

Is er leven na de dood?

Een opstel

Jan Bauwens,

Serskamp, 2006

© *Jan Bauwens, Serskamp 2006.*

Woord vooraf

Kunnen woorden dan de dood verslaan? Ik heb eens iemand een gelijkaardige opmerking horen maken over getallen. Maar is het niet grotendeels de wiskunde die ziekten verslaat, afstanden overbrugt, tijdgebrek oplost en ervoor zorgt dat we de wereld rond kunnen surfen? Welnu, woorden zijn nog krachtiger dan getallen. Wij moeten alleen nog leren spreken.

Inhoudsopgave

Woord vooraf.....	3
§1. De 'koan': de paradox als springplank.....	4
§2. De liefde heeft genoeg aan zichzelf.....	8
§3. De dood als 'deus ex machina'.....	10
§4. De eenheid van lichaam en ziel.....	14
§5. Ons leven is het onze niet.....	22
§6. Het leven als geschenk.....	26
§7. Het sterfelijke lichaam is een last voor de ziel.....	33
§8. Wanhoop en waanzin.....	38
§9. Hoop en zin.....	43
§10. Het golfaspect van de dood.....	47
§11. Het voortbestaan na de dood.....	53
§12. Andermaal de stelling van Bradatan.....	58
§13. De 'imitatio Dei' en de dood.....	62
§14. Het verzaken aan de dood.....	70
§15. Een eerste aanzet tot een ontrafeling van het mysterie van de dood.....	73
§16. De ziel en het zelf in het licht van de dood.....	78
§17. De dood is steeds gepersonaliseerd.....	84
§18. Is er geen dood zonder zonde?.....	86
§19. Het Leven en de Dood.....	91
§20. Wreed is het lot.....	93
§21. De Dood, het Leven en de Eindtijd.....	97
§22. Het Laatste Oordeel.....	103
Aanvulling: Over de Dood en de Erfschuld	106

§1. De 'koan': de paradox als springplank.

Is er leven na de dood? — De vraag stelt zich tot treurens toe. Zo erg is het, dat velen die de vraag horen, moegetergd als ze zijn door het gezwans, het op een lopen zetten, de handpalmen tegen de oren gedrukt. En ze mijden de plaats waar zich de vraag stelde als de pest, voor eeuwig en drie dagen.

Ik geef hen geen ongelijk: men moet geen vragen stellen die niemand kan beantwoorden. De vraag, of er leven is na de dood, is er namelijk zo een. Net zoals de vraag of God, die dan toch almachtig is, een steen kan maken die zo zwaar is, dat hij Hem niet kan optillen.

Als God die steen kan maken, en dat moet Hij kunnen, aangezien hij almachtig is, dan kan Hij hem niet optillen. Edoch, waar blijft zijn almacht dan? Want men vraagt hier eigenlijk of de Almachtige zichzelf onmachtig kan maken.

Schrik niet: in het christendom wordt deze vraag bevestigend beantwoord! De Almachtige is immers krachtens zijn eigenste wilsbesluit niet bij machte om de mens van zijn vrijheid te beroven. Hij schiep ons immers "naar zijn eigen beeld en gelijkenis", zoals gezegd in het boek *Genesis*, en dat wil zeggen: als een vrij wezen, een wezen dat kan kiezen — meer bepaald: kiezen tussen goed en kwaad.

Het is onmiskenbaar zo: in het christendom heeft de Schepper een stuk van zijn macht aan zijn menselijke schepselen

gegeven. Maar dat Hij dit doen kon, is slechts slechts schijnbaar paradoxaal: deze paradox wordt immers opgeheven door een tweede. Die tweede paradox bestaat namelijk hierin, dat God zijn macht niet verminderd heeft door er aan ons een stuk van af te staan. In tegendeel zelfs: zij is er door toegenomen!

Hoe dan wel? — zo zult u zich afvragen. En stelt u zich nu eens de vraag welke van de volgende twee goden de machtigste is.

Onze eerste God schept mensen zonder vrije wil; ze doen perfect wat Hij van hen vraagt, en ze aanbidden Hem en doen alleen wat goed is. Ze kunnen niet zondigen want dat wil Hij niet. Hij legt zijn wet aan hen op en zij gehoorzamen.

Onze tweede God daarentegen, schept mensen die zelf kunnen kiezen tussen goed en kwaad: zij kennen weliswaar het goddelijke gebod om het goede te doen en het kwaad te ontvluchten, doch ze zijn volkomen vrij om hieraan al dan niet gevolg te geven. Onder deze mensen zijn er dus die volkomen vrijwillig aan hun Schepper gehoorzamen.

Wel dan: wie is nu de machtigste van deze twee goden: Diegene wiens creaturen gedwongen worden om Hem te volgen, of Diegene wiens creaturen Hem uit vrije wil volgen? Wie is de beste legeraanvoerder van de twee: hij die zijn soldaten moet verplichten om te vechten — op straffe van de dood met de kogel — ofwel hij wiens strijders hem spontaan volgen naar het front? Alvast heeft de laatste veel

dapperder soldaten dan de eerste, dat zal niemand betwisten. En vrijwillige strijders zijn ook mensen die hetzelfde willen als hun aanvoerder. De schepselen van een 'dwingende God' volgen Hem slechts omdat zij niet anders kunnen, terwijl ze het misschien wel anders wensen.

De 'verplichtende God', die eigenlijk een dwingeland is, heeft een dwangstelsel nodig teneinde er te kunnen voor zorgen dat 'de zijnen' Hem ook volgen: toezicht, een wetgeving met strafrecht, een economie met een geldstelsel en nog van dat fraais. Die andere God heeft dat allemaal niet nodig, aangezien de zijnen Hem uit vrije wil gehoorzaamheid bieden. En hoe geringer iemands behoeften, des te machtiger is hij...

U kunt vanzelfsprekend opwerpen dat de laatst genoemde God — diegene die niet dwingt — uiteindelijk niet àl zijn schepselen achter zich heeft. Theoretisch is het zelfs mogelijk dat uiteindelijk niemand Hem volgt, en dat ze allemaal 'hun eigen weg' gaan. En waar blijft dan zijn macht?

Ik zal deze opwerping niet weerleggen. Alleen moet worden gezegd dat — althans in het Christendom — deze niet-dwingende God tenminste één volgeling heeft, welke dan ook "Zoon van God" genoemd wordt. Zo is Christus als het ware diegene die de stelling dat we hier te maken hebben met een machtiger God, bewijst. Christus behoedt zijn Schepper daarmee van de totale mislukking van zijn plan: een God die tenminste één vrijwillige volgeling heeft, is machtiger dan een God die ontelbaren tot het uitvoeren van zijn commando's moet dwingen. De niet-dwingende God

heeft wellicht iets gedacht in de zin van: "Beter één vogel in de hand, dan tien in de lucht." Of, om het eerbiediger en ook precieser uit te drukken: "Als de liefde ontbreekt, heeft het toch allemaal geen zin." Van deze liefde getuigt nu alleen het vrijwillige volgelingschap.

De vraag of God een steen kan maken die Hij zelf niet kan optillen, wordt alvast in het Christendom bevestigend beantwoord. Toch houdt dit antwoord niet in dat deze kunst van een goddelijke zwakheid zou getuigen. In tegendeel: de kracht welke uit het antwoord blijkt, is van een hogere orde dan die orde van (spier)kracht die wij aanvankelijk spontaan voor ogen hadden. Wat wil zeggen dat onze aanvankelijke vraag in feite ontsproot aan een tekort aan kennis. Met onze vraag geloofden we iemand in het nauw te kunnen drijven, maar kijk: er is geen benauwenis waar wij dat veronderstelden; we hebben ons gewoon vergist!

Met de vraag of er leven is na de dood, dreigen we in een gelijkaardige valstrik te lopen. Vanuit datgene wat we menen te weten, geloven we dat niemand een sluitend antwoord kan geven op deze vraag. We denken voorwaar dat we diegene aan wie we ze stellen, in het nauw drijven. Edoch, ook hier is er geen benauwenis waar wij die veronderstelden; ook hier speelt onze onwetendheid ons parten. Dat is tenminste wat wij beweren: wat wij nodig hebben, is, in de eerste plaats: een denkkader dat niet dermate eng is dat het de dingen uitsluitend in termen van 'spierkracht' ziet. Wij hoeven de spierkracht uiteraard niet te loochenen, maar laten wij niet vergeten dat er wellicht nog talloze andere krachten tussen hemel en aarde werkzaam zijn.

§2. De liefde heeft genoeg aan zichzelf.

De vraag of er leven is na de dood, is even paradoxaal en onoplosbaar als de vraag of God een steen kan maken die zo zwaar is dat Hij hem zelf niet kan optillen. Maar het christendom beantwoordt de beide vragen bevestigend: God kan zijn macht delen en tegelijk vermeerderen, en zo ook kan het leven sterven en tegelijk in eeuwig leven overgaan.

Kijken we eerst nogmaals naar ons voorbeeldje: God geeft een stuk van zijn macht aan zijn menselijke schepselen, maar precies dat kan illustreren dat Hij veel machtiger is dan wij eerst dachten. Aanvankelijk identificeerden wij macht immers met alleen maar 'spierkracht', terwijl er ook andere machten bestaan naast de louter fysieke kracht. Dat wij geloofden te maken te hebben met een paradox, kwam alleen hierdoor, dat wij geen oog hadden voor die 'hogere machten'. Pas op het ogenblik dat we geconfronteerd worden met een leger van strijders die niet aangedreven worden door de zweep, gaan onze ogen hiervoor open. Hoe komt het dan dat ze hun leider volgen? — zo vragen we ons af. Er is nochtans geen zweep te bespeuren in het ganse spektakel! Geheel vruchteloos gaan wij op zoek naar de 'verborgen dwang' die deze manschappen in het gareel houdt.

"Wie in Mij gelooft, zal, ook al is hij gestorven, voor eeuwig leven", zegt Christus. En geheel vruchteloos gaan wij in de dode op zoek naar het 'verborgen leven' — het gaat immers om een volgeling, iemand die zijn leven weggaf ten behoeve van de 'Gezalfde Mens'. Wij worden inderdaad ge-

confronteerd met volgelingen, het feit ten spijt dat zij klaarblijkelijk overlijden zoals ieder ander. Waar is dan dat eeuwig leven, die 'verborgen beloning'? — zo vragen wij ons af. Want ook hier denken wij spontaan aan iets dat we kennen, iets dat we kunnen zien, vastnemen, en als een bezit meenemen naar huis om het daar als een kostbaarheid in bewaring te houden.

Edoch, het eeuwig leven is, evenmin als de trouw welke de strijders ten strijde doet trekken, een zichtbaar ding. De zichtbare dingen behoren misschien wel altijd tot de dingen van een lagere orde. Het echt waardevolle onttrekt zich aan die zichtbaarheid, en dat is een goede zaak. Want stel eens dat het echt waardevolle zichtbaar en tastbaar was, zoals de klinkende munten die wij in deze wereld nodig hebben om een brood te kopen: zouden ze ons dan niet met een enkele graai van een dievenhand kunnen ontstolen worden? Neen: het echt waardevolle dient tegen diefstal, leugen, spot, dood en dergelijke zaken meer, heel goed beschermd te worden. Indien het eeuwig leven zichtbaar, en dus stoffelijk was van aard, dan ware het vanzelfsprekend ten prooi aan de dood, en dan zou het niet langer het eeuwig leven kunnen zijn.

De trouw welke de strijders ten strijde doet trekken, heeft geen verdere beloning nodig: zij is haar eigen beloning. De trouwe weet dat waar de trouw weg is, er verder ook niets meer zijn kan dat nog de moeite van het vechten loont. Net zoals de almachtige God weet dat gedwongen volgelingen slechts levenloze instrumenten, robots zijn. De almachtige God is daarom liever totaal machteloos dan dat Hij zijn glorie zou moeten sieren met kitch. Een waan van macht en

grootheid kan wel aan wereldlijke koningen maar allerm minst aan God worden toegedicht. Zo ook kan het eeuwig leven geen voortzetting of geen gewone verlenging van dit stoffelijke leven zijn, en ook geen heruitgave daarvan. Het heeft geen andere beelden en uitdrukkingen nodig dan het getuigenis zelf van diegene die door het liefdevolle offer van zijn leven, de schijnbaar almachtige dood overwint. Het heeft niets anders nodig om te bestaan, omdat de liefde genoeg heeft aan zichzelf.

§3. *De dood als 'deus ex machina'.*

Maar hiermee is echter lang niet alles gezegd: indien het betoog hier ophield, wat immers zou de gelovige dan nog onderscheiden van de fatalist, of van de ongelovige die bij de liefde zweert en die het *amor fati* van Friedrich Wilhelm Nietzsche beaamt? Wat zou hem onderscheiden van de aanmatigende berusting zoals we die bij Spinoza vinden: de berusting welke zou voortspruiten uit het inzicht van wat noodzakelijk, onherroepelijk of noodlottig is? Een bedrieglijke 'rust' overigens, daar zij zich dan toch fundeert op een geloof in de principieel absolute kenbaarheid van de werkelijkheid.

De 'liefde voor het noodlot' heeft het noodlot tot object: zij is geen waarachtige liefde omdat zij niet persoonsgericht is; in werkelijkheid is zij een verwrongen vorm van eigenliefde, welke wezenlijk zegt: "Als ik mijn zin niet krijg, het zij zo, en dan zal ik maar dit bijzondere ongeluk beminnen!"

Het is een berusting in het ongeluk, welke een volgehouden verzet tegen het noodlot verkapt, een discrepantie welke nooit kan opgeheven worden en waarin men meent zich te kunnen vermeien, verschuilen, onzichtbaar maken of ‘voor dood houden’. Het *amor fati* vermeit zich onterecht in een illusie van een dood die er niet is. Onterecht verlangt daar de mens de dood en het niets als de ultieme toevlucht welke hem eens en voorgoed van zijn verantwoordelijkheid zal bevrijden, en van het gewicht van zijn bestaan. Hij verblindt zichzelf voor deze eigen schromelijke ‘misrekening’ door ze te ontkennen en door het daderschap van wat fout gaat, af te schuiven op... ‘het niets’! Edoch, alleen personen kunnen verantwoordelijkheid dragen: gedachten, voorstellingen en andere menselijke producten kunnen dat niét, hoe verbeterd wij dat bij tijden ook durven te wensen.

En zo komen wij hier tot een vreemde en alles behalve vrijblijvende vaststelling: niet de dood is het probleem dat ons parten speelt, maar veeleer zijn afwezigheid, het ontnuchterende feit dat hij ‘helaas’ niet kan bestaan, dat hij een vernuftige illusie is, een *deus ex machina* die we onszelf maar al te makkelijk aanpraten teneinde te kunnen vluchten voor de zwaarte die op een dieper denken weegt, een denken dat een besef draagt dat in wezen eigenlijk ondraaglijk is: het schuldbesef.

Het punt waarop we momenteel beland zijn, is van cruciaal belang voor het hele verdere betoog. Hier rijst namelijk de bijzonder indringende vraag naar wat ‘werkelijker’ is: de stof of de schuld. Het is de vraag naar de grond van het zijn zelf, en zij stelt zich in een meer abstracte vorm in de kwes-

tie hoe zich het ethische en het ontische onderling verhouden. Reeds sinds Augustinus, en eigenlijk ook al eerder — met name bij Plotinos — wordt aan het kwaad elke zijnsgrond ontzegd: alleen het goede is, zo zegt Augustinus, en het kwade is ‘slechts’ een tekort aan het goede, een leegte, en dus geen echt ‘zijn’. Als Paulus in zijn zo beroemd geworden brief schrijft dat niets nog zin heeft waar de liefde ontbreekt, drukt ook hij het bijzondere karakter van deze relatie tussen het ontische en het ethische — het ‘zijn’ en het ‘goede’ — uit. Meer bepaald geeft hij te kennen dat waar het goede ontbreekt, er ook geen zijn meer mogelijk is, geen leven dat het nog langer waard is om geleefd te worden. Bij uitstek de zelfmoord van Judas is een exponent van deze tragische realiteit, en welhaast een dramatisch ‘bewijs’ van de waarheid van Paulus’ evocatie.

De denkbaarheid van een leven dat het niet langer waard is om geleefd te worden — met name, heel concreet, een leven dat zich niet of niet langer in staat ziet om zich van zijn schuld te bevrijden, of dat niet langer durf te hopen op een bevrijd worden daarvan — brengt ons op indringende wijze voor de geest dat het stoffelijke, biologische leven niet op zichzelf staat, dat het onzelfstandig is, en dat het een gratie of een zegen nodig heeft die vanuit een andere en een meer dan louter stoffelijke werkelijkheid stamt. Voor alle duidelijkheid: met die werkelijkheid bedoelen wij niet een wereld die zich ergens boven het vanzelfsprekend aanwezige zou situeren: het gaat daarentegen om dingen die werkelijk zijn, of onmiskenbaar waar, en die bovendien onlosmakelijk met het aanwezige verbonden zijn.

De persoon die het leven dat hem gegeven is, leeft, weet dat zijn leven niet onvoorwaardelijk het zijne is. Louter theoretisch beschouwd kan hij weliswaar aanspraak blijven maken op zijn fysieke integriteit, maar als puntje bij paaltje komt, moet hij uiteindelijk vaststellen dat deze integriteit hem tot helemaal niets meer dient waar zij geen enkele lading meer kan dekken.

Personen houden als zodanig stand bij de gratie van hun onderlinge erkenning, en waar een persoon zich daadwerkelijk aan deze realiteit onttrekt, zaagt hij onherroepelijk de tak door waarop hij zelf gezeten is. In wat andere bewoordingen: aan de plicht tot onze onderlinge erkenning kunnen wij ons als personen niet onttrekken zonder zelf op te houden persoon te zijn. Het onmiskenbaar daar zijn van deze plicht, schept de schuld welke inherent is aan principieel elke persoon — een schuld die nooit ingelost wordt omdat hij uiteraard in de vorm van een levenslange opgave blijft bestaan.

Bijna spontaan rijst hieruit de volgende gedachte: als er, zoals wij hier konden vaststellen, een fysiek leven denkbaar is dat gespeend is van een waarachtig bestaan — een leven dat niet langer bestaanswaarde bezit —, is er dan ook, andersom, niet een waarachtig bestaan mogelijk dat losstaat van dat leven? Met een analogie gezegd: als blijkt dat bijvoorbeeld een jas ophoudt een zinvol kledingstuk te zijn — en dus een kledingstuk te zijn zonder meer — waar ze niet langer een lichaam kan omsluiten, volgt daaruit dan niet dat daarentegen een lichaam ontdaan van zijn jas, nog steeds een lichaam zal zijn? Immers, zonder lichamen zijn er geen kledingstukken denkbaar, omdat kledingstukken hun zin, en

dus ook hun wezen, ontleen aan de lichamen die zij dienen te bekleden. Maar het omgekeerde geldt vanzelfsprekend niet: een niet met een jas bekleed lichaam, blijft hoe dan ook een lichaam. De jas ontleent haar wezen aan het lichaam, doch niet andersom: ook zonder de jas blijft het lichaam bestaan. Zo ook is een fysiek leven zonder waarachtig bestaan weliswaar denkbaar, doch geheel zinloos, zodat wij geneigd zijn om te geloven dat het leven weliswaar dit waarachtige bestaan nodig heeft, doch niet andersom. Is er, met andere woorden, een waarachtig bestaan denkbaar dat zich ophoudt onafhankelijk van het lichamelijke leven?

§4. De eenheid van lichaam en ziel.

De wereld van vandaag kan ons verleiden tot het maken van gevaarlijke vergelijkingen. Augustinus zegde reeds dat mensen die opbouwend werkzaam zijn in de wereld, geneigd zijn om de op inductie terug te voeren denkfout te maken welke inhoudt dat, behalve onze wereld, ook de natuur, waaruit wij de grondstoffen voor de opbouw van die wereld recruterende, een bouwwerk zou zijn. Het is weliswaar heel goed mogelijk om de natuur als een bouwwerk te gaan bekijken — ingenieurs kunnen warempel niet anders doen, aangezien het hun opdracht is om de natuur naar hun hand te zetten — maar alleen al de zich steeds herhalende ervaring dat de natuurlijke ‘constructie’ dan toch telkenmale heel anders en nog veel ingewikkelder blijkt dan eerst gedacht, waarschuwt ons ervoor onze kennis te verabsoluteren: wij moeten ons ervan bewust blijven dat de voorstellin-

gen welke wij creëren van de natuur, altijd bijzonder precair zijn, en dat er aan het voorlopigheidskarakter van deze voorstellingen, en dus kortom van onze kennis, nooit een eind zal komen. In de opbouw van onze wereld beschouwen wij de natuur als een voorbeeld: wij bouwen een wereld op naar het voorbeeld van de natuur, waarbij wij God als zijn opperbouwmeester zien. En in onze constructieve arbeid voelen we ons aldus een beetje zoals goden. Edoch, het adelend vermogen dat aan de arbeid soms wordt toegeschreven, kan niet het gevolg zijn van deze zich nochtans spontaan opperende ‘evenbeeldigheid’: deze analogie reduceert immers veeleer de godheid tot een mens, dan dat zij de mens tot quasi een godheid zou verheffen.

Deze opmerking is allerm minst een woordenspel: waar men gelooft dat men zichzelf vergoddelijkt door zijn arbeid, herleidt men de godheid tot een arbeider en een bouwmeester, en de natuur tot een constructie. Maar wij, die van vlees en bloed zijn, kunnen geen vlees en bloed scheppen, geen levensadem of geest, kortom geen wezens. Mensen scheppen enkel stoffelijke constructies, en waar wij in de weer zijn met het levende, beperkt zich onze activiteit tot het sleutelen aan die mechanismen in het leven, welke onderhevig zijn aan de mechanica van de dode stof. Op die manier kan de mens werktuigen maken, waarmee hij zijn handelingsmogelijkheden vergroot: zijn werktuigen zijn ‘verlengstukken’ van zijn handen, van zijn lichaam, eventueel van zijn verstand, maar zonder dit lichaam kunnen ze niet zinvol zelfstandig functioneren. De menselijke werktuigen ontleenen hun zin en hun zijn volkomen en uitsluitend aan de

mens zelf: zij hebben een nut, doch het is uitgesloten dat zij ooit een intrinsieke waarde zouden krijgen, en dus kunnen ze ook nooit buiten de mens — op zichzelf — bestaan.

