

DE ZORG OM GOD IN EEN SCHIJNBAAR GODDELOZE TIJD

Leszek Kolakowski

1

Als iemand vraagt: "Hoe is het vandaag met de Godsvraag gesteld?", zijn velen onder ons spontaan geneigd met de wedervraag te antwoorden: "Bestaat er überhaupt zo een vraag?" Misschien bestaat ze niet.

Beslist niet, zeggen de consequente rationalisten en sciëntisten, die beweren dat het begrip 'God' zich op geen enkele manier als een verstaanbare, één-duidige intellectuele constructie laat bepalen. Vooraleer we 'de vraag' stellen moeten we toch weten waar het om gaat. Er moet ons dus een duidelijk vooropgesteld begrip 'God' ter beschikking staan, vooraleer we formuleringen zoals 'God bestaat' of 'God bestaat niet' of 'Bestaat God?', in overweging kunnen nemen. Precies dat echter blijkt onmogelijk: elke abstrakte bepaling van God is ofwel vol tegenspraak of principieel onbegrijpelijk, aangezien ze met de empirische werkelijkheid op geen enkele manier in verband gebracht kan worden. Aldus is de vraag ledig.

Een Godsvraag is er echter evenmin voor de gelovige — indien er zulke gelovigen bestaan : : zijn geërfd geloof blijft rotsvast en onomstootbaar. Gelovigen zijn ervan overtuigd dat ze in een door God bestuurde wereld leven. En op de weinige uitverkorene zielen die de zegen der mythische ervaring ontvingen, is misschien zelfs het woord 'geloof' niet van toepassing. Geloof is immers slechts werkzaam, wanneer een verduisterende afstand bestaat, die een potentiële onzekerheid opwekt tussen de waarnemer en datgene wat waargenomen wordt. Daarentegen is in de mythische ervaring elke afstand opgeheven. Bij die mensen stelt zich de Godsvraag natuurlijk niet.

Ook voor de overtuigde atheïsten, — indien er zulke atheïsten bestaan —, kan er van geen 'Godsvraag' sprake zijn. Zij zijn ervan overtuigd dat de wetenschap God definitief uit de wereld heeft verdreven en dat in het Godsbeeld restanten van oud bijgeloof en onwetendheid, ofwel een psychologisch verdedigingsmechanisme ofwel sociale conflicten tot uitdrukking komen.

De wereld waarin wij leven is er echter geen met mensen vredig in hun overtuiging, tevreden, en in geloof of ongeloof gesterkt. We leven veeleer in een eeuw van verdrevenen, van vluchtelingen, bannelingen, dolenden; een eeuw

van 'eeuwige Joden' op zoek naar het verloren geestelijk of fysisch 'Heimatland'. In dit nomandeleven is niets meer zeker, niets gewaarborgd, niets definitief vastgelegd, niets — behalve het ronddolen —, zonder vraagstelling gegeven.

Een God, die eens de duidelijk zichtbare orde van de waarden, van de sociale verhoudingen, van de regels van het denken en van het fysische heelal bekrachtigde, en die als gewelf van deze orde gold, bestaat niet meer. Immers, zo een orde zien we niet meer. Zolang de mensen de duurzaamheid van deze orde konden vertrouwen, vonden ook de goddelozen hierin hun plaats. (Ik heb het steeds enkel over de christelijk-Europese beschaving). Ook al golden dezen als verdwaalden, als waanzinnigen of als boden van de hel, toch hadden zij hun plaats binnen deze erkende wereldorde. Ook indien zij vervolgd, gestraft of ter dood veroordeeld werden, waren ze toch in een zekere zin gelukkig, want, niet alleen zeker van hun zaak, waren ze ook geestelijk zorgeloos: Er bestaat geen God, en dus ook geen hemel, noch een hel, en zo is het goed.

