

Encycliek

'Spe salvi'

aan de bisschoppen, aan de priesters en diakens, aan de godgewijde personen en aan alle christengelovigen over de christelijke hoop

Inleiding

1. "Spe salvi facti sumus" – "In deze hoop zijn wij gered", zegt Paulus tot de Romeinen en tot ons (Rom 8,24). De 'verlossing', het heil, is er volgens het christelijk geloof niet zonder meer. Verlossing is ons gegeven in de zin dat ons hoop geschonken is, een betrouwbare hoop, van waaruit wij ons heden aankunnen: het heden, ook het moeilijke heden, kan geleefd en aanvaard worden, als het naar een doel leidt en als wij zeker kunnen zijn van dat doel, als dat doel zo groot is dat het de inspanning van de weg rechtvaardigt. Nu dringt zich meteen de vraag op: wat voor soort hoop is dit, die het ons toestaat te zeggen dat vanuit die hoop en omdat die hoop er is, wij verlost zijn? En wat voor soort zekerheid hebben wij?

Geloof is hoop

2. Voor we deze voor ons actuele vragen nagaan, moeten we iets preciezer luisteren naar het getuigenis van de bijbel over de hoop. Hoop is inderdaad een kernwoord van het bijbelse geloof, zozeer dat de woorden geloof en hoop op verschillende plaatsen verwisselbaar zijn. Zo verbindt de *Brief aan de Hebreëen* "de volle overtuiging van ons geloof" (10,22) en het "onwrikbaar vasthouden aan de belijdenis van onze hoop" (10, 23) heel nauw met elkaar. Ook als de *Eerste brief van Petrus* de christenen aanmoedigt altijd bereid te zijn te getuigen over de Logos – de zin en de grond – van hun hoop (vgl. 3,15), is 'hoop' synoniem met 'geloof'.

Hoezeer de gave van een betrouwbare hoop het bewustzijn van de vroege christenen bepaalde, wordt ook duidelijk als het christelijke bestaan wordt vergeleken met het leven vóór het geloof of de situatie van de aanhangers van andere godsdiensten. Paulus brengt de Efeziërs in herinnering dat zij vóór hun ontmoeting met Christus "zonder hoop en zonder God in de wereld" waren (Ef 2,12). Natuurlijk weet hij dat ze goden hadden, dat ze godsdienst hadden, maar hun goden waren twijfelachtig geworden en van hun tegenstrijdige mythen ging geen hoop uit. Ondanks hun goden waren ze "zonder God" en daarom in een donkere wereld, met een donkere toekomst vóór zich. "*In nihil ab nihilo quam cito recidimus*" (Hoe

snel vallen wij van het niets in het niets terug)' luidt een grafschrift uit die tijd, waaruit het bewustzijn waar Paulus op zinspeelt onverbloemd spreekt. In diezelfde geest zegt hij tot de Tessalonicenzen: Gij moogt niet bedroefd zijn "zoals de andere mensen, die geen hoop hebben" (1Tes 4,13). Ook hier blijkt het onderscheidende kenmerk van de christenen te zijn dat ze toekomst hebben; niet dat ze tot in detail weten wat hun te wachten staat, maar ze weten wel in het algemeen dat hun leven niet uitloopt op leegte. Pas wanneer toekomst als positieve realiteit zeker is, wordt ook het heden leefbaar. Zo kunnen we nu zeggen: het christendom was niet enkel een 'blijde boodschap', een mededeling met een tot dan toe onbekende inhoud. We zouden nu zeggen: de christelijke boodschap was niet alleen 'informatief' maar ook 'performatief', dat wil zeggen: het evangelie is niet alleen een mededeling wat betreft dingen die geweten kunnen worden; het is een mededeling die dingen bewerkt en het leven verandert. De donkere deur van de tijd, van de toekomst, is opengebrouwen. Zij die hoop hebben leven anders; hun is een nieuw leven geschonken.

3. Maar nu dringt de vraag zich op: waaruit bestaat die hoop, die als hoop 'verlossing' is? Welnu, de kern van het antwoord wordt aangegeven in de zojuist aangehaalde passage uit de *Brief aan de christenen van Efeze*: de Efeziërs waren vóór de ontmoeting met Christus zonder hoop, omdat ze "zonder God in de wereld" waren. God leren kennen – de ware God – dat betekent hoop ontvangen. Voor ons, die altijd geleefd hebben met het christelijk godsbesef en er ongevoelig voor geworden zijn, is het hebben van de hoop die uitgaat van de waarachtige ontmoeting met deze God, bijna niet meer

waarneembaar. Een voorbeeld van een heilige uit onze tijd mag verduidelijken wat het betekent deze God voor de eerste maal en werkelijk te ontmoeten. Ik denk aan de door paus Johannes Paulus II heilig verklaarde Afrikaanse Giuseppina Bakhita. Ze werd omstreeks – de precieze datum wist ze niet – 1869 geboren in Darfur, in Soedan. Toen ze negen jaar was werd ze door slavenhandelaren ontvoerd, tot bloedens toe geslagen en vijf maal op de slavenmarkten van Soedan verkocht. Uiteindelijk was ze als slavine in dienst van de moeder en de echtgenote van een generaal en werd daar dagelijks tot bloedens toe gegeseld, waaraan ze levenslang 144 littekens overhield. In 1882 werd ze ten slotte door een Italiaanse handelaar gekocht voor de Italiaanse consul Callisto Legnani, die vanwege de opmars van de Mahdisten naar Italië terugkeerde. Hier leerde Bakhita uiteindelijk, na de zo vreselijke 'meesters' aan wie ze ondergeschikt was geweest, een heel andere 'meester' kennen – "Paron" noemde ze in het Venetiaanse dialect dat ze nu leerde, de levende God, de God van Jezus Christus. Tot dan toe had ze alleen meesters gekend die haar verachtten en mishandelden of op zijn best als een nuttige slavine beschouwden. Maar nu hoorde ze dat er een "Paron" is die boven alle meesters staat, de Heer aller heren, en dat deze Heer goed is, de goedheid zelf. Ze vernam dat deze Heer ook haar kent, ook haar geschapen heeft – ja, dat Hij haar liefheeft. Ook zij werd bemind, en nog wel door de allerhoogste "Paron", voor Wie alle andere meesters ook zelf maar armzalige knechten zijn. Ze werd gekend en bemind en verwacht. Ja, deze Meester had Zelf het lot op Zich genomen gegeseld te worden en wachtte nu "aan de rechterhand van de Vader" op haar. Nu had ze 'hoop' – niet meer slechts de kleine hoop

1. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, VI, 26003.

minder wrede heren te vinden, maar de grote hoop: Ik word definitief bemind en wat mij ook gebeurt – ik word door die liefde verwacht. En dus is mijn leven goed. Door dit besef van hoop was ze ‘verlost’, nu geen slavin meer, maar een vrij kind van God. Ze begreep wat Paulus zei toen hij de Efeziërs eraan herinnerde dat ze van tevoren zonder hoop en zonder God in de wereld waren geweest – zonder hoop omdat ze zonder God waren. Daarom weigerde ze toen men haar weer naar Soedan wilde sturen; ze was niet bereid zich nog ooit van haar “Paron” te laten scheiden. Op 9 januari 1890 werd ze gedoopt en gevormd en ontving de eerste Heilige Communie uit de handen van de patriarch van Venetië. Op 8 december 1896 legde ze in Verona haar geloften af bij de Zusters van Canossa en vanaf dat moment heeft ze – naast haar werk in de sacristie en aan de kloosterpoort – vooral tijdens verschillende reizen door Italië getracht de missie te bevorderen: de bevrijding die zij zelf door de ontmoeting met de God van Jezus Christus had ontvangen, die moest ze doorgeven, die moest ook aan anderen, aan zoveel mogelijk mensen, geschonken worden. De hoop die haar ten deel was gevallen en die haar ‘verlost’ had, kon ze niet voor zichzelf houden; die moest velen, ja allen, bereiken.