Een analogie tussen de mens en de maatschappij werd wel meer gebruikt in de loop van de geschiedenis van het menselijke zoeken naar het wezen dat hijzelf is: biljoenen cellen vormen immers een eenheid in het menselijk lichaam dankzij de bijzondere natuurwetten welke ze in dat lichaam ‘samenhouden’, en die het zo ‘functioneel houden’, of: ‘in leven houden’, en spontaan gaan wij dan denken aan het ‘lichaam’ van de samenleving, waarvan de burgers de gespecialiseerde ‘cellen’ zijn, welke functioneel blijven bij de gratie van de maatschappelijke wetten. Soms wordt deze analogie zo ver doorgetrokken dat aan een maatschappij een ‘geest’ wordt toegeschreven, een ‘identiteit’ — zo sterk zelfs dat men de waarde ervan superieur acht aan deze van de menselijke personen welke dan met de burgers worden verwisseld. Bijvoorbeeld — en bij uitstek — het communisme bezondigt zich aan deze denkfout, maar dat doen weliswaar evengoed, en zelfs in een nog grotere mate, al die systemen welke zich onderwerpen aan de alleenheerschappij van nog veel moeilijker te identificeren entiteiten zoals, bijvoorbeeld, de zogenaamde ‘vrije markt’. In het huidige westen wordt welzijn vaker blindelings geïdentificeerd met welvaart, waarbij het laatst genoemde op niets anders slaat dan op een goed (dit wil zeggen: snel) draaiende economie. Alsof de levenskwaliteit en het geluk ook maar iets te maken konden hebben met snelheid, laat staan met de snelheid waarmee economische veranderingen zich

voltrekken. Dit euvel laat slechts vermoeden dat westerlingen wezenlijk ‘mensen-op-de-vlucht’ zijn, want alleen in deze hoedanigheid kan men baat hebben bij de toenemende snelheid waarmee men zich verplaatst. Afgezien daarvan ware het trouwens sowieso veel natuurlijker om geluk te identificeren met rust, wat wij trouwens spontaan geneigd zijn te doen. Men kan weliswaar gelijkenissen aantreffen tussen mens en maatschappij, zoals men die ook kan aantreffen tussen de wereld van de atomen en die van de sterren, en zo zijn er talloze analogieën mogelijk. Het moge hier volstaan er op te wijzen dat het denken in termen van analogieën, een denken van een zeer primitieve aard is, dat allang werd achterhaald. Onmiskenbaar heeft deze denkvorm een zekere functionaliteit — indien goed toegepast — maar dat hij ons niettemin nog steeds parten blijkt te spelen, illustreert eens te meer hoe moeilijk het eigenlijk is om de traagheid — en bij uitstek hier dus de traagheid van het denken — te overwinnen. Mensen zijn niet op voor het begrip vruchtbare manieren uitputtend vergelijkbaar met samenlevingen, evenmin als zij als zodanig vergelijkbaar zijn met machines, met computers of zelfs met dieren. Alleen de genoemde traagheid, de luiheid of de oppervlakkigheid, schept de genoemde gelegenheden tot dwaling — waarvan wij echter op een zeer reële wijze het slachtoffer kunnen worden.

Eén van die gevaarlijke analogieën die zich vandaag steeds vaker manifesteren in de geesten van welbepaalde auteurs, betreft het nu niet langer in Latijnse doch in Engeltalige termen genaamde *mind-body-problem*: men hanteert immers

met steeds meer gemak de vergelijking tussen, enerzijds, lichaam en geest en, anderzijds, *hard-ware* en *soft-ware* — of dus de computer (eventueel de infrastructuur van het internet) en zijn inhoud. Deze al te oppervlakkige vergelijkingen leiden alras tot gevolgtrekkingen met betrekking tot het menselijk bestaan waarbij, enerzijds, de lichamen worden gezien als dragers van een geestelijke inhoud, en waarbij deze lichamen als zijnde probleemloos vervangbaar worden beschouwd, terwijl aan datgene waarvan zij dan de dragers zouden zijn — en dat is dan vanzelfsprekend niet langer een ‘persoonlijke ziel’ of een ‘identiteit’, doch veeleer een ‘aan allen gemeenschappelijk goed’ dat we hier misschien nog het beste kunnen omschrijven als een ‘cultuur’ — een principiële ‘onsterfelijkheid’ te beurt zou vallen. Deze wijze van menselijke zelfbeschouwing via de omweg van de beschouwing van een eigen product, maakt geen wezenlijk andere fout dan het deductieve denken waarvoor zestienhonderd jaar geleden Augustinus al waarschuwde. In de loop van de geschiedenis is ze in tientallen, zoniet in honderden verschillende variaties heropgedoken, en zij blijft dat ook doen met eenzelfde hardnekkigheid tot op heden. Wat deze nieuwste menselijke beschouwingsvorm echter zo bijzonder maakt, is een samenspel van factoren waarvan de volgende ons inziens niet te veronachtzamen zijn.

De nieuwe technologieën zijn relatief plotseling opgedoken: zij zijn de vrucht van het werk van hooggeschoolde, gespecialiseerde vakkundigen die op hun beurt ‘op de schouders van reuzen staan’, zoals dichters het ooit verwoordden — reuzen die nooit voordien zo hoog boven de

massa waarin wij verzwelgen, uittornden. Tegelijk heeft de nieuwe technologie zich nog nooit zo snel, zo concreet en zo gebruiksvriendelijk gemanifesteerd als dat heden ten dage het geval is, en wel voor principieel alle lagen van de wereldbevolkingen. Het besturen van een gemotoriseerd voertuig stelt helemaal niets voor vergeleken bij het uitvinden, ontwerpen en produceren ervan, en dat geldt nog veel meer voor het gebruik van de allerjongste technologie. Mét (het gemak van) de nieuwste technologie wordt dan ook moeiteloos het idee verkocht dat haar volgens sommigen begeleidt, namelijk dat zij zo hoogstaand is, dat het leven zelf er wel eens een voorbeeld zou kunnen aan nemen — althans wat betreft de manier waarop de beide kunnen worden beschouwd. En dit is het aloude — zelfs Oud-Testamentische — verhaal van de boetseerder en zijn boetseersel. Er is — uiteindelijk — niets nieuws onder de zon.

Kortom: de idee dat het *mind-bodyproblem* zoniet opgelost, dan toch sterk verhelderd zou worden in het licht van de nieuwste technologieën, dreigt ons in slaap te wiegen: het verleidt ons ertoe te geloven dat er ook voor het mysterie van ons bestaan een oplossing in de maak is die niet zo heel lang meer op zich zal laten wachten, terwijl hier wezenlijk geen zode aarde aan de dijk gekomen is. Zeer integendeel zelfs, want deze tijdgeest doet onze waakzaamheid slechts afnemen.

Komisch genoeg verwijst de genoemde, ‘nieuwe’ mensbeschouwing impliciet naar een allang voorbijgestreefde en verguisde opvatting, namelijk deze waarin lichaam en ziel onderling scheidbaar worden geacht. Daarentegen bestaat

de mens uit één stuk, terwijl hij enkel in onze begrippenwereld in lichaam en ziel opdeelbaar is. Op dezelfde manier immers kunnen wij spreken over de materie en de vorm van een concreet ding, terwijl die twee componenten slechts begrippen zijn: zij zullen in de werkelijkheid niet en nooit aangetroffen worden, heel eenvoudig omdat ze niet kunnen bestaan. De lichaamslengte bestaat niet zonder het lichaam dat gemeten wordt, zo merkte Plato al op, en men kan zich niet relevant afvragen wat precies het lichaam van de ene langer maakt dan dat van de andere: doet het hoofd dat, of zijn het de benen? Zo ook bestaan ruimte en tijd niet op zichzelf in de werkelijkheid, terwijl wij de twee begrippen vooralsnog nodig hebben om onze (niettemin werkelijke) ervaringen te kunnen beschrijven. In ons denken rukken we de eenheid van het Zijn uit elkaar, in stukjes, precies zoals we de natuur in stukken trekken om er onze wereld mee op te bouwen.

Maar de natuur bestaat niet uit stukjes: hij vormt een eenheid waarvan wij op de koop toe deel uitmaken — een eenheid die principieel onkenbaar is voor ons. En precies hetzelfde geldt nu voor de taal waarmee wij noodgedwongen de werkelijkheid afbeelden, en aldus ‘denken’: onze taal bestaat uit haar eigen elementen, die wij ‘woorden’ noemen, of ‘cijfers’, of nog andere zaken, maar deze entiteiten hebben helemaal geen vaste stek in de werkelijkheid die zij trachten te benoemen, aangezien, zoals reeds de oudste dichter, Herakleitos, zegde, “alles stroomt.” De ‘geest’ die zich in de taal opbouwt, is zoals de wereld welke wij uit bakstenen en uit ander materiaal ineen trachten te flansen.

Maar zoals onze wereld niet de gelijke is van de natuur waaruit zij haar grondstoffen put, zo ook is ons denken — onze taal — verre van de gelijke van de geest. De natuur en de geest bestaan onafhankelijk van respectievelijk de wereld en de taal, en het lijkt er sterk op dat de kloof tussen de twee telkens onoverbrugbaar is en dat ook zal blijven: de wereld zal nooit de natuur ook maar benaderen — de sierlijkste stad met tuinen en boomgaarden en akkers en alles erop en eraan, kwijnt quasi onmiddellijk weg als die niet wordt onderhouden, terwijl de natuur sowieso zichzelf blijft. Evenzo zal de taal — en ons denken in het algemeen — nooit de geest benaderen waaruit zij — via de droom (!) — haar gedachten put. Het inzicht uit de droom gaat vooraf aan de formule — de formulering — ervan, die op haar beurt echter stagneert, verstart en versteent van zodra ze uitgesproken en neergeschreven wordt. En dat lot delen alle gedachten van zodra zij gezegd worden en neergeschreven, ingebed in het stramien van de rede die ‘voor allen dezelfde’ is. Uitgerekend de Oud-Griekse reden om aan de *ratio* eer te brengen — met name dat zij, in tegenstelling tot de droom, voor allen gemeenschappelijk is — vormt meteen haar meest tragische beperking: de tot een concrete en uitgesproken gedachte geworden droom is immers de dode droom, en de dood van zijn droom is de prijs die de gedachte betaalt om in de (gemeenschappelijke) wereld geboren te worden. Daarom is de (persoonlijke) droom eeuwig, terwijl de (aan allen gemeenschappelijke) gedachte (of de rede) tijdelijk is, en geen lang individueel bestaan beschoren: zij dient tijdig vernieuwd en vervangen te worden; zij dient periodiek terug te keren naar de droom waaruit zij gekomen

is, om te herbronnen; zij dient te sterven om in leven te kunnen blijven, en hierin verschilt zij geenszins van de mens zelf, wiens individuele 'leven' ten dode is opgeschreven, wil hij tenminste waarachtig blijven 'bestaan'.

§5. Ons leven is het onze niet.

Vooraleer het onderwerp van de dood aan te vatten, dienen wij ons vooraf goed te realiseren dat het leven zelf, waarin wij ons in zekere zin 'thuis' wanen, en dat we vaak 'het onze' noemen, uiteindelijk wezenlijk vreemd is aan onszelf. Wij dienen deze opmerking vooraf te maken teneinde niet te vervallen in jammerlijke simplificaties welke uit de geheel oneigenlijke tegenstelling van leven en dood zo gemakkelijk kunnen voortspruiten. Maar laten we eerst uitleggen wat wij bedoelen wanneer wij zeggen dat het leven zelf niet zomaar 'het onze' is, en dat het eigenlijk vreemd is aan onszelf.

Nemen we het voorbeeld van de fysieke activiteit welke wij 'het zien' noemen. Wanneer ik kijk, wanneer ik iets zie, dan zeg ikzelf dat ik dat zie. De propositie: "Ik zie — dit of dat", in onze taal, laat het voor ons zo uitschijnen alsof het zien een activiteit is welke wij zelf, 'eigenhandig', verrichten. (À propos: wat wij hier zeggen met betrekking tot het 'zien', geldt uiteraard ook met betrekking tot onze andere activiteiten.) De uitdrukking in de zin: "Ik zie iets", vooronderstelt een actief subject, een onderwerp dat de beschreven handeling verricht, en die subjectieve werkzaamheid wordt

ook min of meer geacht zich te voltrekken ingevolge een (eveneens subjectieve) wilsact. Het verdient echter alle aandacht hier heel even bij stil te staan, en zich de vraag te stellen in welke zin, en ook in welke mate, aan dit gebeuren, dat wij 'het zien' noemen, de benaming 'activiteit', of ook nog 'subjectieve activiteit' kan en mag toegeschreven worden. Het ligt immers voor de hand dat het zien, dat wij het onze wanen telkenmale wanneer wij geloven dat wij zien, zich niet zomaar en per definitie aan onze wil onderwerpt. Meer zelfs: het feit dat het zien zich — bijvoorbeeld op een bepaald ogenblik — aan onze wil onderwerpt, is — uiteindelijk — veeleer een uitzonderingstoestand dan wel de regel!

Ik wens iets te zien, ik sla mijn ogen op, ik kijk toe, en ik zie het — dat is wat wij de 'normale' gang van zaken plegen te noemen. Edoch, staan wij er bij stil dat deze 'normaal' geachte gang van zaken heel wat noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden vooronderstelt? Ik zal helemaal niets zien als het donker is, als de batterij van mijn zaklamp leeggelopen is, als mist mij het zicht belet, als mijn oogleden aan elkaar kleven, als iemand mij het zicht verblindt met een schijnwerper, of als ik het zicht verlies en blind geworden ben. Ik zal uiteraard niets meer zien wanneer ik in het geheel niet meer leef. En stellen wij ons nu de vraag in welke zin en mate wij inspraak hebben in de aanwezigheid van deze en nog talloze andere mogelijkhedenvoorwaarden die de genoemde 'normale' situatie toelaten te bestaan: is het niet zo dat deze mogelijkhedenvoorwaarden welke voor ons zien echt noodzakelijk zijn, ons voor het merendeel ge-

geven worden, en ons dus ook geheel los van onze wil of wens onthouden kunnen worden? En indien dit inderdaad het geval is: in welke zin en in welke mate kunnen wij dan nog het zien ‘het onze’ noemen? Hoe kunnen we dan nog geloven dat wijzelf het zijn die zien, wanneer we kijken?

Uiteraard speelt onze taal ons hier parten in onze pogingen om het probleem dat aan de orde is, te verhelderen: onze taal verleidt ons ertoe om in haar te geloven — dat wil zeggen: om aan te nemen dat zij zonder meer samenvalt met de geest, net zoals de (culturele) wereld ons ertoe verleidt te geloven dat hij samenvalt met de ‘echte’ of de natuurlijke dingen. Wanneer wij dan de zin: "ik kijk", horen uitspreken, koppelen we in feite de betekenis van dit predikaat als gehypnotiseerd aan een actief subject dat zijn zicht als het ware volkomen in eigen handen zou hebben. In werkelijkheid echter gaat het hier om het proces van ‘het zien’, waarbij een subject betrokken is aan wie dit zicht te beurt valt. Zonder het subject is er weliswaar geen zien mogelijk, maar uit deze waarheid valt in geen enkele zin te concluderen dat bijgevolg dit subject het zien zelf als het ware ‘uit zichzelf’ zou voortbrengen. Er is geen erfenis zonder de erfgenaam, maar de erfgenaam brengt de erfenis die hij erft, allerm minst zelf voort. Er is geen geschenk zonder diegene die het ontvangt, maar dat houdt allerm minst in dat de ontvanger zelf zijn geschenk schept. De macht van de ontvanger reikt wezenlijk niet verder dan in zijn mogelijkheid om het hem aangeboden te weigeren, of te vernietigen. Het klaarblijkelijke menselijke onvermogen om lang en ernstig stil te staan bij het feit dat alles wat hij gelooft te doen en te zijn, hem

uiteindelijk gegeven is, kan jammer genoeg alleen maar onze fundamentele ondankbaarheid illustreren.

Wat hier aan de orde gebracht werd met betrekking tot het zien, geldt zoals gezegd uiteraard ook met betrekking tot al onze andere activiteiten en zijnstoestanden; het geldt met betrekking tot ons gehele leven: het leven, dat wij 'het onze' noemen, is een proces waaraan wij mogen participeren, het is iets dat ons te beurt valt, en onze macht over ons 'eigen' leven reikt werkelijk niet verder dan in onze mogelijkheid om het, hetzij integraal, hetzij gedeeltelijk te weigeren. In het laatstgenoemde geval — hetwelke zich het meest frequent voordoet — stellen wij meer bepaald voorwaarden aan het leven dat wij ontvangen, en trachten we ons eigen bestaan als het ware te conditioneren. In deze vorm van 'weigering' is het dat wij ons onterecht wentelen in de (zoals hoger uitgelegd) geheel foutieve vooronderstelling dat het leven dat we beleven 'het onze' zou zijn. Wanneer dan één of meerdere van de vele noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden voor eveneens een of meerdere activiteiten welke wij ons onterecht toegeëigend hebben, ontbreken, voelen wij ons (uiteraard eveneens geheel onterecht) onrecht aangedaan. De treurnis welke ontstaat bij het achterblijven of bij het verlies van mogelijkheden waarop wij vanuit onze (ondankbare) perceptie van het gegevene geloofd hadden te mogen hopen, wordt door wezenlijk niets anders dan door onze eigen ondankbaarheid veroorzaakt. Om het heel simplistisch uit te drukken, gedragen wij ons dan zoals iemand die in de bek kijkt van een gegeven paard,

en dat is wat wij, spreekwoordelijk, helemaal niet hoeven te doen.

Dit gezegd zijnde om ons bij voorbaat reeds in de herinnering te brengen dat een beschouwing van de dood als zijnde een verlies van het leven, zeer sterk genuanceerd dient te worden. Het kan hier immers onmogelijk gaan om een verlies van iets wat wij bezaten — hooguit gaat het om een verlies van iets wat wij geloofden te bezitten. Maar, op de keper beschouwd, is het leven nooit iemands bezit geweest en zal het dat ook nooit zijn. Zoals de propositie, "ik zie", eigenlijk geslaagder verwoord wordt in de zin, "ik participeer aan het zien", zo ook konden wij maar beter niet zeggen dat we leven, maar veeleer dat we aan 'het leven' participeren, of mogen participeren. Wij krijgen een dag, en daarna nog een, en nog een, en zo krijgen we misschien wel twintigduizend dagen. De kans bestaat, als wij ondankbaar zijn, dat we geleidelijk wennen aan de gulle schenkingen van de vele levensdagen, en dat we op den duur gaan geloven dat we er ook recht op hebben, en dat ons onrecht overkomt wanneer ons op een keer een volgende dag onthouden wordt.

§6. Het leven als geschenk.

Het onderwerp dat hier werd aangesneden, is allerm minst uitgeput: de vreemde paradox van het 'zichzelf-zijn' is wezenlijk huiveringwekkend en raakt alleen op deze huiveringwekkende wijze aan de kern van ons zijn zelf. Wat wij met

alle kracht en zekerheid het ‘ik’ noemen, of het ‘zelf’ — en denk hier bijvoorbeeld aan de Franse filosoof en wiskundige, René Descartes, die de ervaring van het zichzelf-zijn tot uitgangspunt nam van zijn gehele verdere denken — dat ‘zelf’ is in feite het ‘niet zichzelf-zijn’ bij uitstek.

Het hemd is nader dan de rok, zo zeggen de filosofen op allerlei manieren, en zij geraken verstrikt in de ‘ik’-ervaring, omdat die zo direct, zo zeker en zo onbetwifelbaar lijkt. Edoch, de onbetwifelbaarheid van het ‘ik’ of van het ‘ik ben’ is een zekerheid van een zeer bijzondere soort: in tegenstelling tot wat men spontaan zou beweren of veronderstellen, is zij namelijk uiterst conditioneel. De reden waarom wij alles grondvesten op de ervaring van het ‘ik’ of van het ‘zelf’, moet immers nergens anders gezocht worden dan in het simpele feit dat het in twijfel trekken van het ‘ik’, de volstrekte onzekerheid zou impliceren omtrent alles — maar dan ook àlles — wat de revue van ons denken, ons weten, ons ervaren en ons zijn, ook maar kon passeren. Anders verwoord: wij aanvaarden het ‘ik’ als een volstrekte zekerheid omdat wij ons daar omtrent niet de minste twijfel kunnen veroorloven — op straffe van het definitief vervallen in een absolute en onomkeerbare onzekerheid en chaos. Nog anders verwoord: willen wij ontsnappen aan de hel — want is er een grotere verschrikking denkbaar dan een toestand van volstrekte onzekerheid waarin elk houvast ontbreekt? — dan zijn wij genoodzaakt om het bestaan, niettemin wij daaraan klaarblijkelijk geheel buiten ons eigen toedoen, ons wilsbesluit of onze vrije keuze participeren, met de beide handen vast te grijpen en er ons aan te hechten, het

ons toe te eigenen, het te gaan ‘bezetten’ en het tot ons meest intieme bezit te maken. En dat houdt in dat wij, vanuit onze vlucht voor de genoemde verschrikking, met dit bestaan een pakt sluiten van de hoogst denkbare intensiteit van binding: wij verbinden namelijk ons eigen lot met het lot van een leven dat principieel het onze niet is. En nu volgt een cruciale — niet ongevaarlijke — stap; de lezer is gewaarschuwd.

Wanneer wij vaststellen en aannemen dat wij, uit hoge nood, ons eigen lot verbonden hebben met een leven dat ons principieel vreemd is, dat wij niet zelf veroorzaakt, gewild of gekozen hebben, en dat eigenlijk het onze niet is tot op het moment dat we het ons toe-eigenen — waarna dit leven het onze lijkt te worden — in de mate dat we het ons toe-eigenen — dan hebben we eigenlijk reeds het bestaan verondersteld van een ‘zelf’, los van dit leven. Hadden we dat niet gedaan, dan konden we immers onmogelijk beweren dat wijzelf ons met een leven — dat het onze niet is — hebben geïdentificeerd. Maar: geheel ten onrechte hebben wij een bestaan, een ‘zelf’ verondersteld los van het gegeven leven dat ons te beurt valt. En uit die vaststelling kan nu geen andere conclusie getrokken worden dan deze: het ‘zelf’ ontstaat geheel en al in de paradoxale gebeurtenis zelf welke hier omschreven werd als ‘het ons te beurt vallen van het leven’.

De lezer zal nu begrijpen dat het ‘zelf’ — onvermijdelijk uitgangspunt en noodzakelijke houvast van heel ons doen en laten — niet anders mogelijk is tenzij binnen de zopas geschetste conditie: het zelf ontstaat werkelijk in een ge-

beurtenis waarbij het volstrekt ‘vreemde’ eensklaps overgaat in het meest ‘eigene’. Het is kenmerkend voor het wezen zelf van het ‘zelf’, dat het niet anders dan tegelijk het meest vreemde en het meest eigene kan zijn. Het ‘zelf’ heeft niet te kiezen omtrent zichzelf omdat een keuze een afstand veronderstelt die er niet is en nooit meer zal zijn, daar datgene wat wij als het ‘eigene’ benoemen, en datgene wat wij als het ‘vreemde’ benoemen, als het ware plotseling samenvallen. De afstand tussen het meest eigene en het meest vreemde is in elkaar geklapt, bestaat niet meer, behoort tot een ‘verleden’ dat bovendien enkel en alleen nog in ons denken bestaat. Het ‘ik ben’ is tegelijk een ‘ik ben niet’; het ‘ik ben ik’ is tegelijk een ‘ik ben niet ik’; de identiteit is tegelijk zijn eigen ontkenning. En dat deze paradoxale condities de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor het ‘zelf’ zelf zijn, betekent wezenlijk dat het bestaan dan ook op geen andere wijze mogelijk kan zijn dan op deze manier van een tegelijk ‘zijn’ en ‘niet-zijn’.