Maar ook dat is voorbij. Samen met het zelfvertrouwen door het geloof is ook dat door het ongeloof verbroken. In tegenstelling tot de gemoedelijke, de door de welwillende vriendelijke natuur beschermde wereld van het Aufklärungs-atheïsme, wordt de goddeloze wereld van vandaag als een verdrukkende eeuwige chaos waargenomen. Die wereld is beroofd van elke zin, elke richting, oriëntatieteken en structuur. *Also sprach Zarathustra*. Reeds honderd jaar, sinds Nietzsche Gods dood had verkondigd, zag men nauwelijks nog enthousiaste atheïsten. In die wereld heeft de mens zich aan zijn eigen krachten toevertrouwd en zichzelf tot vrije wetgever van elke orde van goed en kwaad gepromoveerd. Niet langer meer een slaaf van God, had hij gehoopt zijn verloren waarde terug te winnen, maar deze wereld veranderde in een oord van eindeloze kommer. Ook al wordt Gods afwezigheid door kunstmatige verdovingsmiddelen in de vergetelheid gedrukt, toch werd ze de openblijvende wonde van de Europese geest. Laat ons toch de goddeloze wereld van Diderot, Helvetius en Feuerbach met die van Kafka, Camus en Sartre vergelijken. In zo verre die tot stand kwam, bleek de ondergang van het christendom, die met vreugde door de Aufklärung was verwacht, bijna gelijktijdig de ineensstorting van de Aufklärung zelf teweeg te brengen. De nieuwe stralende orde van het antropocentrisme, die in de plaats van de gevallen God zou worden opgebouwd, kwam niet. Wat is er dan gebeurd? Waarom heeft het lot van het atheïsme zich met dat van het christendom op zo een merkwaardige manier verbonden, zodat beide vijanden elkaar ontmoeten in hun ongeluk en onzekerheid?

Beslist heeft ook de geschiedenis van het christendom ons grootse getuigenissen van geestelijke onrust, stammend uit verschillende tijdperken nagelaten: In de geschriften van de jonge Augustinus, van Pascal, van Kierkegaard. Maar de onrust, — een kwaliteit *par excellence* van de geest —, haar 'quidditas' ('wathheid'), is een teken van onze eeuw, van onze cultuur, die in de stroom der schep-

ping leeft en verderschrijdt en die we allen toch als ziek ervaren, ook al kunnen we het over de diagnose niet eens worden. Is het Godsverlatene oord de oorsprong van deze ziekte? Was Kierkegaard juist, toen hij zei dat elke vertwijfeling over het aardse in werkelijkheid een vertwijfeling over het eeuwige is, ook al hoeven we ons daarvan niet noodzakelijkerwijs bewust te zijn? Dat kunnen we natuurlijk niet bewijzen, dat kunnen we enkel vermoeden.

Datgene waarover wij praten, is niet de zaak van de intellectueel, van de filosoof of de dichter, maar de zaak van de Europese geest, van haar gewone dagdagelijkse leven. De onrust foltert en wendt zich niet alleen af van de actieve polen van de religieuze cultuur: het strijdende christendom en de strijdende goddeloosheid. We ontdekken ze ook algauw achter de wijdverspreide onverschilligheid, die vandaag verschijnt als hoofdvorm van geestelijk leven. En zelfs temidden van schijnbare onverschilligheid kan de verontrustende leegte nooit helemaal verhuld worden en wat half vrijwillig vergeten wordt, nooit volledig het zwijgen opgelegd worden. Op de achtergrond van al onze successen en ervaringen duikt steeds weer de apokalyptische waarschuwing op: "Je beweert: Ik ben rijk en welstellend, en mij ontbreekt niets. Je weet echter niet dat precies jij ellendig en erbarmelijk bent, arm, blind en naakt" (Apokalyps 3, 17).

2

Onder de geestelijke voorwaarden, die in onze moderne tijd, en vooral in de laatste decennia, tot een steeds groter wordende zogenoemde secularisatie het meest hebben bijgedragen, worden er twee vaker dan de andere genoemd — om het even, of men de secularisatie als een bevrijding verwelkomt, dan wel als een catastrofe beschouwt: enerzijds de vooruitgang in de wetenschap die steeds meer haar stempel drukte op alle aspecten van ons leven, waarin God echter geen plaats meer heeft. Ten tweede: De onbekwaamheid van het christendom, vooral van de Rooms-Katholieke kerk, om de grote sociale problemen te beheersen, die de industrialisatieprocessen van deze eeuw met zich hebben meegebracht. In dit opzicht is het christendom voor nieuwe sociale conflicten en noden ongevoelig gebleken, terwijl het zich nog steeds enkel naar de hemel en God richtte. Daarom moest het in de vergetelheid geraakte aardse zich om haar eigen aanspraken en rechten bekommeren, buiten het christendom om.