Het begrip van de hoop van het geloof in het Nieuwe Testament en in de vroege Kerk

4. Laten we nog even terugkeren tot de vroege Kerk, aler we ons de vraag stellen: kan de ontmoeting met de God, die ons in Christus Zijn gelaat heeft getoond en Zijn hart heeft geopend, ook voor ons meer zijn dan ‘informatief’, namelijk ‘performatief’, dat wil zeggen het leven om-

vormend, zodat wij ons verlost weten door de hoop, die verlossing is. Het is niet moeilijk in te zien dat de ervaring van de kleine Afrikaanse slavin Bakhita ook de ervaring is geweest van veel geslagen en tot slavendienst veroordeelde mensen in de tijd dat het christendom ontstond. Het christendom heeft geen sociaal-revolutionaire boodschap gebracht, zoals bijvoorbeeld die van Spartacus, die met bloedige strijd op niets uitliep. Jezus was geen Spartacus, Hij was geen vrijheidsstrijder zoals Barabbas of Bar-Kochba. Wat Jezus, die Zelf aan het kruis was gestorven, had gebracht was iets heel anders: de ontmoeting met de Heer aller heren, de ontmoeting met de levende God en aldus de ontmoeting met een hoop die sterker was dan het lijden van de slavernij en daarom het leven en de wereld van binnenuit omvormde. Wat nieuw geworden was, wordt het duidelijkst in Paulus' *Brief aan Filémon*. Dat is een zeer persoonlijke brief, die Paulus in de gevangenis schrijft en de weggelopen slaaf Onesimus voor zijn heer, Filémon, meegeeft. Ja, Paulus stuurt de slaaf die naar hem gevlucht is terug naar zijn heer, niet bevelend, maar vragend: “Mijn verzoek geldt het kind dat ik hier in de gevangenis heb verwekt. Ik bedoel Onésimus ... Ik stuur hem terug naar u en met hem heel mijn liefde ... Misschien was dat wel de reden waarom hij een tijd lang bij u is weg geweest: dat ge hem voorgoed terug zoudt krijgen, nu niet meer als slaaf, maar als veel meer dan een slaaf, als een geliefde broeder” (Film 10-16). Mensen die qua burgerlijke status als heren en slaven tegenover elkaar staan, zijn als leden van de ene Kerk elkaars broeders en zusters geworden – zoals christenen elkaar aanspraken. Ze waren door het Doopsel opnieuw geboren, met dezelfde Geest gedrenkt en ontvingen naast elkaar en met elkaar het

Lichaam des Heren. Dat veranderde, ook als de uiterlijke structuren gelijk bleven, de samenleving van binnen uit. Als de *Brief aan de Hebreëën* zegt dat de christenen hier geen blijvende stad hebben, maar op zoek zijn naar de stad van de toekomst (vgl. Heb 11,13-16; 13,14; Fil. 3,20), dan betekent dat allesbehalve enkel troost voor de toekomst; de huidige samenleving wordt door de christenen als oneigenlijke samenleving beschouwd; zij behoren tot een nieuwe samenleving, waarnaar ze met elkaar onderweg zijn en waarop zij op hun tocht door het leven anticiperen.

5. Wij moeten er nog een nader gezichtspunt bijnemen. De *Eerste brief aan de christenen van Korinte* (1,18-31) toont ons dat een groot gedeelte van de eerste christenen tot de lage sociale klassen behoorde en zij dus juist daarom open stonden voor de ervaring van de nieuwe hoop, zoals we hebben gezien in het voorbeeld van Bakhita. Maar toch zijn er ook vanaf het begin bekeringen geweest in de aristocratische en de ontwikkelde standen. Want juist ook zij leefden “zonder hoop en zonder God in de wereld”. De mythe had zijn geloofwaardigheid verloren; de Romeinse staatsgodsdienst was verstart tot louter ceremonieel, dat gewetensvol werd uitgevoerd, maar toch niet meer dan ‘politieke godsdienst’ was. Het filosofisch rationalisme had de goden naar het rijk van het onwerkelijke verwezen. Het goddelijke werd op verschillende manieren gezien in de kosmische machten, maar een God tot wie men kon bidden was er niet. Paulus schildert de werkelijke problematiek van de toenmalige godsdienst op geheel adequate wijze als hij het ‘leven volgens Christus’ stelt tegenover een leven onder “de machten van de kosmos” (vgl. Kol 2,8). In dit verband

kan een tekst van de heilige Gregorius van Nazianze verhelderend zijn. Hij zegt dat op het moment dat de door de ster geleide Wijzen de nieuwe koning Christus aanbaden, het einde van de astrologie was gekomen, daar de sterren nu de door Christus bepaalde baan volgen.² Inderdaad wordt in deze scène het wereldbeeld van toen omgedraaid, dat op een andere wijze ook vandaag de dag weer bepalend is. Niet de elementen van de kosmos, de wetten van de materie, heersen uiteindelijk over de wereld en over de mensen, doch een persoonlijke God heerst over de sterren, dat wil zeggen, over alles. Niet de wetten van de materie en de evolutie zijn ten slotte bepalend, doch verstand, wil, liefde – een Persoon. En als wij die Persoon kennen, als Hij ons kent, dan heeft de onverbiddelijke macht van de materiële ordening niet langer het laatste woord; dan zijn wij geen slaven van het universum en zijn wetten, dan zijn wij vrij. Een dergelijk bewustzijn heeft de zoekende en oprechte geesten van de klassieke Oudheid bepaald. De hemel is niet leeg. Het leven is niet slechts een product van de wetten en het toeval van de materie, doch in alles en tegelijk ook boven alles staat een persoonlijke wil, staat een Geest, die zich in Jezus als Liefde heeft geopenbaard.³

6. De vroegchristelijke sarcofagen verbeelden dit inzicht – in het aangezicht van de dood, als de vraag naar de zin van het leven onontkoombaar wordt. De gestalte van Christus wordt op de vroege sarcofagen vooral op twee manieren voorgesteld: als filosoof en als herder. Onder filosofie verstond men destijds gewoonlijk geen moeilijke academische discipline, zoals men dat tegenwoordig doet. De filosoof was veel meer degene die de werkelijke kunst kon onderwijzen:

2. Vgl. *Poem. dogm.*, V, 53-64, in: *PG* 37, 428-429.

3. Vgl. *Katechismus van de Katholieke Kerk*, 1817-1821.

de kunst op de juiste wijze mens te zijn – de kunst te leven en te sterven. De mensen hadden zich overigens allang gerealiseerd dat veel van diegenen die zich voor filosofen, voor leraren van het leven uitgaven, slechts charlatans waren, die met hun woorden geld verdienden en over het ware leven helemaal niets te melden hadden. Des te meer zocht men naar de ware filosoof, die werkelijk de weg naar het leven kon wijzen. Aan het einde van de derde eeuw vinden we voor de eerste maal in Rome, op de sarcofaag van een kind, in verband met de opwekking van Lazarus de gestalte van Christus als de ware filosoof, die in de ene hand het evangelie houdt, in de ander de reisstaf van de filosoof. Met Zijn staf overwint Hij de dood; het evangelie brengt de waarheid, waarnaar de rondtrekkende filosofen tevergeefs gezocht hebben. In dit beeld, dat zich daarna lange tijd handhaaft in de kunst van sarcofagen, wordt aanschouwelijk wat zowel ontwikkelde als eenvoudige mensen in Christus vonden: Hij zegt ons wie de mens werkelijk is en wat hij moet doen om waarachtig een mens te zijn. Hij toont ons de weg en die weg is de waarheid. Hij Zelf is beide en daarom ook het leven, waar wij allen naar uitzien. Hij toont ons ook de weg over de dood heen; alleen wie dat kan is een werkelijke meester van het leven. Hetzelfde wordt aanschouwelijk gemaakt in het beeld van de herder. Evenals wat betreft het beeld van de filosoof kon de vroege Kerk ook wat betreft de gestalte van de herder aanknopen bij bestaande voorbeelden van Romeinse kunst. De herder was daar een algemeen symbool van een opgewekt en eenvoudig leven, waar de mensen in de chaos van de grote stad naar verlangden. Nu werd het beeld vanuit een nieuwe achtergrond geduid, die het een diepere inhoud gaf: “De Heer is

mijn herder, niets kom ik tekort. ... Al voert mijn weg door donkere kloven, ik vrees geen onheil waar Gij mij leidt ...” (Ps 23 [22],1.4). De werkelijke herder is degene die ook de weg door het dal van de dood kent, die op de weg van de laatste eenzaamheid, waar niemand mij kan begeleiden, met mij mee gaat en mij er doorheen voert: Hij is die weg Zelf gegaan, is afgedaald in het rijk van de dood, heeft de dood overwonnen en is weergekeerd, om ons te begeleiden en ons de zekerheid te geven dat er, samen met Hem, een weg doorheen leidt. Dit bewustzijn, dat er Iemand is die mij ook in de dood begeleidt en met Zijn “stok en herderstaf moed en vertrouwen” geeft, zodat ik “geen onheil” hoef te vrezen (Ps 23 [22],4) – dat was de nieuwe ‘hoop’, die opging over het leven van de gelovigen.