Het onmiddellijke gevolg van deze ‘vaststelling’ is de wetenschap dat een zich onttrekken aan de verantwoordelijkheid voor het ‘eigen’ bestaan — of het zich onttrekken aan het eigen ‘zelf’ — volstrekt uitgesloten is: de gedachte alleen al aan het zich distantiëren van het eigen bestaan, is even absurd als de inbeelding dat men in staat zou zijn om zich los te maken van zijn eigen fysieke pijn. Precies zoals wij onze eigen fysieke pijn niet kunnen loochenen — omdat pijn nu eenmaal per definitie datgene is waarmee wij nillens willens samenvallen — net zo kunnen wij ons niet en nooit onttrekken aan ons ‘zelf’. Zoals de (fysieke) pijn de erva-

ring is van het samenvallen met datgene waarvan men zich wil losmaken terwijl men dat per definitie niet kan, net zo is de zelf-ervaring, de ervaring van een verantwoordelijkheid of van een schuld die men niet en nooit kan ontlopen — omdat men ermee samenvalt, omdat men die schuld zelf is. Het ‘zelf’ is een schuld; de identiteit is een schuld. En precies omdat ons ‘zelf’ een schuld is, is het tegelijk een ‘zijn’ en een ‘niet-zijn’, een onmiskenbaar iets dat tegelijk niet echt ‘is’. Ons ‘zelf’, ons ‘zijn’, heeft het karakter van een schuld die dient ingelost te worden, en deze noodzaak maakt dat ons bestaan zich niet anders kan manifesteren dan als een ‘activiteit’, een ‘rusteloosheid’, een ‘onaf’-zijn, een nog te vereffenen zaak. Wij merken nu op — en dat is niet onbelangrijk — dat we er niet vanuit zijn gegaan dat ons bestaan een schuldig-zijn is: dat is daarentegen wel een blijkbaar onvermijdelijke conclusie. Tenminste: het is de conclusie die wij dienen te trekken indien wij ons ‘zijn’ — wat dat ook moge voorstellen — niet wensen te verliezen.

Misschien kunnen we wat vooraf ging als volgt hernemen en samenvatten: het bestaan is ons gegeven, en het is van die aard dat we het niet zomaar kunnen weigeren, terwijl het tegelijk duidelijk ‘het onze’ niet is. We krijgen het, en we nemen er bezit van terwijl we dat op de keper beschouwd niet volledig kunnen en misschien ook niet eens mogen doen — wie zal het zeggen — en zodoende gaan wij ons tot ons eigen zijn verhouden zoals iemand die iets in bruikleen gekregen heeft, het graag wil houden, en dan zegt: "Laat mij bezitten wat ge mij gegeven hebt, ik zal het u betalen!" Wij beladen onszelf met een schuld ingevolge

het in bezit nemen van iets dat op de keper beschouwd niet het onze is. We kunnen zodoende niet anders ‘zijn’ dan ‘schuldig zijn’. Wij gedragen ons eigenlijk zoals iemand die geheel onverdiend iets kreeg, doch die niet in staat is om onverdiend iets te ontvangen, omdat hem het vermogen tot dankbaarheid ontbreekt dat voor het schuldenvrije ontvangen een mogelijkhedenvoorwaarde is. Want wie durft te beweren dat wij het gekregene dienen te vergoeden of te verdienen? Hoe immers kon men ooit een geschenk vergoeden als dat geschenk het eigen ‘zijn’ is? Hoe anders kon men dat vergoeden dan door het terug te geven? Edoch, kan dat de bedoeling geweest zijn van de schenker? Indien wij ons hier dus ‘vergissen’ — maar het gaat hier veeleer om een ‘onwil’ dan om een ‘fout’ — dan is het ook duidelijk, andermaal, dat een onvermogen tot dankbaarheid aan de grond van deze ‘vergissing’ moet liggen. En misschien is ons bestaan niets anders dan een worsteling om met ‘het geschenk’ in het reine te komen. Alleen... waarom is er dan nog de dood! En is de veronderstelling van een eeuwig leven niet de voorwaarde om deze al te voortvarende gedachtengang alsnog te doen kloppen?

Maar nu dienen we ons te herinneren en goed te realiseren dat ons bestaan een geschenk-karakter heeft, en dat wij in feite (nog) niet in staat blijken om dit geschenk te begrijpen. En stel nu eens dat we wél in staat waren om het geschenk van ons leven te beamen; stel eens dat we in staat waren om ons leven als een geschenk zonder meer in dankbaarheid te aanvaarden. Welnu, wat zou ons dan nog beletten om te geloven dat wij dat geschenk een tweede keer

kunnen krijgen? Want het bestaan van een 'leven na de dood', waarover profeten, kwakzalvers, filosofen, theologen, of eender wie de mond vol hebben — zo'n 'leven na de dood' ware, als het geoorloofd is om het zo uit te drukken, op de keper beschouwd in geen enkel opzicht wonderbaarlijker dan het bestaan dat aan de dood voorafgaat.

*"Allí me mostrarías
aquello que mi alma pretendía,
y luego me darías
allí tú, vida mía,
aquello que me diste el otro día:"*

*"Daar zoudt Gij me alles tonen,
Waartoe mijn ziel zich voelde heengedreven
Om met Ú saam te wonen:
Daar zoudt Ge mij, mijn leven,
Wat Ge mij éens gaaft dadelijk nogmaals geven."*

*"El aspirar del aire,
el canto de la dulce filomena,
el soto y su donaire,
en la noche serena,
con llama que consume y no da pena."*

*"Der lucht diepe ademhalen,
't Bosje in zijn liefelijkheid van kleur en lijnen,
De zoete zang der galen,—
In heldere nacht, bij 't schijnen
Der vlam die 't hart verteert, maar niet doet pijnen."*

"Daar zoudt Ge mij, mijn leven,/ Wat Ge mij éens gaaft dadelijk nogmaals geven", dat schreef San Juan de la Cruz in het jaar 1578. Hierboven staan de 37ste en de 38ste strofe (volgens een andere telling gaat om de 38ste en 39ste strofe) uit het werk dat nu zijn "Geestelijk Hooglied" wordt genoemd, maar dat eigenlijk heet: "Canciones entre al Alma y el Esposo", of: "Beurtzang tussen de Ziel en haar Beminde". Met de Beminde wordt uiteraard de goddelijke Bruidegom bedoeld. De oorspronkelijke Spaanse tekst, voorzien van twee grote Nederlandse vertalingen, vindt men in een dik boek, getiteld: "Joannes van het Kruis. Mystieke werken", uit 1963, waarvan de derde druk werd uitgegeven bij Carmelitana te Gent in 1980. De hier weergegeven vertaling is van de hand van de dichter P. N. van Eyck, die overigens ook prachtige verzen schreef over de dood. En in de eigen commentaren welke bij zijn gedichten horen, citeert San Juan de la Cruz vers 9:15 uit het boek Wijsheid:

"Corpus quod corrumpitur, aggravat animam":

"het sterfelijk lichaam is een last voor de ziel".

§7. Het sterfelijke lichaam is een last voor de ziel.

De paradox werkt zoals een 'koan' — dat is een Oosters 'raadsel' dat zenmeesters aan hun leerlingen meegeven om daarover te mediteren. Het is de bedoeling dat zij, via de

meditatie op de ‘koan’, het ‘gewone’ denken, of zelfs het denken als zodanig overstijgen. De techniek is eigenlijk vrij eenvoudig: het raadsel is op zich onoplosbaar; daardoor vermoeit het de geest zodanig, dat men het op den duur voor bekeken houdt; men laat het raadsel voor wat het is, ofwel gaat men het ‘plotseling’ vanuit een heel nieuw perspectief beschouwen.

De ‘perspectiefwisseling’, en meer bepaald de verbreding ervan, is ook in de westerse psychologie een niet onbekend fenomeen van grote betekenis, vooral dan in de pedagogie. In verband met haar studie van de metafoor, geeft Barbara Léondar, bij de beschrijving van de ontwikkeling van het abstracte denken, het voorbeeld van een kind dat het ‘moeder’-begrip aanleert: een klein kind kent aanvankelijk alleen zijn eigen moeder, die voor dat kind uniek is, en ook alles tegelijk. Pas wanneer een kind gaat inzien dat ook andere kinderen een moeder hebben, kan het de betekenis van het begrip ‘moeder’ leren kennen.

Op dezelfde manier werden volkeren zich pas bewust van hun eigen taal, nadat ze eerst in contact kwamen met volkeren die andere talen spraken: de Oude Grieken noemden hun strijdgenoten tijdens hun veroveringstochten aanvankelijk ‘brabbelaars’ (‘barbaroi’, ‘barbaren’), en ook vandaag nog vertonen bepaalde volkeren een — dit keer niet meer te verontschuldigen, en dus arrogante — neiging om anderstaligen te beschouwen als een soort van analfabeten.

Zo ook ontstaat het ‘zelf’-begrip pas in de confrontatie met het ‘zelf’ van anderen: het egoïsme wordt pas overstegen

nadat het gekend wordt, dat wil zeggen: door het inzicht dat het ‘ego’ allerm minst uniek is, en dus slechts ‘een’ ego is. De aap die in een plas water voor het eerst zijn spiegelbeeld ziet, begrijpt pas wat hij ziet op het ogenblik dat hij een andere aap boven een plas water naar zijn spiegelbeeld ziet kijken.

Elk perspectief dient plaats te ruimen voor een breder, wil het zijn eigen beperkingen kunnen inzien en in die zin ook kunnen overstijgen. Het nationalisme, bijvoorbeeld, illustreert niets anders dan een jammerlijk onvermogen om de eigen geboortigheid te relativiseren en aldus bewust te worden. Het solipsisme is een filosofische strekking met een uitgangspunt dat in precies hetzelfde bedje ziek is. Ook het rationalisme deelt hier in de klappen: het is de rede die in zichzelf verloren loopt en die aldus kringetjes maakt zoals een hond die zijn eigen staart beet wil pakken. Het sciëntisme is daar een bijzondere vorm van: daar wordt een werkmethode, met name de wetenschappelijke, verheven tot de absolute bron van kennis. Er zijn mensen die alles in getallen willen kunnen uitdrukken, of in statistische curven, in formules, of gewoon in taal, terwijl het leven ons dagelijks leert dat taal — niettemin broodnodig en wenselijk — heel vaak tekort schiet in het uitdrukken van wezenlijke zaken.

Perspectieven zijn, met andere woorden, noodzakelijk voor het begrip, maar tegelijk zijn het onvermijdelijk altijd slechts ‘welbepaalde’ perspectieven. De verabsolutering van ongeacht welke kijk op de dingen — wat wij vaak een ‘overtuiging’ noemen, een ideologie of een geloof — is we-

zenlijk tragisch: ze beëindigt het begrip dat ze nochtans eerst mede mogelijk heeft gemaakt.

In wezen is de fout welke hier geïllustreerd wordt, verwant aan de theologische middel-doelomkering van Augustinus, die bijvoorbeeld ook door Marx werd begrepen en toegepast — in dit bijzondere geval op de economie. Het middel (het ‘ik’, de wetenschap, de taal, het perspectief...) wordt met het doel verwisseld, zodat het doel totaal verdwijnt uit het gezichtsveld. Dat gebeurt vrij snel, aangezien het doel in feite haar onstoffelijk karakter deelt met de liefde, de trouw, de schoonheid, de goedheid, de waarheid, en zo meer. Het onvermogen om deze zogenaamd ‘abstracte’ zaken — niettemin zij de enige zaken van echt belang zijn en de ware levensdoelen — te kunnen ‘vasthouden’ in de geest, veroorzaakt de tragische ‘terugval’ op de middelen. Wie zijn eigen ‘zijn’ kwijt is, stort zich als een razende op het onverzadigbare ‘hebben’, en wordt, als ‘straf’, door dit bezit van hem op zijn beurt in bezit genomen.

Een bevrijding van de hier erg summier beschreven tragiek is pas mogelijk mits het patroon zelf dat ons in al deze gevallen als het ware ‘gijzelt’, op de een of andere manier doorbroken of tenminste onderbroken wordt. En inzake het denken is niets heilzamer dan de onafgebroken aanwending van perspectiefwisselingen, niettemin ook hier nog het gevaar bestaat dat deze methode op zich verabsoluteerd wordt, wat dan kan resulteren in het zogenaamde ‘relativisme’, waarbij men eigenlijk het kind met het badwater buiten gooit.

Om het hoger gebruikte voorbeeld nogmaals te baat te nemen: de relativist is zoals het kind dat ontdekt dat ook andere kinderen een moeder hebben, maar dat daaruit dan de conclusie meent te mogen trekken dat zijn moeder helemaal niet zo waardevol is als eerst werd aangenomen. Deze houding, zoveel is duidelijk, ontstaat uit het spijtige onvermogen om het abstraheringsproces, het leerproces, te voltooien: het moeten verlaten van het eerdere perspectief heeft de ‘leerling’ dermate getraumatiseerd dat hij, in een soort van rancuneus egocentrisme, het leerproces dat hem te wachten staat, in feite verwerpt: hij aanvaardt weliswaar het ‘hogere’ perspectief, doch hij doet dat niet zonder een volstrekt wantrouwen daarin omdat hij de tijdelijkheid en het niet-absoluut karakter daarvan wezenlijk laakt. En zo is de relativist in wezen een teleurgestelde absolutist, iemand die zich tekort gedaan weet omdat hij het absolute niet vond waar hij het eerst hoopte te vinden. Zowel het relativisme als het absolutisme zijn daarom aldus uiteindelijk beide herleidbaar tot eenzelfde euvel met identieke wortels.

Het gaat hier over het perspectief dat noodzakelijk is en dat mogelijkheden biedt, doch dat tijdig overstegen dient te worden teneinde niet in tegendoelmatigheid te stranden. Welnu, het perspectief bij uitstek van de mens is dat van zijn lichamelijkheid. Het is nodig en waardevol, en het blijft ook waardevol. Maar wij kunnen tevens inzien dat het niet absoluut kan zijn. En wellicht is het in deze context dat we de woorden uit het boek Wijsheid moeten plaatsen:

"Corpus quod corrumpitur, aggravat animam": "het sterfelijk lichaam is een last voor de ziel".

§8. *Wanhoop en waanzin.*

De paradox, de ‘koan’, het raadsel, de dood: ze lijken in hetzelfde rijtje thuis te horen, en in alle achteloosheid zou men de dood alras een ‘koan’ noemen. Maar er is één onnoemelijk verschil in het spel: paradoxen en ‘koans’ zijn raadsels voor het denken; de dood daarentegen is een existentieel raadsel.

De benaming ‘existentieel raadsel’ is eigenlijk een *contradictio in terminis*: die benaming geeft ons de illusie dat existentiële ‘problemen’ door het denken kunnen opgelost of tenminste zinvol behandeld kunnen worden. Op de benaming ‘existentieel probleem’ is trouwens precies dezelfde kritiek van toepassing: een ‘probleem’ — van het Griekse werkwoord ‘proballein’, wat wil zeggen: ‘voor zich uit gooien’ — is iets waar tegenover men zich verhoudt, of kan verhouden, van op een afstand, en dus zonder er (volledig) mee samen te vallen. Zo kan men de huidige klimaatsverandering een probleem noemen; een ziekte die men heeft, is een probleem; een tekort aan tijd is een probleem. In al deze gevallen zijn wij weliswaar betrokken bij datgene waarover we ons dienen te bezinnen, maar onze mate van betrokkenheid is niet van deze aard dat we niet op een afstand zouden kunnen gaan staan om het probleem in kwestie te bekijken en te onderzoeken.

Men kan nu opwerpen dat we ook de dood van op afstand kunnen bekijken: we kunnen ons levenseinde immers trachten voor ons uit te schuiven door gezond en voorzichtig te

leven, we kunnen een pijnlijke eigen dood bespoedigen, we kunnen de dood van anderen beschouwen, verhinderen of bevragen. En het is inderdaad mogelijk om de dood, net als de ziekte, het ongemak, het tijdsgebrek en zo meer, als een probleem op te vatten. Maar de dood is ook meer dan alleen maar een probleem, en dit in fors contrast met al die andere, hier opgesomde zaken. Er bestaat met betrekking tot de dood namelijk geen enkele te rechtvaardigen hoop dat hij door ons ooit overwonnen zou kunnen worden. Het ‘probleem’ van de dood laat er niet de minste twijfel over bestaan dat het hier gaat om het onmiskenbaar en onvermijdelijk eigen einde van elk levend wezen — en in het bijzonder dat van de mens, het onze. Er bestaat geen enkele, maar dan ook geen enkele te rechtvaardigen hoop dat zelfs ook maar iemand van de levenden ooit het hoofd zou kunnen bieden aan zijn eindigheid, of dus aan de dood, al was het alleen maar omdat er geen enkele twijfel mogelijk is over het feit dat onze zon zal uitdoven. Wie derhalve de dood als een probleem beschouwt, confronteert zichzelf in feite met de volstrekte wanhoop.

Nergens is de wanhoop zo helder als in het licht van de dood. En het is deze voor het bewustzijn ondraaglijke wanhoop, die ons over de schreef doet gaan, en die ons eensklaps doet ‘geloven’, niet alleen dat er leven zou zijn na de dood, maar bovendien — bijvoorbeeld zoals in het christendom — dat dit ‘vernieuwde’ leven, in tegenstelling tot ons huidige bestaan, eeuwig en onverwoestbaar zou zijn.

Redelijk beschouwd valt hoegenaamd niet te ontkennen dat het besef waarvan sprake — de absolute wanhoop — de

mens in een toestand van ‘heilige waanzin’ brengt. Het is waanzin, zoveel is duidelijk, maar ze is ook heilig, wat betekent: onaantastbaar. Geen weldenkend mens neemt een ander deze waanzin kwalijk, omdat elke met empathie begaafde mens heel goed de grondeloze diepte van die wanhoop kent. Want de dood is zonder bodem, wat wil zeggen: absurd. Of lijkt het alleen maar zo, en bedriegt ons perspectief ons hier? En laten we nu eens goed in ogenschouw nemen wat het geval is.

Principieel elk levend wezen plant zich voort, of maakt daartoe aanstalten. Het doet dat vanzelfsprekend niet omdat het zou ‘weten’ dat het eindig is, terwijl het bekommerd zou zijn om het voortbestaan van zijn soort op aarde — al is ook dat niet ondenkbaar. Neen: het doet dat vanuit de heilige waanzin die een kind is van de volstreckte wanhoop.

Wormen, vlinders, ratten, vogels en vissen denken niet na zoals mensen nadenken, maar zij voelen wel, en ook het voelen is een weten. Wij weten trouwens dat het denken ‘slechts’ een door de hersenschors gekanaliseerd voelen is dat uit de hersenstam opwelt, waar het ‘ware’, dierlijke besef zich ophoudt. Onze hersenschors is als het ware een sociaal geïnduceerde rem welke geplaatst wordt op de hersenstam, en die de intermenselijke communicatie bevordert. Zonder hersenschors zijn wij weliswaar ‘dom’, in de zin van onvermogen tot beschaafde communicatie, maar het is allerm minst onverstandig om aan te nemen dat er zonder de hersenschors bij de betrokkene geen sprake meer kon zijn van enig bestaansbesef. Het lijkt daarentegen aannemelijker om te veronderstellen dat het uitvallen van de ‘gesofisti-

ceerde hersenen', dit ruwe bestaansgevoel aanwakkert of opwekt.

Meerdere gevalstudies laten immers zien dat het uitvallen van bepaalde hersengedeelten meebrengt dat andere en tot dan toe misschien verwaarloosde delen, beter of intenser gaan functioneren. Mensen bij wie een stuk van de hersenen werd weggenomen, kunnen ineens bijzondere vaardigheden gaan ontwikkelen. Er zijn gevallen bekend van mensen in wiens verleden geen enkele artistieke aanleg werd vastgesteld, maar die na een lobotomie plotseling ongeziene grafische talenten gaan ontplooien. Intussen leert de klinische praktijk ons ook dat bij afasie weliswaar het vinden van de juiste woorden het laat afweten, doch dat, op een heel bijzondere manier, de geest zelf misschien wel geheel intact gebleven is. Op analoge wijze kan men vermoeden dat het (gedeeltelijk) uitvallen van de hersenschors het bewustzijn niet zomaar dooft, maar dat daarentegen het zwaartepunt van het bewustzijn naar de heel wat ruwere sfeer van de basale gevoelens wordt verplaatst.

Dit alles om te zeggen dat het bestaansbesef, en derhalve ook het besef van de individuele eindigheid, net zoals het besef van het gevaar dat alom om de hoek loert, wellicht het deel van alle levende wezens is, en niet alleen van de mens, zoals menigeen dit lange tijd heeft volgehouden. Dieren reageren op dreigend gevaar, en zelfs planten doen dat: als parasieten een welbepaalde boomsoort bedreigen, seinen deze planten dat via welbepaalde, betekenisdragende geurstoffen, die zich met de wind verspreiden, door aan hun soortgenoten, vele honderden kilometer verderop, en deze

laatst en reageren daarop, bijvoorbeeld door de beschermende stekels die zij op hun takken dragen, in omvang te laten toenemen. Iedereen die een wingerd in de tuin heeft, en die het geduld opbrengt om de groei ervan nauwkeurig te volgen, kan vaststellen hoe de takken aan de uiteinden van de klimplant in alle richtingen om zich heen tasten totdat ze houvast hebben, om dan verder te klimmen. Hij kan ook zien hoe zij, als ze ergens terecht kwamen waar geen spoor van licht meer is, ze zich terugtrekken en dan een nieuwe baan gaan uitproberen. Elkeen kan bij de geringste dieren reacties van angst vaststellen wanneer zij worden opgeschrikt: katten, honden, ratten, vissen, vogels en zelfs mieren slaan in paniek op de vlucht als zich in hun omgeving levensbedreigende veranderingen voordoen. Hoe zouden deze feilloze en alom vaststelbare reacties zich kunnen voltrekken, als deze wezens geen angst hadden, en dus geen besef van het feit dat hun leven bedreigd werd? Zij denken weliswaar niet na zoals mensen dat in normale omstandigheden doen, maar men zou blind en doofstom moeten zijn om te durven denken dat zij niet tenminste zouden ‘voelen’ dat ze bestaan en dat hun bestaan eenmalig en eindig is.