Het is misschien de moeite waard in het kort uit te leggen waarom deze populaire zienswijze mij in haar beide onderdelen ongeloofwaardig lijkt.

Wat het eerste punt betreft: Het is zeker waar dat God geen empirische hypothese uitbeeldt of dat ooit zal doen, die op wetenschappelijk betrouwbare wijze te controleren valt. Dat is een duurzame toestand, waarin we ons bevinden, een principiële kwestie, en geen zaak van tijdelijke veeleisendheid van het weten. Er bestaat geen logisch toelaatbare overgang van de empirische kennis

— hoezeer dit zich ook mag uitbreiden —, naar de actuele oneindigheid, laat staan tot de doelmatig werkende, als persoon opgevatte voorzienigheid. Sedert het wetenschappelijk onderzoek zich van de theologie en de religieuze cultus afgescheiden heeft, en het haar methoderegels in hoofdlijnen in de zeventiende eeuw gecodificeerd heeft, is het duidelijk dat het qua inhoud en grondslagen tegenover de 'Godsvraag' totaal onverschillig staat. Het doel van deze codificering was de wetenschappelijke resultaten als werktuigen van het vooruitzien bruikbaar te maken en daardoor de natuurlijke verschijnselen aan de menselijke controle te onderwerpen.

Dat daarmee echter God uit de wereld zou zijn verdreven, is helemaal niet geloofwaardig, tenzij men wetenschap met sciëntistisch rationalisme verwacht. Dat laatste echter, — dat wil zeggen: het grondprincipe, volgens hetwelke de kenniswaarden door de foutloze toepassing van de wetenschappelijke wetten wordt bepaald — is een willekeurige, door filosofen gedekreterde kentheoretische doctrine, precies met het opzet het religieuze geloof te ontwaarden. Het sciëntisme is noch een logische consequentie van de wetenschap, noch — kan men aannemen — haar sociaal gevolg. Ook al hebben beide zich parallel ontplooid, dan gebeurde dat toch niet omdat de wetenschap het sciëntisme causaal deed ontstaan. Hun samenhang was beslist niet toevallig. Het sciëntistische rationalisme is een normatief principe, de uitdrukking van een welbepaalde waardenhiërarchie, waarbinnen de levensgoederen, waarvan de productie de empirische wetenschap in de eerste plaats als sociaal orgaan dient, als waarden *par excellence* gelden. Het is evident dat God uit de sciëntistische wereldopvatting wordt uitgeschakeld, omdat alles wat zich niet laat gebruiken in de menselijke drang naar de heerschappij over de natuur, uitgeschakeld wordt. Op die manier zou hij echter ook in een christelijk wereldbeeld in deze zin nutteloos zijn; want als de wijze waarop Hij de wereld regeert, aan de vaste wetten met voorspelbare resultaten ten grondslag ligt, dan zou dat betekenen dat de werking van de wetten der fysische wereld is opgehouden. Inderdaad waren zowel de christelijke theologie evenals haar populaire uitleg in de verwarring tussen rationeel weten en geloof niet onschuldig, doordat precies zij de mensen probeerden te overtuigen, dat ze Gods rechtvaardigheid in de wereld empirisch konden ontdekken en hem op magische wijze ten dienste van hun betrachtingen en hartstochten konden inspannen. Deze — in de grond van de zaak — antichristelijke instelling is echter precies dat wat men als bijgeloof moet aanduiden. Het bijgeloof bestaat namelijk hierin, dat God als een machine wordt opgevat, die dankzij het gebruik van de correcte techniek gewenste effecten teweegbrengt, alsof bijvoorbeeld het gebed een technische ingreep was, die, indien hij zorgvuldig genoeg werd uitgevoerd, ons onfeilbaar verwachte resultaten gaf. In de mate waarin het christelijk onderricht zulke bijgelovige houdingen bevorderde, heeft het op noodlottige wijze tot haar eigen mislukking bijgedragen. Dat geldt ook voort-