7. Wij moeten nogmaals terugkeren tot het Nieuwe Testament. In het elfde hoofdstuk van de *Brief aan de Hebreëën* (vers 1) staat een soort definitie van het geloof, waarbij dit nauw verweven wordt met de hoop. Over het centrale woord van deze zin strijden exegeten sinds de Reformatie, terwijl zich sinds kort weer een weg tot gemeenschappelijke interpretatie schijnt te openen. Ik laat dit centrale woord om te beginnen onvertaald. Dan luidt de zin: “Het geloof is *hypostase* van wat wij hopen, het overtuigt ons van de werkelijkheid van onzichtbare dingen.” Voor de kerkvaders en voor de theologen van de Middeleeuwen was het duidelijk dat het Griekse woord *hypostasis* in het Latijn vertaald moest worden met *substantia*. Zo luidt dan ook de in de oude Kerk ontstane Latijnse vertaling van de tekst: “*Est autem fides sperendarum substantia rerum, argumentum non apparentium*” – het geloof is de ‘substantie’ van de dingen waarop men hoopt, bewijs voor dingen

die men niet ziet. Thomas van Aquino,⁴ die zich bedient van de terminologie van de filosofische traditie waarin hij staat, verklaart het als volgt: het geloof is een *habitus*, dat wil zeggen een aanhoudende gesteldheid van de geest, waardoor het eeuwig leven in ons begint en de rede ertoe gebracht wordt aan te nemen wat niet wordt gezien. Het begrip ‘substantie’ wordt dus gewijzigd in de zin dat door het geloof datgene waarop wij hopen er op beginnende wijze – we zouden kunnen zeggen in de kiem, en dus volgens de ‘substantie’ – al is: het volle, werkelijke leven. En juist daarom, omdat de zaak zelf er al is, geeft deze aanwezigheid van het komende ook zekerheid; dit komende is nog niet zichtbaar in de uiterlijke wereld (het ‘verschijnt’ niet), maar omdat wij het als beginnende en dynamische werkelijkheid in ons dragen, ontstaat nu reeds inzicht. Luther, die niet veel op had met de *Brief aan de Hebreëen*, kon met het begrip ‘substantie’ wat betreft zijn kijk op het geloof niets beginnen. Daarom heeft hij het woord *hypostase/substantie* niet in de objectieve zin (in ons aanwezige werkelijkheid) maar in de subjectieve zin, als uitdrukking van een overtuiging verstaan, en daarom moest hij ook het woord *argumentum* als overtuiging van het subject verstaan. Deze uitleg heeft, althans in Duitsland, in de twintigste eeuw ook ingang gevonden in de katholieke exegeese. Zo luidt deze zin in de door de bisschoppen goedgekeurde oecumenische vertaling van het Nieuwe Testament: “Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht” (Geloof is echter: vaststaan in datgene wat men hoopt, overtuigd zijn van datgene wat men niet ziet). Op zich is dit niet onjuist, maar het is niet de betekenis van de tekst, want het gebruikte Griekse woord (*elenchos*) heeft niet de

subjectieve betekenis van ‘overtuiging’, maar de objectieve betekenis van ‘bewijs’. Daarom is de nieuwere protestantse exegeese terecht tot een andere opvatting gekomen: “Het kan nu niet meer worden betwijfeld dat deze klassiek geworden protestantse uitleg onhoudbaar is.”⁵ Het geloof is niet slechts een persoonlijk uitzien naar het komende dat nog helemaal uitstaat: het schenkt ons iets. Het schenkt ons nu al iets van de verwachte werkelijkheid en deze aanwezige werkelijkheid wordt voor ons tot ‘bewijs’ van datgene wat we nog niet kunnen zien. Het trekt de toekomst in het heden, zodat de toekomst niet slechts ‘nog niet’ is. Dat die toekomst er is, verandert het heden; het heden wordt door het toekomstige aangeraakt, en zo loopt het komende over in het tegenwoordige en het tegenwoordige in het komende.

8. Deze uitleg wordt nog versterkt en uitgebreid naar de praktijk, als we naar Hebreëen 10,34 kijken, een passage die taalkundig en inhoudelijk in verband staat met deze definitie van het hopende geloof en deze voorbereidt. De schrijver spreekt hier tot gelovigen die vervolging hebben gekend en zegt tot hen: “Ge zijt solidair gebleven met hen die gearresteerd waren. Gij hebt zelfs blijmoedig verdragen, dat men uw bezittingen (*hyparchonton* – Vg: *bonorum*) in beslag nam. Ge waart u immers bewust iets te bezitten dat meer waard is (*hyparxin* – Vg. *substantiam*) en nooit verloren gaat.” *Hyparchonta* refereert aan bezit dat in het aardse leven nodig is voor het levensonderhoud, dus de basis, de ‘substantie’, van het leven vormt, waarop men vertrouwt. Deze ‘substantie’, deze normale veiligstelling van het leven, is de christenen in de vervolging ontnomen. Ze verdroegen dat omdat ze deze materiële substantie toch

4. *Summa Theologiae* II-II^{ae}, q. 4, a. 1.

5. H. Köster, in: *ThWNT*, VIII (1969), 585.

al als betrekkelijk beschouwden. Ze konden die missen omdat ze nu een betere 'basis' voor hun bestaan gevonden hadden, een basis die blijft en die niemand een mens ontnemen kan. De samenhang tussen deze beide vormen van 'substantie' – levensonderhoud en materiële basis enerzijds en het woord van het geloof als 'basis', als 'substantie' die blijft anderzijds – mag niet uit het oog verloren worden. Het geloof geeft het leven een nieuwe basis, een nieuw fundament, waarop de mens staat, en daarmee wordt het normale fundament, de betrouwbaarheid van het materiële inkomen gerelativeerd. Er ontstaat een nieuwe vrijheid met betrekking tot dit levensfundament dat slechts schijnzekerheid biedt, al wordt de normale betekenis ervan natuurlijk niet ontkend. Deze nieuwe vrijheid, de kennis van de nieuwe 'substantie', die ons geschonken is, heeft zich niet slechts geopenbaard in het martelaarschap, waarbij mensen de almacht van de ideologie en de politieke organen daarvan hebben weerstaan en zo door hun dood de wereld vernieuwd hebben. Deze nieuwe vrijheid heeft zich bovenal geopenbaard in de grote onthechting van de monniken uit de oudheid tot aan Franciscus van Assisi en tot aan mensen van onze tijd, die in de hedendaagse religieuze bewegingen alles hebben achtergelaten omwille van Christus, om mensen het geloof en de liefde van Christus te brengen, om mensen bij te staan, die lijden naar lichaam en ziel. Daar heeft de nieuwe 'substantie' zich werkelijk bewezen als 'substantie'; daar is uit de hoop van deze door Christus aangeraakte mensen hoop ontstaan voor anderen, die in het donker leefden en geen hoop hadden. Daar is aangetoond dat dit nieuwe leven werkelijk 'substantie' heeft en 'substantie' is, die leven voortbrengt voor anderen. Voor ons die naar deze

mensen kijken, is hun handelen en leven inderdaad een 'bewijs' dat het komende, de belofte van Christus, niet alleen verwachting is, maar werkelijke tegenwoordigheid; dat Hij werkelijk de 'filosoof' en de 'herder' is, die ons toont wat het leven is en waar we het leven kunnen vinden.

