

# God lokt ons naar menselijkheid

*Over Gods betrokkenheid bij onze geschiedenis*

*Palmyre*

*M.F. Oomen*

theologe te Nijmegen

‘Bijbels geloof is voor alles het geloof in een God die zich in historische gebeurtenissen openbaart. In een God die in de geschiedenis reddend optreedt.’, aldus de Peruaanse bevrijdingstheoloog Gustavo Gutiérrez.<sup>1</sup>

Er kan met recht gezegd worden dat de visie dat God een handelende God is, een centraal thema is van bijbel en traditie: er wordt gesproken over God als schepper, over God die mens werd in onze geschiedenis, over God die Israël uit Egypte bevrijdde. En daar de laatste verwoorde ervaring waarschijnlijk gezien moet worden als de wortel van het joodse geloof en daarmee ook van het christelijk geloof, kan nauwkeuriger worden gezegd dat bijbels geloof vóór alles geloof is in God die réddend handelt.

Er kan ook met recht gezegd worden dat Gods handelen een actueel thema is. Dat blijkt uit het veelvuldig voorkomen in allerlei moderne theologische publikaties van termen als ‘Gods actieve heilspresentie’, ‘Gods heilshandelen’ (Schillebeeckx) en dergelijke. Dat blijkt existentiëler uit de voortgaande praktijk van het gebed, ook bij mensen als Bonhoeffer en Sölle bijvoorbeeld. En het vraag- en dankgebed lijken toch te stoelen op de vooronderstelling van een God die kan handelen in de wereld als antwoord op ons bidden. Dat blijkt tenslotte zeer manifest uit de verschillende bevrijdingstheologieën. Daarin wordt terwille van de hedendaagse bevrijdingsstrijd uitdrukkelijk en veelvuldig gesproken over Gods bevrijdend handelen, over God die de verdrukten verdedigt.

Met evenveel recht kan en moet echter óók gezegd worden, dat het punt van Gods handelen voor ons problematisch is! Immers, kan een theologie hier en nu, nog wel aanspraak maken op het predikaat ‘eigentijds, contextueel’, met andere woorden op plausibiliteit binnen onze geseclariseerde context, als ze zegt dat God handelt? En omgekeerd, als ze dat niet zegt, of het zelfs uitdrukkelijk ontkent, kan ze dan nog wel aanspraak maken op het predikaat ‘christelijk’?

We zitten met een dilemma. Enerzijds zijn we tot het inzicht gekomen, dat natuurgebeurtenissen en geschiedenisverloop hun eigen wetmatigheden volgen. Dat het met andere woorden niet nodig is te verwijzen naar een goddelijk ingrijpen om bepaalde gebeurtenissen te verklaren. Anderzijds staan we in een geloofstraditie waarin Gods handelen ten aanzien van de wereld nu juist een centraal thema is, een traditie die, zoals bleek, nog actueel is.

Alleen al terwille van de bevrijdende effectiviteit van het spreken over Gods handelen – zoals de bevrijdingstheologie beoogt – is het dus voor ons van vitaal belang de intellectuele aannemelijkheid van dat spreken opnieuw te doordenken. Het genoemde dilemma wil ik daarom niet ‘oplossen’ door in feite òf de secularisatie òf het concept van Gods handelen niet erg serieus te nemen. De secularisatie niet serieus nemen, zou blijken uit het blijven spreken over ‘de grote daden Gods’ etc. zonder er rekenschap van te geven wat dat dan wel mag betekenen in de context van onze wetenschappelijke en culturele opvattingen. Anderzijds zou een niet serieus nemen van het concept van Gods handelen blijken uit het ontkennen bijvoorbeeld van de centraliteit ervan.<sup>2</sup> Positief geformuleerd houdt dat in, dat ik wil nagaan, of er door beter nadenken, door opnieuw luisteren, door anders denken, mogelijkwerwijs niet ècht iets van een oplossing in zicht kan komen. Ik formuleer met opzet zo voorzichtig ‘iets van een oplossing’, want een volledige oplossing is het zeker niet – zo dat überhaupt al mogelijk is. Maar wel biedt het hopelijk een zekere uitzuivering van de probleemstelling, en het aanduiden van een denkrichting waarin ons zoeken misschien enig succes kan hebben.

In dit artikel beschouw ik eerst de *scheppingsrelatie* van God tot de wereld (geschiedenis), en de *inhoudelijk richtinggevende relatie* van God tot onze geschiedenis. Vervolgens zullen van de in die twee punten geschetste visie enige lijnen worden doorgetrokken, als het ware enige consequenties ervan onderzocht, en wel op de gebieden van het vraaggebed en God en het lijden, waarbij dan nog een derde vorm van betrokkenheid van God (als je dat zo mag zeggen) naar voren komt: *Gods presentie*. Enige dwarsverbindingen vormen de afronding.

Vooraf nog dit: tot mijn eigen spijt merk ik over God alleen in Hij-termen te kunnen spreken. Niet omdat God voor mij mannelijk is, maar omdat gaan praten in Zij-termen mij de gewaarwording geeft, het ineens te hebben over een andere mij vreemde God. Dat er in Hij-taal inhoudelijk zaken aan bod zullen komen die men traditioneel geneigd zou zijn van het predikaat ‘vrouwelijk’ te voorzien, compenseert mijn tekortschieten in deze hopelijk enigszins.

**De scheppingsrelatie** Op het punt van de scheppingsactiviteit van God ten aanzien van de wereld is het dilemma wat ons hier bezighoudt goed duidelijk te maken. Het is als het ware het terrein bij uitstek waarop de kwestie van de wel of niet handelende God is uitgevochten. Denk maar aan ‘schepping of evolutie’, de strijd tussen geloof en natuurwetenschap. Alhoewel dat op zich een zeer boeiend thema is, wil ik de geschiedenis van dat conflict hier slechts uiterst summier noemen.