durend in het geval der theologen, die er aanspraak op maken een 'wetenschappelijke theologie' te bedrijven. Wanneer het geloof met de wetenschap wil wedijveren en haar criteria wil benutten is het gedoemd een pseudowetenschap te worden waarvan de inspanningen steeds weer vrijdeld en de aanspraken in elke stap weerlegd zullen moeten worden. Naarmate echter de verwarring tussen het geloof en het profane weten verspreid werd, voelden precies de beschaafde mensen zich gedwongen, samen met het bijgeloof ook het geloof prijs te geven. Het christelijke wereldbeeld is en blijft een scherpzinnig inzicht in het menselijk lot. De 'wetenschappelijke theologie' echter is een bijgeloof.

In die zin mag men beweren dat het sciëntistische rationalisme ook een heilzame werking op de cultuur uitoefende, doordat het ertoe bijdroeg het christendom van bijgeloof te zuiveren en er een beter zelfinzicht in haar appel aan terug te geven. Het atheïsme en het sciëntisme versterken elkaar, dat is vanzelfsprekend. Maar geen van beide, dat moet ik herhalen, kan gelden als echt product van de wetenschap. De oorsprong van beide is veeleer in de culturele feiten te zoeken in onze neiging om alles te minachten wat voor onze heerszuchtige libido en onze bezitsdrang nutteloos lijkt. De huidige vertrouwenscrisis in de wetenschap en technologie, zou, met het oog op haar gevaarlijke resultaten, de ideologieën van het sciëntistische rationalisme kunnen ontzenuwen. Deze crisis heeft echter met de geldigheid of ongeldigheid van de normen voor wetenschappelijke kennis niets te maken. Het verwijt dat het christendom zo'n grote verliezen zou hebben geleden omdat het niet 'wetenschappelijk' genoeg is, lijkt mij daarom verbazend naïef. Anderzijds moet men vaststellen: als het christendom haar wetenschappelijke geldigheid wil bevestigen, kan dat slechts tot een krachteloos pseudoweten leiden, en precies de aanspraken dáárop — en in geen geval het gebrek aan 'wetenschappelijkheid' — waren de aanleiding tot haar compromitterende conflicten met de wetenschap. Het was juist de vrees om zich tegenover het rationalisme duidelijk te definiëren en datgene te zijn wat het steeds was geweest — de boodschap Gods vertaald in menselijke taal —, die zowel tot de erosie van het christelijke geloof als tot een vruchteloos pogen om de wetenschap aan te vallen, heeft geleid. Want zelfs de idee van een tegenstrijdigheid tussen wetenschap en geloof vooronderstelde een opvatting over het geloof, die van de orde van het profane weten is. (Bijgevolg een profanering in de eigenlijke zin van het woord).

3

Een analoge opmerking laat toe een tweede verwijt te maken, waarbij het christendom, aangezien het zich slechts met geestelijke waarden bezighield, de zorg voor de aardse gemeenschap verwaarloosde en geen antwoord op de verschrikkelijke sociale problemen van de modenre tijd zou hebben gezocht of

gevonden. Hierdoor zou het zichzelf tot de ondergang hebben gedoemd. Maar is het tegenovergestelde verwijt niet veel geschikter: de vergissing van de Kerk bestond veeleer daarin, dat ze haar morele aanspraak ondubbelzinnig met een specifieke sociale doctrine in verband bracht, waardoor ze zich blootgaf aan het verwijt dat ze haar eeuwige waarden met de huidige ontwikkelingen liet versmelten, en dus het Heilige met het profane. Het waren, geloof ik, goedgestaafde elementen in de aanvallen, die de socialisten uit de negentiende eeuw tegen de kerkelijke hiërarchie richtten. De houding van de kerk tegenover de maatschappelijke veranderingen en het lot van de armen en de uitgebuiten, was inderdaad voor kritiek vatbaar. Het lijkt er echter op dat we de betekenis van elke mogelijke en gerechtvaardigde kritiek volledig omkeren als we ze op de volgende manier uitdrukken: de kerk zou slechts aan de andere wereld gedacht hebben, ofwel hield ze zich teveel bezig met de 'religie', in plaats van zich op het aardse leven en lijden te concentreren. Men zou integendeel moeten zeggen dat ze al te zeer gevangen zat in bestaande sociale structuren en zich vaak een houding aanmat als zouden deze structuren ondubbelzinnig op de onveranderlijke christelijke waarden berusten.