9. Om deze beschouwing over de beide soorten substantie – *hypostasis* en *hyparchonta* – en de beide levenswijzen die daarmee tot uitdrukking worden gebracht beter te begrijpen, moeten we nog even aandacht besteden aan twee gerelateerde woorden, die voorkomen in het tiende hoofdstuk van de *Brief aan de Hebreëën*. Het gaat hier om de woorden *hypomone* (10,36) en *hypostole* (10,39). *Hypomone* wordt over het algemeen vertaald met 'geduld', uithoudingsvermogen, stand houden. Kunnen wachten in het geduldig verdragen van de beproeving is noodzakelijk voor de gelovige, opdat hij "de belofte binnenhaalt" (10,36). In de vroegjoodse vroomheid werd dit woord uitdrukkelijk gebruikt voor het wachten op God, dat kenmerkend is voor Israël; het werd gebruikt voor trouw zijn aan God vanuit de zekerheid van het verbond, in een wereld die God weerspreekt. Het woord betekent dus geleefde hoop, leven vanuit de zekerheid van de hoop. In het Nieuwe Testament krijgt dit wachten op God, dit trouw zijn aan God een nieuwe betekenis: God heeft Zich in Christus geopenbaard. Hij heeft de 'substantie' van het komende al meegedeeld, en zo krijgt het wachten op God een nieuwe zekerheid. Het is wachten op het komende vanuit een reeds geschonken aanwezigheid. Het is wachten in de aanwezigheid van Christus, met de aanwezige Christus, op de voltooiing van Zijn Lichaam, op Zijn definitieve komst. Het woord *hypostole* daarentegen betekent het terugdeinzen,

het niet aandurven open en vrij de wellicht gevaarlijke waarheid te zeggen. Dit terugdeinzen voor de mensen vanuit een houding van mensenvrees leidt ertoe dat men “verloren” gaat (Heb 10,39). “God heeft ons niet een geest geschonken van vreesachtigheid, maar een geest van kracht, liefde en bezonnenheid”, zo karakteriseert daarentegen de *Tweede brief aan Timóteüs* (1,7) op een mooie wijze de grondhouding van de christen.

Eeuwig leven – wat is dat?

10. Tot nu toe hebben we gesproken over het geloof en de hoop van het Nieuwe Testament en van de vroege christenheid, maar toch ook is duidelijk geworden dat het niet alleen over het verleden gaat, doch dat dit alles met het leven en sterven van de mens in het algemeen, en dus ook met ons hier en nu, te maken heeft. Toch moeten wij nu heel uitdrukkelijk vragen: is het christelijk geloof ook voor ons vandaag hoop die ons leven omvormt en draagt? Is het geloof voor ons ‘performatief’, een boodschap die het leven zelf opnieuw vorm geeft, of is het alleen nog maar ‘informatie’, die wij inmiddels aan de kant geschoven hebben en die ons achterhaald lijkt door nieuwere informatie? Op zoek naar een antwoord wil ik uitgaan van de klassieke vorm van de dialoog waarmee het doopritueel de opname van de nieuwgeborene in de gemeenschap van de gelovigen en de wedergeboorte in Christus opende. De priester vroeg eerst naar de door de ouders gekozen naam van het kind en vroeg dan verder: Wat verlangt gij van de Kerk? Antwoord: het geloof. En wat schenkt het geloof u? Het eeuwig leven. Volgens deze dialoog zochten de ouders voor het kind de toegang tot het geloof, de gemeenschap met de gelovigen, omdat

zij in het geloof de sleutel tot ‘het eeuwig leven’ zagen. Inderdaad, daarom gaat het tegenwoordig, net als vroeger, bij de doop, bij het christen worden, niet slechts om een socialiseringshandeling binnen de gemeente, niet eenvoudigweg om opname in de Kerk, doch de ouders verwachten meer voor de dopeling: dat het geloof, waartoe het lichaam van de Kerk en haar sacramenten behoort, de dopeling leven schenkt – het eeuwig leven. Geloof is de substantie van hoop. Maar nu rijst de vraag: willen wij dat eigenlijk wel, eeuwig leven? Misschien verwerpen veel mensen vandaag de dag het geloof wel omdat het eeuwig leven hun helemaal niet begerenswaardig schijnt. Ze willen het eeuwig leven helemaal niet, maar het huidige leven, en daarbij lijkt het geloof in het eeuwig leven eerder een obstakel te zijn. Eeuwig – eindeloos – doorleven lijkt eerder een vloek dan een geschenk. Zeker, men wil de dood zo ver mogelijk voor zich uitschuiven. Maar altijd doorleven zonder einde – dat kan toch ten slotte alleen maar eentonig en uiteindelijk ondraaglijk zijn. Precies dat zegt bijvoorbeeld de kerkvader Ambrosius in de grafrede voor zijn overleden broer Satyrus: “De dood behoort weliswaar niet tot de natuur, maar hij is tot natuur geworden. God heeft de dood niet vanaf het begin voorzien, doch heeft hem als geneesmiddel geschonken ... Ten gevolge van de zonde is het leven van de mens getekend door de dagelijkse last en door ondraaglijke ellende en daardoor erbarmelijk geworden. Er moest een grens aan de misère worden gesteld, opdat de dood zou herstellen wat het leven verloren had. Onsterfelijkheid zou eerder een last dan een gave zijn, als de genade niet naar binnen zou schijnen.”⁶ Al eerder had Ambrosius gezegd: “We moeten de dood niet betreuren, hij is de oorzaak van het heil ...”⁷

6. *De excessu fratris sui Satyri*, II, 47, in: *CSEL* 73, 274.

7. *A.w.*, II, 46, in: *a.w.*, 73, 273.

11. Wat de heilige Ambrosius dan ook precies met deze woorden bedoeld mag hebben, het is waar dat het afschaffen van de dood of het bijna onbegrensd uitstellen ervan de aarde en de mensheid in een onmogelijke positie zou plaatsen en ook helemaal geen weldaad zou zijn voor de individuele persoon. Er is hier duidelijk sprake van een tegenstrijdigheid in onze houding, die duidt op een tegenstrijdigheid in ons bestaan zelf. Van de ene kant willen we niet sterven, wil vooral ook de ander, die van ons houdt, niet dat wij sterven. Maar van de andere kant willen we toch ook niet zo eindeloos door blijven bestaan, en ook de aarde is daarvoor niet geschapen. Wat willen we dan eigenlijk wel? Deze paradoxale houding lokt een diepere vraag uit: Wat is dat eigenlijk, 'leven'? En wat betekent dat eigenlijk, 'eeuwigheid'? Er zijn momenten waarop wij plotseling voelen: Ja, dit zou het eigenlijk zijn – het ware 'leven' – zo zou het moeten zijn. Bovendien is dat wat wij gewoonlijk 'leven' noemen, helemaal geen werkelijk leven. St. Augustinus heeft in een lange brief over het gebed, gericht aan Proba, een rijke Romeinse weduwe en moeder van drie consuls, eens gezegd: Eigenlijk willen we maar één ding – “het gelukkige leven”, het leven dat eenvoudigweg leven, eenvoudigweg “geluk” is. Uiteindelijk vragen we in het gebed nergens anders om. Dat is het enige waarnaar we op weg zijn – alleen om dat éne gaat het. Maar Augustinus zegt dan ook: Op de keper beschouwd weten we helemaal niet waarnaar we eigenlijk verlangen, wat we eigenlijk zouden willen. We kennen het helemaal niet; zelfs op die ogenblikken waarop we menen het aan te raken, ontglipt het ons toch. “Wij weten niet hoe wij behoren te bidden”, herhaalt hij een uitspraak van de heilige Paulus (Rom 8,26). Wij weten alleen: dat is het

niet. In deze onwetendheid weten we toch dat het moet bestaan. “Er is, om zo te zeggen, een zekere wetende onwetendheid (*docta ignorantia*)”, schrijft hij. Wij weten niet wat wij werkelijk zouden willen; wij kennen dit “ware leven” niet, en toch weten wij dat er iets moet zijn, dat wij niet kennen en waartoe wij ons aangetrokken voelen.⁸

12. Ik denk dat Augustinus hier heel precies de werkelijke situatie van de mens beschrijft zoals die nog altijd is, de situatie waaruit al zijn tegenspraak en al zijn hoop voortkomt. Wij zouden het leven zelf willen, het ware leven, dat dan ook niet door de dood wordt aangetast; maar tegelijkertijd kennen wij datgene waartoe we ons aangetrokken voelen niet. We kunnen niet ophouden er ons naar uit te strekken en weten toch dat alles wat wij kunnen ervaren of tot stand brengen niet datgene is waarnaar wij verlangen. Dit onbekende is de werkelijke hoop die ons drijft, en tegelijkertijd is het feit dat het onbekend is de oorzaak van alle vertwijfeling, evenals van alle pogingen, zowel positieve als destructieve, die gericht zijn op de juiste wereld, de juiste mens. De term 'eewig leven' is een poging dit onbekende bekende een naam te geven. Het kan niet anders dan een irritante, een onvoldoende term zijn. Want bij 'eewig' denken wij aan eindeloosheid, en die schrikt ons af; bij leven denken wij aan het door ons ervaren leven, waarvan wij houden en dat wij niet zouden willen verliezen, en dat ons toch tegelijkertijd steeds opnieuw meer last dan vervulling brengt, zodat wij het enerzijds verlangen en tegelijkertijd toch niet willen. We kunnen alleen proberen in gedachten de tijdelijkheid waarin wij gevangen zitten te verlaten en te vermoeden dat eeuwigheid niet een steeds doorgaande opeenvolging

