigheid verdedigd tégen de overweldigende krachten van de natuur en tégen de gewelddadige 'hemelse wezens' (goden) die als een verpersoonlijking van die krachten gelden. De mens wordt opgedragen zijn lot in eigen handen te nemen (in de Bijbelse geschriften maakt een cyclische levensbeschouwing meer en meer plaats voor een lineaire geschiedenisopvatting), en zich niet te laten overweldigen door angst voor alles wat hem te boven gaat.

Het godsbeeld dat Etienne Vermeersch beschrijft, is precies het godsbeeld en een daarmee verbonden levenswijze waartegen de Bijbel – een historisch gegroeide verzameling van boeken en verschillende soorten teksten – meer en meer reageert. Vermeersch beschrijft precies de god die het product is van angst en machtswellust. Wie angstig is, wil zoveel mogelijk macht in de zin van 'controle'. Wie angstig is, probeert zoveel mogelijk situaties te vermijden waarover hij geen controle heeft. De god die een soort 'master of puppets' is die alle touwtjes in handen heeft, waaraan de angstige mens zich spiegelt en die hij probeert na te volgen, is een geidealiseerde verpersoonlijking van een diepe verzuchting naar absolute macht. En is radicaal tegengesteld aan de Barmhartigheid die mensen ertoe brengt zich, vanuit geloof en vertrouwen, kwetsbaar op te stellen en elkaar 'los te laten' (zie II).

In een commentaar op de geloofsbelijdenis verduidelijkt Hans Urs von Balthasar (1905-1988), één van de invloedrijkste katholieke theologen van de twintigste eeuw, wat de christelijke traditie bedoelt met de uitspraak: 'Ik geloof in God, de almachtige Vader, Schepper van hemel en aarde.' Over 'almacht' in christelijke zin schrijft hij ondermeer het volgende:

Het is... essentieel, in eerste instantie de onvoorstelbare macht van de Vader in de kracht van de overgave van zichzelf te zien, dit betekent in de kracht van zijn liefde, en bijvoorbeeld niet in de willekeur van dit of dat te kunnen. En het is even essentieel de almacht van de liefde van de Vader niet als iets heftigs te verstaan dat ons eerder verdacht lijkt, als iets eruptiefs dat indruist tegen de logica, omdat zijn zelfgave zich tegelijk voordoet als een zichzelf denken, een zichzelf uitzeggen, een zichzelf uitdrukken (vgl. Heb 1,3). [...] De al-macht waarmee de Vader zichzelf tot uitdrukking brengt, is evenmin gedwongen, maar tevens oorsprong van alle vrijheid, ook dit maal niet in de zin van willekeur, maar van de liefde die zichzelf in een verheven zelfbeschikking overgeeft.'

(HANS URS VON BALTHASAR, *Credo – Overwegingen bij de Apostolische Geloofsbelijdenis*, Schrift en Liturgie 17, Abdij Bethlehem Bonheiden, 1991, p.34-35; vertaling: Benedictinessen van Bonheiden).

Hoewel Jezus zich geroepen weet om aan deze zichzelf overgeevende, niet manipulatieve liefde gestalte te geven, kent ook hij de bekoring van het verlangen naar controle. In tegenstelling tot wat vele mensen denken, bieden de evangeliën geen geïdealiseerde voorstelling van de man uit Nazaret. Jezus wordt beschreven met angsten en twijfels die ieder mens kent, met verzuchtingen en vergissingen (als een man van zijn tijd – zie verder). Dat Jezus de verleiding kent van het verlangen naar absolute macht, wordt onder andere uitgedrukt in het verhaal over zijn veertigdaags verblijf in de woestijn, waarin hij 'door de duivel op de proef wordt gesteld'. De derde en laatste beproeving verbeeldt de verleiding van machtswellust:

Weer nam de duivel Hem mee, nu naar een zeer hoge berg. Hij liet Hem alle koninkrijken van de wereld zien met al hun pracht, en zei: 'Dit alles zal ik U geven, als U voor mij in aanbedding neervalt.' Toen zei Jezus hem: 'Ga weg, satan. Want er staat geschreven: De Heer uw God zult u aanbidden en Hem alleen dienen.' Toen liet de duivel Hem met rust, en er kwamen engelen om Hem van dienst te zijn.

(Mt 4,8-11).

Dit is natuurlijk een mythologisch verhaal, en de vraag of Jezus écht een wezen ontmoet dat zich kenbaar maakt als 'de duivel' is natuurlijk zinloos. Dit verhaal is – op het niveau van de wijze waarop het gelezen moet worden – niet waar in historische zin, maar is waar in metaforische of allegorische zin. Het verwijst wel degelijk naar een historische realiteit, namelijk het feit dat Jezus de bekoring van het verlangen naar controle ervaart, maar deze realiteit wordt via metaforen en beelden uitgedrukt.

IV. Het eerste scheppingsverhaal in Genesis vanuit de traditie geïnterpreteerd

Al te vaak onderscheiden ook atheïsten de metaforen en allegorieën niet van de werkelijkheid waarnaar deze metaforen en allegorieën verwijzen. Met name sommige kerkelijke dogma's en

de lectuur van de mythologische verhalen uit het Oude Testament blijken vaak voor heel wat verwarring te zorgen. Nochtans is het niet zo moeilijk om te weten wat overdrachtelijk bedoeld is, als je even stilstaat bij wat het wetenschappelijk, historisch-kritisch onderzoek naar literaire genres, en in het bijzonder dan de mythologie, oplevert. In de moderne tijd is een misvatting ontstaan over de aard en de voornaamste functie van mythologie.

Mythen worden vooral vanaf de achttiende eeuw, tijdens de periode van de verlichting, meer en meer beschouwd als een primitieve vorm van wetenschap. Ze zouden vooral een verklarende functie hebben. Wetenschappelijk onderzoek wijst echter uit dat deze opvatting over mythen niet alleen te eenzijdig is, maar vooral voorbijgaat aan de voornaamste functie van deze verhalen. Mythen *verklaren niet* zozeer de werkelijkheid, maar proberen op allegorische wijze vooral (een visie op) de werkelijkheid *weer te geven*. Het oudtestamentische verhaal over Kaïn en Abel (Gen 4) drukt bijvoorbeeld de waarheid uit dat al te extreme jaloezie enorm nadelig is voor het menselijk samenleven. Deze waarheid bestaat, opnieuw, *naast* de wetenschappelijke waarheid die extreme jaloezie probeert te *verklaren*.

Onder andere Geoffrey Stephen Kirk (1921-2003), specialist inzake mythologie, in het bijzonder de Griekse, bekritiseert de al te naïeve opvatting dat er een conflict zou bestaan tussen wetenschap en mythologie, of dat er een compromis tussen beiden moet gezocht worden. In een inleiding op één van zijn boeken geeft hij een overzicht van minder en meer door wetenschappelijk onderzoek achterhaalde theorieën over mythen. De tweede theorie waarnaar hij verwijst, is de theorie over mythen als voornamelijk verklarende verhalen (eigen markeringen):

Second among the great all-embracing theories is the one loosely covered by the term aetiological; it implies that all myths offer a cause or explanation of something in the real world. When Andrew Lang dismissed the nature-myth theory, he tried to put in its place the idea of myths as constituting a kind of proto-science. In short, he was not merely objecting that many myths are clearly not about nature; he was arguing that even those that are, are more than just pretty allegorical conceits – that they are explanatory in some way. This, he claimed, rather than any concern with specific subjects like natural events or human society, is their central characteristic. Unfortunately the idea of myths as a kind of primitive science is not in itself particularly helpful. It suggests that myths were a kind of halting advance on the road to epistemological maturity. That is a very Aristotelian formulation; indeed the 'proto-science' view of myths is quite similar to what Aristotle felt about the early Greek physicists (the 'Presocratic philosophers' from Thales downwards) as representing a first step towards the reasoned truth disclosed by himself. Yet Aristotle and the Presocratics were at least talking about the same kind of thing, the nature of the physical world. Myths, on the other hand, are obviously not concerned with just that; they plainly encompass such things as the emotional valuation of many aspects of personal life. In the final chapter I shall be dealing with the transition in Greece from myth-making to the discursive uses of reason; meanwhile it is worth observing that the two categories are neither polar opposites nor successive and mutually exclusive phases in the attack on a common set of problems. It was natural for Lang, living in the heyday of Victorian science, to make that kind of mistake, but we should be able to avoid it.

'Aetiology' is in any case an unsatisfactory term. It is still much used, probably because it sounds important in the same way as 'mythology' does. It means, presumably, 'the study of causes'; for action simply means 'cause' in

Greek. In practice, however, the statement that myths are aetiological means no more than that they offer causes. That seems a fairly clear and harmless statement, except that it is plainly false in respect of many myths.'

(KIRK, G.S., *The Nature of Greek Myths*, Penguin, Londen, 1974 – herdruk 1990, p.53-54).

Een duidelijk voorbeeld van de wijze waarop ook de Bijbelse mythologie allegorisch wordt begrepen, komt uit de christelijke liturgie rond Pasen. Tijdens de Paasnacht wordt traditioneel het eerste scheppingsverhaal (Gen 1) gelezen, samen met het verhaal van de doortocht door de Rietzee – onder leiding van Mozes tijdens de exodus van de Israëlieten uit de Egyptische slavernij (Ex 14). Als je deze oudtestamentische mythen leest als mythen, dat wil zeggen in allegorische zin, dan merk je dat ze niet toevallig samen worden gelezen. Ze drukken immers dezelfde (visie op de) realiteit uit, namelijk dat we als mens nood hebben aan bevrijding uit de 'duisternis' en 'stormachtige chaos' van kwaad, rampspoed, lijden, onderdrukking en angst.