De controverse tussen het geloofsideaal dat God de maker, de schepper is van alles wat er bestaat én het natuurwetenschappelijk inzicht, groeit vanaf de 16e eeuw. De inzichten waarmee Copernicus (16e eeuw), Galilei (17e eeuw), Newton (17e eeuw) en Darwin (19e eeuw) naar voren kwamen, waren van dien aard, dat ze God als maker van deze wereld steeds meer tot een marginaal fenomeen, zo niet tot een overbodige hypothese maakten.<sup>3</sup> (De wereldbeeld-

schokkende ontdekkingen van de 20e eeuw (relativiteitstheorie, quantumfysica) hadden geen grote invloed meer op de theologische reflectie. Daarvoor was de kloof reeds te diep: de theologie had zich reeds te ver op antropologisch terrein teruggetrokken.<sup>4)</sup>

Op de geschetste ontwikkeling werd door de gelovigen verschillend gereageerd. Onder andere met een poging de nieuwe inzichten te integreren met het geloof in God als schepper die bekend staat onder de naam 'deïsme'. Positief te waarderen van het deïsme is minstens dát het een poging deed het dilemma op te lossen waarvoor het zich gesteld zag, en als zodanig is het dan ook voor ons nu interessant.

Het deïsme is een bepaalde visie op God (Deus = God), namelijk, simpel gezegd, op God als 'ingenieur in ruste'. God heeft volgens het deïsme in het begin de wereld zo bedacht en in aanleg in elkaar gezet, dat die wereld daarna, volgens de haar gegeven eigen wetmatigheden kan bestaan en zich ontwikkelen, zonder verdere hulp van God dus. Zoals de klokkemaker een klok maakt, die na in elkaar gezet te zijn, volgens de eigen principes kan werken. En als het een goede klokkemaker is, maakt hij die klok zodanig dat hij er daarna ook niet meer voortdurend aan hoeft te knutselen.

Positief aan dit beeld is: God werd als schepper als het ware hoger aangeslagen, en Gods presentie werd in plaats van in wonderen, juist erfahrbaar in het normale natuurverloop. Beide kunnen een verdieping van de Godsbeleving inhouden.

Maar er kleven toch ook grote problemen aan de deïstische zienswijze. Allereerst een gevoelsmatig probleem: God zelf komt erg ver weg staan, namelijk ergens bij dat heel verre begin, zonder nog een persoonlijke betrokkenheid nú. Ook een theologisch probleem: een bijzondere openbaring in Israëel en in Jezus laat zich namelijk niet meer of nog maar heel moeilijk denken. Ook een religieus probleem: het vraaggebed wordt namelijk heel problematisch in een deïstische zienswijze. Want als God al zijn activiteit bij dat beginpunt van de wereld heeft aangewend, en alles zo heeft gemaakt dat het keurig verloopt, dan kun je God nu niet meer vragen om inbreuk te maken op die wetmatigheden. Hooguit kun je dan bij het gebed nog denken (met een soort hersengymnastiek) dat God aan het begin heeft geweten wat jij nu vraagt, en dat Hij daarom zijn wetten zo heeft ingesteld dat er nu uitkomt waar jij om vraagt. Theoretisch is dat niet helemaal ondenkbaar, maar het maakt het bidden waarschijnlijk toch weinig aantrekkelijk. Er is ook een probleem wat betreft de vrijheidsbeleving: in deze deïstische visie komt namelijk het begrip 'voorzienigheid' heel centraal te staan. Want alles wat God met ons voorheeft, lag al in zijn Plan besloten, en de realisering daarvan verloopt geheel deterministisch. En tenslotte, misschien wel het grootste probleem: als God zo'n superoorzaak is aan het begin, dan is Hij dus ook de oorzaak van alle kwaad en alle ellende in de wereld. Nu is lijden nog wel een tijdlang religieus te duiden als 'straf voor zonde' of als 'louteringsmiddel voor geestelijke groei', maar toen er in 1755 in Lissabon een dermate grote aardbeving plaats vond, dat er alleen al in het stadscentrum 10.000 doden vielen, hielden die gelovige duidingen geen stand. Als God in het begin alles gemaakt

had, was dit dan de best mogelijke wereld die Hij kon maken?? Het werd een heel grote vraag, de theodicee-vraag, waar het geloof en de theologie mee te worstelen hadden.

Je kunt dus concluderen, dat het deïsme een serieuze poging is om klaarheid te scheppen in het dilemma van èn een autonome wereld èn de wereld geschapen door God, maar dan toch een poging waarvan wij nu vinden dat er te veel bezwaren aan kleven.

Nu was het deïsme een poging die er impliciet van uitging dat ‘schepping’ inhoudt: God veroorzaakt(e) dát de wereld bestaat èn hóe ze er uit ziet. Om het taalkundig lelijk te zeggen: God als schepper is oorzaak van de *datheid* en van de *watheid* van de wereld. Maar als we schepping zo opvatten, zo doet het deïsme vermoeden, zullen we steeds in grote problemen verstrikt blijven.

De vraag is dan ook, of we ‘schepping’ niet anders kunnen denken, zodat de boven genoemde problemen niet meer spelen. Dat klinkt mogelijk naar het wat gekunsteld zoeken naar een andere interpretatie als de nood aan de man is. Maar de andere scheppingsopvatting die ik hier wil voorleggen is al te vinden in de 13e eeuw, bij Thomas van Aquino, en heeft al wortels in het nog ruim duizend jaar oudere neo-platonisme. Je kunt het dus niet betitelen als een uit hedendaagse nood gecreëerde vluchtweg.

Bij Thomas is schepping niet dat God (aan het begin) maakt wat er is zoáls het er is; dus niet dat God bomen maakt, koeien maakt, mensen maakt. Dat leert Thomas overigens wel, dat God ook daar de bedenker van is, maar dat aspect valt desondanks niet onder zijn schéppingsbegrip. Dat scheppingsbegrip zit daar namelijk als het ware een heel niveau onder.

Als je naar de wereld kijkt en naar de geschiedenis van de wereld kijkt, dan zou je je bezig kunnen houden met de vraag: ‘hoe zijn de dingen ontstaan? hoe komt het dat ze zijn zoals ze zijn?’ Maar het is ook mogelijk dat je gebiologeerd bent door het naakte feit dat ze bestaan, niet *hoe* ze zijn, maar *dat* ze zijn. ‘Waarom is er iets, en niet veeleer niets?!’ geeft daar uitdrukking aan. Precies dat zijnsaspect, valt bij Thomas onder het begrip schepping.<sup>5</sup> Dus niet het bepaalde zijn van paard zijn of mens zijn, maar het zijn als zodanig van de dingen. (Precies dat zijn van de zijnden, waarover Heidegger klaagt dat we dat vergeten zijn.)