8. Vgl. Brief 130 *Ad Probam* 14, 25-15, 28, in: *CSEL* 44, 68-73.

van kalenderdagen is, maar zoiets als het volledig vervulde ogenblik, waarin het al ons omvat en wij het al omvatten. Het zou het ogenblik zijn van onderduiken in de oceaan van oneindige liefde, waarin er geen tijd meer is, geen vóór en na. Wij kunnen alleen proberen te denken dat dit ogenblik het leven in de volle zin is, ons steeds opnieuw onderdompelen in de uitgestrektheid van het zijn, waarin wij eenvoudigweg door vreugde overweldigd worden. Zo drukt Jezus het bij Johannes uit: “Ik zal u weerzien, [en] uw hart zal zich verheugen en uw vreugde zal niemand u kunnen ontnemen” (Joh 16,22). In deze richting moeten we denken als we willen begrijpen waarop de christelijke hoop zich richt, wat wij verwachten van het geloof, van ons zijn met Christus.⁹

Is de christelijke hoop individualistisch?

13. De christenen hebben in de loop van hun geschiedenis geprobeerd dit niet wettende weten in voorstelbare beelden te vertalen en voorstellingen van de ‘hemel’ ontwikkeld, die altijd ver verwijderd blijven van datgene wat wij juist alleen maar negatief, in niet kennen, kunnen kennen. Al deze pogingen de hoop te verbeelden hebben veel mensen door de eeuwen heen bezielde om vanuit het geloof te leven en daarvoor ook hun *hyparchonta*, de materiële substantie van hun leven, te laten varen. De schrijver van de *Brief aan de Hebreëen* heeft in hoofdstuk 11 een soort geschiedenis geschetst van mensen die in hoop leven en op weg zijn, van Abel tot aan zijn eigen tijd. In onze moderne tijd is er een steeds heftiger kritiek op deze vorm van hoop ontbrand; die zou een vorm van puur individualisme zijn, die de wereld aan haar ellende overlaat en gevlucht is in eigen privé heil. Henri de

Lubac heeft in de inleiding op zijn baanbrekende werk *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme* enkele kenmerkende getuigenissen van deze soort verzameld, van wie er één geciteerd moet worden: “Heb ik de vreugde gevonden? Nee ... *mijn* vreugde heb ik gevonden. En dat is iets geheel anders ... De vreugde van Jezus kan persoonlijk zijn. Die kan een mens alleen toebehoren en hij is gered. Hij is in vrede ... nu en voor altijd, maar hij alleen. Deze eenzaamheid in de vreugde verontrust hem niet. Integendeel. Hij is immers de uitverkorene! In zijn zaligheid schrijdt hij door veldslagen met een roos in zijn hand.”¹⁰

14. Daartegenover kon De Lubac, puttend uit het hele arsenaal van de theologie van de kerkvaders, aantonen dat het heil altijd als een gemeenschappelijke werkelijkheid is beschouwd. De *Brief aan de Hebreëen* spreekt zelfs van een “stad” (vgl. 11,10.16; 12,22; 13,14), dus van gemeenschappelijk heil. In overeenstemming hiermee wordt de zonde door de kerkvaders opgevat als de vernietiging van de eenheid van het menselijk geslacht, als versplintering en scheuring. Babel, de plaats van de spraakverwarring en de scheiding, brengt tot uitdrukking wat zonde ten diepste is. En zo toont de ‘verlossing’ zich juist als herstel van de eenheid, waarin wij elkaar opnieuw ontmoeten in een ‘één-zijn’ dat zich baan breekt in de wereldwijde gemeenschap van de gelovigen. We hoeven hier niet op alle teksten in te gaan, waarin het gemeenschappelijke karakter van de hoop tot uitdrukking komt. Beperken wij ons tot Augustinus’ brief aan Proba, waarin hij tracht dit onbekende bekende dat wij zoeken, nu toch een weinig te omschrijven. Tot dan toe had hij daarvoor eenvoudigweg de term “zalig (gelukkig) leven” gebruikt. Nu citeert hij psalm 144

9. Vgl. *Katechismus van de Katholieke Kerk*, 1025.

10. Jean Giono, *Les vraies richesses* (Parijs, 1936), *Préface*, in: H. de Lubac, *Catholicisme. Aspects sociaux du dogme* (Parijs 1983), VII.

[143],15: “Gelukkig het volk dat de Heer heeft als God.” Dan gaat hij verder: “Opdat wij tot dit volk zouden behoren en ... tot eeuwigdurend leven bij God kunnen komen, daarom is het doel van het gebod ‘de liefde, die voortkomt uit een rein hart, een goed geweten en een ongeveinsd geloof’ (1Tim 1,5).”¹¹ Dit werkelijke leven, waar wij altijd op de één of andere manier weer naar reiken, is gebonden aan het samenzijn met een “volk” en kan alleen in dit “wij” voor ieder individu werkelijkheid worden. Het veronderstelt juist de exodus uit de gevangenis van het eigen ‘ik’, omdat alleen in de openheid van ieder subject de blik geopend wordt op de bron van de vreugde, op de liefde zelf – op God.

15. Dit op gemeenschap georiënteerde uitzicht op het ‘zalig leven’ richt zich weliswaar over de huidige wereld heen, maar heeft juist ook met het opbouwen van deze wereld te maken – in zeer verschillende vormen, afhankelijk van de historische context en de mogelijkheden die daardoor geboden of juist uitgesloten werden. In de dagen van Augustinus, toen de inval van nieuwe volken de samenhang van de wereld bedreigde, waarin tot dan toe een bepaalde rechtszekerheid en het leven in een juridisch geordende samenleving gegeven waren, ging het erom de solide grondslagen van deze vreedzame levensgemeenschap te versterken, om te kunnen overleven in een veranderende wereld. Laten we nu nog even kijken naar een min of meer toevallig gekozen en in veel opzichten exemplarische episode uit de Middeleeuwen. In het algemeen bewustzijn leken kloosters oorden van vlucht uit de wereld (*contemptus mundi*) en het zich terugtrekken van verantwoordelijkheid voor de wereld, op zoek naar privé heil. Bernardus van Clair-

vaux, die met zijn hervormde Orde scharen jonge mensen had geïnspireerd tot intreden, zag dit heel anders. Volgens hem hebben de monniken een opgave voor de hele Kerk en dus ook voor de wereld. Hij heeft in vele beelden de verantwoordelijkheid van de monniken voor het hele lichaam van de Kerk, ja, voor de mensheid, benadrukt. Hij paste op hen de woorden van Pseudo-Rufinus toe: “Het menselijk geslacht leeft van weinigen, want als die er niet waren, zou de hele wereld te gronde gaan ...”.¹² De beschouwendenden – *contemplantes* – moeten landarbeiders – *laborantes* – worden, zegt hij. De adel van de arbeid, die het christendom van het jodendom geërfd heeft, was al naar voren gekomen in de kloosterregels van Augustinus en Benedictus. De jonge edellieden die naar zijn kloosters stroomden moesten zich bekwamen in handenarbeid. Bernardus zegt weliswaar uitdrukkelijk dat ook het klooster het paradijs niet kan herstellen, maar het moet toch als plaats van ontginning van praktische en geestelijke aard het nieuwe paradijs voorbereiden. Woest bosland wordt vruchtbaar – juist daar waar tegelijkertijd de bomen van de hoogmoed worden geveld, de wildgroei van de zielen wordt ontgonnen en zo de grond wordt klaargemaakt, waarop het brood voor lichaam en ziel kan gedijen.¹³ Zien we niet juist in het licht van de huidige geschiedenis weer dat er geen positieve wereldorde kan gedijen, waar de zielen verwilderen?

De omvorming van de christelijke ‘geloofshoop’ in de moderne tijd

16. Hoe kon zich echter de voorstelling ontwikkelen dat de boodschap van Jezus strikt individualistisch zou zijn en zich alleen zou richten tot de enkeling? Hoe kwam het zover dat de ‘redding van de

11. Brief 130 *Ad Probam* 13, 24, in: *a.w.*, 44, 67.

12. *Sententiae* III, 118, in: Bernardus van Clairvaux (ed. G.B. Winkler), IV, 686.