De lezingen uit het Nieuwe Testament, met de verhalen over Jezus' verrijzenis, maken dan weer duidelijk dat Jezus van Nazaret volgens christenen een centrale rol speelt in dit bevrijdingsproces. Alweer niet toevallig worden er traditioneel ook (vooral volwassen) mensen gedoopt tijdens de Paasnacht. Deze symbolische handeling bezegelt het 'sterven' van 'de oude mens en zijn levenswijze', en maakt duidelijk dat de dopeling 'met Christus verrijst' om zijn leven voortaan – met vallen en opstaan – door de bevrijdende levenswijze van die Christus te laten inspireren. Het eerste scheppingsverhaal gaat in deze optiek dan ook niet over 'het ontstaan van het heelal', maar wel over de scheppende kracht van een Liefde naar wiens beeld de mens zich kan laten vormen. Het eerste scheppingsverhaal en het verhaal van de doortocht door de Rietzee, die uitdrukken hoe we als mensen telkens weer uitgedaagd worden om ons niet te onderwerpen aan de beangstigende krachten van het onheil dat ons kan overkomen, zijn dan ook 'altijd waar'. Bovendien is het verhaal van de doortocht door de Rietzee ook een allegorische verwoording van wat er gebeurt tijdens het doopsel (dóór onderdompeling in het water naar een nieuw, bevrijd *leven*).

Deze rituele functie van mythologie komt natuurlijk niet uit de lucht vallen. Wetenschappelijk onderzoek toont aan dat scheppingsverhalen in archaische culturen altijd geciteerd worden tijdens adolescentierituelen, waarbij de minder gevormde 'chaotischer' kindstaat van de jongvolwassene moet 'sterven' om hem te laten 'verrijzen' als een meer gevormde 'volwassene'. Scheppingsverhalen geven dus uitdrukking aan, of beter 'modelleren' de levenscyclus (waarbij de sociale 'kosmos' harmonieert met de biologische), eerder dan er een verklaring voor te bieden, laat staan dat ze een verklaring zouden bieden voor het ontstaan van het heelal in modern natuurwetenschappelijke zin.

De allegorische verbinding van oudtestamentische verhalen met de figuur van Jezus van Nazaret, stamt uit de Oudheid en de Middeleeuwen, waarin de zogenaamd 'typologische' Schriftlezing floreert. Typologie is letterlijk de leer of studie van 'types' of 'voorafschaduwingen'. De typologie betreft een vorm van Bijbeluitleg waarbij personen of situaties uit het Oude Testament beschouwd worden als voorafschaduwingen van het leven van Christus. Ook joodse schriftgeleerden kennen natuurlijk allegorische interpretaties van

hun geschriften, maar ze passen die niet toe op de figuur van Jezus. Het mythologische verhaal van de zondvloed, met de ark van Noach (Gen 6-10), is alweer op een allegorische wijze een spiegel van de menselijke conditie (die getekend wordt door de noodzaak om zich te laten 'herscheppe', en neigingen tot het kwaad achter zich te laten). Christenen uit de Oudheid en de Middeleeuwen gaan evenwel nog verder in hun allegorische interpretatie van dit verhaal, en beschouwen het als een voorafschaduwning van het verhaal over het doopsel van Jezus (Mt 3). Met dit doopsel wordt – alweer symbolisch – uitgedrukt dat in de figuur van Jezus een 'nieuwe schepping' aanbreekt.

V. Christelijk fundamentalisme en kritiekloos atheïsme

Jammer genoeg geraakt de rijke traditie van allegorische Schriftinterpretaties vanaf de moderne tijd ondergesneeuwd omwille van de reeds aangehaalde misvatting omtrent de functie van mythologische verhalen. Hoe dichter we bij onze eigen tijd komen, hoe meer de Bijbel letterlijk wordt gelezen (misschien, alweer, in tegenstelling tot wat vele mensen kritiekloos veronderstellen). Het is dan ook niet toevallig dat in de 19^{de} eeuw het christelijk fundamentalisme vorm krijgt, eerst in de Verenigde Staten – een gigantisch land dat in bepaalde opzichten toch afgesneden wordt van zijn Europese culturele wortels en, mede door de geïndividualiseerde vormen van protestantse Bijbelinterpretaties, steeds minder voeling krijgt met traditionelere Bijbellezingen. Het fundamentalisme maakt geen onderscheid meer tussen verschillende literaire genres in de Bijbel en beschouwt de Bijbelse geschriften unaniem als 'geschiedschrijving' in een moderne zin van dat woord. Als antwoord op vooral dit christelijk fundamentalisme ontstaat in de twintigste eeuw een kritiekloos atheïsme, vooral gepropageerd door mensen als Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris en Christopher Hitchens. De vertegenwoordigers van het zogenaamd 'nieuwe atheïsme' zijn kritiekloos te noemen omdat ze de uitgangspunten van het fundamentalisme waartegen ze reageren niet in vraag stellen. Ze nemen die uitgangspunten gewoon over en weerleggen het fundamentalisme binnen het referentiekader dat hen door het fundamentalisme wordt opgedrongen.

Het is mij altijd een raadsel geweest waarom sommige atheïsten, bijvoorbeeld, de fundamentalistische opvatting over de Bijbel overnemen, en doof blijven voor wat het wetenschappelijk, historisch-kritisch Bijbelonderzoek oplevert. In discussies met atheïsten word ik in dit verband vaak geconfronteerd met volgende vragen: 'Maar wie gelooft er zoals jij? De meerderheid van de kerkgangers en het 'katholieke establishment' gelooft toch op een andere manier?' Wat mijn antwoord op de eerste vraag betreft: ik ben van mening dat ik niet zomaar moet overnemen wat anderen over de Bijbel en het christelijk geloof denken; ik probeer kritisch te zijn en zelf, na gedegen en wetenschappelijk verantwoord onderzoek, een overtuiging daarover te vormen. De veronderstelling die besloten ligt in de tweede vraag kan ik, afgaand op mijn eigen ervaring, helemaal niet bevestigen. Ik heb mijn geloof mede ontwikkeld op basis van een studie van documenten van het 'katholieke establishment' (waarmee ik natuurlijk op vele vlakken van mening mag verschillen – ook dat is katholiek, ondanks de alweer kritiekloze overtuiging van vele buitenstaanders en atheïsten dat je als gelovige blindelings de mening van de paus zou moeten beamen). Daarenboven blijkt uit die tweede vraag een nogal minachtende kijk op 'de meerderheid van de kerkgangers'. Alsof

gelovigen niet zouden denken, of geen intellectuele inspanning willen leveren om uit te maken wat eigenlijk de kern van het evangelie is. Alleszins blijken de medegelovigen met wie ik persoonlijk contacten onderhoud te begaan met hun geloof om geen (zelf)kritische houding aan te nemen.

Verder word ik in conversaties met atheïsten regelmatig herinnerd aan de stelling (en het is een stelling, geen feit) dat het atheïsme geen ideologie is, en dat atheïsme simpelweg 'afwezigheid van geloof' betekent. Afgezien van het *feit* dat de mens existentieel geen andere keuze heeft dan 'daden van geloof' te stellen (je kunt bijvoorbeeld niet bewijzen dat je deze of gene opleiding tot een goed einde zult brengen, maar je kunt wel *geloven* dat je dat zult doen), krijg ik toch regelmatig de indruk dat 'het nieuwe atheïsme' wel degelijk een aantal belangrijke gemeenschappelijke ideeën heeft over religie en geloof, en meer bepaald het christelijk geloof. De christelijke theologie wordt bijvoorbeeld stevast herleid tot 'kerkgeschiedenis', en die wordt op haar beurt herleid tot een geschiedenis van kruistochten, inquisitie, heksenverbrandingen, seksisme, haat tegenover holebi's, hypocrisie, machtswellust, kindermisbruik en corruptie. Wat er origineel en kritisch is aan dit verhaal, zal ik wellicht nooit vatten. Het is het verhaal waarmee ik ben opgegroeid in het postkatholieke Vlaanderen, barstensvol instituties die qua naam katholiek blijven. Gaandeweg heb ik deze veronderstellingen, die ook de mijne waren omdat je ze als gesecculariseerde westerling (ondanks pogingen tot 'katholieke opvoeding') van kindsbeen af in gelepeld krijgt, in vraag leren stellen. Door zelfkritisch te durven zijn, heb ik mogen ontdekken dat er vanuit het christelijk geloof ook een ander verhaal is geschreven. Sterker nog, ik heb mogen ontdekken dat er in de geschiedenis telkens christenen geweest zijn die, precies geïnspireerd door de centrale boodschap van het evangelie en de figuur van Christus, gereageerd hebben tegen onrecht buiten én binnen de kerk – hierbij denk ik aan mensen als Franciscus van Assisi (1181-1226) of Oscar Romero (1917-1980).

Sommige atheïsten hebben ook moeite om de centrale boodschap van de christelijke traditie te onderscheiden van de boodschappers. De eventuele waarheid van een boodschap is niet afhankelijk van de dragers van die boodschap. Al Gore kan wel degelijk de waarheid spreken over maatregelen die de klimaatopwarming kunnen tegengaan, ook als hij zélf die maatregelen niet neemt. God kan wel degelijk agapè zijn, ook als sommige boodschappers van deze bewering zondigen tegen de naastenliefde – en zeker ook als gelovige ben je daarover verontwaardigd en bedroefd.