Het christendom is voortdurend door hetzelfde gevaar bedreigd, dit echter in de vorm van twee tegenovergestelde varianten, en beide zijn in dezelfde beproeving verankerd. Die bestaat er niet in dat men de aarde vergeet, maar wel de onvermijdelijk relatieve waarde van de aardse aangelegenheden. Beide varianten bevorderen de goddeloosheid door het feit dat de grenzen tussen het Heilige en het profane lijken te vervagen en dat ze zelfs zijn uitgewist. Maar er bestaan geen profane zaken, geen sociale of intellectuele doelen, waarop het christendom beter voorbereid zou zijn in haar verdediging, dan de wereldlijke krachten, die zich om deze opgaven bekommeren. Hoezeer zich het christendom ook in wereldse politieke zaken en bij sociale conflicten zou kunnen engageren, dan nog blijft het haar zaak, wanneer ze zichzelf niet wil verwoesten, om alle aardse goederen te relativieren. Apolitiek kan men in onze wereld van goed geloof niet zijn, en ook de kerk, voor zover zij een cultuurorgaan is, mag geen afstand doen van haar politieke verantwoordelijkheid of zich apolitiek verklaren. Maar politiek actief zijn, betekent noch zich noodzakelijkerwijs met een of andere bestaande politieke organisatie of beweging identificeren, noch politieke waarden en doelen als 'laatste doel' beschouwen. De oudere banden tussen de kerk en de verstarde sociale ordeningen van de vorige eeuw zijn voor de zaak van het christendom even gevaarlijk als de nieuwe pogingen om de christelijke idee met de politieke ideologieën van het revolutionaire Messianisme te verbinden. Geen enkele van deze tendenzen verwerkelijkt de hoop op een vernieuwing van de levendigheid der christelijke boodschap. Bij beide merken we de verleiding om deze boodschap aan tijdelijke doelen ondergeschikt te maken, met andere woorden de verleiding om God tot een werktuig, tot een mogelijk voor-

werp van menselijke manipulatie om te toveren. De theocratische tendens, — al is die erg afgezwakt, maar toch niet afgestorven —, die noodlottige vergeefse hoop dat men de mensen onder dwang tot de verlossing zou kunnen leiden, alsook de schijnbaar tegengestelde inspanningen om de christelijke waarden in een of andere revolutionaire ideologie onder te brengen, vloeien samen in het inzicht dat hier aan de basis ligt: zij veranderen God in een instrument der doelen, die — gerechtvaardigd of niet —, vanuit christelijk perspectief nooit als beslissend mogen beschouwd worden. Want hierdoor ontstaat het gevaar dat de christelijke gemeenschap in een politieke partij wordt omgevormd. Vandaar dat beide tendenzen een inwendige korrosie van het christendom aantonen. Zoals het steeds het geval was in de loop der geschiedenis, zijn het ook vandaag de vijandén *intra muros*, vanwie de sterkste bedreiging uitgaat.

Zo grofweg beschreven, lijkt de situatie beslist niet nieuw. De hele geschiedenis van de christelijke leer, — hoezeer ze ook steeds weer in sociale conflicten verwickeld raakte en daarvan ook gedeeltelijk afhankelijk mag geweest zijn —, kan toch ook als een onophoudelijke strijd om de grenzen tussen *sacrum* en *profanum* worden beschouwd. De sterkste geestelijke initiatieven, die als het ware als onderbrekingen van die geschiedenis verschijnen, de keerpunten en opflakkeringsmomenten, waren gewoonlijk pogingen om het proces der profanering op te houden, om aan het christendom haar originele appèl terug te geven, haar overheersing door haar interesse in het wereldse tegen te werken. Dergelijke wendingen eisten ook steeds hun tol en waren nooit volledig succesrijk. Het gevaar kon nooit definitief worden afgewend, gezien het tot de natuur van het christendom behoort dat zij de eeuwige spanning kent tussen haar wereldlijke en haar sacrale zelfduiding, die erin bestaat dat het christendom zichzelf als een bergruimte van Goddelijke genade beschouwt en ook tegelijk een in de wereld zijnd, cultuurafhankelijk, historisch veranderlijk en met aardse midelen werkend organisme blijft.