13. Vgl. *a.w.*, III, 71, 470-473.

ziel' als vlucht voor de verantwoordelijkheid voor het geheel kon worden opgevat, en daarmee het programma van het christendom als heilsegoïsme, dat de dienst aan anderen weigert? Om daarop antwoord te krijgen moeten we een blik werpen op de fundamenteën van de moderne tijd. Die verschijnen heel duidelijk bij Francis Bacon. Dat er een nieuwe tijd was aangebroken, door de ontdekking van Amerika en door de nieuwe verworvenheden van de techniek, die deze ontwikkeling mogelijk gemaakt hadden, is helder. Waarop berust echter deze ommekeer in de tijd? Die berust op de nieuwe correlatie tussen experiment en methode, die de mensen in staat stelt tot een wetmatige verklaring van de natuur te komen en zo uiteindelijk "de overwinning van de kunst op de natuur" (*victoria cursus artis super naturam*) te behalen.¹⁴ Het nieuwe – zo ziet Bacon het – is een nieuwe correlatie tussen wetenschap en praxis. Dit wordt nu ook in de theologie toegepast: deze nieuwe correlatie tussen wetenschap en praxis zou betekenen dat de door God aan de mens geschonken en bij de zondeval verloren gegane heerschappij over de schepping zou worden hersteld.¹⁵

17. Als men deze zinnen zorgvuldig leest en overweegt, herkent men daarin een ontstellende stap: het herstel van datgene wat de mens bij de uitdrijving uit het paradijs had verloren, werd tot dan toe verwacht van het geloof in Jezus Christus, en dat werd als 'verlossing' gezien. Nu wordt deze 'verlossing', dit herstel van het verloren 'paradijs', niet meer verwacht van het geloof, maar van de nieuw ontdekte samenhang tussen wetenschap en praxis. Het geloof wordt daarbij niet eenvoudigweg ontkend, maar op een ander niveau geplaatst – puur privé en behorende tot het hiernamaals – en tegelijk

wordt het op de één of andere manier voor de wereld onbelangrijk. Deze programmatische visie heeft de weg van de moderne tijd bepaald en bepaalt ook nu nog altijd de geloofscrisis van de tegenwoordige tijd, die ten diepste een crisis van de christelijke hoop is. Zo krijgt bij Bacon ook de hoop een nieuwe vorm onder de naam geloof in de vooruitgang. Want voor Bacon is het duidelijk dat de nu op gang gekomen ontdekkingen en uitvindingen slechts een begin zijn, dat uit het samenspel van wetenschap en praxis geheel nieuwe ontdekkingen zullen voortkomen en een geheel nieuwe wereld zal ontstaan, het rijk van de mens.¹⁶ Zo heeft hij ook een visie gepresenteerd van te verwachten uitvindingen, tot aan het vliegtuig en de onderzeeër toe. In het verdere verloop van de ontwikkeling van de vooruitgangsgedachte blijft de vreugde om de zichtbare vooruitgang van het menselijk kunnen een voortdurende bevestiging van het vooruitgangsgeloof als zodanig.

18. Tegelijkertijd rukken twee categorieën steeds verder op naar het centrum van de vooruitgangsidee: rede en vrijheid. Vooruitgang is bovenal vooruitgang van de toenemende heerschappij van de rede en deze rede wordt vanzelfsprekend beschouwd als de macht van het goede en voor het goede. De vooruitgang is de overwinning van alle vormen van afhankelijkheid – vooruitgang naar volkomen vrijheid. Ook vrijheid wordt zuiver als belofte beschouwd, waarin de mens zich ten volle verwezenlijkt. In beide begrippen – vrijheid en rede – is ook een politiek aspect mede aanwezig. Want het rijk van de rede wordt verwacht als nieuwe toestand van de geheel vrij geworden mensheid. Maar de politieke omstandigheden van zo'n rijk van rede en vrijheid

14. *Novum Organum* I, 117.

15. Vgl. *a.w.*, I, 129.

16. Vgl. *New Atlantis*.

schijnen vooralsnog weinig duidelijk omschreven. Rede en vrijheid lijken op grond van hun eigen goedheid vanzelf een nieuwe, volmaakte menselijke gemeenschap te waarborgen. In de beide centrale begrippen 'rede' en 'vrijheid' is uiteraard altijd stilzwijgend de tegenstelling met de banden van het geloof en van de Kerk aanwezig, evenals de banden van de toenmalige politieke structuren. Zo bevatten beide begrippen een revolutionair potentieel van geweldige explosieve kracht.

19. We moeten even kort kijken naar de twee wezenlijke etappes in de politieke realisatie van deze hoop, omdat die voor de weg van de christelijke hoop, voor het begrijpen en het bestaan daarvan, van grote betekenis zijn. Daar is om te beginnen de Franse Revolutie als poging de heerschappij van de rede en de vrijheid nu ook als politieke realiteit te vestigen. Het verlichte Europa heeft om te beginnen gefascineerd naar deze gebeurtenissen gekeken, maar gegeven de ontwikkeling echter ook opnieuw moeten nadenken over rede en vrijheid. Kenmerkend voor de beide fasen van wat er in Frankrijk gebeurde zijn twee geschriften van Immanuel Kant, waarin hij over het gebeurde reflecteert. In 1792 schrijft hij een werk *'Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden'* ('De overwinning van het goede principe over het slechte en de vestiging van een Rijk Gods op aarde'). Daarin zegt hij:

"De geleidelijke overgang van het kerkelijk geloof naar de alleenheerschappij van het zuiver godsdienstige geloof is het naderbij komen van het Rijk Gods."¹⁷ Hij zegt tevens dat revolutie het voortschrijden kan bespoedigen van de overgang

van kerkelijk geloof naar geloof in de rede. Het 'Rijk Gods' waar Jezus van gesproken had, heeft hier een nieuwe definitie en ook een nieuwe aanwezigheid gekregen; er is zo te zeggen sprake van een nieuwe 'onmiddellijke verwachting'. Het 'Rijk Gods' komt daar waar het 'kerkelijk geloof' is overwonnen en is afgelost door het 'godsdienstige geloof', dat wil zeggen door het geloof in de zuivere rede. In 1795, in het geschrift *Das Ende aller Dinge* (Het einde van alle dingen), verschijnt een veranderd beeld. Kant overweegt nu de mogelijkheid dat er naast het natuurlijke einde van alle dingen ook een tegennatuurlijk, een verkeerend einde van alle dingen zou kunnen intreden. Daarover schrijft hij: "Zou het christendom eenmaal ophouden beminnelijk te zijn ... dan zou ... afkeer en verzet ertegen de heersende denkwijze van de mensen worden; en de antichrist ... zou zijn (vermoedelijk op vrees en zelfzucht gevestigde), zij het korte, heerschappij beginnen: vervolgens echter, daar het christendom weliswaar voorbestemd is algemene wereldgodsdienst te worden, maar door het lot niet begunstigd wordt om het worden, het (verkeerde) einde van alle dingen in moreel opzicht intreden."¹⁸

20. De negentiende eeuw hield vast aan het vooruitgangsgeloof als nieuwe vorm van de menselijke hoop en beschouwde verder rede en vrijheid als de 'leidsterren' die men op de weg van de hoop moest volgen. De steeds snellere voortschrijding van de technische ontwikkeling en de daarmee gepaard gaande industrialisering zorgden echter voor een geheel nieuwe sociale situatie: de klasse van de industriearbeiders ontstond, evenals het 'industriële proletariaat', waarvan Friedrich Engels de afgrijpselijke levensomstandigheden in 1845 op aangrijpende wijze

17. In: *Werke IV* (ed. W. Weischedel, 1956), 777. De verhandeling over de *Sieg des guten Prinzips* is zoals bekend als derde hoofdstuk verschenen van het geschrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, dat Kant in 1793 publiceerde.