Ik kan niet nalaten, daar wat meer over te vertellen, want ik vind het zelf enorm fascinerend. En ik kan dat het beste verder uitwerken met behulp van een heel prozaïsch voorbeeld. Het beeld heeft helaas geen poëtische kracht, maar hopelijk wel gewoon een verhelderende kracht.<sup>6</sup> Stelt u zich voor dat er een film draait. In die film ontrolt zich een hele geschiedenis: Twee mensen ontmoeten elkaar, gaan met elkaar naar bed, krijgen een kind. Dat kind gaat naar de kleuterschool, valt daar van de glijbaan af, etc. Een hele geschiedenis, een verloop. Je kunt lang en diep nadenken over hoe dat verloop is, en hoe het komt dat het zo is. Dat is als het ware de positie van de wetenschappen. Maar ook is het mogelijk, dat je ineens geboeid bent door het feit dat er überhaupt die film is. En hoe dát nu kan. Op het moment dat je daarover gaat nadenken, kom je bij de projector terecht, bij de lichtbron. Die lichtbron is de oorzaak

van het zijn-als-zodanig van de film.

Je kunt het verschil tussen het gebeuren-in-de-film enerzijds, en anderzijds het feit dat het filmgebeuren als zodanig 'in het zijn behouden wordt', goed helder krijgen door je het verschil in te denken dat er bestaat tussen het doodgaan van een personage in de film, en het effect van het uitvallen van de projector. Dat is namelijk van een volstrekt andere orde. Wanneer immers de lichtbron zou ophouden met lichtgeven, dan is niet iemand dood gegaan, of een boom kapot gegaan, of een diersoort uitgestorven, maar dan is alles überhaupt wèg...niets.

Analoog aan hoe de lichtbron het zijn geeft aan het filmgebeuren, ziet Thomas Gods scheppen. Volgens Thomas is scheppen: het voortdurend doen zijn van alles door God.

Met behulp van het voorbeeld van de film, hoe prozaïsch ook, is nog meer te verduidelijken, namelijk de platoonse participatie-gedachte die Thomas op het punt van het zijn overneemt.<sup>7</sup> En de consequenties daarvan, namelijk dat God en wereld niet buiten elkaar staan en niet samenvallen. De filmbeelden bestaan, zijn, doordat ze délen in het licht van de lichtbron. Het is niet zo, dat je hier een lichtbron hebt, en die knutselt wat, en daardoor heb je dáár filmbeelden, zoals een beeldhouwer een beeld maakt buiten zichzelf. De verhouding van de lichtbron tot de filmbeelden is wezenlijk anders van aard: die beelden zijn, doordat ze deelhebben aan het licht. Het licht is niet buiten de beelden, maar er juist de constituerende factor van en in. 'God in alles – alles in God'.

Toch is er ook geen sprake van pantheïsme, wat de andere kant zou kunnen zijn, want er is tevens een heel groot verschil tussen de lichtbron en de beelden: de lichtbron gééft het licht, terwijl de beelden delen in het licht, het licht krijgen. De beelden hebben wel licht, maar ze zijn het zelf niet. Dat blijkt namelijk op het moment dat de lichtbron uitvalt, dan hebben de beelden ineens niets meer van zichzelf, weg zijn ze.

God is tegelijk buiten ons, de 'ganz Andere' (Barth), en 'ons meer nabij dan we onszelf nabij zijn' (Augustinus). Anders gezegd, dit scheppingsbegrip van Thomas geeft het volle gewicht zowel aan Gods transcendentie, als aan Gods immanentie ten aanzien van het geschapene.

Kortom, één aspect van hoe God betrokken is bij onze geschiedenis – en dat is het thema van dit artikel – , is dat Hij die geschiedenis voortdurend doet zijn. Dat Hij er als het ware de mogelijksvoorwaarde van is. Op dit punt lijkt me het dilemma tussen een autonome wereld en een handelende God dus oplosbaar: waar de autonomie van de wereld slaat op het niveau van 'het verloop in de film', slaat schepping op het niveau van 'de projectie, het doen zijn van de film als zodanig'.

### **De richtinggevende relatie**

Toch is zó het verhaal van Gods betrokkenheid bij onze geschiedenis pas voor de 'kleinste helft' verteld. Wanneer je namelijk de relatie van God tot de geschapen wereld analoog opvat aan die van de lichtbron tot de film, dan word je door dat voorbeeld ook gelijk attent gemaakt op een probleem. Die

lichtbron mag er dan namelijk wel voortdurend voor zorgen dat de film is, en daarmee op de innigste wijze present zijn in dat verloop, tegelijkertijd is het ook zo, dat de lichtbron er niet voor zorgt hoé die film verloopt. Met andere woorden, God is dan wel voortdurend actief en betrokken op de kosmos door alles te doen zijn, maar dan ook alles, niet-specifiek, maar van een invloed van God op het inhoudelijk verloop van de geschiedenis is zo geen sprake.

Dat is echter niet het beeld van God zoals dat uit de bijbel naar voren komt! Maar de bijbel heeft het dan ook over veel meer dan alleen over God als schepper. Je moet waarschijnlijk zelfs zeggen, dat het beeld van God als schepper niet het belangrijkste is in de bijbel, dat de bijbelse verhalen ons namelijk voor alles willen vertellen dat God een relatie heeft tot onze bijzondere geschiedenis. Dus niet alleen dat Hij haar doet zijn, maar ook en vooral dat Hij van doen heeft met het inhoudelijk verloop ervan.

Tegen de achtergrond van het dilemma dat ons hier bezighoudt stelt zich dan de vraag: kunnen we Gods relatie tot onze inhoudelijke geschiedenis, dus ook tot ons doen en laten, zo her-denken, dat we enerzijds recht doen aan ons gesecculariseerde inzicht dat God niet ingrijpt in de geschiedenis, en anderzijds aan ons geloof dat God wél betrokken is bij onze geschiedenis en richting aan haar geeft? Met andere woorden, hoe is er over Gods richting geven aan onze geschiedenis te denken, anders dan als ingrijpend handelen of vooruitbeschikking?