Zou het een brug te ver zijn, als men zou veronderstellen dat alle levende wezens weet hebben van hun eigen leven, en van de eindigheid van hun bestaan? Zou het echt overdreven zijn om aan te nemen dat elk levend wezen de angst voor de dood kent, en bijgevolg ook de grondeloze wanhoop én de ‘heilige waanzin’ waarover hoger sprake? Pas op, wij verkondigen niet dat dieren religieus zijn! Maar we stellen wel vast dat, net zoals de angst en de paniek, de

paardrang het deel is van al wat leeft. De drang om zich voort te planten neemt op zijn tijd geheel bezit van al wat ademt en beweegt — niet vanuit een redelijk overleg of vanuit een rationele kommer, maar vanuit een ‘heilige waanzin’ verwant aan de angst, de strijdlust en de paniek. In feite is deze ‘heilige waanzin’, die de voortplanting garandeert, een ‘onverstandige’, doch tevens bijzonder efficiënte respons van het leven op de dood. In de ‘heilige waanzin’ wordt het ‘probleem’ van de individuele dood heel ernstig genomen, in die zin dat men het zich helemaal aantrekt: men verliest zich erin, geheel in overstemming met het gegeven dat men daar tegenover niet op een afstand kan blijven staan. Men duikelt erin en men ondergaat het, niet louter met zijn denken of met zijn hersenschors, doch tot in de laatste vezels van zijn lijf en leden. En, precies zoals dat het geval is inzake de ‘heilige waanzin’ van het geloof, nemen mensen het ook hier elkaar niet kwalijk dat ze zich verliezen in die dan toch blinde drift waarvan de gevolgen voor de betrokkenen principieel geheel onvoorspelbaar zijn en blijven. Mensen vergeven aan elkaar deze vormen van ‘heilige waanzin’ omdat — andermaal — wij allen de afgrondelijke diepte van de wanhoop kennen — dit wil zeggen: ervaren of voorvoelen — de wanhoop waarin het besef van de eigen eindigheid ons doet delen.

§9. Hoop en zin.

De aandachtige lezer zal opgemerkt hebben dat in de voorgaande paragraaf de aangehaalde zin uit het boek Wijsheid

dreigt omgekeerd te worden: waar het boek Wijsheid zegt dat het sterfelijke lichaam een last is voor de ziel, betogen de voortrekkers van het materialisme daarentegen dat God en de ziel niet alleen overbodig zijn om het leven te verklaren maar bovendien belastend voor het geluk en het genot van de mens: de ziel is een last voor het sterfelijke lichaam, zo verkondigen zij. Men denke hier bijvoorbeeld aan de achttiende-eeuwse atheïsten die verbonden waren aan het hof van Frederik de Grote, en die geen andere bedoeling hadden dan zich met een geleerde vorm van mooipraterij van wereldlijke uitspattingen, als sussers van het koninklijke geweten onmisbaar te maken aan dat hof.

De wanhoop waarvan hoger sprake werd in de loop van de geschiedenis wel vaker gretig aangegrepen ter verontschuldiging van ‘minder heilige’ vormen van waanzin welke principieel beheersbaar zijn en zelfs geheel te vermijden. Het is immers helemaal niet zo, dat de afgrondelijke wanhoop waartoe men bij de confrontatie met de dood inderdaad verleid kan worden, geen enkele tegenhanger zou hebben. Beeldt men zich bijvoorbeeld en bij uitstek de situatie in waarin men oog in oog staat met het verlies van een geliefde, en gesteld dat het inderdaad om oprechte liefde gaat, dan zal zich, veeleer in het hart van de betrokkene dan in zijn verstand, een tegenkracht manifesteren, meer bepaald een hardnekkige weigering om in de dood van de geliefde te geloven. Deze kracht is, nota bene, heel wel onderscheiden van de geestelijke zwakheid welke het aanvaarden van de realiteit bij onvolwassen individuen in de weg staat. Terwijl in het laatstgenoemde geval de confrontatie met de fei-

ten wordt vermeden, en de betrokkene wegvlucht in een schijnwereld waarin de dood en het verlies fundamenteel worden miskend, zal daarentegen, waar het protest van de liefde zich manifesteert, de confrontatie met de dood worden aangegaan, en wel in de vorm van een nooit aflatende strijd. U kent misschien het prachtige gedicht van de Russische dichter, Konstantin Simonov, in een Duitse vertaling getiteld: “Erwarte mich”: “Wacht op mij”. De dichter sterft, en smeekt zijn geliefden dat zij niet in de val zouden trappen en zouden gaan geloven, zoals vele anderen dat doen, dat hij niet langer is. Hij vraagt hen zich niet neer te leggen bij zijn dood, en trouw te wachten. Gij zult zien, zo zegt hij: als gij maar hard genoeg in het wachten volhardt, dan zal ik op een dag terugkeren. Het is inderdaad wezenlijk onmogelijk voor wie beminnen, om zich neer te leggen — niet bij de fysieke dood van een beminde — maar bij het schijnbaar aan banden gelegd en ingeperkt worden van de liefde die wezenlijk geen beperkingen van deze aard kan dulden — en terecht. Dit is inderdaad waanzin in de ogen van wie de rede verafgoden, maar we weten allang dat de waanzinnige zelf niet beter kan gekenmerkt worden dan als diegene die nog slechts over zijn rede beschikt. De keuze tussen de ‘waanzinnige’ derde symfonie van Mahler, en het kale be-toog van de rationalist die uitlegt waarom zij dan waanzinnig is, is rap gemaakt.

Zo ook de keuze tussen het geloof in de liefde en dat in de dood. Want, op de keper beschouwd, is de dood iets waarin men al dan niet gelooft, en bij uitstek moordenaars geloven in de dood. Doorheen alle tijden zijn ontelbare mensen ver-

moord geworden omdat zij de waarheid spraken, maar zij konden slechts worden vermoord omdat hun moordenaars in de dood geloofden. Wij kunnen echter nog bijna dagelijks getuigen dat deze onschuldigen helemaal niet stierven, telkenmale er anderen waren die níet in hun dood hebben geloofd. Deze onschuldig vermoorden zijn teruggekomen, ze hebben zich vermenigvuldigd. Deze onschuldig vermoorden zijn allerm minst dood: zij kregen een status welke nog boven die van het leven zelf verheven is, namelijk de status van held. Het heldendom is een realiteit bij de gratie van het geloof in het leven, dat de liefde vertolkt; het geloof in de dood is daartegen nimmer opgewassen.

De allereerste echte roman in de geschiedenis van de westerse literatuur is dan ook niet toevallig een heldenroman, en in “El Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha” van Miguel de Cervantes y Saavedra (1547-1616), vecht de held tegen de spreekwoordelijk geworden windmolens. Onze sympathie voor de held berust precies op zijn herkenbaarheid: het feit dat hem uiteindelijk alleen de nederlaag kan wachten, geldt tenslotte voor alle stervelingen. In een briljant essay (verschenen in *Portulaan* 2007) diept de vooraanstaande Roemeens-Amerikaanse filosoof, Costica Bradatan, dit onderwerp uit, meer bepaald in het licht van de tragiek van onze eindigheid. Bradatan onderzoekt meer specifiek de Don Quijote-benadering van Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936), waar laatstgenoemde de authenticiteit van het Don Quijote-personage verheft boven die van zijn auteur. Zoals men weet, haalt Unamuno in zijn novelle, “Niebla”, een literaire krachttoer uit: hij laat een ge-

spreek plaatsvinden tussen de auteur — Unamuno zelf dus — en een in zijn boek door hem ter dood veroordeeld romanpersonage. In de lijn van het denken van George Berkeley, die ons bestaan afhankelijk acht van het feit of Gods geest ons denkt of droomt, en tevens Schopenhauer's 'Wille' en het Indische 'maya' indachtig, maakt het personage zijn auteur er tijdens dat gesprek van bewust dat ook hij slechts een personage is, met name in de roman van God: als God slechts ophoudt ons te dromen, dan zijn wij er geweest. We missen een eigen zijnsgrond, we zijn hooguit ficties; wij zijn geheel afhankelijk van onze auteur of schepper. Maar Bradatan interpreteert dit gegeven bijzonder positief: de zin en de redding van ons bestaan ligt in de troost dat wij, in het spoor van onze schepper, op onze beurt verhalen kunnen voortbrengen en kunnen dromen.

§10. Het golfaspect van de dood.

Het slachtoffer wordt beul, de leerling wordt leraar, de benadigde wordt milde schenker, de zoon wordt vader: is het werkelijk alleen op die manier dat zij allen hun eerdere toestand 'te boven komen' of dat zij enige greep kunnen krijgen op — of enig begrip kunnen krijgen van — zichzelf? En is het in deze zin dat wij de hoger aangehaalde stelling van Bradatan moeten proberen te begrijpen? De personages in de goddelijke roman die op hun beurt aan het scheppen gaan, en die pas daarin de troost vinden die zij zoeken?

Het lijkt er heel sterk op dat de verschillende actoren in de elkaar opvolgende gebeurtenissen welke wij de geschiedenis noemen, voorbestemd zijn om onderling van plaats te wisselen, en meer bepaald om dat te doen in een welbepaalde richting die even vast lijkt te liggen als de richting van de tijd zelf.

De mens stelt zich niet tevreden met zichzelf: hij wil ervaren, onderzoeken. Wat vreemd is en angst aanjaagt, wil hij zo dicht mogelijk benaderen. Hij stelt zich niet tevreden met de observatie der dingen: hij wil de dingen bezitten, tot het zijne maken, ermee samenvallen zelfs. Zijn neiging om te imiteren grondt wezenlijk in deze bezitsdrang, en daarom ook tekent hij wat hij ziet, beschrijft hij zijn ervaringen, vertelt hij zijn eigen geschiedenis aan anderen door. De mens wil worden wat hij zelf niét is, en hij doet dat vanuit een onvrede met zichzelf, en ook vanuit het diepe besef dat er meer moet zijn dan alleen maar het eigen 'ik': niettemin hij zich lijkt te verlustigen in het 'opblazen' van zijn ego, kan hij er niet omheen dat hij tegenover zichzelf de armzaligheid van de 'ik'-ervaring niet kan blijven loochenen. In feite grondt ook deze aandrang uiteindelijk in het eindigheidsbesef: de wetenschap dat het eigen bestaan eenmaal zal ophouden terwijl al het andere gewoon zal doorgaan met bestaan, wekt het hevige verlangen naar al dat andere op. Zijn eindigheid beseffend, wil een levend wezen niettemin niet achtergelaten worden, en daarom klampt het zich vast aan iedereen en aan alles wat bestaat. Mensen trachten banden te smeden met de andere dingen en wezens, alsof ze zich met deze banden aan al het andere, dat immers veel be-

staanszekerder lijkt dan het eigen zelf, onlosmakelijk konden vasthechten. Mensen stichten gemeenschappen die hen individueel zullen overleven, en zij investeren hun eigen krachten daarin, alsof zij op die manier door zullen gaan met te bestaan als zij er zelf niet meer zijn: gezinnen, families, steden, naties. Mensen transponeren en transformeren zichzelf middels hun arbeid in een werk dat betekenisdragend kan zijn voor anderen, en op die manier hopen zij zich aan die anderen vast te ankeren als zij er zelf fysiek niet langer meer zullen zijn. Mensen, maar ook andere levende wezens, neigen ertoe om los te breken uit hun eigen huid, en daarom ook verplaatsen ze zich voortdurend in alle mogelijke richtingen, alsof zij zodoende meer ruimte konden innemen dan dat een lichaam op zich in staat is om te beslaan. Het lichaam breidt zich uit tot een territorium, en ook verder dan dat territorium, tot een invloedssfeer, die niet meer alleen de actuele, doch ook de potentiële aanwezigheid betreft: de alomtegenwoordigheid-in-potentie, de dreiging misschien ook. In zijn boek, “*Het dualistisch en complementair karakter van schepping en evolutie*” (Moregem 1961—Universa, Wetteren 1964), vergelijkt de grote Vlaamse wiskundige, René Cop-pitters, het deeltjes- en het golfaspect uit de kwantummechanica met, respectievelijk, de fysieke aanwezigheid en de invloedssfeer van een mens, bijvoorbeeld een belastingscontroleur. De man kan slechts op één plaats tegelijk aanwezig zijn — en dat is zijn ‘deeltjesaspect’ — maar iedereen weet dat hij op elk ogenblik, geheel onverwacht, kan binnenvallen — en dat is zijn ‘golfaspect’, of zijn invloedssfeer. Invloedssferen zijn immaterieel, zoals ook louter ‘mogelijkheden’ dat zijn, maar de werking die ze op het

materiële uitoefenen is vaak veel pregnanter dan de werking van de meest tastbare zaken. De ‘immateriële’ wetten van een staat sturen het gedrag van principieel alle burgers, en de geheel ‘immateriële’ dreiging van, hetzij de bestrafing, hetzij de moraal, volstaat meestal om dat zo te houden. De kennis die wij opdoen tijdens de leerprocessen welke wij doorlopen, bestuurt onze werkzaamheden tot in de geringste details. Het volstrekt onzichtbare en afwezige bepaalt de handel en wandel van het stoffelijke, het zichtbare en het materiële in het algemeen. En al deze werkingen, tastbaar of niet, maken deel uit van een allang onoverzichtelijk geworden netwerk van banden waarmee — bij uitstek menselijke — wezens zich aan elkander smeden, zich buiten zichzelf trachten uit te strekken, één trachten te worden met het al, en zo proberen te voorkomen dat zij zich geheel ‘achtergelaten’ zouden weten als de tijd van afscheid nemen plotseling daar is. De meest immateriële of ‘onwerkelijke’ maar tevens wellicht ook de meest invloedrijke van al deze invloedssferen, is nu wellicht... de dood.

In zijn evolutionistische theologie heeft Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) het over een sinds het begin van de (nog steeds voortdurende) schepping aan de gang zijnde proces van vergeestelijking. Uit de ‘dode’ stof, onderhevig aan verval (entropie) in een heelal dat principieel veroordeeld is tot de warmtedood, richt zich het leven op dat, in weerwil van de wetten van het verval, ‘neg-entropisch’ blijkt, en de complexiteit almaar doet toenemen. Door toenemende cefalisatie ontwikkelt zich het menselijke en, met de menselijke samenwerking, ontwikkelt zich een ethiek

met de mogelijkheid om dat menselijke tot een zetel van het goddelijke te maken. Waar de natuurwetten aanvankelijk de grootste wanorde bewerkstelligen, ordent de tegenkracht van het leven alle stof, en uit die orde ontspringt bewustzijn en zelfbewustzijn. Lichaam en geest verhouden zich onderling tot elkaar zoals het subatomaire (stoffelijke) deeltje tot zijn (onstoffelijke, geestelijke) golf.

Het stoffelijke lijkt voortdurend aan ‘volume’ te verliezen ten bate van het geestelijke, dat het stoffelijke steeds meer naar zijn hand zet, opvoedt, vergeestelijkt. Men kan vaststellen dat in deze immer aan de gang zijnde processen, het hogere de bestuurder van het lagere is: de geest bestuurt de stof en de golf dirigeert het deeltje zoals de dirigent in een orkest zijn muzikanten dirigeert die, op hun beurt, de muziekinstrumenten dirigeren. Als de dood nu de meest onstoffelijke en tegelijk de meest invloedhebbende factor in ons bestaan is, dan is hij, alvast in dit opzicht, vergelijkbaar met het golfaspect van het subatomaire deeltje, of met de geestelijke kant van de mens.

De dood is uiteraard geen wezen zoals de mens een wezen is, maar zoals lichaam en ziel zich onderling verhouden, zo ook verhouden zich leven en dood: zoals de ziel, niettemin onstoffelijk of onzichtbaar, niet niets is, zo ook is de dood wellicht onvergelijkbaar veel meer dan alleen maar de afwezigheid van leven. Men dient immers goed te overwegen dat het ‘niet-zijn’ dat aan het leven van elk van ons voorafgaat, in geen enkel geval kan en mag verwisseld worden met het ‘niet-meer-zijn’ van ons leven, nadat de dood zijn intrede heeft gedaan. Dat een mens na zijn dood ‘zal ge-

leefd hebben', betekent immers iets heel anders dan dat hij 'niet is'. Zowel het 'zijn' als het 'niet-zijn' kan pas functioneren als een relevant attribuut, of zelfs als een attribuut zonder meer... met betrekking tot een wezen, dat eerst hoort te bestaan. Het heeft geen enkele zin om te verkondigen dat alles wat niet is, niet is. Terwijl wel zinvol kan gezegd worden dat dingen die er eens geweest zijn, niet langer bestaan. Deze overwegingen zijn allerm minst taalspelletjes: de dood, als het 'niet meer leven' of het 'niet meer zullen leven' van een wezen — dat eenmaal geleefd heeft — is met dat wezen zelf verbonden en heeft dat wezen nodig om te kunnen zijn.

Het omgekeerde lijkt daarentegen geenszins het geval: het lijkt zo te zijn dat de dood onnodig, overbodig, ja zelfs belastend is voor het leven. Maar vergissen wij ons hier niet? Maken we hier niet precies dezelfde denkfout die de zeventiende-eeuwse materialist maakt wanneer hij vindt dat (het geloof in God en in het bestaan van) de ziel een belemmering vormt voor het geluk en de lust van de lichamelijke mens? Andermaal dienen wij hier in overweging te nemen dat wellicht niets anders dan, uitgerekend, dit zo onstoffelijke, 'onwezenlijke wezen' van de dood, een zo grote invloed uitoefent op het leven. En, zo beschouwd, zou men haast gaan denken dat de dood, in zekere zin, de geest zelf is van het leven.

§11. Het voortbestaan na de dood.

Volgens de Katechismus van de Katholieke Kerk, die een geordende bundeling is van de wijsheid uit de bijbel en uit de geschriften van de kerkvaders, wordt, bij de dood, onze ziel tijdelijk — dat wil zeggen: tot aan de dag van de verrijzenis — gescheiden van ons lichaam (§ 1005). Ook in vele andere godsdiensten is sprake van een dergelijke — tijdelijke of definitieve — scheiding, maar alvast van een scheiding.

Het hiernamaals is, in de religies en in de levensopvattingen die er enige betekenis aan geven, niet niets, doch een meer ‘geestelijke’ plaats ofwel een ‘ijler’ soort van bestaan dan het aardse leven. Onze stoffelijkheid lijkt volgens het merendeel van die opvattingen hetzij te verdwijnen, hetzij te ‘verdunnen’, zodat de wezens die bijvoorbeeld eens mensen waren, zich aan de andere kant van de dood als louter zielen manifesteren, ofwel als spoken, als ‘fijn-stoffelijke’ gedaanten, als immateriële krachtvelden, als astrale lichamen, als vogels, en zo meer.

Opvallend daarbij is wel dat datgene wat van het levende wezen, na zijn dood, overschiet, in feite niets nieuws is: de ziel, de geest, het ‘astrale lichaam’ of het ‘quasi materiële krachtveld’ was er namelijk ook al tijdens het aardse bestaan, doch het kreeg dan meestal niet de aandacht die het wellicht verdiende, omdat het daar als het ware in de schaduw stond van de stof. In de meeste vormen van geloof wordt aldus aangenomen dat onze dood niet ons gehele we-

zen treft, doch slechts het stoffelijke deel ervan, terwijl het niet-stoffelijke deel gewoon blijft voortbestaan, net zoals gedurende de periode dat wij slapen, onze dromen een onzichtbaar gedeelte van onszelf 'in beweging' houden, terwijl het lichaam zelf als dood neerligt in een bed.

Zoals dromen minder geordend en ook minder vast en concreet zijn dan de wakkere werkelijkheid, zo stelt men zich de dood vaak voor als een bijzondere werkelijkheid die niet niets is, maar die wel minder grijpbaar en ook minder begripbaar is dan het leven zelf. De idee die schuilgaat achter dit algemeen gangbare vermoeden, en waarin de dood eigenlijk gezien wordt als een 'echo' van het aardse bestaan, ontstaat wellicht uit onze diepgewortelde vertrouwdheid met de zogenaamde wet van de traagheid.

De traagheidswet, zoals door Newton in zijn fysica geformuleerd, kunnen we hier misschien het beste verwoorden als die wet die zegt dat elk (fysisch) lichaam volhardt in de toestand waarin het verkeert. Dat geldt voor de bewegingstoestand van dat lichaam, maar als die beweging, qua richting en/of qua snelheid bijvoorbeeld door toedoen van een tweede lichaam dat met het eerste in botsing komt, onderbroken wordt, dan blijft nog steeds gelden dat in dit — nu als één totaalsysteem te beschouwen — geheel van deze twee lichamen, de totaalsom van alle in het spel zijnde bewegingen, en nog andere elementen, uiteindelijk onveranderd blijft. Men dient dus uiteraard, naast de beweging zelf, ook nog andere factoren, zoals de massa van de betrokken lichamen, in rekening te brengen. Als twee bollen die elk in een tegengestelde richting vliegen en zo met elkaar in bot-

sing komen, quasi tot stilstand komen, dan verdwijnt de totale ‘kracht’ waarvan de snelheden getuigden waarmee hun massa’s zich verplaatsten, alleen maar schijnbaar: in feite wordt ze in een fractie van een seconde omgevormd in de warmte welke bij die botsing vrijkomt, en ook in de vervorming die de botsende lichamen daarbij ondergaan. In ‘Newton’s natuur’ blijkt, met andere woorden, dat de totale som aan energieën welke in een welbepaald ‘systeem’ aanwezig zijn, en welke zich bijvoorbeeld aan ons manifesteren in de bewegingen van de massa’s, helemaal niet verdwijnen en ook niet afnemen door de botsingen en de andere gebeurtenissen die zich kunnen voordoen: deze energieën *veranderen* alleen maar. In feite zullen ze uiteindelijk allemaal omgezet worden in moleculaire bewegingen, en dat is per definitie warmte.

Newton’s kijk op de zaak is voor de hedendaagse natuurkundige weliswaar een antiquiteit, maar binnen bepaalde perken schuilt er nog steeds een grond van waarheid in: de fysische natuur wordt door ons geacht gehoorzaam te zijn aan de ‘ethische’ wetten van schuld en boete: hetgeen hier wordt weggenomen, moet daar weer worden bijgepast, en het oude — Oud-Testamentische — principe van de wraak — een oog voor een oog en een tand voor een tand — wordt door onze geest in de natuur zelf geïnduceerd, zodat onze kennis van de natuur — onze natuurkunde — daarvoor wezenlijk getekend wordt.

Het zou misschien wel bijzonder moeilijk zijn om na te vorsen hoe en in welke mate, enerzijds, de genoemde, primitieve ethiek en, anderzijds, onze opvattingen over de natuurlij-

ke wetten, onderling verbonden zijn. Zo bijvoorbeeld heeft David Hume alvast aangetoond dat ons denken in termen van oorzakelijkheid, in feite terug te voeren is tot de door ons in de natuur geprojecteerde ‘wet der gewoonte’, veeleer dan dat het daarbij om een objectief natuurlijk gebeuren zou gaan. Bijgevolg is het ook bijzonder lastig om uit te maken of de hier volgende analogie hout kon snijden:

Mag men zeggen dat, onze ‘ervaringen’ met de hoger beschreven ‘wet der traagheid’ indachtig, een toepassing van deze wet op het meer abstracte gebied van het ‘bestaan’ gerechtvaardigd is, wetende dat wij bij de vorming van onze (Newtoniaanse) natuurkunde eigenlijk, precies andersom, het meer abstracte bestaan — met name de genoemde primitieve ethiek — aangewend hebben als mal voor onze fysica?