18. I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, in: *Werke VI* (ed. W. Weischedel 1964), 190.

heeft geschilderd. Het moest duidelijk zijn voor de lezer: Dit mag niet zo blijven. Er moet verandering komen. Maar de verandering zal de gehele structuur van de burgerlijke samenleving aan het wankelen brengen en op zijn kop zetten. Na de burgerlijke revolutie van 1789 was een nieuwe revolutie, de proletarische revolutie, noodzakelijk; de vooruitgang kon niet eenvoudigweg met kleine, lineaire stapjes verder gaan. Er was een revolutionaire sprong nodig. Karl Marx heeft de oproep opgenomen en met kracht van spreken en denken deze nieuwe, grote – en naar hij dacht – definitieve stap in de geschiedenis naar het heil, naar wat Kant als 'Rijk Gods' had aangeduid, getracht te lanceren. Nadat de waarheid aangaande het hiernamaals zou zijn verdwenen, ging het er alleen nog om de waarheid van het hier en nu te vestigen. De kritiek van de hemel wordt de kritiek van de aarde; de kritiek van de theologie wordt de kritiek van de politiek. De vooruitgang naar het betere, naar de definitief goede wereld komt nu niet meer eenvoudigweg van de wetenschap, maar van de politiek, van een wetenschappelijk opgevatte politiek, die de structuur van de geschiedenis en van de samenleving erkent en zo de weg wijst naar de revolutie, naar de ommekeer van alle dingen. Marx heeft met grote nauwgezetheid, zij het dan ook partijdig en eenzijdig, de situatie in zijn tijd beschreven en met groot analytisch vermogen de wegen die tot revolutie leiden uitgezet, niet alleen theoretisch, maar met de Communistische Partij, die uit het Communistisch Manifest van 1848 ontstond, en ook de aanzet tot de revolutie gegeven. Zijn belofte heeft, door de helderheid van de analyse en het eenduidig aangeven van de middelen voor radicale verandering, mensen gefascineerd, en doet dat nog steeds en steeds weer. De 'revolutie'

heeft dan ook plaats gevonden, het radicaalst in Rusland.

21. Maar met de overwinning werd ook de fundamentele vergissing van Marx zichtbaar. Hij heeft weliswaar zeer precies aangetoond hoe de omwenteling bewerkstelligd moet worden, maar hij heeft ons niet verteld hoe het dan verder moet. Hij ging er eenvoudigweg vanuit dat met de onteigening van de heersende klasse, de val van de politieke macht en het nationaliseren van de productiemiddelen het nieuwe Jeruzalem er zou zijn. Dan zouden alle tegenstellingen opgeheven zijn, de mens en de wereld zijn eindelijk met zichzelf in het reine. Nu gaat alles vanzelf de goede kant op, omdat alles aan allen toebehoort en iedereen het beste voor de ander wil. Zo heeft Lenin na de geslaagde revolutie moeten zien dat er bij de meester niets te vinden was over de vraag hoe het nu verder moest. Ja, Marx had gesproken over de tussenfase van de dictatuur van het proletariaat als een noodzaak, die dan echter vanzelf overbodig zou worden. Deze 'tussenfase' kennen wij maar al te goed, ook hoe die zich dan ontwikkelt en niet de gehele wereld heeft gebracht, maar een troosteloze verwoesting heeft achtergelaten. Marx heeft niet alleen verzuimd voor de nieuwe wereld de nodige structuren te bedenken – die zouden immers helemaal niet meer nodig zijn. Dat hij daar niets over zegt is, vanuit zijn perspectief gezien, logisch. Zijn dwaling ligt dieper. Hij is vergeten dat de mens altijd mens blijft. Hij is de mens vergeten en hij is diens vrijheid vergeten. Hij is vergeten dat de vrijheid altijd ook de vrijheid tot het kwaad blijft. Hij geloofde dat als de economie op orde zou zijn, alles vanzelf op orde zou zijn. Zijn werkelijke dwaling is het materialisme: de mens is juist niet enkel het product van

de economische omstandigheden, en hij kan niet alleen van buitenaf, door het scheppen van gunstigere economische voorwaarden geheeld worden.

22. Zo staan wij opnieuw voor de vraag: wat mogen wij hopen? Een zelfkritiek van de moderne tijd in dialoog met het christendom en het christelijk concept van hoop is noodzakelijk. In zo'n dialoog moeten ook de christenen in de context van hun inzichten en ervaringen opnieuw leren waaruit hun hoop werkelijk bestaat, wat zij de wereld te bieden hebben en wat niet. Van de zelfkritiek van de moderne tijd moet ook een zelfkritiek van het moderne christendom deel uitmaken, dat zichzelf vanuit zijn wortels steeds weer opnieuw moet leren verstaan. Daarover kunnen hier slechts enkele opmerkingen worden gemaakt. Eerst moet de vraag worden gesteld: wat betekent 'voortgang' werkelijk; wat belooft die voortgang en wat niet? Al in de negentiende eeuw was er ook kritiek op het voortgangsgeloof. In de twintigste eeuw heeft Theodor W. Adorno de problematiek van het voortgangsgeloof drastisch geformuleerd: de voortgang is, nauwkeurig bekeken, de voortgang van steenslinger tot superbom. Nu is dat zeker een aspect van de voortgang waarvoor men de ogen niet mag sluiten. Anders gezegd: de dubbelzinnigheid van de voortgang wordt zichtbaar. De voortgang biedt ongetwijfeld nieuwe mogelijkheden tot het goede, maar opent ook peilloze mogelijkheden voor het kwaad, die er eerder niet waren. Wij zijn allen getuigen geworden van het feit dat de voortgang in verkeerde handen tot onmenselijke voortgang in het kwaad kan worden en ook geworden is. Als de technische voortgang niet hand in hand gaat met voortgang in de morele vorming van de mens, met 'vernieuwing van

het innerlijk leven' (vgl. Ef. 3,16; 2Kor 4,16), dan is er geen voortgang, doch een bedreiging voor mens en wereld.

23. Wat betreft de beide grote thema's 'rede' en 'vrijheid', kunnen de vragen die daarmee samenhangen hier slechts even aangestipt worden. Ja, de rede is de grote gave van God aan de mens en de overwinning van de rede op de onredelijkheid is ook een doel van het christelijk geloof. Maar wanneer heerst de rede werkelijk? Als zij zich van God heeft losgemaakt? Als zij blind is geworden voor God? Is de rede van het kunnen en het doen de hele rede? Als de voortgang de morele groei van de mensheid nodig heeft om werkelijk voortgang te zijn, dan is het even noodzakelijk dat de rede van het kunnen en het doen wordt aangevuld met het zich openstellen van de rede voor de reddende kracht van het geloof, en met het onderscheid tussen goed en kwaad. Alleen zo kan de rede tot waarlijk menselijke rede worden. Ze wordt alleen dan menselijk als ze de wil de weg kan wijzen, en dat kan zij alleen als ze verder kijkt dan zichzelf. Anders wordt de positie van de mens, gegeven het ontbreken aan evenwicht tussen materiële mogelijkheid en het gebrek aan oordeelsvermogen van het hart, tot bedreiging voor zichzelf en voor de schepping. Zo moeten we bij het thema 'vrijheid' bedenken dat menselijke vrijheid altijd een samengaan van vrijheden verlangt. Dit samengaan kan echter niet slagen als het niet door een gemeenschappelijke, innerlijke maat wordt bepaald, die het fundament en het doel van onze vrijheid is. Laten wij het heel eenvoudig zeggen: de mens heeft God nodig, anders heeft hij geen hoop. De ontwikkeling van de moderne tijd toont aan dat de uitspraak van de heilige Paulus, helemaal aan het begin geciteerd (vgl. Ef 2,12),

geheel realistisch en gewoonweg waar is. Er kan geen twijfel over bestaan dat een zonder God tot stand gebracht 'Rijk Gods' – dat wil zeggen alleen een rijk van de mens – onvermijdelijk uitloopt op het door Kant beschreven “verkeerde einde” van alle dingen: we hebben het gezien en zien het steeds weer. Maar het is ook waar dat God dan pas werkelijk binnentreedt in de menselijke aangelegenheden als Hij niet alleen aanwezig is in onze gedachten, maar als Hij Zelf naar ons toekomt en tot ons spreekt. Daarom heeft de rede het geloof nodig, om helemaal zichzelf te worden: rede en geloof hebben elkaar nodig om hun ware wezen en hun zending tot vervulling te brengen.