2. Een christelijke kritiek op onrealistische mensbeelden bij gelovigen en atheïsten

2.1 Reden voor kritiek: de plaag van een schijnbaar onuitroeibaar offerdenken

Er zijn atheïsten die, op basis van het kwaad dat mensen elkaar hebben aangedaan in naam van god, beweren dat religie over het algemeen alleen een oorzaak kan zijn van kwaad en ellende. Bill Maher verheft deze overtuiging in de documentaire *Religulous* zelfs tot een feit als hij zegt: *'The plain fact is, religion must die for mankind to live.'* Natuurlijk is een bepaalde vorm van religie niet de oorzaak van het geweld dat mensen elkaar aandoen, wel de machtswellust, eerzucht, jaloezie en bezitsdrang die aan die religie ten grondslag liggen. Het is eigenlijk zeer naïef om te geloven dat het verdwijnen van religie of geloof in god gepaard gaat met het afnemen van dictatoriale structuren (op micro- en macrovlak) die gebaseerd zijn op de zojuist vermelde *menselijke* eigenschappen. Eigenlijk zou de redenering van Bill Maher zelf wel eens als een uiting van die kwalijke eigenschappen kunnen gelden.

Angst voor geweld en onheil maakt mensen vatbaar voor populistten die oorzaken van dat geweld menen te kunnen aanduiden, vatbaar voor de verhalen van allerlei goeroes die een 'magische formule' schijnen te hebben om onheil bezwerend te controleren en om de mensheid te 'bevrijden'. Het idee – ook op een populistische manier gepropageerd door Bill Maher – dat iets uitgeroeid, verbannen of uitgeschakeld moet worden om een betere wereld te creëren, duikt in de geschiedenis van de mensheid telkens weer op – zowel in godsdienstige als in atheïstische contexten –, en veroorzaakt juist het kwaad en het geweld dat het dacht te vermijden.

Zeker in als onzeker aangevoelde tijden zijn mensen op zoek naar macht en naar controle over hun leven. Daardoor geven ze zich gemakkelijk over aan de praatjesmakers ('de koningen en messiassen van deze wereld' – vergelijk met wat Jezus hoger zegt over zijn eigen 'koningschap' dat 'barmhartigheid wilt en geen offers') die 'het paradijs' beloven, en die in ruil voor dat paradijs *offers* eisen. Zo worden sommige vrouwen tijdens de Middeleeuwen ten onrechte schuldig bevonden aan het onheil (bijvoorbeeld pestepidemieën) die een gemeenschap overkomen, en als heksen verbrand om de gemeenschap te redden. Het is ironisch en diep tragisch dat deze vrouwen functioneren als *zondebokken* en geofferd worden in naam van een christelijk geloof dat eigenlijk een fundamentele kritiek levert op het telkens weer opduikende zondebokmechanisme (voor meer hierover: zie mijn tekst over de verrijzenis in pdf onder blogpost *Paasboodschap in tijden van schaamte*).

In ieder geval is de bewering 'The plain fact is, religion must die for mankind to live' in hetzelfde bedje ziek als de op angst en machtswellust gebaseerde redeneringen die geleid hebben tot de heksenvervolgingen. Het is een zoveelste uiting van het zondebokmechanisme. Ook de website god.voor.dommen is niet vrij van de neiging tot het creëren van zondebokken. Zo beweert iemand op een bepaald moment dat je als lid van de katholieke kerk kindermisbruik legitimeert. Dergelijke veralgemeningen zijn eigen aan het zondebokmechanisme. Ze getuigen van een diep gewortelde afkeer tegenover een bepaalde groep mensen, en suggereren de morele superioriteit (een Übermenschgevoel) van wie niet tot die groep behoort. De bewering is ook niet echt redelijk te noemen. Het is, bijvoorbeeld, natuurlijk niet zo dat, als een geval van kindermisbruik aan het licht komt in een

jeugdbeweging, ieder lid van de betreffende jeugdbeweging instemt met dat kindermisbruik. En als 'lid' van de mensheid gaan we evenmin noodzakelijkerwijs akkoord met het op onverdraagzaamheid gebaseerde geweld dat we elkaar in de loop van onze geschiedenis hebben aangedaan.

2.2 Angst (voor de dood): basis voor een onrealistisch streven naar absolute autonomie

Max Scheler (1874-1928), een grote Duitse filosoof die zich op een bepaald moment bekeert tot het katholicisme, geeft op basis van zijn lectuur van de evangeliën weer waarom mensen telkens weer in de val van het zondebokmechanisme trappen en elkaar kwaad aandoen. Telkens weer ontwikkelen wij namelijk de illusie dat we als mens een 'objectieve', 'nuchtere', 'neutrale' en 'boven de geschiedenis verheven' toegang kunnen hebben tot 'wat waar is' en 'wat goed is', als we ons maar kritisch *bevrijden* van negatieve en misleidende invloeden. Eenmaal we van mening zijn dat we het niveau van objectiviteit hebben bereikt op het vlak van kennis en moraal, eigenen we onszelf het recht toe om absolute oordelen te vellen, ook over anderen. Geïnspireerd door de figuur van Christus, waarschuwt Scheler tegen deze tendens:

Wanneer men de zedelijke waarden goed en kwaad bindt aan dingen buiten de wereld van de waarden, zoals bijv. aan een aanwijsbare lichamelijke of psychische toestand, of aan het lidmaatschap van een stand of een partij, dan spreekt men over 'de goeden en gerechtigen' als over een objectief definieerbare klasse. Op die wijze vervalt men steeds in een of andere vorm van farizeïsme. Het identificeert de dragers van 'het goede' en hun groepskenmerken met de waarde zelf van het goede, ja zelfs met het wezen van de waarde als zodanig ofschoon zij in feite enkel als dragers van de waarde fungeren. De uitspraak van Jezus: 'Niemand is goed behalve God alleen', is juist tegen 'de goeden en gerechtigen' gericht. Hij wil niet zeggen dat er geen enkel mens goed is, in de zin van: er bestaat niemand met goede eigenschappen. Hij wil enkel zeggen dat het goede zelf nooit kan bestaan in een begrippelijk bepaalbare eigenschap van een mens.

(Fragment uit MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung einer Ethischen Personalismus*, Francke, Bern, 1966 – vijfde druk; vertaling: uitgeverij Pelckmans 1986).

Scheler wijst met andere woorden op de transcendente en metafysische dimensies van het menselijk bestaan, en is daarom realistischer dan sommige atheïsten met een al te materialistische levensbeschouwing. Tegenover de illusie dat mensen als 'vrije' individuen geboren worden in de zin dat ze met zichzelf samenvallen en 'maatgevend' zouden moeten zijn voor hun eigen leven, zijn inderdaad nuchterder observaties te plaatsen. Vooreerst heeft niemand er zelf voor gekozen om te leven en om geboren te worden in een sterfelijk lichaam. De mogelijkheid van de dood is altijd al een feitelijkheid, vóór enige wilsbeschikking van de mens zelf, en in die zin *overstijgt* of *transcendeert* deze feitelijkheid ook ieder menselijk individu. Dit gegeven relativiseert het idee dat de mens baas is over zijn eigen leven. Bovendien kun je ook beginnen leven in functie van de vaststelling dat je sterfelijk bent. Je kunt *afhankelijk* worden van die (soms beangstigende) vaststelling, en bijvoorbeeld van mening zijn dat je er alles aan moet doen om iets van waarde ('faam') te verwerven volgens de maatstaven van de

sociale omgeving waarin je toevallig opgroeit. Daardoor worden we nog minder vrij, want *afhankelijk* van wat anderen belangrijk schijnen te vinden. Hoe minder vrij we worden, hoe groter natuurlijk het verlangen naar autonomie kan worden, en hoe meer we ons in de illusie zullen willen wentelen dat anderen eigenlijk weinig of geen invloed op ons hebben. Anderen verschijnen in dit opzicht als personen die macht over ons kunnen uitoefenen, als rivalen die we op één of andere manier te slim af moeten zijn. Dat kan een paradoxale dynamiek op gang brengen waarin de mens, precies door de manier waarop hij op zoek gaat naar autonomie en vrijheid, zijn vrijheid verliest. Jezus verwoordt die dynamiek als volgt:

Wie zijn leven wil redden, zal het verliezen... Wat immers baat het de mens als hij de hele wereld wint, maar zichzelf verliest of schaadt?

(Lc 9,24a-25).

Inderdaad, wie macht wil verwerven over de reacties van anderen kan sadistische en/of masochistische neigingen vertonen, en beide neigingen zijn tragisch in de zin dat ze produceren wat ze trachten te vermijden. Gedreven door machtswellust kun je een systeem ontwerpen van straffen ('hemel') en belonen ('hel') om respect af te dwingen. Een man die, bijvoorbeeld, vreest dat zijn vrouw hem zal bedriegen en geen respect meer voor hem heeft, zal die vrees misschien willen verdrijven door zijn vrouw angst in te boezemen – onder het motto: 'Als je overspel pleegt, dan word je gestenigd.' Daardoor zal de vrees van de man uiteindelijk alleen maar toenemen, want hij zal helemaal niet zeker meer zijn dat zijn vrouw hem respecteert omwille van hemzelf of omwille van een angst voor sociale sanctioneringen. Met andere woorden, de man die, gedreven door angst en eerzucht, het respect en de liefde van zijn vrouw wil 'redden', 'verliest' juist het respect van zijn vrouw door haar overmatig te willen controleren.