Mensen hebben hun geloof dat de wereld en de geschiedenis zin hebben, eeuwenlang tot uitdrukking gebracht met behulp van het idee van Gods voorzienigheid, Gods plan dat alles wat er zal geschieden tot in detail voorziet. Dit werd veelal gezien als een aspect van het schepper zijn van God: God deed niet alleen de dingen zijn, maar veroorzaakte ook het hoe van de dingen. Zoals een beeldhouwer niet alleen veroorzaakt dat er beelden komen, maar ook bepaalt hoe ze er uit zien. Aansluitend bij het voorbeeld van de film: God is dan niet alleen de lichtbron die heel de film voortdurend doet zijn, doet deelhebben aan zijn licht, maar bovendien ook de auteur/regisseur die het script geschreven heeft en doet uitvoeren.

Nu zou ik er zelf voor willen pleiten om het begrip 'schepping' toch uit te zuiveren tot alleen datgene wat onder punt 1 genoemd is, dus tot het 'doen zijn'. En om de verhalen die vertellen hoe God de wereld inhoudelijk vorm gegeven heeft, dan ook niet te beschouwen als schéppingsverhalen in eigenlijke zin, maar die primair te begrijpen als uitdrukking van het geloof dat de wereld zin heeft, dat God er een bedoeling mee heeft. En mij lijkt het dan voor ons denken hier en nu, behulpzamer om Gods bedoeling niet (zoals in die verhalen) als een oorzaak aan het begin te plaatsen, maar in plaats daarvan, als een lokkend perspectief aan het einde. Dus, om het technisch te zeggen, om de protologie als eschatologie op te vatten, waardoor Gods bedoeling niet als een voorbeschikkend plan wordt beschouwd, maar als een perspectief, een visioen dat Hij ons voorhoudt, waartoe Hij ons verlost, nooit dwingend, maar appellerend, motiverend. Dit is een visie die momenteel in veel theologieën naar voren komt, bijvoorbeeld in die van Moltmann, van Sölle, en – tot in de

metafysische consequenties doordacht – in de zogenaamde proces-theologie die de filosofie van Whitehead vruchtbaar probeert te maken voor de theologie.<sup>8</sup>

God is dan – zo beschouwd – niet degene die alles gewild en gemaakt heeft zoals het nu feitelijk is, maar Hij staat als het ware aan de andere kant: Hij roept ons weg uit wat wij ervan gemaakt hebben (of Hij roept ons verder daar waar we het goed doen). God is niet de oorzaak achter de status quo, maar eerder een kritische instantie ten opzichte van die status quo. Hij wenkt, lokt ons naar zijn bedoeling toe, naar zijn visioen. En zó, dáármee geeft Hij richting aan onze geschiedenis. Niet dus door in te grijpen, ook niet door de wereld zo te determineren dat gebeurt wat Hij wil, maar door ons te lokken naar waar het Hem om begonnen is. En waar het Hem om begonnen is, is onder andere te zien aan de verhaalde geschiedenissen van Israël en Jezus.

Uit de visie op God als kritische instantie ten opzichte van de status quo volgt, dat de theologie als denken over de relatie van onze wereld met God impliceert: het meebedenken van Gods kritiek op deze bestaande wereld. Hieronder valt ook de kritiek op dát fenomeen, wat in onze wereld vaak voorkomt, namelijk dat via ideeën een particulier groepsbelang op verhulde wijze begunstigd wordt (= ideologie). (En waar het theologische ideeën betreft die als ideologie functioneren, kan de theologie er <sup>zeker</sup> dus niet onder uit de kritiek op die ideologie mee te bedenken.)

Tegelijk zal duidelijk zijn, hoe complex het is voor die kritiek criteria te geven. We zitten immers ook als theologen niet op Gods stoel. Het blijft dus uiteindelijk ónze inschatting van zijn kritiek, ónze interpretatie van wat we belijden dat zijn openbaring is, met alle mogelijke (ideologische) valkuilen vandien. Mij dunkt echter dat dit gevaar voor valkuilen ons wel voorzichtig moet maken, maar niet zo voorzichtig dat we over God als kritische instantie zwijgen. Dan zwijgen we Hem namelijk als verlosser en bevrijder dood.

Deze laatste zin staat hier in feite iets te vroeg. Want het is nog niet helder nu, hoe de link gelegd kan worden tussen God die ons kritisch lokt naar een bevrijdend visioen en Gods daadwerkelijk bevrijden. Dat behoeft nog een verdere uitweiding.

Als wij ons openstellen voor wat God van ons wil, dan gaat het ons zèlf voor ogen staan, dan is het op die momenten even ons eigen willen. Het is feitelijk weer hetzelfde patroon dat we straks zagen bij de scheppingsrelatie: dat God en wereld niet buiten elkaar staan èn niet samenvallen. Op de goede, spaarzame momenten dat wij ons openstellen voor zijn visioen, is wat Hij wil en wat wij willen gelijk. En bij Jezus was dat dan geen spaarzaam moment, maar bepalend voor heel zijn leven zeggen christenen. Daarom dat Jezus transparant was naar God ('Als je Jezus ziet, zie je God'), dat hij een binnenkomen was van God in onze geschiedenis. Daar hebben we het even echt gezien.

Bij ons echter is die identiteit tussen Gods wil en onze wil hooguit stuksgewijs en ook aangevochten. Aangevochten door onze praktische rede: want de wijsheid van Gods visioen toont zich gemeten naar onze normale wereldse

normen nogal eens als de dwaasheid van het kruis (vergelijk: 1 Kor. 1,17-2,16). Kiezen voor Gods visioen, mee-willen met God, impliceert: de wereld gaan bekijken vanuit de optiek van de onaanzienlijken en verachten (vs.28) en in overeenstemming daarmee gaan handelen.