4

We kennen de evangeliën die van de solidariteit met de armen, de onderdrukten, de ongelukkigen en de weerlozen getuigen, maar we hebben geen evangelie dat de belofte van een aarde zonder het kwaad, zonder ellende of conflicten verkondigt. Er bestaan evangeliën om diegenen te vervloeken, die, in hun comfort en glorie, doof blijven voor het lijden en de honger der ontferden; er is geen evangelie, dat de sociale gelijkheid of ongelijkheid predikt, dat een recept voor een volmaakt sociaal systeem voorschrijft, waardoor elk menselijk streven, elke begeerte vervuld wordt en alle frustraties uit de weg geruimd worden. Er bestaan evangeliën om de tirannen en vervolgers te brandmerken, maar er is geen evangelie waardoor we kunnen berusten in een vorm van tirannie tegen-

over een andere in naam van chiliastische dromen. Een christendom, waarin stilzwijgend aanvaard wordt, dat God ons van dienst is om een of andere zaak, doctrine, ideologie of politieke partij te beschermen, is een verholde goddeloosheid.

In die zin mag men zeggen, dat zowel de traditionele theokratische tendens als het christelijk 'progressisme', de ontkerstening hebben bevorderd, niet omdat ze politiek georiënteerd waren, maar omdat men ze er moet van verdenken de christelijke waarden te verwereldlijken. Wat de mens in de religie zoekt, is — *mirabile dictu* — God en geen rechtvaardiging van politieke ideologieën of 'wetenschappelijke' natuurverklaring. Christendom dat, op zoek naar tijdelijke successen, buigt voor de intellectuele en politieke mode van de tijd, helpt mee aan haar eigen zelfdestructie. Het christendom kan, ook als het de criteria van de wetenschap op de christelijke leer toepast, de wetenschap zelf nooit inhalen of passeren. Het kan nooit politieke ideologieën inhalen of voorbijstreven in de belofte van aards geluk, en wanneer het daarnaar streeft, toont het onvermijdelijk haar onmacht, nutteloosheid en haar onbelangrijkheid. Het christendom ziet het menselijk lot in het licht van het evangelie en van het boek van Job, en niet in de categorieën, die de theokratische, technokratische of revolutionaire utopieën hebben geformuleerd.

5

Misschien, — maar dat is beslist slechts een vrije speculatie —, zal de ontkerstening, in de mate dat ze de ondergang van de wereldlijke macht van de kerk vergezelde, gunstig en zelfs heilzaam blijken voor de zaak van het christendom. Voor deze zaak, als we ze ernstig nemen, is het werkelijk helemaal niet schrikwekkend, dat een christendom, waarvan men gewoon was het enerzijds te identificeren met machtspolitiek en diplomatische intriges en anderzijds met fanatiek en ruw clericalisme, een einde kent. Uit het zeer pijnlijke maar zuiverende vagevuur van de onverbiddelijke profane geschiedenis, zal misschien nog eens een christendom opduiken, dat trouwer is aan haar eigen geest. Misschien.

6

Men zegt terecht dat het christendom de taal van haar leer zou moeten veranderen en zich aan de omvormingen binnen de beschaving zou moeten aanpassen. Dat heeft het reeds meer dan eens gedaan, niet zonder enorme moeilijkheden, en steeds ontstaat bij deze aanpassingsprocessen het gevaar dat, op zoek naar nieuwe vormen, de inhoud wordt vergeten. Het lijkt waar te zijn, — en vele mensen hebben er steeds weer op gewezen —, dat de huidige Europeanen meestal doof zijn voor de gebruikelijke taal van de theologie. Dat het