De 'god' waaraan de door angst gedreven mens zich onderwerpt, is een verpersoonlijking van wie die mens verlangt te zijn: een soevereine heerser die alle touwtjes in handen heeft. Dit onrealistische verlangen naar absolute controle en autonomie druist radicaal in tegen de dynamiek van de Agapè (wat in de Bijbel 'god' genoemd wordt – zie hoger) die op unieke (hoewel niet exclusieve) wijze belichaamd wordt in het leven van Jezus van Nazaret – omwille van die unieke en radicale belichaming wordt hij ook 'Christus' genoemd.

2.3 Van angst voor de dood naar vrees voor de moord en bevrijdende naastenliefde

Jezus weigert zichzelf op te offeren aan een onrealistisch verlangen naar absolute autonomie, en gaat ervan uit dat vrijheid de vrucht is van relaties die niet gebaseerd zijn op angst, maar op vertrouwen. Voortdurend zegt hij tot de mensen die hij ontmoet: 'Vrees niet.' Alweer schijnt de mensopvatting van de christelijke traditie in deze realistischer dan sommige hedendaagse visies op de mens: de mens wordt niet geboren als 'autonoom' individu, maar als een van meet af aan *relationeel* wezen – vrucht van een relatie, en gericht op anderen. De mate waarin je anderen vrijheid kunt schenken, zal dan ook bepalend zijn voor de mate waarin je zelf vrij kunt worden.

Opnieuw worden we geconfronteerd met een metafysische dimensie die het menselijk bestaan tekent. De mens kiest niet voor de ander die hij toevallig ontmoet, de naaste die hem

'overkomt' (en hem in die zin transcendeert), evenmin als hij kiest voor de mogelijkheid van de dood die principieel zijn bestaan tekent. De ander is nooit volledig te herleiden tot het gemanipuleerde en 'geobjectiveerde' product dat we er soms van willen maken. Hij is bijvoorbeeld niet te herleiden tot een wetenschappelijke (biologische) definitie. Zijn 'waardigheid' dient zich aan, onafhankelijk van het feit of wij (of hijzelf) die waardigheid erkennen. De mens is niet de maat van alle dingen. De wetmatigheden in de natuur bestaan los van het menselijke ontdekken van die wetmatigheden, en de waardigheid van een slachtoffer van pesterijen is niet te herleiden tot de waardigheid die hem wordt toebedeeld door wie hem pest. Vooral vanuit het perspectief van slachtoffers openbaart zich de ware zin van de Bijbelse bewering dat de mens geschapen is als 'beeld van God'. De mens is 'beeld van Wie geen beeld mag gemaakt worden', altijd méér dan 'labels' en 'definities'.

De ontmoeting met de ander opent een toekomst voor ons mens-zijn die anders is dan de mogelijkheden die zich ontplooiën vanuit een confrontatie met onze eigen sterfelijkheid. De naaste die ons toe-komt opent de mogelijkheid om ons leven te leiden vanuit een bekommernis om het welzijn van die naaste, en niet langer louter vanuit bekommernissen omwille van een angst voor de dood. Om met de joodse filosoof Emmanuel Levinas (1906-1995) te spreken: de ontmoeting met de ander kan onze angst voor de dood transformeren in vrees voor de moord. Deze transformatie vindt voortdurend plaats in het leven van Jezus, zoals ook blijkt uit dit bekend verhaal uit het evangelie volgens Johannes:

Jezus ging naar de Olijfberg. Maar in de vroege was Hij alweer in de tempel en heel het volk stroomde naar Hem toe. Hij ging zitten en onderrichtte hen. Nu kwamen de schriftgeleerden en de farizeeën aanzetten met een vrouw die betrapt was op echtbreuk. Ze brachten haar voor Hem en zeiden: 'Meester, deze vrouw is op heterdaad betrapt op echtbreuk. Mozes heeft ons in de wet voorgeschreven zulke vrouwen te stenigen. Hoe staat U daar tegenover?' Met deze vraag wilden ze Hem op de proef stellen, om te zien of ze een aanklacht tegen Hem konden indienen. Maar Jezus bukte zich om met zijn vinger op de grond te schrijven. Toen ze op een antwoord bleven aandringen, keek Hij op en zei: 'Wie van u zonder zonde is, moet dan maar als eerste een steen op haar werpen.' En weer bukte Hij zich om op de grond te schrijven. Zij echter trokken na die woorden weg, de een na de ander, te beginnen met de oudsten, zodat Hij alleen achterbleef met de vrouw daar vóór Hem. Jezus keek op en vroeg haar: 'Waar zijn ze gebleven, vrouw? Heeft niemand u veroordeeld?' 'Nee Heer, niemand', antwoordde ze. Waarop Jezus zei: 'Ik veroordeel u ook niet. Ga nu maar, en zondig voortaan niet meer.'
(Joh 8,1-11).

Onder andere hieruit blijkt dat Jezus zijn woorden ook omzet in daden. In zijn ijver om anderen te redden, in dit geval een overspelige vrouw, reageert hij tegen de reeds eerder aangehaalde dynamiek waarbij hij een kritisch vraagteken plaatst: 'Wie zijn leven wil redden, zal het verliezen... Wat immers baat het de mens als hij de hele wereld wint, maar zichzelf verliest of schaadt?' (Lc 9,24a-25). Als Jezus zich zou laten leiden door angst voor sociale sanctioneringen (angst voor de 'hel'), dan zou hij zich onderwerpen aan een sociaal aanvaardbaar imago om zichzelf te 'redden' (om zijn 'hemel' te verdienen). Hij zou misschien doen *alsof* hij instemt met de steniging door zelf een steen op te nemen. Wie aanvaard wordt omwille van het imago dat hij van zichzelf ophangt, wordt echter juist niet aanvaard omwille van zichzelf en vernietigt tegelijk de mogelijkheid om (waarachtige) relaties met anderen te ontplooiën. 'Wie zijn leven wil redden, zal het verliezen.' Bovendien dreigen er ook slachtoffers te vallen ten koste van de

zoektocht naar sociaal aanvaardbare imago's. Jezus ervaart dat zeer scherp tijdens de confrontatie met de menigte die op het punt staat de overspelige vrouw te stenigen. Jezus *verliest* zijn sociaal aanvaardbaar imago omwille van wie het slachtoffer van dat imago dreigt te worden, en *redt* daardoor niet alleen de vrouw maar ook zichzelf. De angst van Jezus om zelf het slachtoffer te worden van een steniging wordt inderdaad getransformeerd tot een bekommernis om het leven van de ander. De liefde voor de overspelige vrouw is bij Jezus sterker dan zijn verlangen naar erkenning door de goegemeente.

In de mannenmaatschappij waarin Jezus leeft, moeten vrouwen trouw gehoorzamen aan een niet zelf gekozen echtgenoot. Vrouwen die zich inlaten met een zelf gekozen minnaar, worden gemakkelijk als een 'behekste' bedreiging beschouwd van de patriarchale sociale structuur. Ze worden gezien als oorzaak van eventuele rivaliteit tussen mannen, terwijl in werkelijkheid natuurlijk de gekrenkte trots van een echtgenoot hem jaloers en gewelddadig maakt tegenover zijn vrouw en haar minnaar. Niettemin leggen mannen in een patriarchale samenleving de verantwoordelijkheid voor mogelijk gewelddadig gedrag bij de vrouw zelf. Zij moet zich fatsoenlijk gedragen, fatsoenlijk kleden, en ervoor zorgen dat ze de wellust van andere mannen niet opwekt. Zo wordt de vrouw, met andere woorden, een *zondebok*: onterecht verantwoordelijk gesteld voor het geweld dat ze eventueel ondervindt als ze niet gehoorzaamt aan de vanuit mannelijke eerzucht opgelegde voorschriften (waarbij god als een excuus – inderdaad als een zondebok – wordt gebruikt om de werkelijke oorzaak van die voorschriften te verhullen). Wat in overdreven patriarchale samenlevingen uiteindelijk overblijft, is een verwrongen en tragische, op angst en eerzucht gebaseerde verhouding tussen man en vrouw: mannen *verliezen* het respect van hun vrouwen omdat ze het denken te *redden* door een sadistisch schrikbewind (waarbij hun liefde voor hun eergevoel en hun verlangen naar erkenning door hun vrouwen groter is dan hun liefde voor hun vrouw zelf), terwijl vrouwen zich masochistisch onderwerpen aan een sociaal aanvaardbaar imago om hun leven te *redden* (waardoor ze juist een onwaarachtige, 'doodse' levenswijze ontwikkelen, en hun leven *verliezen*).