Zoals gezegd, we realiseren dat nog slechts stuksgewijs en onder aanvechting, maar we realiseren het dus ten dele ook wèl, uit kracht van Gods inspirerend, moed en troost gevend visioen (anders gezegd: uit kracht van de Geest). En wáár we het daadwerkelijk doen, waar we ons in dienst laten nemen door waar het Hem om begonnen is, daar is óns handelen tevens Góds handelen (zoals de uitvoering van een orkest ook en vooral het werk is van de dirigent!).

Op zoek zijnde naar een uitweg uit het dilemma dat God niet ingrijpt in onze geschiedenis èn dat God een reddende macht is in onze geschiedenis, dient zich dus deze visie aan: dat God ons zijn visioen zo appellerend voorhoudt (bemiddeld door Jezus onder andere), dat wij dat soms ook even zelf gaan willen – daadwerkelijk. En zo valt te denken, dat God als inspirerende macht, zonder in te grijpen, toch richting geeft aan onze geschiedenis.

Hiermee zou het tweede punt als afgesloten beschouwd kunnen worden, maar ik denk dat het goed is niet te vlug tevreden te zijn. Daarom problematiseer ik het nog even.

Dat God ons verlokt naar zijn visioen, naar zijn wil, moet dat toch niet beschouwd worden als ingrijpen, weliswaar niet fysiek, maar psychisch? Is, met andere woorden, de grens naar manipulatie, naar dwang niet erg dichtbij? Ik zou er voor willen pleiten, ook op dit punt God en mens niet als elkaar vreemd te zien. Het scheppingsverhaal dat wij geschapen zijn naar Gods beeld en gelijkenis, is (dan wederom niet protologisch, maar eschatologisch opgevat) te verstaan als: ons ware zelf, wat we eigenlijk zijn, wat we kunnen zijn, is: op God gelijken. Of anders gezegd: door op Gód te gaan lijken, worden we onszélf. Die visie dat ons eigenlijke zelf, wat we eigenlijk kunnen zijn, een deelhebben is aan God; dat, met andere woorden het je richten naar Gods visioen niet een vorm van vervreemding is, maar juist van zelfwording, kom je op vele plaatsen in de theologie tegen.

◊ Om het in een zijlijn wat technischer metafysisch uit te werken: met zijn scheppingsvisie heeft Thomas tot uitdrukking gebracht dat ons zijn, ons bestaan een volledig deelhebben, participeren is aan Gods zijns-act. (Daarin is hij tamelijk uniek, want doordat de meeste metafysica essentie-gericht was en is, brak dit existentie-inzicht pas laat door èn werd het ook weer snel vergeten<sup>9</sup>, zodat Heidegger wederom van *Seinsvergeessenheit* kon spreken).

Dat er wat betreft de essentie-kant van ons bestaan ook zoiets is als participatie aan God, is een veel wijder verbreid idee. Je komt het tegen in het neo-platonisme, bij Augustinus, bij Thomas, bij Eckhart, bij Tillich, bij Mary Daly, om zomaar enkele namen te noemen uit tweeduizend jaar.

Maar deze participatie, dit deelhebben van onze essentie aan God, wordt door ons hier en nu nog slechts stuksgewijs gerealiseerd. We hebben namelijk te maken met een afstand, een spanning tussen wat we enerzijds hier en nu



feitelijk zijn, en anderzijds wat we eigenlijk zouden zijn als we niet vervreemd waren.

Het begrip vervreemding kom je in de moderne filosofie op meerdere plaatsen tegen: bij Hegel, daarna – met allerlei betekenisverschuivingen – bij Kierkegaard, bij Marx, bij Heidegger, bij Sartre. Heidegger spreekt van het geweten als getuigenis van de afstand tussen het factische zijn en het eigenlijke zijn. (Voor het al dan niet weet kunnen hebben van dat eigenlijke zijn, en de mogelijke rol van Christus daarbij, zie noot<sup>10</sup>).

Nu, wie we eigenlijk kunnen zijn, daarvan kun je in geloof zeggen: die potentiële essentie is beeld van God, participeert in God. Maar die is dus nog niet gerealiseerd. En daarom is Gods appel op ons, tevens een appèl tot zelfwording, ‘een uitnodiging om thuis te komen, een geven van de vrijheid om tot ons zelf te komen’ (H. Häring).

Wat hiermee gezegd wil zijn in het kader van dit artikel is, dat Gods lokken naar zijn visioen, dat appel van Hem op ons, dus geen manipulerend, ingrijpend verleiden is, maar een inspiratie tot zelfwording, een *lokken naar onze eigen menselijkheid* (vandaar de titel). Geen onvrij makend manipuleren dus, maar juist een constitueren van onze vrijheid, namelijk een aanbieden van de mogelijkheid tot zelfwording. En daarmee biedt deze beschouwingwijze dan, zo lijkt het, een voor ons, nu, bruikbare weg om tot uitdrukking te brengen dat God als inspirerende macht, zonder fysiek en ook zonder psychisch in te grijpen, tóch richting geeft aan onze geschiedenis; daadwerkelijk daar waar wij daadwerkelijk op zijn appel tot bevrijding ingaan.

Een theologie van Gods handelen in de geschiedenis is op dit punt aangekomen overigens niet afgerond, maar staat veeleer hier pas aan het kale begin. In de traditie bestaan er voor Gods handelen in de geschiedenis vele karakterisering – wetgeving als het wijzen van de weg, openbaring, vergeving, genade, verlossing –, die allemaal een andere hoedanigheid van Gods handelen proberen te verwoorden. Nagegaan zou moeten worden of de rijkdom en kracht die daarin schuilt, maar die voor ons vaak ontoegankelijk is geworden door de inbedding ervan in het concept van Gods veroorzaken, te herontdekken zijn met behulp van het hier gepresenteerde concept van Gods lokken.

Daarnaast zou zeker, en niet minder urgent, uitgediept moeten worden hoe de ‘bemiddelingen’ van een en ander lopen: waar horen wij dat ‘lokken van God’? in welke nieuwsberichten? in welke politieke visie? in welke huishoudelijke taak? Wie is de drager van dat visioen? Sölle: “... de profeet, zoals allen genoemd worden ‘die voor God hun mond opendoen’ – armen, ongeletterden, vrouwen. (...) Het bijbels criterium, dat echte profeten onderscheidt van valse ... is of ze dichtbij de armen staan. Wie de armen niet hoort, hoort God niet.”<sup>11</sup>

Dit alles hier echter nalatend, wil ik nu nog nagaan, wat de in de twee voorgaande paragrafen geschetste visie voor gevolgen heeft voor ons denken over de zin van het vraaggebed, en over de verhouding van God tot het lijden. Het is duidelijk: dat zijn ieder voor zich thema’s voor minstens een heel artikel. Dus, kun je zeggen, doe ik hier die thema’s – en de existentiële nood waaraan ze gekoppeld zijn – onrecht door er in het bestek van dit artikel slechts kort

wat over te zeggen.