Thomisme in de cultuurgeschiedenis van reusachtig belang was, hoeft zelfs niet te worden bewezen. Als conceptueel netwerk echter, waardoor we vandaag in staat zijn het heelal te vatten, is het zonder resultaat gebleven. Dat — zoals men vaak hoort — de traditionele leer voor de mens van vandaag 'onbegrijpelijk' zou zijn, is niet het probleem. Er bestaat geen grond voor de mening, dat we plots zo dom zouden zijn geworden dat, wat voor de middeleeuwer verstaanbaar was, voor ons ontoegankelijk geworden is. Het is gewoon de afstand tussen onze alledaagse ervaringen en het geërfde theologische idioom waar het om gaat. Elk zoeken naar de wereldzin moet zowel de orde als de wanorde van de beschaving op het moment zelf, al haar bestanddelen inbegrepen, als uitgangspunt nemen. Het moet er zich ook steeds van bewust zijn, *wat* in de specifieke onlusten, het lijden en de zorgen van deze beschaving, de duurzame aanwezigheid van het kwaad in het menselijk lot uitdrukt. Dit alles zo in het algemeen zeggen is natuurlijk niet moeilijk. De pogingen om voor de christelijke leer een nieuwe taal te scheppen, zullen beslist nog lange tijd duren, en het staat niet vast hoe succesvol ze zullen zijn.

7

Nadrukkelijk hebben we God gesmeekt om de wereld te verlaten. Op ons verzoek heeft hij dat gedaan. Een gapend gat bleef achter. We richten ons gebed voortdurend tot dit gat, tot het niets. Niemand antwoordt. Wij zijn woedend en teleurgesteld. Is dit een bewijs van het niet-bestaan van God ?

8

Wat is echter nieuw in onze ervaring ? Het kwaad ? Dat was steeds met ons en kwam van ons. Is het werkelijk veel groter dan vroeger ? Bij gelegenheid stellen we de rethorische vraag : Waar was God in Auschwitz, in Kolyma, bij alle volkerenmoorden, folteringen, oorlogen en wreedheden ? Waarom deed hij niets ? Maar dat is een slechte vraag. Afgezien van het feit dat de monstrueuze wandaden, die mensen tegenover mensen plegen, aan geen enkele periode in de geschiedenis vreemd waren, dat er steeds volkerenmoorden, bloedbaden en folteringen hebben bestaan, dat het kwaad, het kwaad in ons nooit ophoudt werkzaam te zijn, smokkelen we in deze vragen de idee van een God binnen, wiens plicht het is de menselijke soort tegen haar eigen kwaad onophoudelijk met wonderdaden te beschermen en haar, ondanks de wonden die ze zichzelf heeft toegebracht, gelukkig te maken. Maar een God, die werkt als magische kracht, in dienst van onze behoeften van het ogenblik zelf, was eigenlijk nooit de God van het christelijke geloof, noch de God van een of andere grote religie, hoe talrijk zulke voorstellingen binnen de volksreligiositeit ook verschijnen. Zoniet zou men

moeten verwachten dat de vroegchristelijke martelaars onmiddellijk hun geloof moesten verliezen, aangezien God hen geen wonderbare hulp bood, om hen uit de handen van hun beulen te bevrijden. Het geloof in wonderen was natuurlijk steeds aanwezig, maar tegelijk ook de waarschuwing dat men er zich nooit mag op verlaten.

Neen. Auschwitz en Kolyma zijn geen oorzaken van de goddeloosheid. Veel mensen bezwijken aan de verleiding om te beweren dat, aangezien zulke monstrositeiten een werk van goddelozen waren, zij ter verdediging van de zaak van God zouden moeten worden gebruikt. Maar die verleiding is gevaarlijk; want uit de geschiedenis is ons teveel wreedheid door vromen bekend.

De huidige mens, die het kwaad in zijn eigen tijd waarneemt, wordt hierdoor niet tot het ongeloof overhaald. De manier waarop hij het kwaad observeert, wordt reeds door zijn ongeloof bepaald, zodat beide, de waarneming van het kwaad en het ongeloof, elkaar wederzijds versterken. Hetzelfde geldt voor de gelovigen: zij nemen het kwaad in het licht van hun geloof waar, en hierdoor wordt hun geloof niet verzwakt, maar bevestigd. Bijgevolg is het ongeloofwaardig dat het kwaad in onze tijd de aanwezigheid van God twijfelachtig zou maken. Er bestaat hier geen overtuigend logisch of psychologisch verband.