2.4 'De dood van god' en de god van Christus

Geconfronteerd met een vrouw die wél aan haar diepste verlangens gehoorzaamt en – tegen alle maatschappelijke onderdrukking in – toch kiest voor een zelf gekozen geliefde, zullen de zogenaamd 'rechtgeaarde' vrouwen waarschijnlijk rancuneus reageren. Ze zullen heimelijk jaloers zijn op die vrouw, maar omdat ze, uit vrees voor sociale sanctioneringen, een verlangen frustreren dat ze zelf ook koesteren, zullen ze zich afzetten tegen de vrijgevochten vrouw. Ze zullen zichzelf verzoenen met de maskerade van hun leven door zich te troosten met de gedachte dat de vrijgevochten vrouw 'moreel minderwaardig' is. Friedrich Nietzsche (1844-1900) heeft in zijn werk uitvoerig deze dynamiek van het ressentiment beschreven, en ziet haar als de grondslag voor wat hij de slavenmoraal van de joods-christelijke traditie noemt. Onder andere het verhaal over Jezus' confrontatie met de overspelige vrouw maakt echter duidelijk dat Jezus precies de god als product van het ressentiment radicaal bekritiseert. Nietzsche is niet de eerste die de god van het ressentiment dood verklaart, Jezus is hem vóór! En wel in naam van een god van onbaatzuchtige Liefde die zichzelf geeft, los van het uiteindelijke resultaat van die zelfgave (maar wel gedragen door de hoop dat barmhartigheid met barmhartigheid beantwoord wordt). In zijn confrontatie met de

overspelige vrouw ontmaskert Jezus immers de werkelijke oorzaak van het geweld dat de vrouw dreigt te ondervinden: *'Wie van u zonder zonde is, moet dan maar als eerste een steen op haar werpen.'* Het is de verwantschap met de vrouw, de neiging om haar te imiteren en de beangstigende confrontatie met niet ingeloste, gelijkaardige 'ontuchtige' verlangens, die haar een 'doorn in het oog' maakt bij een goegemeente die zichzelf moreel superieur acht. Jezus verhindert echter dat mensen zichzelf tot god verheffen door hen te confronteren met zichzelf, met een realistischer beeld van zichzelf. Niemand is perfect ('behalve God alleen', zoals Scheler in navolging van Christus stelt – zie hoger), en realistisch beschouwd moeten mensen elkaar inderdaad vergeven 'tot zevenmaal zeventigmaal' – als ze tenminste niet in de valkuil van geforceerde sociale verhoudingen willen trappen, waarbij gefrustreerde individuen telkens opnieuw op zoek moeten gaan naar 'zondebokken' om zich af te reageren.

Jezus identificeert zich verregaand met wie het slachtoffer van een maatschappelijk establishment dreigt te worden dat gefundeerd is op een concurrentiestrijd tussen individuen (om erkenning door elkaar en controle van elkaar). Dat blijkt onder andere uit volgend fragment waarin Jezus vertelt over een koning die verschilt van de heersers van 'deze wereld' – en hij verwijst daarmee naar zijn eigen koningschap:

'Heer, wanneer hebben we U hongerig gezien en U te eten gegeven, of dorstig en U te drinken gegeven? Wanneer hebben we U als vreemdeling gezien en U opgenomen, of naakt en hebben we U gekleed? Wanneer hebben we U ziek of in de gevangenis gezien en zijn we naar U toe gekomen?' De koning zal hun antwoorden: 'Ik verzeker jullie, alles wat je voor één van deze minste broeders van Mij hebt gedaan, heb je voor Mij gedaan.'
(Mt 25,37b-40).

Vandaar dat Jezus ook kan zeggen:

Wie zijn leven wil redden, zal het verliezen, maar wie zijn leven om Mij verliest, die zal het redden. Wat immers baat het de mens als hij de hele wereld wint, maar zichzelf verliest of schaadt?
(Lc 9,24-25).

Inderdaad, wie zijn sociaal aanvaardbaar imago verliest omwille van Jezus – die zich identificeert met al wie het slachtoffer dreigt te worden van sociaal aanvaardbare imago's –, redt niet alleen het mogelijke slachtoffer van dat imago, maar ook zichzelf. De al eerder aangehaalde Franciscus van Assisi bidt in het bekende *Preghiera Semplice* dan ook niet toevallig:

Heer, zorg ervoor dat ik er niet naar streef om getroost te worden, maar om te troosten, dat ik er niet naar streef om begrepen te worden, maar om te begrijpen, dat ik er niet naar streef om bemind te worden, maar om te beminnen...

Dit gebed vat de kern van de evangelische boodschap. Het duidt op een spiritualiteit die de realiteit wil leren 'kennen' (en Bijbels gezien is dit werkwoord verwant met 'beminnen'), zonder die realiteit te manipuleren of er beslag op te leggen. De spiritualiteit van de christelijke mysticus, die het mysterieuze karakter van de zichzelf aandienende werkelijkheid beschouwt, is radicaal tegengesteld aan de zogenaamde spiritualiteit van

allerlei vormen van magie (soms verpakt als 'wetenschap') waarmee mensen denken de werkelijkheid te kunnen controleren. De spiritualiteit van de christelijke mysticus is niet gebaseerd op controledrang, maar op een paradoxale zichzelf overgeevende liefde – waarin de mysticus niet alleen de hem overgeleverde realiteit 'redt', maar ook zichzelf.

Ook Jezus weigert het masochisme. Hij weigert – in de woorden van het evangelie – 'zichzelf te schaden' om 'de wereld te winnen'. Jezus *redt* daardoor weliswaar zichzelf, maar *verliest* tegelijk, paradoxaal genoeg, de controle over zijn leven. Hij kan er immers alleen op *vertrouwen* dat anderen hem zullen aanvaarden, met het risico natuurlijk dat ze dat niet doen en dat hij 'sociaal gekruisigd' wordt. Nogmaals, Jezus loopt dit risico omdat hij liefde koestert voor de sociaal gekruisigde slachtoffers van een nietsontziend en dodelijk verlangen naar erkenning, een verlangen waardoor de maatschappelijke verhoudingen al te vaak getekend worden...

3. Agapè: basis van, maar niet herleidbaar tot enig ethisch systeem

3.1 Agapè tegenover het verlangen naar sociale erkenning

Jezus weigert zichzelf te onderwerpen aan een imago waarmee hij bemind zou worden en, *bevrijd* van de angst om geen erkenning te genieten bij de goegemeente, bemint de mensen die zich 'in de marge' van de samenleving bevinden. Wie daarentegen liefde betoont voor iemand omdat hij vreest dat hij anders zal gestraft worden, bemint niet werkelijk. Hij is nog te zeer begaan met zijn imago om anderen als *doelen* van zijn handelen te zien, en niet louter als *middelen* ter bevestiging van zijn imago. De eerste brief van Johannes verwoordt dit inzicht kort en krachtig:

Liefde laat geen ruimte voor vrees. De volmaakte liefde drijft de vrees uit, want vrees duidt op straf, en wie vreest is niet volgroeid in de liefde.

(1 Joh 4,17b-18).

Niet toevallig bekritiseert Jezus in de evangeliën een moreel handelen dat voornamelijk gebaseerd is op een verlangen naar erkenning. Hij bekritiseert een ethiek zoals hij die aantreft bij sommige farizeeën, en die louter gebaseerd is op angst voor straf (de hel) en streven naar sociaal aanzien (de hemel). Wie handelt uit onbaatzuchtige liefde, vindt volgens Jezus de 'hemelse beloning' in de ervaring zélf van die liefde:

Pas op dat jullie je gerechtigheid niet doen voor het oog van de mensen, om door hen gezien te worden. Anders wacht je geen loon bij jullie Vader in de hemel. Dus wanneer je barmhartig bent, loop er dan niet mee te koop, zoals de schijnheiligen dat doen in de synagogen en op straat, om door de mensen geprezen te worden. Ik verzeker jullie, ze hebben hun loon al. Maar als jij barmhartig bent, laat dan je linkerhand niet weten wat je rechter doet, opdat je barmhartigheid in het verborgene gebeurt; en je Vader, die in het verborgene ziet, zal het je lonen.

(Mt 6,1-4).

3.2 Jezus Christus: geen moraalridder – de christelijke traditie: geen zedenleer

In het evangelie volgens Matteüs geeft Jezus weer hoe hij zich verhoudt tot de geschriften van zijn volk – de Joden. Dit fragment geeft aan hoe christenen zich dienen te verhouden tot het Oude Testament:

Denk niet dat Ik gekomen ben om de Wet of de Profeten op te heffen. Ik ben niet gekomen om ze op te heffen, maar om ze te vervullen. Want Ik verzeker jullie; eer hemel en aarde vergaan, zal er niet één punt of komma van de wet afgaan voor het allemaal gebeurd zal zijn. Wie één van die geringste geboden ontkracht en dat de mensen leert, zal de geringste genoemd worden in het koninkrijk der hemelen. Maar wie ze onderhoudt en leert, zal groot genoemd worden in het koninkrijk der hemelen. Want Ik zeg jullie: als jullie gerechtigheid niet méér betekent dan die van de schriftgeleerden en farizeeën, zul je het koninkrijk der hemelen zeker niet binnengaan.

(Mt 5,17-20).

Jezus wil blijkbaar niet dat de sociale orde – met haar zeden, normen en voorschriften – zomaar vernietigd wordt. Integendeel, hij wil de regels en normen van de Joodse samenleving 'tot vervulling brengen', en dat betekent: ze *herijken* en terugbrengen naar hun oorspronkelijke *bedoeling*. Jezus beoogt een *transformatie* – géén vernietiging – van de samenleving. Regels en normen zijn in de ogen van Jezus *middelen* om concreet gestalte te geven aan de agapè, de naastenliefde. Hij reageert daarmee tegen 'de gerechtigheid van schriftgeleerden en farizeeën'. Het 'binnengaan in het koninkrijk der hemelen' waarover Jezus spreekt, is de vreugdevolle (in allegorische zin dus 'hemelse') ervaring van de naastenliefde – die meestal 'niet van deze wereld' is (zie hoger).

Jezus merkt dat sommige schriftgeleerden en farizeeën de Wet (het geheel van normen en regels) gebruiken in functie van hun verlangen naar erkenning (om hun 'hemel' te verdienen in de vorm van een sociale 'beloning' – zie ook 3.1), en daarbij een onderdrukkend schrikbewind ontwikkelen tegenover wie de Wet overtreedt. Telkens als Jezus merkt dat de Wet gebruikt wordt om slachtoffermechanismen te rechtvaardigen, relativeert hij dan ook de Wet. Volgens Jezus moet de naastenliefde de grondslag vormen van de Wet, en niet de angst voor mogelijke sociale sanctioneringen of het eerzuchtige verlangen naar erkenning. Hij is ondubbelzinnig:

Toen de farizeeën hoorden dat Hij de sadduceeën tot zwijgen had gebracht, kwamen ze bij elkaar en een van hen, een wetgeleerde, vroeg om Hem op de proef te stellen: 'Meester, wat is het grootste gebod in de wet?' Jezus zei hem: 'U zult de Heer uw God liefhebben met heel uw hart en met heel uw ziel en met heel uw verstand. Dat is het grootste en eerste gebod. Het tweede is daaraan gelijk: U zult uw naaste liefhebben als uzelf. Aan deze twee geboden hangen heel de Wet en de Profeten.'
(Mt 22,34-40).