Het antwoord op deze laatste vraag zou bevestigend klinken indien mocht aangenomen worden dat zowel het ‘dood-natuurlijke’ als het levende, en ook het geestelijke, uiteindelijk aan precies dezelfde wetten beantwoordden; met andere woorden: indien een monisme — hetzij een puur materialisme, hetzij een puur idealisme — objectief van kracht ware. En in dat geval zou men zich terecht een voorstelling kunnen maken van een voortbestaan na de lichamelijke dood, en wel op grond van de overtuiging die, ‘grof Newtoniaans uitgedrukt’, hier zou op neerkomen, dat het bestaan niet zomaar abrupt kan ophouden en in het niets verdwijnen, omdat het ook ergens moet beantwoorden aan een traagheids-wet, een wet die het gebiedt om ‘in zijn eigen toestand te volharden’. En in dat geval zou men moeten aannemen dat

ons bestaan bij de dood niet zomaar kon verdwijnen, doch dat het slechts ‘vervormd’ zou worden.

Indien daarentegen mocht blijken dat de wetten van de ‘dode’ stof en deze die heersen over de geest, niet zomaar met elkaar te vereenzelvigen waren — en indien dus een dualisme tussen geest en stof objectief van kracht zou zijn, dan ware onze conclusie eender: in dat geval immers, ware het besluit tot het noodzakelijk ophouden van het bestaan bij de dood nog veel onredelijker dan in het voorgaande geval, aangezien in dit tweede geval *a priori* werd aangenomen dat de geest door andere wetten geregeerd wordt dan door deze die heersen in de stoffelijke wereld. In de beide mogelijke gevallen — en op het eerste gezicht zijn, alvast binnen dit perspectief, slechts deze twee gevallen mogelijk — worden wij genoopt om aan te nemen dat een voortbestaan na de dood, in een of andere vorm, de enig mogelijke houdbare conclusie van ons gedachte-experiment kan zijn.

Samenvattend: wij induceren welbepaalde ethische wetten in de natuur, zodat onze natuurkunde het stempel draagt van een welbepaalde ethiek. In die natuurkunde stellen we dan vast dat alle stoffelijke dingen in hun eigen toestand volharden: niets wat is, verdwijnt zomaar, het wordt slechts veranderd. En nu zien we twee mogelijkheden: ofwel worden de stof en de geest beheerst door dezelfde wetten, ofwel niet. Is de eerste mogelijkheid het geval, dan mogen we aannemen dat ook het (bewuste) leven volhardt in de toestand waarin het zich bevindt, en dan móét het zich op de een of andere manier wel voortzetten na de dood. In het tweede geval — indien het bewustzijn niét beheerst wordt

door de wetten van de natuur — hoeven wij sowieso niet te denken dat het bestaan verdwijnt op het ogenblik dat de natuurwetten het lichamelijke, stoffelijke leven doen ophouden. Vandaar: in elk van de twee mogelijke gevallen is de gedachte aan een vorm van voortbestaan na de dood, aanneemelijk, zoniet dwingend. Althans binnen het hier gehandhaafde perspectief. De vraag is alleen wat dit perspectief waard is. Want de keuze tussen monisme en dualisme is in feite een onding: er zijn immers mogelijkheden die dit schijnbare dilemma overstijgen. Dat is wat wij alvast in “Trans-atheïsme” hebben betoogd, en wat wij hier, aan de context aangepast, ook te berde zullen brengen waar het past in het vervolg van het betoog.

§12. Andermaal de stelling van Bradatan.

Keren we eerst nogmaals terug naar de stelling van Bradatan, die zegt dat het kunnen bestaan zelf van verhalen en van mythen, eigenlijk kan worden beschouwd als een bewijs voor het bestaan van God: God vertelt ons (en zo en niet anders bestaan wij), en Hij laat een spoor na; als wij nu zelf aan het vertellen gaan, dan doen we in feite niets anders dan in Zijn spoor lopen.

Op het eerste gezicht zou men denken dat hier inductie in het spel is, en dat de zogenaamde ‘imitatio Dei’ de onterechte en bij uitstek materialistische opvatting verkapt als zou de schepping slechts een constructie zijn. Immers, het vertellen van verhalen is een bijzondere vorm van construe-

ren, en wie beweert dat een mens, al construerende, God zelf imiteert, die vergelijkt hoe dan ook de schepping met een constructie. Zoals hoger aangetoond is nu de idee dat de natuur en de menselijke wereld op dit vlak onderling vergelijkbaar zouden zijn, hoogst verwerpelijk: zij fundeert het hedendaagse materialisme, het fysicalisme, het sciëntisme, met name in de verabsolutering van deze eenzijdige werkelijkheidsbenadering welke slechts volgt uit de menselijke projectie van zijn eigen maatstaven in de natuur. Opnieuw zoals reeds gezegd, kan men de menselijke arbeid niet met de goddelijke schepping vergelijken zonder God tot een ambachtman te herleiden en zijn schepping tot een loutere constructie. In een filosofische context mag men niet zeggen dat de schepping een soort “constructie op hoger niveau” is, of dat de menselijke arbeid een soort “goddelijke schepping op een lager niveau” is: ‘schepping’ en ‘constructie’ zijn wezenlijk onvergelijkbaar. De mens kan weliswaar troost vinden in de idee dat hij God speelt, of dat hij, als een kind van God en onder diens goedkeurende blikken, allerlei zaken kan maken, maar hier is louter zijn (troostende) verbeelding aan het werk: Gods bestaan wordt er geenszins door bewezen.

Op het eerste gezicht verkapt de stelling van Bradatan aldus het reinste materialisme. Edoch, daarmee staat Bradatan dan allerm minst alleen. Kijk maar naar de hoger aangehaalde theorie van de scheppende evolutie van Teilhard de Chardin: zij lijkt zich niet alleen aan eenzelfde euvel te bezondigen, maar ‘dwaalt’ in feite nog veel verder ‘af’ dan de eer-

ste, daar zij het schepsel niet alleen een ‘nabootser’ van Gods werk acht, maar tevens de voltooiër daarvan!

Edoch, er is nog een andere benadering mogelijk van de zaak. Het is de opvatting waarin het schepsel — zowel mens als dier als steen — wat betreft de schepping als zodanig, en dus wat betreft de natuur, volkomen door God geïnstrumentaliseerd wordt. We leggen er wel de nadruk op dat de genoemde instrumentalisering in betrekking gesteld wordt tot de natuur van de schepselen, en niet tot datgene aan hen — of aan ons — wat zich van het louter natuurlijke onderscheidt — en dat is per definitie alles wat wij (niettemin krachtens onze natuurlijke vrijheid) beslissen te doen of te laten.

Stel nu eens heel even dat de vrijheid van de wil een loutere fictie was, en dat alles wat wij geloven te beslissen in feite volkomen door allerlei omstandigheden wordt bewerkt — weliswaar zonder dat we ons daarvan volkomen rekenschap geven, maar stel dat dit objectief gezien het geval was. Welnu, in dat geval was er geen sprake van vrije wil, of dus van ‘iets’ dat geheel onderscheiden zou zijn van onze natuur zelf. In dat geval ware er slechts de natuur. En in dat geval, waren wij, schepselen, zonder uitzondering, inderdaad niets anders dan instrumenten van de schepper. In dat geval lijkt het er op dat wij terecht zouden kunnen zeggen dat onze arbeid een ‘afspiegeling’ was van Gods creativiteit, aangezien wij dan louter goddelijke instrumenten waren, schakeltjes tussen de goddelijke wil en het uiteindelijke resultaat van die wil. Maar in feite waren wij dan niets anders dan verlengstukken van Gods handen; ja, dan mochten

wij zelfs zeggen dat wij, schepselen Gods, de handen — het lichaam — van God zelf waren. En, uiteindelijk, waren wij dan in geen enkel opzicht nog verschillend van de soldaten van de eerstgenoemde van de twee goden uit de allereerste paragraaf van dit verhaal. En de God die ons aldus zou besturen, ware de dwingeland, en dus de onechte God, want de minder machtige dan God zelf, die immers zijn macht laat toenemen door ze met zijn schepselen te delen.

Het is nu geheel klaar en duidelijk: omdat de machtigste God het geval is, is ook onze vrijheid het geval. Omdat onze vrijheid het geval is, is het ook mogelijk dat wij wat betreft onze natuur door God volkomen geïnstrumentaliseerd worden, terwijl wij voor het overige, krachtens onze natuurlijke vrijheid, buiten de natuur kunnen treden en daden kunnen stellen waarvoor we zelf verantwoordelijk zijn. Maar het enige wat we, in vrijheid, kunnen doen, bestaat in niets anders dan in hetzij de vrije aanvaarding, hetzij de vrije verwerping van de schepping. In het eerste geval, waarbij wij de schepping — het werk van God — aanvaarden, kunnen we bewust mee-werken, en dat bewustzijn, dat de vreugde uitmaakt van ons bestaan, is nu pas mogelijk precies omdat we ook in staat zijn om Gods werk te verwerpen. God heeft ons niet geschapen naar zijn beeld en naar zijn gelijkenis opdat we het *kwade* zouden doen, maar wel opdat we het goede *bewust* zouden kunnen doen. Het bewustzijn en de vrijheid vallen immers volkomen samen.

De stelling van Bradatan, dat het kunnen vertellen van verhalen in feite een (onrechtstreeks) Godsbewijs is, kan dan opgevat worden als volgt: het kunnen vertellen van verha-

len is een bewijs van het bestaan van onze vrijheid. En het bestaan van onze vrijheid bewijst het bestaan van God. Immers, indien wij niet vrij waren, dan was onze God niet de machtigste, wat in tegenspraak zou zijn met de definitie van God zelf. Indien wij niet vrij waren, dan hadden wij geen God!

§13. *De ‘imitatio Dei’ en de dood.*

Laten we nu opnieuw het Bradataniaanse beeld beschouwen dat wij, mensen, krachtens het feit dat wij in staat zijn tot het vertellen van verhalen, zodoende beschikken over de mogelijkheid om in het spoor van onze Schepper zelf te treden.

Deze mogelijkheid biedt ons de troost van ons leven — dat zich immers aftekent tegen het onverbiddelijke spookbeeld van onze eindigheid — de dood. En stellen wij ons nu de volgende vraag: om welke reden had onze eigen Schepper, die de ‘grote Schepper’ is, God zelf, — om welke reden had God het dan nodig om zich te troosten, want dat is onmiskenbaar toch wat Hij doet, wanneer Hij zich een wereld schept met schepselen, onder welke de mens, die Hij op zichzelf heeft doen gelijken, daar Hij ons schiep “naar Zijn beeld en gelijkenis”, zoals het boek over de oorsprong der dingen, het boek *Genesis* het zegt? Waarom had God het nodig dat Hij aan het scheppen ging, daar Hij toch niet — zoals wijzelf helaas — met het schrikbeeld van zijn eigen dood te kampen had, aangezien Hij per definitie onsterfelijk

is? Wat is dan het ongeluk dat God klaarblijkelijk te beurt moet zijn gevallen, daar Hij een troost bleek nodig te hebben, aangezien Hij zelf Auteur werd, verhalen ging vertellen, personages schiep? Hijzelf is ten slotte toch ‘ongeschapen’, zoals de Katechismus het zegt, en geheel ‘onsterfelijk’, daar Hij de tijden zelf geschapen heeft? Had God dan niet genoeg aan zichzelf, dat Hij plots aan het scheppen is gegaan, zoals een auteur plots aan het schrijven gaat omdat hij het niet meer houden kan met het einde van het leven voortdurend in het vizier? God kan toch niet op zijn beurt geschapen zijn door weer een andere God, een super-God, die nog een trapje hoger stond, en van wiens geest Hij zichzelf in Zijn bestaan geheel afhankelijk zou weten?!

Maar gedenken wij nu het volgende. Alvast in het Christendom, is het niét zo dat God zelf niet met de dood geconfronteerd wordt: één der goddelijke personen, met name de Zoon, sterft aan het kruis — in natuurlijk opzicht — precies dezelfde dood die ook wij allen sterven moeten. En God, die ook de schepper van de tijden is, heeft dat klaarblijkelijk voorzien: Hij heeft altijd geweten, ook als Zoon die ‘ongeschapen, van bij het begin der tijden, één is met de Vader’, dat Hem dit lot te wachten stond, en in de Heilige Schrift wordt van bij de zondeval, in *Genesis*, ook herhaaldelijk gesproken over de komst van de Messias die zijn leven geven zal voor het heil van de mens. Het is dus allerminst zo, dat God niet op te kijken had tegen de dood, in tegendeel: Hij moest opkijken tegen een dood die Hij zelfs niet verdiende. De vraag is alleen hoe dit te rijmen valt met de aard van de ‘troost’ die Hij zich heeft ‘bedacht’, want,

op de keper beschouwd, is het zijn troost zelf — met name zijn schepping, waarin zich de zondeval voordeed, en de behoefte aan een redding voor het mensdom — welke Hem naar deze troost deed verlangen! Ja, als hier sprake mag zijn van een goddelijke troost, dan stellen wij vast dat de reden voor Gods troost, nergens anders dan in die troost zelf kon gelegen zijn!

En kijk, nu zijn we beland waar we moesten belanden: de troost die zelf de nood aan een troost schept, en dus de troost die zijn eigen troost moet wezen, kan niets of niemand anders zijn dan... de geliefde. Alleen in de liefde — die ook wij, mensen, mogen kennen — is de geliefde tegelijk diegene die bij ons de behoefte schept aan zijn of haar troost, en tevens diegene die met deze troost samenvalt. Zonder de geliefde immers, missen wij niemand; maar eenmaal wij de geliefde kennen en liefhebben, hebben wij de geliefde nodig, en kan alleen hij of zij ons nog troost bieden. De wonderlijke ‘constructie’ van de goddelijke schepping blijkt zodoende enkel te draaien om het mogelijk maken van die ene werkelijkheid, waarvan wij in de liefde zoals wij, mensen, die kennen, een afspiegeling mogen ervaren.

Vatten we nu eerst nog eens onze interpretatie van Bradatan’s stelling, welke ervoor moet zorgen dat deze stelling in strikt filosofisch opzicht overeind kan blijven, als volgt samen. De ‘imitatio Dei’ — meer specifiek in de vrije activiteit van de mens, welke zich bij uitstek voltrekt in ons creatief werk, zoals bijvoorbeeld in het vertellen van verhalen — deze ‘imitatio Dei’ troost ons omdat wij, die ze voltrek-

ken, ons zodoende geloven te bevinden in het spoor van God zelf, in wiens ‘roman’ — althans in de literaire benadering van Unamuno, welke refereert naar Berkeley, Schopenhauer en de Indische wijsbegeerte — wijzelf de personages zijn. En nu beweert Bradatan dat onze mogelijkheid om verhalen te vertellen, in feite een soort bewijs is van het bestaan van God. Bij een eerste ondervraging van deze stelling, hebben wij erop gewezen dat de stelling van Bradatan eigenlijk een constructivistisch — en dus in filosofisch opzicht verwerpelijk — wereldbeeld veronderstelt, aangezien aldaar de ‘goddelijke schepping’ en de ‘menselijke constructies’ tenminste onderling vergelijkbaar worden geacht, zodat daar — impliciet of expliciet — bijvoorbeeld sprake kon zijn van ‘menselijke creatie’ en ‘goddelijke constructie’. Vervolgens hebben wij gezocht naar een andere en eventueel aannemelijkere interpretatie, en dit met de bedoeling om de strikt filosofische waarde van Bradatan’s stelling, welke in feite impliciet gedeeld wordt door meerdere andere grote denkers, alsnog te redden. Tijdens dit onderzoek nu, hebben we ons de vraag gesteld of God zelf dan misschien een troost nodig had, aangezien ook Hijzelf zich klaarblijkelijk gestort heeft in de troostvolle activiteit van het scheppen, terwijl Hij dan toch onsterfelijk is en Hij verder door ons slechts gekarakteriseerd kan worden door ‘alle goeds in de hoogste mate’. En dan hebben we ontdekt dat — alvast in het Christendom — God zelf wél te maken krijgt met de dood, meer bepaald in de persoon van zijn Zoon, die zelfs geheel onschuldig sterft. Bijgevolg kon men besluiten dat een troost voor God, in dit perspectief, niet

onontbeerlijk was, en dat aldus ook Hij zijn schepping voltrok om zich te troosten.

Maar deze redenering snijdt pas hout als wij tevens kunnen in het reine komen met iets heel bijzonders dat hier aan de hand is: het is namelijk zo, dat, in Gods geval, de troost voorafgaat aan de gebeurtenis welke zijn nood aan troost aannemelijk maakt. Immers: eerst heeft God de mens geschapen — zijn troost — en pas daarna is de mens gevallen en diende hij gered te worden door de kruisdood van zijn Zoon—de nood. Uiteraard kunnen wij dit probleem oplossen door te verwijzen naar Gods voorzienigheid, maar zodoende komt nog iets anders aan het licht, dat heel mysterieus is: als het zo is dat, in Gods geval, de nood aan troost en de troost zelf samenvallen in één en hetzelfde wezen, dan kan dit slechts betekenen dat dit wezen niets of niemand anders meer kan zijn dan het ‘geliefde wezen’, of kortweg ‘de geliefde’. Wij weten immers vanuit onze eigen, menselijke ervaringen, dat alleen in de geliefde de nood aan troost en de troost zelf samenvallen: zonder de geliefde is er immers geen gemis, en ook geen nood aan troost, maar van zodra de geliefde een werkelijkheid geworden is, bestaat, met hem of met haar, ineens deze nood, welke pas gelenigd kan worden middels de geliefde zelf: de nood en de troost vallen samen in de liefde. De goddelijke werkelijkheid blijkt aldus een wonderbaarlijke ‘constructie’ welke essentieel draait om het mogelijk maken van de liefde.

Tegelijk dienen wij ons nu rekenschap te geven van het feit dat ook dit verhaal — dat voortvloeit uit onze benadering van de Bradatan-stelling — onderhevig kan worden geacht

aan de eigen kritiek welke aanvankelijk door ons op de Bradatan-stelling zelf van toepassing werd geacht. Maar in een tweede stap overstijgt ze deze kritiek weer — uiteraard. En zo blijkt dit ‘verhaal’ — als we onze poging tot een filosofische benadering hier voor een keer zo mogen noemen — , uiteindelijk niet verschillend van alle andere verhalen, waarmee het, in een poging tot uitdieping van de gegevens, één weefsel tracht te vormen, welk een voedingsbodem kon zijn voor de specifieke intuïtie die het ons misschien mogelijk maakt om het mysterie van de liefde beter te verstaan — niet in die zin dat we er een oplossing zouden kunnen aan geven en het aldus van zijn mysterieus karakter zouden kunnen ontdoen, maar, geheel in tegendeel, in een meer positieve zin, namelijk in die zin dat we zodoende de werkelijke diepte van dit mysterie misschien wat beter zouden kunnen gaan beseffen.

Het wonderlijke van wat we hier — uiteindelijk onterecht, maar bij gebrek aan termen desalniettemin — een ‘goddelijke constructie’ hebben genoemd, zit in feite al vervat in de term ‘imitatio’, of ‘nabootsing’, zelf: de liefde op zich kan immers worden beschouwd als een vorm van ‘imitatio’ of ‘nabootsing’. ‘Nabootsen’ is wat een echo doet, en een echo is niet het oorspronkelijke geluid, en dus niet de bron van het geluid, maar slechts de weergalm daarvan in de ganse omgeving. Dat het geluid zich op een of andere manier in de omgeving heeft gemanifesteerd, weten wij aan de hand van deze echo, die een bijzonder primitief — in de zin van oorspronkelijk — antwoord is op deze ‘roep’. Het meest ‘oorspronkelijke’ antwoord is de herhaling van de

vraag in de nabootsing ervan. En in die zin lijkt ook het schepsel, en in het bijzonder de mens — die immers zelf niet oorspronkelijk is, die zijn eigen bron of *causa sui* niet is — een echo van zijn Schepper, een imitatie van God. En zo ook zijn vrije, creatieve activiteit. De geliefde is de echo van de liefhebbende, hij is zijn antwoord, of beter: het antwoord op zijn liefde.

Maar bovendien: de liefde als zodanig blijkt niet zomaar een ‘roep’, doch een ‘vraag’ te zijn. Het is echter niet een vraag vanuit een tekort of vanuit een werkelijke nood of een afhankelijkheid: het is daarentegen een creatieve, een schenkende vraag — een vraag uit overvloed, een vraag vanuit een overvloed welke zij wil delen — met anderen. De roep, die een vraag is, schept haar eigen antwoord in haar echo, in haar schepsel, in dat- of diegene die zijn bron nabootst of imiteert, en die er zodoende naar terug verwijst. De beminnende en de beminde ‘onstaan’ als zodanig op geen andere wijze dan in elkaars aanwezigheid zelf, waarin zij zich tegelijk elkanders echo en bron weten, elkanders nood en troost. En deze realiteit van de liefde is dermate diep, dat ons denken er geen greep op krijgt. Wij kunnen slechts vermoeden en aanvoelen, dat ook die werkelijkheid een spoor is of een echo van het Absolute zelf.

Maar wat heeft die ‘echo’ nu te maken met de dood? Kan er dan geen liefde zijn zonder de dood en zijn tragiek? Is de feitelijkheid van de dood een mogelijksvoorwaarde voor de liefde? Is er in de tegenstelling van leven en dood een vergelijkbare dialectiek werkzaam als in de tegenstelling van nood en troost? Als dat nu het geval zou zijn, dan

zou de dood wel eens een heel bijzondere betekenis kunnen krijgen. We weten al dat de geliefde tegelijk de nood aan hem of haar teweeg brengt en als enige de troost kan schenken om deze nood te lenigen. Zou het dan ook denkbaar zijn dat eenzelfde soort van realiteit geldt inzake het leven en de dood? Met andere woorden: dat pas het leven zelf, het gemis aan leven doet ontstaan — dat zich bij uitstek manifesteert in de werkelijkheid van de dood — terwijl deze nood aan leven, alleen door het leven zelf gelenigd kan worden? We herinneren ons hier trouwens aan de conclusie die zich eerder opdrong met betrekking tot de dood, namelijk dat hij zonder welbepaalde wezens die leven of geleefd hebben of zullen leven, niet relevant kan geacht worden te bestaan. Er is geen ‘dood op zichzelf’, er is pas de ‘dood van iemand’ — iemand die leeft, die eerst geleefd heeft, of die geleefd zal hebben. De dood heeft het leven nodig om te kunnen bestaan. En hiermee wil niet gezegd zijn dat het leven in functie zou staan van de dood, maar, net andersom: de dood staat in functie van het leven.