### **Het vraaggebed**

Aan God iets vragen, wat Hij als externe factor in deze wereld zou moeten realiseren, lijkt me – dat zal niet verbazen na het voorafgaande – niet te kunnen, hoe oprecht graag je dat ook zou willen als je bijvoorbeeld bij ondraaglijk leed van anderen betrokken bent. Als dat inderdaad niet kan, dan voorkómt dat enerzijds bidden als een afschuifstelsel, namelijk in die gevallen waarin we ten aanzien van het leed zélf de handen uit de mouwen moeten steken – en dat is winst –, maar het maakt ons ook nóg machtelozer bij het leed waar we toch al niets aan kunnen doen, en dat is er helaas ook volop. Het is dus niet alleen maar winst.

Zie ik dan helemaal geen ruimte meer voor het vraaggebed? Ja, toch wel, maar in een zin die wat omgekeerd is van hoe we het normaliter verstaan. Namelijk meer als een vragen ‘Zit ik nog wel op jouw lijn, God?’, ‘Heer, leer mij uw wegen te gaan’. Bidden is dan zo bezien: je dat visioen waar het God om te doen is, bewust maken, je er als het ware vertrouwwol voor openstellen. En je hebt dat nodig, om de inspiratie, de kracht en de moed op te doen, om de Geest te krijgen.

Dat we daarmee toch niet zo ver van bijbelse bodem zijn, is te zien aan Lc. 11, 9-13. Dat bijbelgedeelte begint met het bekende ‘Vraagt en u zal gegeven worden’ – dé tekst als het gaat om het vraaggebed –, en dat stukje eindigt met ‘hoeveel te meer zal dan uw Vader in de Hemel de Heilige Geest geven aan wie Hem daarom vragen’. Het vragen van de Geest als specifieke invulling van het vraaggebed...

Ik denk, dat het uiteindelijk toch misschien meer zo is, dat wij in het vraaggebed niet God hoeven te roepen, maar dat Hij de roepende, de lokkende is, en dat wij ons in ons gebed daar voor openstellen, wat inhoudt, dat we ons verlangen laten uitzuiveren en ons aan het werk laten zetten, in het geval dat dat mogelijk is.

Hiermee is zeker niet alles, ook niet al het wezenlijke, over het vraaggebed gezegd, dat ben ik me goed bewust.

### **God en het lijden / Gods presentie<sup>12</sup>**

Iets langer wil ik stilstaan bij de verhouding van God tot het lijden. Vanuit het voorafgaande geredeneerd loopt er slechts op één manier een min of meer oorzakelijk verband tussen God en het lijden. Dat betreft namelijk dat lijden dat het gevolg kan zijn van ingaan op Gods appel. Zijn appel is immers een lokken van ons uit de situaties van onmenselijkheid, van vervreemding, waarin we ons bevinden. Dat houdt in, dat gehoor geven daaraan vaak een in verzet komen impliceert tegen de status quo. Maar verzet wordt je niet in dank afgenomen door de politieke en maatschappelijke machten die belang hebben bij de situatie zoals ze is en haar daarom in stand willen houden. En daarom: hoe vollediger je gehoor geeft aan Gods appel, des te groter risico loop je dat je lijden over je afroept. Maar dit dus niet, omdat God ons lijden zou willen, maar omdat wij zijn vrede gaan willen.

Naast dit lijden, dat voortkomt uit min of meer zelf gekozen verzet tegen

onrecht, is er dat existentiële meestal veel ondraaglijker 'stomme' lijden: je kind verongelukt in het verkeer, je man krijgt kanker, je wordt onderdrukt, miskend, je zit gevangen, je bent op sterven na dood, maar de dood komt maar niet. En het lijkt me dat Kushner in zijn veel gelezen boekje *Als het kwaad goede mensen treft* ten volle gelijk heeft als hij stelt, dat God dit lijden niet heeft veroorzaakt en het ook niet wil. Maar dat mag ons niet tot de conclusie voeren, dat God dan niets met onze 'stomme' ellende te maken zou hebben.

Ik denk dat je mag zeggen, dat God ons ongeluk niet wil, het ook niet heeft veroorzaakt, maar dat Hij er wel weet van heeft, het ziet, erdoor geraakt wordt, het niet vergeet; naast dat Hij ons oproept tot effectieve bestrijding daarvan, waar dat in ons vermogen ligt. God doet ons niet vallen, en Hij wil niet dat we vallen, maar 'niemand valt of hij valt in Zijn handen' (Oosterhuis). Met andere woorden, naast dat God ons appelleert tot bestrijding van lijden waar mogelijk, heeft Hij een relatie tot ons lijden die je zou kunnen omschrijven als 'liefdevolle presentie'. 'Ik zal er zijn, zeg Hij'.

Nu is dat, zoals trouwens alles waar de theologie het over heeft, natuurlijk een geloofsuitspraak. Maar dan wel een die zeer door de ervaring wordt aangevochten. Want hebben we ooit iets gemerkt van die aanwezigheid? Bemerken we niet veel eerder het zwijgen, de afwezigheid van God dan zijn aanwezigheid? Riep zelfs Jezus niet 'mijn God, mijn God, waarom hebt ge me verlaten?' toen het er op aankwam? En ik weet het wel, het einde van die psalm is hoopvol, maar toch...

Ik denk, dat je dat zwijgen van God en die ervaring van zijn afwezigheid, beter kunt leren begrijpen in het licht van de in dit artikel besproken visie, dat Gods 'handelen' in onze geschiedenis een lokken is, dat daadwerkelijk bevrijding realiseert daar waar mensen aan die roepstem daadwerkelijk gehoor geven, maar dat – anders gezegd – God in onze geschiedenis dus niet rechtstreeks gebeurtenissen veroorzaakt of verhindert.