Onder andere de eerste brief van Johannes benadrukt nog eens het samenvallen van naastenliefde met liefde tot God:

Maar als iemand zegt dat hij God liefheeft, terwijl hij zijn broeder haat, is hij een leugenaar. Want als hij zijn broeder, die hij ziet, niet liefheeft, kan hij God niet liefhebben, die hij nooit heeft gezien. Dit gebod hebben wij dan ook van Hem gekregen: wie God liefheeft, moet ook zijn broeder liefhebben.
(1 Joh 4,20-21).

Regels en normen zijn geen doelen op zich, maar ondergeschikte middelen om – in de mate van het mogelijke – in concrete omstandigheden aan de eisen van de naastenliefde tegemoet te komen. Als dezelfde regels en normen in veranderende omstandigheden verhinderen dat aan de naastenliefde gehoorzaamd wordt, moeten ze tussen haakjes geplaatst worden. Onder andere uit volgende fragmenten blijkt wat Jezus beschouwt als een *geordende* verhouding tegenover regels en voorschriften – in dit geval de regel dat op de joodse rustdag, de sabbat, niet mag gewerkt worden:

In die tijd liep Jezus op sabbat door de korenvelden. Zijn leerlingen kregen honger en begonnen aren te plukken en aten die op. De farizeeën zagen het en zeiden Hem: 'Kijk eens, uw leerlingen doen iets dat op sabbat niet mag.' Maar hij zei: 'Hebt u niet gelezen wat David deed, toen Hij en zijn metgezellen honger kregen? Hoe hij het huis

van God binnenging en hoe ze de offerbroden aten, die hij niet mocht eten en ook zijn metgezellen niet, maar alleen de priesters? Of hebt u niet gelezen in de wet dat op sabbat de priesters in de tempel de sabbat ontheiligen en toch onschuldig zijn? Ik zeg u, hier is meer dan de tempel. Als u begrepen had wat dit zeggen wil: Barmhartigheid wil Ik en geen offer, zou u geen onschuldigen veroordeeld hebben. Want de Mensenzoon is Heer van de sabbat.' Hij ging daar weg en kwam in hun synagoge. Daar was iemand met een verschrompelde hand. Ze stelden Hem de vraag: 'Mag men op sabbat genezen?', met de bedoeling om Hem te kunnen aanbrengen. Maar Hij zei hun: 'Als iemand van u een schaap heeft, en het is op sabbat in een kuil gevallen, zal hij het er dan niet uit halen? Hoeveel meer is een mens niet waard dan een schaap? Daarom mag men op sabbat goedgevoelen.' Toen zei Hij tegen de man: 'Strek uw hand.' Dat deed hij, en ze werd weer even gezond als de andere. Eenmaal buiten, beraamden de farizeeën plannen tegen Hem om Hem uit de weg te ruimen. Toen Jezus dat merkte, week Hij uit naar elders. En een grote menigte volgde Hem en Hij genas allen, en Hij verbood hun om zijn verblijfplaats bekend te maken.
(Mt 12,1-16).

Jezus is volgens deze benadering van de Wet bijvoorbeeld consequent als hij in één geval de zonde van overspel mild benadert, en in een ander geval scherpe woorden uitspreekt tegen overspel. Een overspelige vrouw vergeeft hij (zie Joh 8,1-11), omdat ze het slachtoffer dreigt te worden van een systeem waarin vrouwen onderdrukt worden, waarin vrouwen trouw moeten blijven aan niet zelf gekozen echtgenoten die zichzelf misschien gerechtvaardigd achten om geweld te gebruiken (zie hoger). Tegenover de mannen, de machthebbers van het systeem – de 'onderdrukkers' – is hij veel strenger. Zijn boze verontwaardiging heeft alles te maken met zijn barmhartige bekommernis om vrouwen die het slachtoffer van een dubbele moraal dreigen te worden:

Jullie hebben gehoord dat er gezegd is: U zult geen echtbreuk plegen. Maar Ik zeg jullie: ieder die begerig naar een vrouw kijkt, heeft in zijn hart al echtbreuk met haar gepleegd. Maar als je rechteroog je doet struikelen, ruk het dan uit en gooi het weg. Want het is beter voor je dat een van je ledematen verloren gaat, dan dat heel je lichaam in de hel wordt gegooid. En als je rechterhand je doet struikelen, hak haar dan af en gooi haar weg. Want het is beter voor je dat een van je ledematen verloren gaat, dan dat heel je lichaam naar de hel gaat. Ook is er gezegd: Wie zijn vrouw verstoot, moet haar een scheidingsbrief geven. Maar Ik zeg jullie: ieder die zijn vrouw verstoot, behalve in geval van ontucht, brengt haar tot echtbreuk, en wie trouwt met een vrouw die is verstoten, pleegt echtbreuk.
(Mt 5,27-32).

3.3 Agapè: een dynamiek vrij van masochisme en sadisme

Het masochisme (de 'zelfkastijding') waarmee mensen zich soms angstvallig onderwerpen aan maatschappelijke voorschriften om erkenning te verwerven, wordt – in navolging van Jezus – ook door Paulus radicaal in vraag gesteld, onder andere in zijn brief aan de Kolossenzen. Paulus stelt dat wie Christus *navolgt*, bevrijd is van 'de machten van de kosmos'. Met het woord 'kosmos' verwijst Paulus alweer naar een sociale realiteit (zie opmerkingen hoger over Bijbelse kosmologie *naast* een modern natuurwetenschappelijke kosmologie). De 'machten' waarover hij het heeft, zijn de menselijke eigenschappen (onder andere angst, eerzucht, jaloezie, bezitterigheid en machtswellust) die verhinderen dat mensen vorm geven

aan de naastenliefde. Het angstvallig vasthouden aan voorschriften om erkenning te verwerven (zelfkastijding) zorgt ervoor dat mensen zichzelf soms zodanig frustreren dat ze niet kunnen zien hoe anderen zich van die voorschriften bevrijden. Mensen die al te masochistisch door het leven gaan en zichzelf niet respecteren, zullen dus de ('sadistische') neiging hebben om onverdraagzaam te zijn tegenover anderen. Wie zichzelf niet bemint, is ook niet in staat om anderen te beminnen. Het zijn allemaal elementen die aan bod komen in het tekstfragment uit Paulus' brief aan de Kolossenzen:

Laat niemand aanmerkingen op u maken inzake eten en drinken of het vieren van feestdagen, nieuwe maan of sabbat. Dit alles is slechts een schaduw van de komende dingen; de werkelijkheid behoort aan Christus. Trek u niets aan van een veroordeling door iemand die voldoening vindt in zelfkastijding, in engelenverering en het doorvorsen van zijn visioenen, en zonder reden prat gaat op zijn aardse manier van denken. Zo iemand houdt zich niet aan het hoofd, waarvan het hele lichaam, door gewrichten en spieren gesteund en bijeengehouden, zijn goddelijke groei ontvangt. Als u met Christus gestorven bent en bevrijd bent van de machten van de kosmos, waarom laat u zich dan verordeningen opleggen, alsof u nog in die wereld leeft? 'Niet aanraken, niet proeven, niet vastpakken!' En dit alles betreft dingen die door het gebruik vergaan: louter menselijke voorschriften en leringen. Ofschoon zo'n zelfgemaakte religie, met haar zelfkastijding en minachting voor het lichaam, voor wijsheid moet doorgaan, is zij van geen waarde, omdat zij alleen gericht is op zelfbevrediging. (Kol 2,16-23).

Uit deze en andere teksten van Paulus mag ook blijken dat een christelijk geïnspireerde seksuele moraal vorm zal moeten geven aan een diep respect voor het menselijk lichaam. De geschiedenis leert evenwel dat sommige morele opvattingen van christenen hieraan niet tegemoet komen, omdat mensen zich, als kinderen van hun tijd, natuurlijk soms vergissen. Ook Jezus en Paulus blijven in vele opzichten kinderen van hun tijd. In het Nieuwe Testament wordt bijvoorbeeld wel weergegeven hoe je slaven dient te behandelen als je leeft vanuit naastenliefde, maar het systeem zelf van slavernij wordt amper in vraag gesteld. Voor ons is het natuurlijk gemakkelijk om dit als een blinde vlek aan te duiden, maar we moeten ons hoeden voor de gedachte dat we moreel superieur zouden zijn en een 'objectiever' idee van moraliteit zouden bezitten. Ook wij hebben onze blinde vlekken. De geschiedenis leert bovendien dat onderdrukking precies plaatsvindt als mensen vergeten dat ze historisch geconditioneerde wezens zijn, en zichzelf verheffen tot (al dan niet 'goddelijke') maatgevers van wat 'waar' en 'goed' is (zie hoger: de waarschuwing van Max Scheler, en de opmerkingen over de mens die de onherleidbare, transcendente en metafysische dimensies van het bestaan uit het oog verliest). In ieder geval valt uit het Nieuwe Testament niet rechtstreeks een ethiek af te leiden. Wél inspireert het Nieuwe Testament tot het maken van een *existentiële* keuze: proberen we als mens vorm te geven aan de dynamiek van de naastenliefde (waarbij we ook de morele keuzes in ons leven evalueren in het licht van deze dynamiek), of geven we vooral gehoor aan ons verlangen naar erkenning?