In feite is de dood de echo van het leven; hij is het antwoord op het leven, de herhaling ervan, de afstraling ervan in die gebieden waar de bron van het leven zelf afwezig is. Het huiveringwekkende van de dood bestaat slechts in het huiveringwekkende van de afwezigheid van de liefde. En spontaan denken we hier aan Augustinus: “Het kwaad is slechts een tekort aan het goede.” Als het kwaad pijn doet, dan is dit alleen zo omdat het gebrek aan het goede pijnigt, net zoals de afwezigheid van de beminde hem onderdompelt in smart, en niet zozeer de afwezigheid van ‘iemand —

om het even wie'. Zonder de smart van de liefde welke zich in de afwezigheid van de geliefde laat voelen, is het verlangen naar de geliefde onmogelijk en onbestaande, en zo ook de liefde zelf.

Misschien kan nu, op een gelijkaardige manier, gezegd worden van het leven, dat het zijn kracht en zijn energieën put uit de mogelijkheid van zijn afwezigheid, en dus in de dreiging van de dood. Precies zoals het bewustzijn en de vrijheid pas kunnen bestaan als tevens de mogelijkheid gegeven is tot het misbruik ervan. We herhalen: God heeft aan de mens de mogelijkheid gegeven om Hem ongehoorzaam te zijn — niet met de bedoeling dat hij zou zondigen, maar met de bedoeling dat hij zodoende bewust gehoorzaam kon zijn. En misschien is het nu eveneens zo, dat de dood geen andere functie heeft dan aan het leven een dimensie te verschaffen welke het optilt naar een onvergelijkbaar hoger niveau van bestaan, dan aanvankelijk het geval kon zijn. Wij hoeven de dood derhalve niet te vrezen — net zoals wij de zonde niet hoeven te vrezen... zolang wij niet van plan zijn deze te begaan. Maar dit alles is vanzelfsprekend nog maar eens een paar mouwen apart.

§14. Het verzaken aan de dood.

In de bovenstaande 'analogie' lijkt er op zijn minst een hapering te schuilen, en in dat geval gaat het zeker niet om zo maar een schoonheidsfoutje: de analogie zelf lijkt er helemaal door aan het wankelen te gaan. Dat God ons, met onze

vrijheid, de mogelijkheid gaf tot ongehoorzaamheid — niet opdat wij zouden zondigen, maar opdat wij bewust gehoorzaam konden zijn, kunnen wij heel goed verstaan. Het bewust kiezen voor het goede ware immers geheel en al onmogelijk indien wij niet tevens konden kiezen voor het kwade. Maar snijdt het hout om, in analogie daarmee, te stellen dat God ons met de dood opzadelde — niet opdat wij zouden sterven, maar opdat wij bewust zouden leven, en dus opdat het leven aldus een hogere bestaansdimensie zou krijgen? Immers, in het eerste geval is het zo, dat we alsnog kunnen kiezen om het kwade niét te doen, terwijl, in het tweede geval, de dood een geheel onvermijdelijke werkelijkheid is en blijft — een werkelijkheid die, vroeg of laat, elk van ons zal overkomen.

En kijk nu goed toe, hoe een vreemde zinsbegoocheling ons hier parten speelt. Want de hier aangehaalde, mogelijke kritiek op onze analogie, is volstrekt onterecht! Immers, onze mogelijkheid om aan het kwaad te verzaken, sluit de mogelijkheid dat het kwaad ons overkomt, helemaal niet uit; en op precies dezelfde manier sluit onze mogelijkheid om aan de dood te verzaken, evenmin uit dat ons de dood wordt aangedaan.

Verzaken aan het kwaad doen wij door er niet in te geloven, door ons vertrouwen niet te stellen in het kwaad en, derhalve, door te verzaken aan het doen van kwaad, ook al belooft het ons talloze voordelen in de (door de mens geconstrueerde) wereld, wat vaak wordt aangeduid als “het geluk van de boze”. Verzaken aan de dood doen wij, eensgelijks, door niet in de dood te geloven, door geen gebruik te maken van

de mogelijkheid van de dood. Op de keper beschouwd, vallen nu de werkelijkheid van het kwaad en die van de dood, volkomen samen. Het kwaad, zoals Augustinus achterhaalde, is niets anders dan een tekort aan het goede: het is het pijnlijke verlangen naar het goede wanneer het ontbreekt. Op dezelfde manier is dood niets anders dan het tekort aan het leven: het is het immense verlangen naar het leven dat geweest is of dat had kunnen zijn, op het ogenblik dat het er niet (meer) is of niet (meer) kan zijn. En dat de werkelijkheid van het kwaad en die van de dood samenvallen, betekent aldus niets anders dan dat het leven met het goede samenvalt: “ens et bonum convertuntur.” (“Het zijn en het goede zijn één en hetzelfde.”) [Deze stelling is van de hand van Dionysius Areopagita, in diens werk, getiteld: *De Divinis Nominibus* (*Over de Goddelijke Namen*, Hoofdstuk 4, § 7.) Later werd ze herhaald door Thomas van Aquino (*De veritate*, q. 1 a. 1 s. c. 2), Bonaventura en vele anderen.]

Rest ‘enkel’ nog de vraag, als wij dan zelf kiezen voor het goede en voor het leven, waarom ons het kwaad en de dood alsnog kunnen overkomen. Want dit is de prangende vraag van de scepticus: wij mogen dan nog (bewust) kunnen kiezen voor het goede en voor het leven — onverminderd blijven wij nillens willens geheel onderworpen aan de mogelijkheid dat ons het kwaad en de dood worden aangedaan, en in het geval van de dood moet men dan zelfs spreken over de zekerheid dat deze ons te beurt zal vallen. Zo rijst de sceptische vraag wat onze keuzevrijheid dan nog waard is in het licht van het kwaad en de dood welke zich met be-

trekking tot ons bestaan immers voltrekken ongeacht de genoemde vrijheid waarover wij geloven te beschikken.

Tegenover deze scepsis stelt zich ‘slechts’ het getuigenis, en wel dat van al diegenen die, reeds met Plato, die enkele eeuwen eerder leefde dan Jezus van Nazareth, beamen dat het beter is om kwaad te ondergaan dan om het te doen, en dat het derhalve ook beter is om de dood te ondergaan dan om het kwaad te doen. Deze waarheid is zo diep dat zij een ernstige bezinning waard is. Welbeschouwd betekent zij, onder meer, dat de dood welke ons kan overkomen — als deze al een kwaad genoemd mag worden — alvast een (onvergelijkbaar) geringer kwaad moet zijn voor ons, dan het kwaad dat we zelf en vrijwillig begaan. Plato’s Socrates evoceert deze waarheid trouwens op meerdere manieren in zijn beroemde verdedigingsrede (zie: *De Apologie van de eeuwigheid*). Paulus, in zijn beroemde brief, doet precies hetzelfde waar hij zegt dat zonder de liefde, het leven van elke zin verstoken blijft. (Cor 13:1-8) Dit kan terecht een troost wezen voor wie de dood vrezen; het is niettemin een waarschuwing voor hen die niet vrezen het kwaad te doen.

§15. Een eerste aanzet tot een ontrafeling van het mysterie van de dood.

Niet de dood, doch de zonde hoeft gevreesd te worden: het doen van het kwaad. Een grote bron van misverstanden, zo kunnen wij nu duidelijk inzien, ligt in het feit dat de benaming ‘kwaad’ zowel gebruikt wordt voor het doen van

kwaad als voor het ondergaan ervan. “Er is veel kwaad in de wereld”, zo wordt vaak gezegd, en dit slaat dan zowel op het feit dat wij, mensen, kwaad verrichten, als op het feit dat wij kwaad dienen te ondergaan. Men denke hier bijvoorbeeld aan Achilles' verzuchting, zoals weergegeven in Kris Vansteenbrugge's drama, getiteld: *De oorlog van Troje*, waar de dramaturg Achilles laat zeggen: "Wreed is het lot, maar wreder nog zijn de mensen". De twee zijn dus duidelijk onderscheiden. Maar meteen rijst dan een nieuw probleem te berde.

Plato immers zegt dat niemand opzettelijk het kwaad verricht. En als zijn stelling inderdaad zou kloppen, dan zou zij inhouden dat ook het kwaad dat op het eerste gezicht veroorzaakt wordt door onze vrije handelingen, en dus het kwaad voor hetwelke wij op het eerste gezicht heel bewust kiezen, in feite door ons slechts wordt ondergaan: wij doen iets waarvan wij achteraf kunnen inzien dat het slecht was om het te doen, maar we deden het omdat we op het ogenblik van ons handelen zelf, geloofden dat het goed was.

Het kwaad zou in dat licht alleen maar een vergissing zijn, en dus — waar wij het kwaad bedoelen dat wij zelf aanrichten — zou het te wijten zijn aan menselijke onvolmaaktheden... waarvoor wijzelf, op de keper beschouwd, niet noodzakelijk verantwoordelijk moeten gesteld worden.

Wanneer ik autorijd en in een bocht glipt mij het stuurwiel uit de handen zodat ik een voetganger omver rij, kan het heel goed zo zijn dat, niettemin ik verantwoordelijk gesteld word en gestraft word voor mijn ‘daad’, dit ‘gebeuren’ vol-

komen buiten mijn eigen wil en toedoen plaatsgreep. Ik reed voorzichtig, maar er was iets met het stuurwiel, en bovendien was ik een ogenblik verstrooid terwijl ik nochtans alle voorzorgen genomen had om fris te rijden.

Van een nog andere orde is het 'gebeuren' waarbij een dief steelt, niet om zijn slachtoffer armer te maken maar om zijn gezin te kunnen voeden. En wat dan gezegd van een militair in dienst van een dictator, die 'de vijand' moet doden — op straffe van het vuurpeloton? Wat gezegd van het nooit helemaal uit te sluiten 'risico' dat heel bewust wordt ingebouwd in vrijwel elke menselijke onderneming? Het ligt bijvoorbeeld statistisch vast dat morgen het verkeer nog een aantal van x slachtoffers zal eisen, die stuk voor stuk mensenlevens zullen zijn en die menselijke tragedies teweeg zullen brengen. Een verantwoordelijke voor verkeersveiligheid kan nu weliswaar maatregelen nemen om deze x met y percent te doen zakken, maar het resultaat zal wellicht nooit 0 worden, wat betekent dat deze verantwoordelijke bij zijn of bij haar volle verstand een op voorhand gekend aantal slachtoffers inbouwt in het systeem, en dit op grond van bijvoorbeeld welbepaalde economische afwegingen, wat een (uiteraard zondige) kwantificering van de dan toch onherleidbare kwaliteit van het (menselijke) leven vooronderstelt.

Kortom: risicoloos handelen bestaat niet en derhalve kunnen vergissingen nimmer uitgesloten worden; honger en hebzucht zullen er wel altijd zijn, er derhalve ook omstandigheden waarin mensen zich tot stelen genoodzaakt zullen zien teneinde hun gezin te kunnen voeden. Er is een 'kwaad', een 'onvolmaaktheid', welke inherent is aan het

leven zelf en welke een uiteindelijke bron is — en ook zal blijven — niet alleen van kwaad dat ons kan overkomen, maar tevens van kwade handelingen die op het eerste gezicht voltrokken worden door vrij handelende personen.

Zelfs in gevallen van kwaad dat ogenschijnlijk verricht wordt met geen andere bedoeling dan om het te doen, en waarbij mensen bewust worden vermoord voor een handvol munten, of omwille van een zeker, ziekelijk genot dat daarbij zou worden gezocht, wordt steeds vaker de individuele verantwoordelijkheid van de boosdoener als zodanig in twijfel getrokken. Specialisten terzake oordelen dan bijvoorbeeld dat (een gebrek aan) opvoeding, (een gebrek aan) welbepaalde omgevingsfactoren of een gebrek van het verstand, de boosdoener eigenlijk geen keuze hebben gelaten.

De schuld en de verantwoordelijkheid welke aanvankelijk aan bijvoorbeeld één individu werden toegeschreven, met name aan de persoon die de misdaad daadwerkelijk voltrekt, wordt steeds vaker verdeeld over de ‘omgeving’ van deze persoon, welke zich kan uitstrekken in tijd en ruimte en in nog vele andere en minder tastbare of moeilijker te definiëren dimensies.

De richting die het menselijke oordeel over het kwaad hiermee is ingeslagen, plaatst steeds duidelijker een wereldbeeld in het licht dat nogal begint te verschillen van de aloude opvattingen waarin nog ruimte was voor het individu — zoals men alras opmerkt: zowel in de ‘goede’ als in de ‘kwade’ zin. In de ‘nieuwe wereld’ lijkt het individu stelselmatig steeds meer ontlast te worden van het kwaad, of ten-

minste van zijn persoonlijke verantwoordelijkheid ervoor, net zoals ook het ‘goede’ dat hij verricht van langs om meer gedepersonaliseerd wordt. Anderzijds echter, is hier allerm minst sprake van een ‘wegnemen’ of een ‘verdwijnen’ van persoonlijke verantwoordelijkheden — veeleer is sprake van een ‘verschuiving’ ervan: wat er hier wordt weggenomen, wordt er elders weer aan toegevoegd.

De verschuiving welke men zich hier eventueel zou kunnen zien voltrekken, betekent dan meer bepaald dat de verantwoordelijkheid die eertijds vooral de eigen handelingen betrof, steeds meer gaat slaan op de handelingen van anderen. Met andere woorden: gestaag lijkt zich een bewustzijn te ontplooien dat wij niet slechts verantwoordelijkheid dragen voor de eigen handelingen, maar tevens voor de handelingen van allen met wie wij samenleven. Op de keper beschouwd houdt dit in dat wij ons geleidelijk bewust worden van onze menselijke eenheid, of tenminste dat zich zo’n eenheid aan het voltrekken is. De schuld is niet langer die van een welbepaald individu: het is de schuld van principieel allen, en via dit zich vernieuwende schuldbewustzijn, vernieuwt zich in feite ook het menselijke bewustzijn zelf of, beter uitgedrukt: de eenmaking ervan lijkt te voltrekken.

Een bijzonder opmerkelijk gevolg hiervan is dan wel het volgende: wat wij in het ‘oude’ wereldbeeld als onbegrijpelijk bestempelden, namelijk de ‘erfzonde’ — waaronder wij gebukt gaan zonder dat wij ooit in staat waren om te vatten hoe wij er dan schuld konden aan hebben — deze realiteit van de erfzonde ontvouwt zich nu voor onze ogen als een gemeenschappelijke schuld, welke we niet langer kunnen

ontkennen of ontvluchten, omdat ons geen alternatief meer rest. Wij dienen ons met de erfzonde aan te kleden — dat wil zeggen: het mensdom als zodanig ziet zich genoopt om dat te doen — en tevens zijn wij als mensheid tot het uitboeten van deze gemeenschappelijke schuld veroordeeld.

Wat eerst buiten onszelf lag, als een mysterie dat wij niet konden doorgronden, en dat wij zelfs vaak miskenden, maakt heden een steeds zichtbaarder deel uit van ons eigen wezen. En hetzelfde zal wellicht uiteindelijk kunnen gezegd worden over de dood: net zoals wij de erfzonde niet begrepen, begrijpen wij de dood niet, terwijl wij er toch aan onderhevig zijn. Maar net zoals de erfzonde, zo zal ook de dood zich stelselmatig in ons bestaan gaan integreren en zullen nillens willens onze ogen opengaan voor zijn mysterie.

§16. De ziel en het zelf in het licht van de dood.

Uitgerekend dezer dagen (12 december 2006) werd nog maar eens een nieuwe hype gelanceerd welke koren moet zijn op de molen van het materialisme: “de ziel is slechts een stukje vlees”, zo wordt beweerd. Een volslagen simplistische slagzin, zo zult U zeer zeker zeggen, maar de zaak is dat dergelijke onzin er bij het grote publiek ingaat als zoete koek en, in een democratie, waar de waarheid steeds verder verdrongen wordt door allerlei irrationele verzuchtingen van een anonieme massa, is dat niet ongevaarlijk. We bekij-

ken hier een en ander in verschillende stappen, en we starten met de ‘hype’ die zich nu opdringt.

Neurologen van de universiteiten van Gent en Antwerpen zouden ontdekt hebben dat het geweten, of de ziel, lokaliseerbaar is in de menselijke hersenen, en derhalve niets meer is dan een stukje vlees — het ‘zielenkwabje’. Aldus werd alvast bericht in het VRT-journaal van 12 december laatst leden.

Dit moet klinken als muziek in de oren van de ‘materialisten’, die zonder enige twijfel een hand hebben in deze hype: niettemin een ‘eenheidswetenschap’ vooralsnog toekomstmuziek blijft, lijken zij er alvast in geslaagd om (althans voor heel even en ook louter virtueel) in hun voorstelling van de zaken, ernstige wetenschappers uit heel andere disciplines voor hun kar te spannen. Maar bekijken we eerst wat er in feite werd ontdekt.

Neurologen tonen middels hersenscans dat de toediening aan proefpersonen van betekenisvolle prikkels (in feite: verhalen), welke in normale omstandigheden morele verontwaardiging uitlokken, een welbepaald stukje van de hersenen van de betrokken proefpersonen activeert. De hype had al een voorganger in het vertelsel van de zogenaamde ‘leugendetector’, maar hier is men veel duidelijker:

Bij het kunstmatig tijdelijk onderdrukken van de activiteit van het ‘zielenkwabje’ tijdens het aanbrengen van materiaal dat normaal gezien morele verontwaardiging opwekt, be-

weert de proefpersoon zelf een gevoel van vreemde onverschilligheid te hebben.

Spontaan rijst de idee dat aldus het morele besef, of de ziel, principieel ‘aan’ en ‘uit’ kon worden gezet; dat het principieel hetzij onderdrukt, hetzij gestimuleerd kon worden. En uiteraard hangen hieraan ook bijzonder verregaande consequenties vast aangaande onze visie op de criminaliteit: als dit plaatje zich doorzet en standhoudt, zal misdaad steeds vaker worden herleid tot louter ziekte, en dienen criminelen niet gestraft te worden: zij verdienen daarentegen een medische behandeling.

We laten deze vaststellingen voor wat ze zijn, maar alvast één zaak is zeker: mensen bij wie, bij het horen van dit nieuws, het ‘zielenkwabje’ in kwestie plotseling gestimuleerd wordt, dienen goed te beseffen dat zij zich in hun morele besef aldus grondig vergissen — zo wil het immers deze nieuwe interpretatie zelf van de ziel. Want de opvatting dat moreel besef ‘slechts’ een zaak is van een vleselijk kwabje, maakt dit moreel besef als zodanig uiteraard volstrekt irrelevant. De activiteit zelf van het ‘zielenkwabje’ dient bijgevolg te worden veroordeeld als zijnde een anachronisme.

Over deze zaak kan uiteraard nog veel worden gezegd, maar reeds deze simpele interne contradictie etaleert alvast de volstrekte oneigenlijkheid van alle mogelijke pogingen om het moreel besef ondergeschikt te maken aan een vermeend nuchtere *ratio*. Ernstige filosofen daarentegen weten dat het cognitieve noodzakelijk ondergeschikt is aan het

ethische, omdat waarheden een waarheids-waarde hebben, terwijl waarden als zodanig onmogelijk relevant als zijnde ‘waar’ of ‘onwaar’ kunnen bestempeld worden.

De hype is een zoveelste vertoning van een rede die, in zichzelf verzwelgend, het zicht op haar eigen grenzen totaal dreigt te verliezen: zoals eerder betoogd in het geschrift, getiteld: *De gijzeling van Mithras* — meer bepaald in dat hoofdstuk van het boek dat gewijd werd aan de ‘hedendaagse schriftgeleerdheid’ — is de ‘zinvraag’ aantoonbaar fundamenteler dan de ‘zijnsvraag’. Ook in *Het goede zoeken* maakten we een ‘filosofische oefening’ waarbij deze kwestie centraal staat, en, ter herinnering, herhalen we hierna — heel beknopt — enkele van onze bevindingen.

Zin-vragen kunnen binnen het sciëntisme niet relevant gesteld worden, terwijl het begrip 'zin' binnen onze werkelijkheidsopvatting veel belangrijker is dan bijvoorbeeld het begrip 'ding'. Een beknopte analyse laat zien dat een ding, zoals, bijvoorbeeld, een stoel, wezenlijk gekenmerkt wordt — niet door zijn vorm, niet door het materiaal waaruit hij gemaakt is, niet door zijn kleur, enzovoort — maar wel door zijn functie: het wezenlijke aan een stoel is dat hij een ding is waarop men kan gaan zitten: de wezensdefinitie van de stoel verwijst naar de zin van de stoel. En verder is die zin, direct of indirect, verbonden met ons handelen. Meer zelfs: dingen waarvan wij de zin (het wezen) niet kennen, kunnen wij ook niet waarnemen. Iemand die niet weet wat zitten is, ziet geen stoel, maar hij ziet een ding waarvan hij zich kan afvragen waarvoor het dan dient. Andersom wordt onze waarneming door onze kennis bepaald. Van zodra wij 'iets'

waarnemen, gaan we ons onvermijdelijk afvragen wat het is, waarvoor het dient of zou kunnen dienen, wat de (mogelijke) zin ervan is. Nu kunnen wij het geheel van het bestaan waarvan wij deel uitmaken in zekere zin objectiveren, en dus vragen wij ons spontaan af waartoe wij er zijn, of waartoe het geheel van alle dingen er is. De zinvraag is aldus niet zomaar een vergissing, het is een van de meest belangrijke vragen voor de mens. De vraag naar zijn *is* een vraag naar zin.

Zoals nu het ding 'stoel' wezenlijk samenvalt met zijn functie, zo ook valt ons 'zelf' met zijn functie samen. Wat betreft nu ons het begrip van ons 'zelf', geldt nu dat deze functie noodzakelijk is: ze wordt immers afgedwongen door de samenleving — op straffe van haar eigen disfunctioneren. Wij moeten dus 'zelf' verantwoordelijk of aansprakelijk kunnen gehouden worden voor onze handelingen op straffe van het disfunctioneren van onze samenleving zelf. Het (onmisbare) doel — namelijk: samenleven, uit zelfbehoud en uit soortbehoud — maakt dat wij het 'zelf' als zodanig moeten erkennen. Er is geen ontkomen aan.