God voorkomt niet dat Jezus aan het kruis wordt genageld. Niet dat Hij Jezus' kruisdood als zodanig wou, maar Hij voorkomt hem niet. Hij voorkomt niet dat het kind van Kushner ongeneeslijk ziek is. In die zin, waar het gaat om daden, is God inderdaad de afwezige. En zolang we blijven denken, ondanks lippendienst aan de visie van Whitehead, dat God rechtstreeks gebeurtenissen kán veroorzaken of verhinderen in deze wereld, zullen we ook blijven knokken met dat beeld van de niets-doende God.

Kan God dan niet alles? Ik denk, dat als we de proces-filosofische aanpak getrouw willen blijven, we moeten zeggen: Nee, God kan niet als een onmiddellijk handelende factor optreden in de wereldse processen. Waarom niet? Omdat volgens deze visie Gods 'rol' ten aanzien van het verloop van de processen er een is van *mogelijkheden* aanbieden (aanprijzen), niet *de realisering* daarvan veroorzaken, nee: *mogelijkheden* aanbieden, en aan de processen de keuze. Daarop berust voor een deel ook juist het bevrijdende van die visie van de proces-theologie. Maar het heeft dus een grote keerzijde: God kan geen kanker genezen, rechtstreeks.

Maar wat houd je zo dan over? God veroorzaakt het lijden niet en Hij kan het niet rechtstreeks voorkomen, noch doen ophouden. En Hij mag dan wel

aanwezig zijn en weet hebben van ons, maar daar merken we niet zoveel van. Heb je daar dan nog wat aan? Is dat dan de hele troost? Ja, ik denk dat dat in sommige zwarte situaties de hele troost is, en ik zou die niet te lichtvaardig willen bagatelliseren.

Ik denk dat iedere politieke gevangene, zonder enige vorm van proces ergens opgesloten, ervan kan getuigen, dat het een hemelsbreed verschil uitmaakt of niemand ook maar een flauw vermoeden heeft van zijn bestaan en zijn lot, of dat hij weet dat het door 'de buitenwereld' gewéten worden. Een hemelsbreed verschil, ook als dat weten door die buitenwereld geen tastbaar effect heeft. En ook aan een ziek kind kun je zien wat presentie uitmaakt. Een ziek kind wil heel graag dat je niet weg gaat, maar blijft. Daar wordt de koorts niets minder van, de bronchitis gaat niet over, maar het maakt verschrikkelijk veel uit.

Gods heilspresentie als pure positiviteit, noemt Schillebeeckx dat.<sup>13</sup> Die lijkt me dan géén grond te zijn voor de hoop dat het lijden als zodanig overwonnen zal worden door het goede (vergelijk: de koorts gaat niet weg), maar wel de grond bij uitstek voor de hoop, dat ons eenzaam makend lijden niet plaatsvindt onder een blinde hemel, maar 'coram Deo', voor het aangezicht van God. Niet meer, maar vooral ook niet minder.

Een theologie die alleen vertelt dat God appelleert, is toch misschien nog te veel een theologie voor de 'hebbers', die zich dan wel willen solidariseren met de 'niet-hebbers', maar dat zélf niet zijn. Voor hen die iets te geven hebben (materieel, psychisch) is het een goede (want afschuiven op God onmogelijk makende) notie dat God 'alleen onze mensenhanden heeft'.

Diezelfde notie zou echter als er niet méér te zeggen zou zijn, zeer cynisch zijn voor al die vergetenen die er tevergeefs naar snakken dat er mensenhanden naar hen worden uitgestoken. Juist zij die niet geholpen worden door mensen, zouden dan ook niet geholpen worden door God. Als de theologie werkelijk wil leren kijken niet alleen náár de slachtoffers, maar ook met de ogen ván de slachtoffers, dan kan ze mijns inziens niet buiten deze derde wijze van Gods betrokkenheid: zijn heilspresentie, zijn liefhebbende nabijheid.

**Dwarsverbindingen** In het voorafgaande heb ik Gods betrokkenheid in drie aspecten uiteengelegd. Het gevaar daarvan is, dat die nu uiteen blijven. De bedoeling is echter dat hierna de integratie weer voltrokken wordt. Het gaat immers om de betrokkenheid van de éne God met ons. Zo is het aspect van de presentie van God naar voren gekomen in het kader van nadenken over God en lijden. Maar het daar als het ware ontdekt hebbend, zou ik het met terugwerkende kracht willen zien als verdiepend perspectief voor het hele verhaal.

Door de notie van Gods liefdevolle, weethebbende aanwezigheid, is 'scheppen' dan niet meer mis te verstaan als een van God uit natuurnoodzakelijk (een 'domweg') doen zijn, maar te begrijpen als het creëren van de mogelijkheid van partnerschap, als het 'doen zijn' vanuit een intentie, naar een bedoeling toe, namelijk dat zijn Rijk komt, dat zijn visioen gerealiseerd wordt.

En door diezelfde notie, is 'appellerend visioen' niet meer mis te verstaan als uniforme blauwdruk, als statisch punt omega, als onbewogen beweger<sup>14</sup>. Nee, als God present is en ons bij name kent, dan betekent dat, dat Hij onze eigen, met onze facticiteit gegeven en mee-veranderende mogelijkheden ziet, en ons lokt naar onze mogelijke menselijkheid.