Hetzelfde, — zo kan men herhalen — geldt ook voor de wetenschap. Al heeft Pascal 'het eeuwige zwijgen' met afgrijzen in de cartesiaanse oneindige ruimte ontdekt, toch behoren zowel het zwijgen als de taal van God tot diegene die luistert. Zijn aanwezigheid of afwezigheid zit in het geloof of ongeloof, en elk van beide wordt, eenmaal eigen gemaakt, noodzakelijkerwijs door alle waarnemingen bevestigd.

De betekenis van de goddeloze Aufklärung is nog niet onthuld, gezien de ondergang van het oude geloof en de Aufklärung zich voor onze ogen en in onze zielen gelijktijdig afspeelt. Leven we in een 'overgangperiode'? Dat is bijna een tautologie: de geschiedenis kent slechts overgangperiodes. Maar waarheen we overgaan, kunnen we niet weten. Het is plausibel te beweren dat de Aufklärung met haar goddeloosheid de voorwaarde is geweest voor alle geestelijke en technische verworvenheden van de moderne tijd. En toch wordt het 'onbehagen in de Aufklärung' nu steeds sterker voelbaar. Had Carl Gustav Jung gelijk, toen hij zei dat in mythologische archetypes de dood van God steeds zijn verrijzenis voorafgaat? Leven we aldus in de verschrikkelijke twee dagen tussen vrijdag en zondag, terwijl de verlosser, reeds dood en nog niet verreezen, de hel bezoekt? Ook dat kunnen we niet weten. We zijn slechts zeker van onze eigen onzekerheid.

welbekende, belangrijke en minder belangrijke feiten naar voor brengen :

In 490 v.C. heeft het Persische leger, zoals natuurlijk te verwachten was, de veel zwakkere infanterie der Atheners bij Marathon vernietigd.

In 44 v.C. heeft de zesenvijftigjarige Julius Caesar de raad van de waarzegger Spurinna gevolgd en is niet tot de senaat toegetreden.

In 33 v.C.: op de vraag van Pilatus wie moest vrijgelaten worden, riep het gepeupel in Jerusalem: Jezus !

Op 22 december 1849 werd een jonge rus, Fjodor Michailowitsch Dostojewski, wegens zijn revolutionaire acties in St.Petersburg neergeschoten.

In 1836 is de tachtigjarige Wolfgang Amadeus Mozart in Wenen gestorven.

Op 30 augustus 1918 heeft Fania Kalpan Wladimir Iljitsch Lenin doodgeschoten.

In augustus 1920 beging Pilsudski een kleine fout: het rode leger bezette Warschau, vervolgens Polen en Duitsland.

In 1938 is Adolf Hitler aan een hartinfarkt gestorven.

In 1963 is Josef Stalin gestorven.

In welke wereld leven we nu – na deze gebeurtenissen ?

Alleen God weet dat. Of betekent dat: Niemand weet ? En wat heeft dit allemaal met God te maken ?

De mensen, – in elk geval diegenen die niet blind willen zijn – wisten al lang dat de geschiedenis uit onbeduidende toevalligheden is opgebouwd. Dat betekent: indien er een plan en een rede in de geschiedenis bestaat, kan dat alleen maar Gods plan en Gods rede zijn. Niemand van ons kent ze, ze kunnen alleen maar geloofd worden.

Nadat we ons bewust geworden zijn van de leegte van het toevallige der geschiedenis, werd ze onze eigen innerlijke leegte. Is dit alles banaal ? Beslist. De zaak van het geloof en van het ongeloof is banaal, vermits ze alomtegenwoordig is.

(vertaling Sabine Gilleman)

PERSONALIA

Francis Bacons Novum Organum verscheen in 1620

Emmanuel Levinas' hoofdwerk, *Totalité et Infini*, is onlangs opnieuw vertaald: *De totaliteit en het Oneindige* (Baarn, Ambo)

Leszek Kolakowski is de auteur van de onlangs verschenen monografie over *Henri Bergson* (Oxford, University Press)

Jacques De Visscher publiceert in het najaar een klein polemisch essay *Over de school* (Brussel, Grammens)

Binnenkort in De Uil van Minerva

Bijdragen van Leo Apostel, Rudolf Boehm, Louis Dupré, Ludwig Landgrebe, Jacques Taminiaux, Désiré Scheltens, en anderen.