Er is zodoende werkelijk geen wezenlijk verschil inzake de verplichting tot de erkenning van het bestaan van elk van die twee dingen: de stoel en ons 'zelf': ze bestaan beide omdat ze erkend worden, en ze worden erkend omwille van het feit dat hun functie, waarmee ze samenvallen, noodzakelijk is voor het bestaan als zodanig. We kunnen ons gewoon niet veroorloven om het 'bestaan' van, hetzij de stoel, hetzij 'het zelf', te miskennen. Weliswaar: we kunnen het 'zelf' niet afzonderen, en de vraag naar wat het is, kan niet

op relevante wijze gesteld worden binnen het fysicalisme, maar per slot van rekening blijkt de realiteit van het 'zelf' een imperatief waaraan niemand ontkomt — precies zoals het bestaan van stoelen en tafels. Het begrip 'zelf' heeft aldus niet minder werkelijkheidswaarde dan het begrip 'stoel'. Alleen komt de stoel aan het licht in een heel ander werkelijkheidsperspectief dan het 'zelf'. Als men nu, zoals de hoger aangehaalde neurologen dat deden, de hersenen ‘dissecteert’, dan zal men geen 'zelf' vinden, omdat het 'zelf' geen deel uitmaakt van de stoffelijke wereld. Wat men wél vindt, is één (stoffelijke, biologische) factor binnen het geheel aan *mogelijkheidsvoorwaarden* voor de *manifestatie* van moreel bewustzijn.

De lezer die geïnteresseerd is in een uitvoerigere benadering, mogen we hier uitnodigen tot het bekijken van de aangehaalde teksten. Het is overigens in die context dat wordt aangetoond dat robots (menselijke fabrikaten) met zelfbewustzijn onmogelijk zijn, precies wegens het feit dat ‘bestaan’ afhankelijk is van ‘erkenning’: een mens kan het bestaan van (het ‘zelf’ van) zijn robots net zomin erkennen als hij in staat zou zijn om zijn eigen zelf te miskennen wanneer hij door derden geconvoceerd wordt. De erkenning, door de mens, van (het ‘zelf’ van) een robot, impliceert immers de verplaatsing van de verantwoordelijkheid van de maker (de mens) naar zijn maaksel (de robot) — bijvoorbeeld in het geval ‘de robot’ een moord begaat. Om precies dezelfde reden ‘sterven’ robots niet en zijn mensen niet vervangbaar.

§17. De dood is steeds gepersonaliseerd.

Robots sterven niet, stoelen sterven niet, dingen in het algemeen sterven niet: ze vergaan slechts, en hun vergaan is een geheel natuurlijke verandering welke zich voor onze ogen lijkt te voltrekken waar wij deze dingen zodanig zien veranderen dat we ze niet langer bruikbaar achten. Ook inzake planten en dieren is het een vergissing om te geloven dat hun geïndividualiseerde (eigenlijk: gepersonaliseerde) dood reëel kon zijn: alleen de dood van de soort (het uitsterven ervan) kan worden beschouwd als een echte dood, en de uitroeiing van een soort, als een moord. In ‘gezonde’ beschavingen worden individuele planten en dieren niet gepersonaliseerd — daarentegen wel hun soort: de boer ziet ‘de vos’ opduiken in zijn kippenhok, of hij heeft ‘de kerkuil’ opgemerkt, en als zijn kat dood is, neemt hij een andere in huis, die nog steeds ‘de kat’ is zonder meer, en als zodanig ook de principieel relatief ‘onsterfelijke’ soort. De diersoort op zich geniet hetzelfde statuut als een menselijk individu — echter niet het individuele dier.

Het troeteldier, bijvoorbeeld, is een loutere constructie van een menselijke verbeelding welke haar wensen in dat exemplaar van de diersoort in kwestie projecteert; het beest kan nooit beantwoorden aan de menselijke nood die het als troeteldier heeft gecreëerd: het kan hooguit het dierlijke aspect daarvan bevredigen — bijvoorbeeld het saamenhorigheidsgevoel — en het doet dat louter en alleen omdat het daar zelf wel bij vaart. Bovendien betekent dat vanzelfsprekend niet dat mensen niet in staat zouden zijn om zich op een ge-

lijkaardige manier tot elkaar te verhouden zoals dieren dat doen, en dit gedrag vormt uiteraard een wezenlijke component van elk intermenselijk contact, zoals mensen zich ook noodzakelijk als louter fysieke lichamen (die bijvoorbeeld fysiek met elkaar in botsing kunnen komen) tegenover elkaar blijven verhouden. Problematisch wordt het pas waar mensen niet in staat blijken om in dit geheel van interacties ook hun menselijke dimensie te manifesteren.

Dingen sterven dus niet, en de reden daarvoor is dat zij er nooit 'an-Sich' geweest zijn: hun bestaan is of was er enkel bij de gratie van de mens, binnen wiens erkenning deze dingen worden of werden opgenomen. Ik fabriceer een hamer, die ik als zodanig erken, maar als de hamer stuk is, maak ik er — ook letterlijk — brandhout van. Het is jammer genoeg mogelijk dat ook mensen op die wijze — dit wil zeggen: als instrumenten — worden beschouwd, en zo hoort men op herdenkingsplechtigheden woorden van lof voor overledenen die tevens goede werkkrachten, soldaten of eender welke andere functionarissen waren. Op zich is daar niets mis mee, in tegendeel, maar als daar de aandacht voor het louter menselijke en dus voor de niet te instrumentaliseren eigenheid van de unieke persoon zelf ontbreekt, is er iets heel grondig mis.

Zoals hoger reeds gezegd, is er dus geen dood waar er geen persoonlijk (menselijk) bestaan was. De dood is steeds de dood van iemand, hij behoort aan een bestaand wezen toe, net zoals zijn leven zelf. De dood is altijd iemands dood, en wanneer wij spreken over de dood van velen tegelijk, dan missen we eigenlijk het wezenlijke van de dood, omdat we

ons daar beperken tot die betekenis van het ‘niet-meer-leven’, welke ook aan dieren kon gegeven worden. Het is al-lerminst gemakkelijk om het niettemin duidelijk ervaarbare van deze dimensie van de dood onder woorden te brengen, maar het is, anderzijds, deze specifieke dimensie waar het allemaal om draait.

§18. Is er geen dood zonder zonde?

De bijbelse uitspraak, dat er geen dood is zonder zonde, en dat dus de zonde de dood veroorzaakt, is moeilijk te vatten, daar zij lijkt te suggereren dat een zondeloos leven zou volstaan om aan de dood te ontkomen. Enerzijds kan men zich een zondeloos leven nauwelijks voorstellen en, anderzijds, kan men zich afvragen waarom baby’s, die dan toch nooit gezondigd kunnen hebben, überhaupt (bijvoorbeeld de wiegendood) kunnen sterven. Als de zonde de dood veroorzaakt, waarom kunnen ongeborenen dan geaborteerd worden, of waarom delen mensen die niet verantwoordelijk zijn voor wat ze doen, hetzelfde lot als tot zondigen bekwame stervelingen? Volgens de Heilige schrift is slechts één menselijk wezen ooit aan de dood ontsnapt, namelijk Onze-Lieve-Vrouw: zij stierf niet, doch zij werd ‘ten hemel opgenomen’. De reden waarom zij niet stierf, zou gelegen zijn in het feit dat zij zondevrij was, en meer bepaald vrij van de erfzonde.

Om aan de dood te ontkomen, dient men dus vrij te zijn — niet alleen van persoonlijke zonden, maar bovendien van de

erfzonde. In de voorgaande paragraaf werd reeds een eerste keer aangeduid hoe wij ons die erfzonde misschien het beste kunnen voorstellen. Op grond daarvan kunnen wij uiteindelijk ook begrijpen waarom we ons daarvan niet zomaar kunnen bevrijden: wij, mensen, zijn, op de keper beschouwd, medeverantwoordelijk voor de zonden van al onze medemensen, en dat is een feit omdat er steeds dingen verkeerd lopen, terwijl wij, enerzijds, eisen dat iemand daarvoor de schuld draagt en, anderzijds, omdat, wanneer wij zelf beschuldigd worden, wij niet in staat blijken om die schuld zelf te dragen. Zo schuiven we niet alleen de schuld, of althans een deel daarvan, van ons af wanneer het ons eigen falende handelen aangaat, maar bovendien neigen wij er ook steeds meer toe om de schuld welke wij op de schouders van anderen leggen, te verdelen over steeds meer derden.

De onvolmaaktheid van ons bestaan is een gegeven waarmee wij klaarblijkelijk geen vrede kunnen nemen — zo te zien omdat onze ziel zich niet thuis kan voelen in een wereld die niet paradijselijk is. Dat ‘standpunt’, dat wij innemen lang vooraleer wij daarover aan het reflecteren gaan, verplicht ons ertoe om alles wat onvolmaakt blijkt, te wijten aan iets dat verschillend is van dat al dan niet vermeende paradijs: wij eisen dat we in een paradijs leven, en waar het verkeerd loopt, beschuldigen wij welbepaalde paradijsbewoners ervan dat zij de zaken in de war sturen. Wij kunnen blijkbaar onmogelijk leven met de gedachte dat een onvolmaakte wereld waarvan het leed en de dood gewoon deel zouden uitmaken, ons lot kon zijn zonder meer. Wij leggen

ons niet neer bij onze beperktheden en bij onze eindigheid, omdat wij ergens geloven recht te hebben op het paradijs, en daarom zoeken wij naar schuldigen, dat wil zeggen: personen die verantwoordelijk zijn voor de malaise, en die dus principieel hetzij ‘veranderd’, hetzij ‘uitgeschakeld’ konden worden. Edoch, de geschiedenis zelf toont ons nu dat de richting die wij daarmee uitgaan, geen heil kan bieden, en wij keren op onze stappen terug, en in onze nieuwe benaderingen van het kwaad, verdelen wij steeds vaker weer de schuld — over principieel alle mensen. Zodoende zien wij af van de verkapte opvatting dat enkelingen de orde van het paradijs verstoren, maar ons geloof in het paradijs blijft bestaan — samen met de overtuiging dat wij daar recht op hebben: de schuld wordt verschoven van die enkelingen naar de gemeenschap zelf, het mensdom. Indien wij in het paradijs willen kunnen blijven geloven, dan hebben wij geen alternatief dan te werken aan ons eigen gedrag, als mensdom, als geheel. Het inlossen van de erfschuld, of de collectieve schuld, gebeurt dan niet anders dan in een specifiek engagement dat niets anders op het oog kan hebben dan de intermenselijke liefde, en dat is: het behandelen van de medemens op dezelfde manier waarop men zichzelf behandelt — en dan ook niets meer en niets minder dan dat.

Wellicht kan een dergelijke ‘eenmaking’, welke op een zo onverwachte manier in gang gezet wordt door haar ‘negatief’, zijnde onze schuld, niets anders doen dan resulteren in een mensdom waarvan, in de theologie van bijvoorbeeld Teilhard de Chardin, Christus de sluitsteen moet zijn. Christus betekent immers de gezalfde mens, de Messias, of

de redder: de mens wordt pas door de liefde — de menselijke eenmaking — gered van zijn schuld, en zo ook van de dood. Dit lijkt nog onvoorstelbaar, maar wij dienen in acht te nemen dat ons voorstellingsvermogen nooit ver genoeg reikt om de feiten voor te kunnen zijn. Een hier ons inziens zeer toepasselijk voorbeeld daarvan is het volgende.

Het boek Job wordt algemeen gelezen als een proces waarin de waarom-vraag inzake de schuld voor het menselijke lijden (en de dood) aan bod zijn: Job acht zichzelf zondevrij, maar hij wordt niettemin gestraft of tenminste ‘op de proef gesteld’, zoals men het vaak uitdrukt. De in wezen zondige mens moet buigen voor Gods almacht, en daarmee is de kous af — zo wordt het verhaal vaak uitgelegd.

Twee belangrijke opmerkingen dienen hierbij gemaakt te worden. Ten eerste is het niet zo dat God zelf de mens test: het zijn de ‘zonen Gods’ en, meer bepaald, is het de satan, die de ‘test’ vraagt en zelfs eist. Maar er is nog een tweede, belangrijke opmerking te maken: wanneer God deze ‘test’ inderdaad toestaat, dan doet Hij dit niet zonder de wetenschap dat in feite Job zelf, die ‘getest’ wordt, deze test goedkeurt. Het verhaal immers laat, enerzijds, Job fel protesteren tegen deze op proef stelling maar, anderzijds, toont het tevens dat Job hiermee volledig akkoord gaat. Immers, op een bepaald ogenblik wil Job weten wat hij dan misdaan heeft en waaraan hij dan schuld heeft, dat hij zo moet lijden, en hij vraagt een onderhoud met God, hij eist een rechtszaak. Dat Job dit doet, toont aan dat hij er ten langen

leste geen graten in ziet om de rede boven de liefde of de trouw te stellen: hij doet precies hetzelfde als de satan.

Het is bijgevolg niet God die de mens ‘test’ of doet lijden: het is de mens zelf die ermee instemt, en wel vanuit een wantrouwen, een tekort aan liefde. Met andere woorden: indien de mens een blind vertrouwen had in zijn Schepper, dan had God er nooit mee ingestemd dat de satan zijn liefde op de proef zou stellen. God voorzag het falen van Job terwijl hij diens vrijheid ongemoeid wilde laten. (Wij poogden alvast dit fragment van het boek Job uit te leggen in het verhaal, getiteld: *Het argument*.)

Op dezelfde manier heeft God klaarblijkelijk het falen van de mensheid als zodanig voorzien, aangezien hij de duivel heeft toegelaten in de wereld. Als het inderdaad zo is dat er geen dood is zonder zonde — wat eigenlijk hetzelfde betekent als zeggen: als we inderdaad recht hebben op het paradijs —, dan moet een volmaakte liefde dit sowieso mogelijk maken. Edoch, omdat de menselijke liefde niet volmaakt is, blijft het mensdom met een gemeenschappelijke, verdeelde schuld, een zogenaamde erfschuld, opgezaadeld zitten.

Op de een of andere manier lijkt het — alvast in termen van recht en orde — principieel niet onmogelijk dat een van de ‘zonen Gods’ — en een andere zoon uiteraard dan de satan, die recht en orde eist — uiteindelijk beslist om deze schuld op zich te nemen. Geloven in de Messias betekent dan niets anders dan geloven in het feit dat men recht heeft op een paradijs. Nog anders uitgedrukt: indien wij ons niet neerleggen bij de onvolmaaktheid van ons bestaan, en indien wij

dus geloven dat wij het verdienen om in een paradijs te leven, en niet zomaar ten prooi te zijn aan leed en dood, dan kunnen wij dit onmogelijk ernstig doen zonder in eenzelfde beweging en geheel consequent hiermee, te aanvaarden dat iemand de schuld die op het mensdom drukt, moet kunnen wegnemen. Wanneer zich nu, in de geschiedenis zelf van het mensdom, een persoon aandient die beweert deze schuld op zich te willen nemen en ze ook uit te boeten, met name door een dood te sterven die hij zelf niet verdient, dan stemt dit tenminste tot ernstig nadenken, te meer daar deze historische persoon door de toenmalige rechters schuldenvrij bevonden werd en effectief gekruisigd werd. Maar dit vraagt vanzelfsprekend nog veel meer uitleg.

§19. Het Leven en de Dood.

Het bestaan van ons zelf is geheel gerelateerd aan het feit dat wij geconvoceerd kunnen worden voor onze (bewuste, vrije) daden: het zelf kan niet aangewezen worden in de hersenen, het is onstoffelijk, het is geestelijk, in die zin dat het iets, of beter iemand is die móét bestaan, omdat convocatie mogelijk moet zijn. Zo ook het bestaan van de vrijheid van de wil: willen of niet, maar wij moeten geacht worden vrij te kunnen handelen indien wij ook willen dat het mogelijk is dat wij voor onze handelingen ter verantwoording kunnen geroepen worden. Maar wat maakt de convocatie dan noodzakelijk?

Stel dat mensen niet geconvoceerd konden worden, bijvoorbeeld omdat ze niet geacht werden over een of andere vorm van een vrije-keuze-handelingsvermogen te beschikken. In dat geval zou het geen enkele zin meer hebben om nog te spreken over goed en kwaad. Goed en kwaad slaan immers op goede of kwade handelingen, en deze handelingen veronderstellen tevens de vrijheid van diegene die handelt, ten einde als zijnde goed of kwaad bestempeld te kunnen worden. Maar indien de tegenstelling van goed en kwaad totaal irrelevant werd, en dus zou verdwijnen, dan zou ook de waarheid zelf verdwijnen. Immers, de waarheid wordt gemeten middels (waarheids-)criteria, en dat zijn noodzakelijk waarden, en dus zaken welke bepaald worden door onze kennis van goed en kwaad. Wanneer de waarden verdwijnen, dan verdwijnen noodzakelijk ook de waarheden. En waar de waarheid verdwijnt, verdwijnt ook de werkelijkheid. Dat laatste valt zelfs heel goed in te zien: in “Trans-atheïsme” gaven wij het voorbeeld van het gebod tot het spreken van de waarheid: indien iedereen zou gaan liegen, dan zou niet alleen de waarheid verdwijnen, maar ook de taal, die dan immers elke zin zou verliezen, terwijl het wezen der dingen ligt in hun zin. De lezer herkent hier meteen Kant’s categorische imperatief, en zal nu ook inzien waarom het poneren daarvan als zijnde heel terecht wordt ingezien van zodra ook werd ingezien dat het wezen der dingen samenvalt met hun zin. En zo kunnen wij met de allergrootste zekerheid zeggen: indien het onderscheid tussen goed en kwaad niet langer kon gemaakt worden, dan zou de werkelijkheid zelf in het niets verdwijnen. En dat is de Dood.

Het Leven *eist* aldus dat goed en kwaad bestaan, en de kennis van goed en kwaad eist op haar beurt dat wij ter verantwoording geroepen kunnen worden, en dus dat wij beschikken over een zelf, en uiteraard ook over de keuzevrijheid inzake onze eigen handelingen. De principiële verwerping van schuld is dus wezenlijk niet onderscheiden van de verwerping van achtereenvolgens: de eigen vrijheid, het eigen zelf, en de Levende werkelijkheid als zodanig. De verwerping van de schuld resulteert in de Dood. Het op zich nemen van alle schuld nu — en dat is wat de Messias doet — resulteert in het Leven.

§20. *Wreed is het lot...*

Waarheden worden als zodanig bepaald door waarheids-criteria, en dat zijn maatstaven welke het levenslicht zien krachtens onze waarderingen. Kennis is waardevol als ze overeenstemt met de waarheid, en dus als de waarheids-criteria goed gekozen werden, dat wil zeggen: als de waarderingen die eraan ten grondslag liggen, zelf waardevol zijn, of beter nog: als ze objectief zijn. De stelling dat waarderingen subjectief zouden zijn, veronachtzaamt het gegeven dat de persoon die waardeert, uiteindelijk niet met zichzelf samenvalt: hij is niet zichzelf zonder meer, hij heeft zichzelf gekregen, en zijn leven (én zijn waarderende activiteit) zijn in wezen participaties aan 'het' leven dat hem te boven gaat. Zoals uiteengezet in "Transatheïsme", vallen in het onafwendbare gegeven van de pijn (en, in extenso, ook in de dood) de kenner en het gekende in die pijn onherroepelijk

samen: de pijn zelf wordt gedefinieerd als datgene waarmee men samenvalt omdat men zich daarvan niet kan distantiëren. Het niet-willen van de pijn is even feitelijk als de pijn zelf, en zo is de wil een even onmiskenbaar feit als de pijn. Dat wij als mensen niet over een wil zouden beschikken, wordt hiermede eens en voorgoed afgedaan als volstrekt nonsensicaal. Wie gefolterd wordt, erkent dat zijn wil om niet te lijden even waarachtig is als zijn pijn zelf, en tot die levenswil zijn wij nillens willens veroordeeld. De mens kan niet kiezen voor het lijden en voor de dood zonder zichzelf daarbij om de tuin te leiden, zonder zichzelf een valstrik te spannen, 'beet te nemen', of zich te verdoven en te verblinden voor de 'handelingen' die hij zodoende stelt. Uit de feitelijkheid van de pijn, volgt de feitelijkheid van de wil, die noodzakelijk een levenswil is en een afkeer van de dood. En het goede wordt principieel geheel bepaald door dit fundamentele gegeven. De keuzevrijheid tenslotte, ontstaat op grond van de gegevens van, enerzijds, de levenswil en, anderzijds, de kennis—welke een kennis van de 'externe orde' is—de orde die ons door de natuur der dingen wordt opgelegd. Wij kunnen, bijvoorbeeld, niet tegelijk willen snoepen en gezonde tanden hebben, omdat objectieve, natuurlijke wetten het samen bestaan van de vervulling van deze twee *wensen* verbieden. De kennis van de natuurwetten is één zaak, de erkenning ervan—welke zich alleen bewijst in het handelen overeenkomstig deze kennis—is een heel andere zaak. Het handelen is principieel goed, enkel en alleen indien het deze erkenning van de objectieve orde van de dingen tot fundament heeft.

Edoch, de zaken zijn niet zo eenvoudig als men op het eerste gezicht wel kon denken. Oppervlakkig beschouwd, lijkt het wel alsof de pijn en de dood de ultieme criteria zouden zijn welke ons handelen dienden te bepalen, maar niets is minder waar dan dat: zo'n denken is sterk reductionistisch, en het leidt tot de strekking die het sentiëntisme wordt genoemd. Er is immers niet alleen een orde in de 'uitwendige' natuur, er is ook een 'innerlijke' natuur, welke wij vaak de ziel noemen, met heel eigen wetten welke niet zelden in conflict zijn met de wetten van de uitwendige natuur, en zelfs met de wetten van het leven. Zo bijvoorbeeld in het vanwege de rechtspraak opleggen van pijnlijke sancties aan misdadigers, toont zich het primautair karakter van de wetten van het zogenaamde 'innerlijke' op de brute wetten van het leven zelf: het is geoorloofd om bijvoorbeeld de eigen natuurlijke vrijheid aan banden te leggen, niettemin dit natuurlijkerwijze pijnlijk is, precies omdat de wetten van de ziel deze van de natuur dienen te besturen. Het natuurlijke staat immers ten dienste van het goede, dankzij hetwelke het ook bestaat, krachtens het feit dat het bestaan van het goede een mogelijkhedenvoorwaarde vormt voor het bestaan van het leven zelf. De vrijheid en het bewustzijn nemen slechts toe waar de dode natuur in dienst gesteld wordt van de levende, en de levende op haar beurt in dienst staat van het goede. Dit is onafwendbaar zo, omdat de dode stof zijn zin, en dus zijn wezen, dankt aan het levende waarvan het deel uitmaakt, terwijl, op zijn beurt, het levende zijn zin dankt aan het geestelijke, en het geestelijke doelt op het goede. De dode inkt kan geen letters vormen zonder het oog dat ze leest; de woorden die aldus tot stand komen, krijgen

pas betekenis door het leven en de geest, en verder zouden alle woorden, en de taal als zodanig, volstrekt nutteloos worden en uiteindelijk verdwijnen, indien de leugen vrij spel kreeg. Nogmaals: het goede (bijvoorbeeld: de waarheid), geeft zin aan het geestelijke (het woord), en dat geeft dan weer zin aan het levende en aan de dode stof. Zonder de intrinsieke waarde van de absolute Liefde in functie waarvan alles bestaat, vervallen de ethiek, de geest, het leven en de stof in het volstrekte niets van een chaos die tegelijk kwaad, onwaar en lelijk is. Het komt derhalve niet aan ons toe om te bepalen wat de inhoud van goed en kwaad dan wel mag zijn: elke regelgeving welke de liefde veronachtzaamt, is des duivels, terwijl de liefde als zodanig vanzelfsprekend is: wij dienen het aan te leren de liefde vanzelf te laten spreken en eraan te gehoorzamen, veeleer dan wetten en regels te maken waarmee wij, onder de mom van de dienst aan een of ander 'hoger goed', anderen beroven van hun vrijheid en, hetzij rechtstreeks, hetzij onrechtstreeks, tenslotte ook van hun leven. In *De gijzeling van Mithras* poogden we aan te tonen dat bij uitstek die organisaties welke het goede en het heil in het vaandel voeren, aansprakelijk zijn voor de ellende welke volgt uit het ten hemel schreiende tekort aan liefde dat deze wereld tekent. Het wantrouwen van de liefde zelf, waarvan de zogenaamde ethische regelgevingen getuigen, is wezenlijk satanisch, zoals mag blijken uit het hoger besproken boek *Job*. Het verzet tegen het verlenen van een minimum aan menselijke waardigheid aan al wie niet beantwoordt aan de normen van het moment—normen die precies door dergelijke 'instituten van het wantrouwen' gecreëerd worden—groeit nog steeds,

en schept al dan niet tastbare concentratiekampen waarin massaal en onverdroten niets anders dan de grote Dood wordt gevierd. Andermaal laten wij Achilles aan het woord uit het hoger vermelde werk van de Vlaamse dramaturg, Kris Van Steenbrugge: "Wreed is het lot, doch wreder nog zijn de mensen". Er bestaat geen enkele grond tot klacht over ons lot—inclus de dood—waar wij dit in de schaduw stellen van het boze dat aan onze eigen handelingen ontspringt. Zolang wij doden, hebben wij geen recht op het leven, en is de dood het bij ons passende lot.