3.4 Navolging (imitatio) van Christus: naastenliefde als wonder voor ieder mens

Wie de maatschappelijke context onderzoekt waarin Jezus optreedt, zal, ondanks de vaststelling dat Jezus ook altijd een kind van zijn tijd blijft, ondervinden dat Jezus relatief gezien enkele keuzes gemaakt heeft in zijn leven die op een wijze zonder weerga gestalte

gegeven hebben aan de dynamiek van de naastenliefde. Omwille daarvan wordt Jezus van Nazaret 'Christus' genoemd. Zijn levenswijze navolgen betekent 'redding' voor onze mensenwereld, omdat deze navolging ons bevrijdt van de dynamiek van angst, zelfvernietiging en onderdrukking van anderen – de wijze waarop we vorm geven aan onze sociale verhoudingen zal overigens directe gevolgen hebben voor de wijze waarop we ons verhouden tegenover de natuur.

De ontwikkeling van Jezus tot 'Christus' vindt plaats binnen zijn mogelijkheden als mens – mogelijkheden die hij met ieder van ons deelt. Nogmaals, in de evangeliën wordt Jezus niet op een geïdealiseerde wijze voorgesteld (zie ook hoger). Dat blijkt onder andere uit dit verhaal uit het evangelie volgens Marcus:

Jezus ging naar het gebied van Tyrus. Hij nam zijn intrek in een huis en wilde niet dat iemand het te weten kwam, maar Hij kon niet onopgemerkt blijven. Maar meteen toen een vrouw, van wie het dochttertje in de macht was van een onreine geest, van Hem hoorde, ging ze naar Hem toe en wierp zich voor zijn voeten. De vrouw was een Griekse, afkomstig uit Syro-Fenicië. Ze vroeg Hem de demon uit haar dochter te drijven. Hij zei tegen haar: 'Laat eerst de kinderen volop te eten krijgen, want het is niet goed om het brood van de kinderen te nemen en het aan de hondjes te geven.' Ze had hierop een weerwoord: 'Heer, ook de hondjes onder de tafel eten van de kruimels van de kleintjes.' Hij zei tegen haar: 'Omdat u dit zegt: ga maar terug, de demon is al uit uw dochter weg.' Ze ging naar huis, waar ze haar kind in bed vond, terwijl de demon verdwenen was.
(Mc 7,24-30).

Wat verwondering wekt in dit verhaal, is niet de bewering dat Jezus een wonder heeft verricht. Zoals alle wonderverhalen in het Nieuwe Testament, wordt ook dit wonderverhaal verteld naar analogie met wonderverhalen uit het Oude Testament (in dit geval onder andere naar analogie met een wonderverhaal over de profeet Elia in 1Kon 17, waarin Elia een kind tot leven wekt van een weduwe die niet behoort tot zijn eigen volk). De waarheid van een wonderverhaal over Jezus hangt dus niet af van de vraag of het 'echt gebeurd' is, maar wel van de vraag wat het wonder – in allegorische zin – weergeeft over de historisch gesitueerde en subjectieve ervaring van mensen met Jezus. Ook de twee geboorteverhalen over Jezus (in Matteüs en Lucas) moeten in de eerste plaats gelezen worden als literaire constructies die – opnieuw in allegorische zin – aspecten willen uitdrukken van de reële ervaring van mensen met Jezus.

Met betrekking tot het zojuist geciteerde wonderverhaal is de vraag niet: 'Heeft Jezus werkelijk van op afstand een dochter van een Griekse vrouw genezen?', maar wel: 'Is Jezus werkelijk iemand die zich niet alleen bezighoudt met mensen van zijn eigen volk, maar iemand die steeds radicaler ieder mens is gaan beschouwen als 'naaste'?' Dat iemand een wonder zou verricht hebben, geldt in ieder geval niet als een 'bewijs' van goddelijkheid. Het bijzondere van dit verhaal is de vaststelling dat Jezus zich als Jood laat 'bekeren' tot de naastenliefde door een 'heidense' vrouw. Zelfs als Jezus geen wonder zou verricht hebben in historische zin, blijft dit verhaal op allegorische wijze een aspect van de historische ervaring met Jezus weergeven. Misschien kan een analogie met een hedendaags voorbeeld helpen om deze stelling te verduidelijken: de bewering dat iemand 'vele watertjes heeft doorzwommen' blijft waar, zelfs nadat is aangetoond dat de betreffende persoon niet kan zwemmen.

Jezus plaatst, gehoorzamen aan de Naastenliefde, voortdurend vraagtekens bij al te gemakkelijke liefde en loyaliteit tegenover de eigen familie of de eigen clan. Onder andere het verhaal over Jezus' ontmoeting met de overspelige vrouw toont aan dat individuen van eenzelfde groep gemakkelijk vrede met elkaar sluiten als ze zich verenigen tegen een gemeenschappelijke vijand (die dan als 'onvoorstelbaar slecht' wordt afgeschilderd). Dat soort vrede bekritiseert Jezus als hij zegt:

Denk niet dat Ik op aarde vrede ben komen brengen. Ik ben geen vrede komen brengen, maar een zwaard. Want Ik ben gekomen om een wig te drijven tussen zoon en vader, tussen dochter en moeder, tussen schoondochter en schoonmoeder; ja, huisgenoten worden vijanden.
(Mt 10,34-36).

Als Jezus zegt 'een zwaard' te willen brengen, predikt hij niet ineens het geweld waartegen hij heel zijn leven verzet aantekent (zie hoger de fragmenten over Jezus' arrestatie, en zijn weigering om zijn volgelingen naar 'het zwaard' te laten grijpen). Wél verzet hij zich tegen een vrede die het resultaat is van bepaalde dominantiepatronen. In een echte 'thuis' moet de mogelijkheid van (weliswaar niet gewelddadig) conflict aanwezig zijn. Een gezin waarin niemand zichzelf durft zijn om een autoritaire *pater familias* niet voor het hoofd te stoten, kent weliswaar 'vrede', maar vormt bezwaarlijk een omgeving waarin ieder tot zijn recht komt en 'thuis' is. De frustraties die zich bij de gezinsleden opstapelen, zullen alleszins vroeg of laat op een negatieve manier tot uiting komen – inderdaad bijvoorbeeld door zich af te reageren op een gemeenschappelijk slachtoffer, van binnen of buiten de 'eigen groep'.

Een oproep van Paulus, alweer uit de brief aan de Kolossenzen, sluit aan bij de manier waarop Jezus grenzen tussen mensen openbreekt als kansen voor ontmoetingen. Jezus verlangt dat mensen zich niet langer in groepjes van elkaar afsluiten op basis van angst, machtswellust en jaloezie:

Trek de oude mens met zijn gedragingen uit, bekleed u met de nieuwe mens, die wordt vernieuwd tot het ware inzicht, naar het beeld van zijn schepper. Dan is er geen sprake meer van Griek of Jood, besnedene of onbesnedene, barbaar, Skyth, slaaf, vrije mens. Maar alles in allen is Christus.
(Kol 3,9-11).

4. Een laatste bedenking: *'Hebben we God nodig?'*

Het antwoord op deze vraag ligt voor de hand: 'Neen.' Het is perfect mogelijk om je leven te leiden zonder naastenliefde. Zeker wie de successen van 'deze wereld' nastreeft, en bereid is zichzelf en anderen aan die successen op te offeren, is zelfs beter af zonder de naastenliefde. De enige garantie die een leven vanuit naastenliefde biedt, is de garantie dat je daardoor bevrijd wordt van een leven in functie van een sociaal aanvaardbaar imago en dat je daardoor de kans krijgt waarachtige relaties te ontwikkelen. Je loopt evenwel altijd het risico dat de vertrouwensvolle overgave aan anderen waarin je weigert jezelf te 'kruisigen', impliceert dat je 'gekruisigd wordt'.

Wie ernaar streeft om anderen (en zeker onderdrukte anderen) te *redden*, *redt* ook zichzelf in de zin dat hij weigert zich te onderwerpen aan een sociaal aanvaardbaar imago. Dat betekent echter wel dat je de controle *verliest* over hoe anderen zullen reageren: je kunt alleen hopen dat anderen je op hun beurt zullen 'redden'; dat ze de houding waarin je jezelf blijft zullen *imiteren* en dat ze zich ook kwetsbaar durven opstellen. Wie leeft vanuit Agapè leidt een leven waarin hij, zoals Franciscus (zie hoger), ernaar streeft om anderen te beminnen, zonder dat hij garanties heeft dat hij zal bemind worden. In het evangelie volgens Marcus vatten de tegenstanders van Jezus – onvermoed – het leven vanuit Agapè samen:

De voorbijgangers lasterden Hem en zeiden hoofdschuddend: 'Ha, jij die de tempel afbreekt en in drie dagen opbouwt, red jezelf en kom van het kruis af.' In dezelfde trant dreven ook de hogepriesters samen met de schriftgeleerden onder elkaar de spot met Hem: 'Anderen heeft Hij gered, zichzelf kan Hij niet redden.'
(Mc 15,29-31).