## Noten

- 1 Gustavo Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding*, Ten Have, Baarn 1974 (oorspr. uitg. 1972), p. 114.
- 2 Zie Christoph Schwöbel, Divine Agency and Providence, in: *Modern Theology* 3 (1987) 3, 225-244, m.n. 225/6.
- 3 Zie Max Wildiers, *Wereldbeeld en Theologie*, Standaardwetenschappelijke Uitgeverij, Antwerpen 1973.
- 4 Zie Max Wildiers, *Theologie op nieuwe wegen*, De Nederlandsche Boekhandel/Kok, Kapellen/Kampen <sup>2</sup>1986.
- 5 Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, pars I, quaestio 45, art. 5.
- 6 Nota bene: Het voorbeeld heeft slechts een voorbeeldfunctie in de hier genoemde aspecten. Een vérdér doordenken van de analogie ten aanzien van allerlei andere zaken die bij filmprojectie horen, levert slechts verwarring op.
- 7 Zie B.A.M. Barendse, *Thomas van Aquino. Een geloof op zoek naar inzicht*, Het Wereldvenster, Baarn 1968, p. 113-114.
- 8 De Engels-Amerikaanse filosoof (maar hij was ook logicus en wiskundige) Alfred North Whitehead (1861-1947) heeft begin deze eeuw geprobeerd een filosofische theorie over de wereld, een kosmologie, te ontwerpen die recht doet aan de diepste aspecten van de werkelijkheid waarover de hedendaagse natuurwetenschappen ons informeren. In zijn kosmologie, die als proces-filosofie wordt aangeduid, wordt als basiselement van de werkelijkheid het 'gebeuren' aangemerkt, en dat opgevat als een organisch proces. Deze gebeuren worden volgens Whitehead gekenmerkt door ontwikkeling, gerelateerdheid, discontinuïteit, keuze-vrijheid. Zo probeert hij in zijn metafysica de inzichten van o.a. de evolutietheorie, relativiteitstheorie en quantumfysica te verdisconteren. Opmerkelijk is, dat Whitehead betoogt dat het voor een coherente theorie over de kosmos onvermijdelijk is God in die theorie op te nemen. God funktioneert in zijn systeem o.a. als beginsel dat de veelheid van gebeuren ordent op een doel. Deze ordenende invloed op de gebeuren geschiedt dan niet dwangmatig, maar lokkend, mogelijkheden aanbiedend. Vandaar dat in deze theorie zowel plaats is voor het idee van een ordenend doel, als voor het idee dat de toekomst desondanks niet vastligt, doch open is, zowel bezien vanuit de kosmos, als vanuit God.  
In de theologie die van deze filosofie gebruik maakt ter verheldering van het christelijk geloof, staan een aantal aspecten centraal die radicaal lijken af te wijken van de klassieke theologie. Bijvoorbeeld dat God wezenlijk wordt beïnvloed door de schepselen. Dat God mee kan lijden met ons lijden. Dat God veranderlijk is in zijn kennis van de wereld, omdat die wereld verandert op een ook voor God niet te voorziene manier (de toekomst is immers zowel voor de schepselen als voor God open). Zienwijzen die nauwer lijken aan te sluiten bij het bijbelse spreken over God en wereld dan die van de klassieke theologie. Vandaar de aantrekkingskracht van de proces-theologie. Voor een (definitieve) beoordeling van de waarde is dat echter nog onvoldoende argument, omdat daarvoor ook de complexe filosofische en theologische achtergrond in de overweging betrokken moet worden.  
Als toegankelijke inleidingen op het denken van Whitehead kunnen onder meer dienen: J. van der Veken, God iedere morgen weer nieuw. Het proces-denken van A.N. Whitehead en Ch. Hartshorne, in: *Tijdschr. voor Theologie* 18 (1978) 4, p. 361-389, en Max Wildiers, *Theologie*

op nieuwe wegen, De Nederlandsche Boekhandel/Kok, Kapellen/Kampen 21986, de hoofdstukken IV en V.

- 9 Zie Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 21952.
- 10 De vraag dringt zich op of we wel weet kunnen hebben van wat we eigenlijk zouden kunnen zijn. Een potentiële essentie, is die wel te kennen? Hierop zijn vele antwoorden gegeven. Zo zegt bijvoorbeeld Marx, dat het niet mogelijk is de essentiële mens te kennen zolang het kapitalisme en de daardoor teweeg gebrachte dehumanisering niet opgeheven is. (Een vraag is hierbij wel, hoe volgens deze visie Marx 'eigen inzicht in de vervreemding nog voordat dus het kapitalisme opgeheven was denkbaar is.)  
Een ander mogelijk antwoord is: iedere mens die – zij het partiëel – de vervreemding overwonnen heeft, laat ons iets van die essentie zien. Gelovend dat Jezus zo iemand was, kun je zeggen dat Jezus God nabij en dus zichzelf was; dat hij ons daardoor zowel God als de essentiële mens deed kennen (zie Paul Tillich, *Perspectief*, Ambo, Utrecht 1967, p. 269), en ons daarmee de mogelijkheid gaf ons leven op onze essentie, op God, te richten (verlossing). Ik zie daarbij overigens geen theologische noch een gelovige noodzaak, dit weinig of niet vervreemd zijn, en daarmee dit verlossend openbaren van zowel de ware mens als van God, alléén aan Jezus toe te schrijven. En het lijkt mij bovendien onjuist onze eigen situatie als totaal vervreemd te karakteriseren, dus zonder ook nog maar een intuïtief weet hebben van wat we eigenlijk kunnen zijn. Dat zou het inzien van onze vervreemding, en ook het herkennen van Jezus als ware mens, als openbaring van God, ondenkbaar maken.  
En nog een derde nuancing: Jezus als de essentiële mens moet niet als een te kopiëren blauwdruk misverstaan worden, maar als voorbeeld dat als het ware 'dynamisch equivalent' vertaald moet worden, dat wil onder meer zeggen gerelateerd moet worden aan onze eigen facticiteit.
- 11 Dorothee Sölle, *Waar het visioen ontbreekt verwildert het volk*, Ten Have, Baarn 1987 (oorspr. uitg. 1986), p. 35-36.
- 12 Dit thema heb ik wat uitvoeriger uitgewerkt in: Palmyre Oomen, Menselijk lijden en Gods wil, in: *Tijdschr. voor Geestelijk Leven* 42 (1986) 5, 467-474.
- 13 Huub Oosterhuis en Piet Hoogeveen, *God is ieder ogenblik nieuw. Gesprekken met Edward Schillebeeckx*, Ambo, Baarn 1982, p. 133.
- 14 Mary Daly's pleidooi voor een dynamisch opgevatte doelloorzaak en een divergentie-toelatende visie op participatie, lijkt me terecht. Zie Mary Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston 1973, p. 179-198. (Vertaling: *Voorbij God de Vader*, De Horstink, Amersfoort 1983)