§21. De Dood, het Leven en de Eindtijd.

De vraag of er leven is na de dood klinkt paradoxaal, maar ze is het evenmin als de vraag of God een steen kan maken die Hij zelf niet kan optillen: 'leven' en 'dood' slaan immers op werkelijkheden die flink verschillen van datgene waar we spontaan aan denken. Er is een (louter biologische) 'dood' denkbaar die zinvol kan zijn en te verkiezen boven een (louter biologisch) leven dat verstoken is van elke zin, zoals reeds Plato het impliciet beaamde in de uitspraak dat het beter is om kwaad te ondergaan dan om het te doen, en dat is het geval omdat, zoals Paulus het zegde, het slechts de liefde kan zijn die zin geeft aan het leven. Het weg-schenken van z'n leven uit liefde is ver te prefereren boven het winnen ervan ten koste van zijn geliefden. Meer zelfs: het onverdiende leven is in die mate dood, dat het deze dood niet ongedaan kan maken middels een biologische dood, zoals de Schrift het bedoelt waar zij zegt dat er een

tijd komt dat sommigen de dood zullen zoeken maar hem niet zullen vinden: in die gevallen vormt niet de (biologische) dood het probleem, maar daarentegen zijn afwezigheid.

Niettemin lichaam en ziel bruikbare begrippen kunnen zijn voor onze geest, zijn ze in werkelijkheid steeds onderling vervlochten, en bovendien vervlochten met iets dat onszelf niet toebehoort, omdat het even niet het bezit is van wie leven: wij participeren aan een leven dat ons geschonken werd. In ons leven reiken de natuur en de bovennatuur elkaar de hand waar wij gehoorzamen aan het gebod om het goede te doen, omdat precies in de erkenning van het goede de werkelijkheid van ons eigen wezen geboren wordt: de werkelijkheid eist het bestaan van de waarheid, en de waarheid eist het bestaan van waarheidscriteria, die waarden zijn, welke in de persoonlijke vrijheid dienen beaamd te worden. De plicht tot het doen van het goede belaaft ons met een schuld die even reëel is voor onze ziel, als de pijn reëel is met betrekking tot ons lichaam. Het sterfelijke lichaam is een last voor de ziel, precies omdat het ons met deze schuld verbindt, met name in de niet te ontlopen plichten die het lichamelijke leven, dat ons zowel met de natuur als met de medemens verbindt, met zich brengt.

De realiteit van de dood overstijgt het probleem en is als zodanig onoplosbaar: dit gegeven stort het natuurlijke leven in een heilige waanzin welke zich onder meer uit in de natuurlijke drang tot zelfbehoud en in de voortplantingsdrift, maar tegenover deze waanzin staat bij de mens nog steeds de liefde die, vanuit haar eigen wezen, geen plaats laat voor

de dood en die de eeuwigheid van het leven eist. Als de beminde sterft, wordt in eenzelfde beweging de aanvankelijk afschrikwekkende dood door het Leven zelf opgenomen, en op die wijze tracht het Leven de dood te overstijgen. De liefde dwingt ons om de dood te erkennen als zijnde persoonsgeboden — net zoals zij de individuele levens uitnodigt zich met een ‘zelf’ te verbinden — en leven en dood gaan zich zodoende onderling verhouden zoals lichaam en ziel. Zoals de miskenning van het goede, tevens de miskenning van het zelf inhoudt, en uiteindelijk het verdwijnen van de werkelijkheid, zo ook dwingt de erkenning van het goede ons tot de erkenning van de realiteit van de (individuele) dood als zijnde een werkelijkheid die geheel verschillend is van het niets: het ‘bestaan hebben’ van een beminde wordt erkend in de erkenning van de werkelijkheid van zijn dood, die met hem verbonden is, en waarin hij, als beminde, hoewel niet meer in leven, toch blijft voortbestaan. Wanneer de Kerk belijdt dat zij de vergadering is van al haar heiligen — die op de keper beschouwd ‘dood’ zijn — dan doet zij niets anders dan dit voortbestaan na de dood opnemen in een Leven dat het louter biologische leven overstijgt. Wij kunnen trouwens ook zeer gemakkelijk inzien dat deze stellingname hout snijdt, op het ogenblik dat we ons realiseren dat in feite niets anders het leven zo sterk beïnvloedt en stuurt dan precies de dood (welke dus slaat op de geïndividualiseerde overledenen). Dit geheel in analogie met de wetenschap dat de (tastbare) stof bij uitstek wordt bestuurd door de (ontastbare) geest, terwijl de geest wordt bestuurd door het goede. In dat verband hebben wij

de dood het ‘golfaspect’ genoemd van ons bestaan, waarvan het leven dan als het ‘deeltjesaspect’ kan opgevat worden.

De (creatieve) activiteit van het leven beschouwend als een troostvolle ‘*imitatio Dei*’, kan men zich afvragen hoe God zelf dan troost behoefde, daar ook Hij dan toch een nood aan schepselen moet hebben gehad, en zo komt aan het licht dat alleen in de mysterieuze werkelijkheid van de liefde, de nood en de troost samenvallen. Dit mysterie kunnen wij in ons bestaan trouwens helder weerspiegeld zien in het vaststelbare feit dat de liefde tegelijk de nood aan liefde is én haar troost: de beminde veroorzaakt het gemis waarvoor alleen hij of zij vertroosting kan bieden. De manifestatie van de liefde blijkt de voortdurende golfbeweging van gemis en vertroosting nodig te hebben, en zo ook de tweeledigheid van het bestaan, al moet hieraan toegevoegd worden dat de goddelijke liefde hiermee niet uitputtend kan beschreven worden en daar zonder twijfel nog bovenuit zal stijgen.

De dood vormt, net zoals het leven, een component van het bestaan, zoals lichaam en ziel twee componenten van ons leven vormen, en de beide componenten lijken elkaar in stand te houden en te versterken — althans op die wijze kan ons begrip er misschien enige vat op krijgen. Het is derhalve niet de biologische dood die hoeft gevreesd te worden — veeleer de Dood welke ons door de zonde treft: het Zijn — het Leven — en het Goede vallen immers samen, en de vraag of er leven is vóór de dood, hangt hiermee samen.

Edoch, de uiteindelijke onafwendbaarheid van de dood wijst ons erop dat de zonde welke hier ter sprake komt, niet

noodzakelijk persoonlijk is van aard: zij betreft veeleer wat wij de ‘erfzonde’ noemen, welke we ons kunnen voorstellen als de gedeelde verantwoordelijkheid en bijgevolg ook de gedeelde schuld voor alles wat mis kan lopen in het leven. De algemene en steeds toenemende tendens tot het verschuiven van de schuld van het individu naar de gemeenschap, vanuit het besef van de uiteindelijke onmogelijkheid van het individu om schuld te dragen, zorgt niet alleen voor het tot stand komen van een collectieve schuld, maar tevens bewerkt zij aldus de eenmaking van alle leden van het mensdom, dat via de last van de schuld tot een moreel hoogstaander leven gedwongen wordt.

En nu is precies deze laatste beweging kenmerkend voor wat men het ‘einde der tijden’ pleegt te noemen. Zoals elders gezegd werd in het kader van een bespreking van de betekenis van de islam voor het westen, kunnen we hier nu herhalen dat de veranderingen welke de laatste fase van het mensdom begeleiden, ons inziens in feite perfect kunnen beschreven worden met een door Augustinus voorbereide terminologie, en wel als volgt. (N.B.: de volgende zinnen werden vrijwel letterlijk overgenomen uit een eerder gepubliceerd essay, getiteld: *Over de opkomst van de Islam in het westen. Enkele speculaties.*)

Laten we vertrekken vanuit het misschien wel belangrijkste onderscheid tussen het christendom en de islam, dat ons inziens gelegen is in de vrijheidskwestie. Christenen worden door God uitgenodigd, echter op generlei wijze gedwongen, om godsdienstig te zijn, terwijl Islamieten hun geloof vaak onder ogenschijnlijke druk belijden. In de meer fundamen-

talistische Islam-strekkingen is het zelfs de bedoeling om islamitische theocratieën op te richten waarin de islamwet het geloof afdwingt.

De vraag luidt nu of zo'n 'dwang' gerechtvaardigd is. Volgens sommigen ligt de 'terreur' van de islam in de leer zelf, en zij zou dus alle onderworpenen (alle moslims) tot 'slachtoffers' hebben. Maar we kunnen ook anders aankijken tegenover de islamisering van de wereld, meer bepaald wanneer we het denken van Augustinus tot leidraad nemen, en daarbij de veronderstelling maken dat we heden in de zogenaamde 'eindtijd' beland zijn.

Augustinus onderscheidt namelijk twee perioden in de geschiedenis van de mensheid: de toestand voor de zondeval, en de toestand die er op volgt. Laten we bovendien aannemen dat met het christendom deze tweede toestand langzaam overgaat in een derde, namelijk de eindtijd. De toestand voor de zondeval wordt volgens Augustinus gekarakteriseerd door de menselijke vrijheid om al dan niet te zondigen: God nodigt de mens uit tot trouw, maar hij kan zondigen (— "posse peccare"). In de toestand na de zondeval is dat niet langer het geval: zoals Augustinus zelf belijdt, wil hij het goede doen, maar hij kan het niet op eigen kracht (— "non posse non peccare"). In de islamisering van de wereld kunnen we nu een derde periode, de eindtijd, zien tot stand komen, gekenmerkt door een toestand waarin de mens zijn vrijheid moet teruggeven aan God, en bijgevolg niet meer zal kunnen zondigen (— "non posse peccare").

De laatst genoemde toestand nu, zou dan het rechtvaardige godsoordeel inluiden, want mensen die oprecht geloven, zullen de islamisering (de 'onmogelijkheid' om nog te zondigen) niet als een terreur ervaren; alleen goddelozen zullen de plicht tot een godsdienstig leven ervaren als een geseling. Door dit fataal onomkeerbaar verloop van het heilsproces zouden aldus de goeden worden beloond en de kwaden worden gestraft. Het kan fantastisch klinken maar, Shakespeare indachtig, overtreffen historische wendingen altijd onze stoutste fantasie. En dat is niet meer dan een parafrase op Christus woorden, dat wij ogen hebben en niet zien, en dat wij schuld hebben omdat wij beweren te zien.

§22. Het Laatste Oordeel.

De grote verdrukking die er volgens de Schrift zal zijn in de eindtijd hoeft natuurlijk niet vanwege de islam te komen: het kan ook het communisme zijn, het pan-islamisme, of eerder nog het niets ontziende kapitalisme dat al in de opmars is. De idee van 'verdrukking' vindt vanzelfsprekend zijn oorsprong in de mening dat God zijn volk aan een test onderwerpt, een weging als het ware, teneinde op die manier het kaf van het koren te kunnen scheiden in het 'laatste oordeel'. Edoch, deze idee is ons inziens volslagen misplaatst, en wel hierom.

Het kan niet zo zijn dat een liefhebbende God, die zijn schepselen bemint, meer nog dan een moeder haar kinderen bemint, zoals de Schrift het zegt, zijn volk aan een 'test' zou

onderwerpen. Iemand die door zijn geliefde 'getest' wordt, zal, indien hij of zij dit vaststelt, immers onmiddellijk, en heel terecht, hierin een wezenlijke tekortkoming zien van de trouw van de geliefde, en dit kan dan ook een geldige—zoniet een dringende—reden zijn om een relatie te verbreken. Wie moet vaststellen dat zijn of haar geliefde hem of haar 'met voorbedachte rade' en op een ernstige en dus niet op een als grap bedoelde wijze, op de proef stelt, zal hierin terecht een wezenlijk gebrek aan liefde en aan trouw zien, en zeker en vast ook het ontbreken van de onvoorwaardelijkheid welke de liefde moet kenmerken. Bij de bespreking, hoger, van het eerste deel van het boek *Job*, zagen we al dat het niet God is die Job aan een test wil onderwerpen, maar wel de satan. Bovendien zou God zeer waarschijnlijk verhinderd hebben dat de satan dit deed, ware het niet dat Job zelf hierin toestemde en er zelfs om vroeg, getuige het feit dat hij, uiteindelijk en net zoals de satan deed, op zijn beurt Gods recht van handelen wenste te wegen door een proces te eisen waarin hem zijn schuld zou worden geopenbaard. Indien er op het einde der tijden een laatste oordeel komt, dan kan dit onmogelijk een vervolg op een door de Schepper afgenomen 'test' zijn; als er al veroordeeld wordt, dan zullen deze veroordelingen niet door God voltrokken worden maar, net zoals in het boek *Job*, door de mens zelf.

Tegelijk echter moet gezegd worden dat dit geen 'geruststelling' kan zijn: de zelfveroordeling van de mens is en blijft een veroordeling, want wij beschikken vanzelfsprekend niet over de macht om de zaken die wij met zekerheid weten, zomaar uit ons geheugen weg te wissen; met andere

woorden: ons geweten blijft ons bij zoals ons eigen zelf, omdat ons zelf met ons geweten samenvalt. Het bezwaarde geweten dat zichzelf zoekt te vernietigen, zal de dood die het zoekt, nimmer vinden. De uitspraak van Achilles, dat het lot weliswaar wreed is, doch dat de mens nog wreder is, blijft ook hier gelden.

Hoedanook is het onmiskenbaar zo, dat ons einde als mens, tevens het einde van onze vrijheid zal betekenen: wij zullen niet meer kunnen bijsturen, herroepen of verbeteren. Reeds in de dood van derden, en misschien wel bij uitstek daar, vindt een mens zich met deze harde realiteit geconfronteerd, wanneer hem voortaan elke mogelijkheid ontbreekt om jegens overledenen nog iets goed te maken. Op die wijze doet de dood, op een zeer voelbare, onomkeerbare en onherroepelijke wijze, zijn intrede in ons leven, soms lang vooraleer het eigen fysieke levenseinde er is. De door een mens gemaakte fouten stapelen zich op, en hebben hem veroordeeld lang voordat de dood zijn intrede heeft gedaan. Deze veroordelingen kunnen zelfs zo zwaar wegen, dat men om het eigen levenseinde niet meer geeft, en dat men er zelfs naar verlangt, in de hoop dat dit levenseinde meteen een einde zou maken aan het eigen zelf en aan de kwellingen van de zelfveroordelingen. Maar de betrokkene kan weten—krachtens zijn geweten—dat ook zijn levenseinde deze schulden niet zal wegnemen, en ook de bijzondere kennis die hem op die manier te beurt valt, kan hij onmogelijk loochenen. Wreed is hier het lot: zelfs de meest overtuigde ongelovige zal op deze wijze met de zekerheid omtrent zijn voortbestaan na de dood geconfronteerd worden,

en zij is even onmiskenbaar als de eigen fysieke pijn waarin hij wél altijd heeft geloofd.

Als we nu weten dat aldus het 'einde', het onvermogen om nog iets in vrijheid te beslissen en te doen zal betekenen, dan kunnen wij alvast begrijpen dat het er in dit leven op aan komt om zoveel mogelijk—en zo mogelijk ook alles wat binnen onze macht ligt—van de dood te redden, en wij doelen hier op onze handelingen zelf. En een leidraad hierbij kan beslist het oude, Indische spreekwoord zijn, dat zegt dat "alles wat niet gegeven is, verloren is." Wat wij—van onszelf—van de dood willen redden, dienen wij een goede bestemming te geven vooraleer de dood ons deze kans ontnemt en ons verplicht om het voor eeuwig mee te nemen in ons graf.

J.B.

Aanvulling: Over de Dood en de Erfschuld

Een van de meest edele takken van de wetenschap - en volgens sommigen gaat het overigens om veel meer dan alleen maar een wetenschap, en zij menen dat terecht - is de medische wetenschap, welke haar bekroning vindt in de geneeskunde of de kunde en de kunst van het genezen. Genezen is mensen - en ook dieren en planten - van ziekten en smarten ontdoen en hen ervoor behoeden. De ge-

neeskunde bestrijdt in feite alles wat het fysieke leven - de basis van het leven zonder meer - in de weg staat of in de weg zou kunnen staan. En eigenlijk behoren tot de vijanden van het leven niet alleen de (pijnlijke) ziekten, maar ook en vooral datgene wat maakt dat wij (behalve omwille van de pijn) de ziekten dienen te schuwen, met name: de dood. Op die manier zouden we eigenlijk ook kunnen zeggen dat de medische wetenschap er uiteindelijk op gericht is om de dood te bestrijden en - indien mogelijk - om hem te elimineren.

De onsterfelijkheid - en niets minder dan dat - is in vele gevallen misschien wel het uiteindelijke streefdoel van wie zich in de medische wetenschappen bekwamen, en als een leek terzake vandaag vulgariserende artikels leest over het DNA en over de gebeurlijke mogelijkheden om het blijkbaar voorgeprogrammeerde levenseinde uit onze genen weg te halen, dan kan hij daar weliswaar kritisch en afwachtend tegenover staan, maar menigeen zal moeten bekennen dat de gedachte aan een misschien ooit te verwezenlijken menselijke onsterfelijkheid hem of haar op de een of andere manier toch ernstig in bekoring kon brengen. Samen mét onze feitelijke sterfelijkheid, blijkt de drang naar onsterfelijkheid in ons erfelijk materiaal verworteld.

Het kan een probleem worden geheten dat onze eindigheid en ons oneindigheidsverlangen als antagonisten onze ziel bewonen, maar wellicht bestaan zij slechts samen omwille van hun functionaliteit, meer bepaald omwille van de spanning die zij in de ziel teweeg brengen en die tot daden aanzet welke het leven zelf hoedanook ten goede kunnen

komen. Want of wij, mensen, wel écht naar de onsterfelijkheid verlangen, kan ten zeerste in twijfel worden getrokken.

Theoretisch zouden wij kunnen stellen dat, op een dag, onze medici voor de dag kwamen met een probaat middel dat aan elkeen die het innam, niet alleen de onsterfelijkheid zou garanderen, maar dat tevens de individuele dood onmogelijk zou maken. Praktisch, en om redenen van geloofwaardigheid, moeten we ons echter tevreden stellen met de voorstelling van alleen maar een middel dat bij toediening de principiële onsterfelijkheid garandeert. Maar stellen wij ons dan de vraag wie naar dat 'wondermiddel' echt happig zouden zijn, dan zouden alras enkele kanttekeningen verschijnen over zijn mogelijke nadelen - zaken waar men niet eerder aan dacht, en die beslist aan belang gingen winnen naarmate ze grondiger werden uitgediept.

Een van de dingen waaraan iemand die verleid werd tot het nemen van een onsterfelijkheidspil misschien niet onmiddellijk zou denken, is het eenvoudige gegeven dat zijn onsterfelijkheid hem voorgoed zou afscheiden van zijn reeds overleden geliefden. Omdat het verlies van geliefden, wellicht voor de meesten onder ons, als veel pijnlijker ervaren wordt dan de gedachte aan de eigen dood, terwijl uiteindelijk de zekerheid van de eigen dood vaak nog het enige is dat dit verlies draaglijk kan maken, zou het definitief wegnemen van de genoemde zekerheid tevens de breuk met de gestorven geliefden onherroepelijk maken.

Zelfs voor mensen die niet geloven in een voortbestaan na de dood, en die de mogelijkheid om 'aan de overkant' de geliefden weer te zien, als een fabeltje beschouwen - zelfs voor die mensen ware de eigen definitieve onsterfelijkheid ondraaglijk, want deze zou op zijn minst het vooruitzicht op een beëindiging van het pijnlijke gemis van de overleden geliefden, voorgoed wegnemen.

Tegenargumenten, zoals bijvoorbeeld de gedachte dat kinderen vaak nog geen overleden geliefden hebben, en dat zij derhalve geen graten konden zien in de eigen onsterfelijkheid, zullen alras wegsmelten wanneer men gaat inzien dat deze jongeren hun (oudere) geliefden misschien wél zullen verliezen, omdat de laatst genoemden dit gemis wél kennen. Men dient zich aldus vooreerst bewust te zijn van de *structuur* van dit probleem dat behalve individuen ook de mensheid als zodanig treft, en van de kettingreactie die het onvermijdelijk veroorzaakt.

In dat opzicht dient men zich ook voor de geest te houden dat het wél degelijk ter zake doet dat de situering in de tijd van de uitvinding van zo'n 'onsterfelijkheidspil' niét ter zake doet: of zij uitgevonden wordt, ofwel binnen duizend jaar, ofwel vandaag, ofwel duizend jaar geleden, kan aan het probleem als zodanig helemaal niets veranderen, aangezien men altijd zal geconfronteerd worden met het genoemde gemis omdat er altijd al doden aan de levenden zijn voorafgegaan.

Meteen wordt duidelijk dat nog slechts een heel kleine stap het geschetste probleem, dat het onze is, ons scheidt van het

mysterie van de erfschuld, dat eveneens het onze is. Want wij erven de dood als iets dat wij niet *willen* missen, omdat wij ook de liefde van de doden erven, die wij niet *kunnen* missen.

(Jan Bauwens, 15.12.2007)