Epiloog: over de neiging om de transcendente dimensie uit het oog te verliezen

René Girard vestigt in zijn werk voortdurend de aandacht op de rol van geweld in de manier waarop samenlevingen zich organiseren en ontwikkelen. Iedere menselijke gemeenschap moet in de eerste plaats een oplossing zien te vinden voor het geweld dat soms ontstaat tussen haar eigen leden. Historisch gezien vormen allerlei religies een eerste poging om mogelijks oncontroleerbare escalaties van geweld tussen rivaliserende groepen en individuen te vermijden. Aan de goden en hun 'spreekbuizen' – bijvoorbeeld priesters, koningen en 'oudsten' – wordt het recht toegekend om een onderscheid te maken tussen 'geoorloofd' en 'ongeorloofd' geweld. Offerrituelen ter meerdere eer en glorie van een godheid moeten tijdens crisissituaties groter onheil voorkomen. In het Johannesevangelie ijvert de hogepriester Kajafas voor deze handelingswijze als hij Jezus wil laten arresteren. Jezus wordt door Kajafas en andere gezagsdragers gezien als een bedreiging voor het voortbestaan van zijn eigen gemeenschap. Vandaar dat Kajafas het gerechtvaardigd acht om Jezus op te offeren:

De hogepriesters en farizeeën belegden een vergadering en zeiden: 'Wat bereiken we eigenlijk? Kijk maar eens hoeveel tekenen Jezus verricht! Als we Hem zo laten doorgaan, zal iedereen nog in Hem gaan geloven, en dan komen de Romeinen en zien we alles verloren gaan: onze heilige plaats en onze natie.' Een van hen, Kajafas – hij was dat jaar hogepriester – nam het woord en zei: 'Gebruik toch uw verstand! U ziet niet in dat het in uw eigen belang is wanneer één mens sterft voor het volk en niet onze hele natie ten onder gaat.'

(Joh 11,47-50).

In de evangeliën keert Jezus zich voortdurend tegen bloedvergieten in naam van één of andere godheid en tegen redeneringen die het slachtofferen van medemensen noodzakelijk achten. Hij wijst op de onvermijdelijke tragedie van het toestaan van offers als remedie tegen geweld: het gewelddadig bestrijden van geweld is niets anders dan het verder zetten van geweld. Het is genoegzaam bekend dat Jezus uiteindelijk zijn verdediging van wie sociaal 'gekruisigd' wordt met zijn leven bekoopt en dat hij zelf wordt gekruisigd. Meer nog, ondanks de unieke (hoewel niet exclusieve!), vlijmscherpe kritiek van de evangeliën op de religieuze rechtvaardigingen van geweld, blijft de wereld ook daarna nog vaak het toneel van waanzinnig bloedvergieten in naam van 'god en gebod'. Heksen, joden en zigeuners worden meermaals vervolgd en verbrand om gemeenschappen te 'zuiveren'. Stuk voor stuk vormen deze bevolkingsgroepen gemakkelijke 'zondebokken'. Ook zogenaamde ketters, heidenen en andersdenkenden worden bestreden. Lange tijd gaat Europa gebukt onder elkaar opvolgende godsdienstoorlogen. Wie ervan overtuigd is dat hij de macht bezit om te spreken vanuit een absoluut, goddelijk perspectief, kan natuurlijk moeilijk toestaan dat anderen er andere overtuigingen en andere zeden op na houden. Dissidentie wordt door de elkaar bekampende, 'religieuze' leiders – die ieder vanuit hun eigen traditie absolute macht en kennis claimen – telkens beschouwd als een aanfluiting en bedreiging van hun gezag.

De Europese humanisten en filosofen van de verlichting zoeken op hun manier naar een uitweg voor het onbedwingbare geweld van de godsdienstoorlogen. Zij wijzen erop dat geen enkele religieuze traditie een absoluut, a-historisch perspectief kan claimen. Gaandeweg zal de moderne tijd een andere basis formuleren van waaruit de menselijke samenleving kan opgebouwd worden. Ondermeer omdat ze gezien worden als bronnen van discriminerend geweld, zullen godsdiensten voor de verlichte geesten niet langer bruikbaar zijn als oriëntatie

van het weten en het handelen. De rationaliteit is in de moderne tijd niet langer 'ancilla theologiae' ('dienstmaagd van de theologie'). Integendeel, het omgekeerde wordt waar: religieuze tradities moeten de toets van de rationaliteit doorstaan. De ratio krijgt het hoogste gezag, en de verlichte geesten geloven dat de volledige ontplooiing van die ratio zal leiden tot een universele, vredevolle broederschap tussen de mensen. De overtuiging is namelijk dat alle mensen hetzelfde rationele 'apparaat' bezitten om kennis te verwerven, ook over het ethische leven. Omdat de verschillende religieuze tradities alleen lijken te zorgen voor verdeeldheid, wordt alle hoop gevestigd op de schijnbaar louter 'transcendente' aspecten van de zuivere, verlichte Rede. Natuurlijk blijft er onenigheid bestaan over de aard van die 'zuivere' Rede. Filosofen doen wat filosofen vanouds doen en bekritisieren elkaar. In de context van de politiek wordt het discours van de moderne filosofen evenwel ideologisch en dogmatisch. De afgrijselijke gevolgen daarvan zijn duidelijk geworden tijdens de twintigste eeuw. De dictatoriale systemen van hitlerisme en stalinisme pretenderen elk een staat uit te bouwen op basis van rationele en 'noodzakelijke', absolute principes. Ook het onnavolgbare geweld van deze systemen wordt 'rationeel' gerechtvaardigd. Niet langer worden mensen opgeofferd in naam van God, deze keer worden miljoenen mensen gedood omdat ze gezien worden als een belemmering of bedreiging van 'de Ideale Staat'. Het trauma van dit ongeziene bloedvergieten drijft de internationale gemeenschap sinds het einde van de tweede wereldoorlog naar de voorlopig laatste dam tegen het geweld: de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Die moeten de rechten en de vrijheden van het individu beschermen tegen een al te grote invloed van zowel 'Kerk' als 'Staat'.

Het postmoderne individu erft van de moderniteit zijn argwaan tegenover tradities. Anders dan de moderne denkers, en er in die zin aan 'voorbij' of 'erna' ('post-'), gelooft dit individu evenwel nog moeilijk in de mogelijkheid van een universele broederschap op basis van gedeelde verantwoordelijkheden, waarden, normen en overtuigingen. De steile opmars van extreemrechtse partijen en het groeiende anti-Europese sentiment in verschillende landen van de Europese Unie zijn symptomen van het postmoderne cynisme aangaande de droom van een verzoende internationale gemeenschap. Het West-Europese individu voelt zich enerzijds niet meer thuis in eeuwenoude religieuze tradities, en krijgt daarnaast ook minder en minder vaste grond in een wereld waar geen duidelijke grenzen meer schijnen te heersen op het vlak van economie, communicatie, migratie en politiek. Ook het geweld blijkt zeer gemakkelijk grenzen te overschrijden, in de vorm van onverwachte, terroristische aanslagen. Vandaar dat postmoderne individuen de neiging vertonen om zich terug te plooiën op een 'eigen', veiligheid garanderende gemeenschap: solidariteit is mogelijk... met een 'eigen volk' waarmee je overtuigingen en waarden deelt. Op die manier kneedt het postmoderne individu, met zijn argwaan tegenover tradities, toch opnieuw een geheel aan gemeenschappelijke zeden en gewoonten. Paradoxaal genoeg worden die vaak voorgesteld als essentieel voor de eigen groep, en krijgt de krampachtige poging om ze te bewaren het aanschijn van een verabsoluteerde, gestolde traditie. De geïndividualiseerde westerse mens dreigt daarmee in dezelfde valkuilen terecht te komen als de gemoderniseerde, 'verlichte' despoten en de al te fanatieke religieuze ijverars uit premoderne tijden. Het individu dat zijn eigen voorkeuren, zijn eigen 'cultuur' en overtuigingen onaantastbaar maakt, doet dat op basis van een *geloof* in absolute soevereiniteit. Tegelijk acht dit individu zich gerechtvaardigd om vanuit die soevereiniteit te handelen. Precies deze ideeën liggen aan de basis van verregaande discriminaties die soms aanleiding geven tot moordend geweld. Zoals religieuze fanatici en

dictatoriale heersers schijnt het postmoderne individu er vaak van overtuigd complete toegang te hebben tot een soort a-historische sfeer van waaruit het zijn leven kan ontplooiën. Schijnbaar geboren als een onbeschreven blad wacht dit vrije individu op 'menukaarten' die hem keuzemogelijkheden moeten aanbieden op allerlei vlakken. Het najagen van zogezegd hoogsteigen voorkeuren vormt vervolgens de weg naar paradijselijk geluk. Ook medemensen worden vanuit dit perspectief benaderd als middelen die de verwezenlijking van een persoonlijk gelukparadijs moeten bevorderen. Wie hier niet toe bijdraagt en dus niet langer 'nuttig' is, wordt in het beste geval genegeerd, en in de mate dat hij ervaren wordt als een belemmering, wordt hij 'zonder pardon' opzij geschoven. Dit mensbeeld bemoeilijkt duurzame relaties en verklaart ook waarom sommigen denken op een neutrale manier 'menukaarten' te kunnen aanbieden van de verschillende godsdiensten en levensbeschouwingen. Deze fenomenen blijken niet toevallig op hetzelfde moment de kop op te steken. In ieder geval mogen we hopen dat een eventuele hervorming van het godsdienstonderwijs niet betekent dat kennismaking met godsdiensten en levensbeschouwingen herleid zou worden tot een soort 'encyclopedisch' of 'historisch' overzicht dat zichzelf op een naïeve wijze 'objectief' noemt. De christelijke traditie en theologie houdt wel wat meer in, en hopelijk is daar in de voorgaande bladzijden iets van gebleken...