De ware vorm van de christelijke hoop

24. Laten we het nog een keer vragen: wat mogen wij hopen? En wat mogen we niet hopen? Om te beginnen moeten we vaststellen dat accumulatieve vooruitgang alleen op materieel gebied mogelijk is. Gegeven de groeiende kennis van de structuren van de materie en in relatie daarmee de steeds geavanceerdere uitvindingen, is daar duidelijk sprake van een continuïteit van de vooruitgang richting een steeds grotere beheersing van de natuur. Maar op het gebied van het morele bewustzijn en het nemen van morele beslissingen is er geen vergelijkbare accumulatie, om de eenvoudige reden dat de vrijheid van de mens steeds weer nieuw is en hij steeds opnieuw zijn beslissingen moet nemen. Die zijn nooit simpelweg door anderen reeds voor ons genomen – dan zouden wij immers niet vrij meer zijn. Vrijheid vereist dat er wat betreft de fundamentele beslissingen van iedere mens, van iedere generatie, een nieuw begin is. De nieuwe generaties

kunnen zeker bouwen op de kennis en de ervaringen van hen die hun zijn voorgedaan, en putten uit de morele schat van de gehele mensheid. Maar ze kunnen die ook afwijzen, omdat die nooit zo vanzelfsprekend kan zijn als de materiële uitvindingen. De morele schat van de mensheid is niet beschikbaar zoals apparaten die gebruikt worden, doch is aanwezig als een oproep aan de vrijheid en als mogelijkheid daarvoor. Dan volgt echter:

a) De juiste toestand van de menselijke dingen, het morele welzijn van de wereld, kan nooit eenvoudigweg door structuren alleen worden gewaarborgd, hoe goed die ook mogen zijn. Zulke structuren zijn niet alleen belangrijk, doch noodzakelijk, maar ze kunnen en mogen de vrijheid van de mens niet buiten werking stellen. Ook de beste structuren functioneren alleen maar als in een gemeenschap vitale overtuigingen heersen, die de mensen kunnen stimuleren tot vrije instemming met de gemeenschappelijke orde. Vrijheid vereist overtuiging; overtuiging bestaat niet los, doch moet steeds weer gemeenschappelijk bevochten worden.

b) Omdat de mens altijd vrij blijft en omdat zijn vrijheid ook altijd broos is, zal het rijk van het goede nooit definitief in deze wereld worden gevestigd. Wie de definitieve, altijd blijvende betere wereld belooft, doet een valse belofte; hij negeert de menselijke vrijheid. De vrijheid moet steeds opnieuw voor het goede worden gewonnen. De vrije instemming met het goede bestaat nooit eenvoudigweg van zichzelf. Als er structuren zouden zijn die onherroepelijk een bepaalde – goede – wereldorde tot stand zouden brengen, dan zou de vrijheid van de mens worden ontkend, en dan waren het uiteindelijk ook geen goede structuren.

25. Dat betekent dat iedere generatie opnieuw de plicht heeft te strijden voor de juiste ordening van de menselijke zaken; die taak is nooit eenvoudigweg ten einde gebracht. Iedere generatie moet een bijdrage leveren om overtuigende structuren van vrijheid en goedheid te vestigen, die de volgende generatie als wegwijzers dienen voor het juiste gebruik van de menselijke vrijheid en zo, binnen alle menselijke beperkingen, een zekere waarborg ook voor de toekomst geven. Anders gezegd: goede structuren helpen, maar ze zijn op zich niet voldoende. De mens kan nooit eenvoudigweg alleen maar van buitenaf verlost worden. Francis Bacon en de navolgers van de door hem geïnspireerde stroming van de moderne tijd dwaalden door te geloven dat de mens door de wetenschap verlost zou worden. Met een dergelijke verwachting worden er al te hoge eisen gesteld aan de wetenschap; deze vorm van hoop is bedrieglijk. De wetenschap kan veel bijdragen tot de vermenselijking van de wereld en de mensheid. Ze kan de mensen en de wereld echter ook vernietigen, als ze niet geordend wordt door krachten die buiten haar liggen. Van de andere kant moeten wij ook zien dat het moderne christendom, geconfronteerd met de successen van de wetenschap in de ontwikkeling van de inrichting van de wereld, zich in hoge mate heeft beperkt tot het individu en zijn heil. Daarmee heeft het christendom het bereik van zijn hoop begrensd en tevens de grootheid van zijn opdracht onvoldoende erkend, ook al heeft het verder grote dingen gedaan voor de vorming van de mens en de zorg voor de zwakken en lijdenden.

26. Niet de wetenschap verlost de mens. De mens wordt verlost door de liefde. Dat geldt allereerst op het binnenwereldlijke

vlak. Als iemand in zijn leven de grote liefde ervaart, is dat een moment van 'verlossing', waardoor zijn leven nieuwe zin krijgt. Maar hij zal ook al spoedig erkennen dat de hem geschonken liefde alleen het probleem van zijn leven niet oplost. Die liefde blijft broos. Ze kan door de dood worden vernietigd. De mens heeft behoefte aan onvoorwaardelijke liefde. Hij heeft behoefte aan de zekerheid die hem doet zeggen: "Noch de dood noch het leven, noch engelen noch boze geesten, noch wat is noch wat zijn zal, en geen macht in den hoge of in de diepte, noch enig wezen in het heelal zal ons kunnen scheiden van de liefde Gods, die is in Christus Jezus onze Heer" (Rom 8,38-39). Als deze onvoorwaardelijke liefde er is met haar onvoorwaardelijke zekerheid, dan, en alleen dan, is de mens 'verlost', wat hem verder ook persoonlijk mag overkomen. Dat wordt bedoeld als wij zeggen: Jezus Christus heeft ons 'verlost'. Door Hem zijn wij zeker van God geworden, een God die niet een verre 'eerste beweging' van de wereld is, want Zijn eniggeboren Zoon is mens geworden en van Hem kan iedereen zeggen: "Ik leef in het geloof in de Zoon van God, die mij heeft liefgehad en zichzelf heeft overgeleverd voor mij" (Gal 2,20).

27. In deze zin geldt dat wie God niet kent, weliswaar allerlei soorten hoop kan hebben, maar ten slotte zonder hoop is, zonder die geweldige, het hele leven dragende hoop (vgl. Ef 2,12). Die ware, die geweldige hoop, die door alle teleurstellingen heen stand houdt, kan alleen God zijn, de God die ons "tot het uiterste toe" (Joh 13,1) en totdat alles was volbracht (vgl. Joh 19,30) heeft liefgehad en liefheeft. Wie door de liefde wordt aangeraakt, begint te beseffen wat het eigenlijk is: 'leven'. Hij begint te beseffen wat be-

doeld wordt met het woord van de hoop dat ons in de doopritus tegemoet gekomen is: Van het geloof verwacht ik het 'eeuwig leven', het werkelijke leven dat, heel en onbedreigd, in zijn gehele volheid eenvoudigweg leven is. Jezus, die van Zichzelf heeft gezegd dat Hij gekomen is opdat wij leven zouden bezitten en wel in overvloed (vgl. Joh 10,10), heeft ons ook duidelijk gemaakt wat dat betekent, 'leven': "Dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen, de enige ware God en Hem die Gij hebt gezonden, Jezus Christus" (Joh 17,3). Leven in de ware zin heeft men niet in zichzelf alleen en niet uit zichzelf alleen: het is een relatie. En het leven in zijn volheid is relatie met Hem die de bron des levens is. Als wij een relatie hebben met Hem, Die niet sterft, Die het leven zelf is en de liefde zelf, dan staan wij in het leven. Dan 'leven' wij.

28. Maar nu komt de vraag: zijn we daarmee toch niet weer aangeland bij het heilsindividualisme? Bij de hoop voor mij alleen, die dan echter geen echte hoop is, omdat anderen worden vergeten en uitgesloten? Nee. De relatie tot God wordt aangegaan door gemeenschap met Jezus; alleen en uit onszelf kunnen we die niet bereiken. De relatie met Jezus is echter een relatie met Hem die Zichzelf voor ons allen gegeven heeft (vgl. 1Tim 2,6). Het met Jezus Christus zijn voert ons binnen in Zijn 'voor allen', en wordt dan ook onze manier van leven. Dat verplicht ons er te zijn voor de anderen, maar alleen in gemeenschap met Hem is het mogelijk er werkelijk voor anderen, voor het geheel te zijn. Daarbij wil ik de grote Griekse kerkleraar Maximus Confessor (+ 622) citeren, die ons om te beginnen aanmoedigt niets te verkiezen boven de kennis en de liefde van God, maar dan direct heel praktisch wordt: "Wie God liefheeft, kan geld niet

voor zichzelf houden. Hij deelt het op 'goddelijke' wijze uit ... op dezelfde wijze, naar de maat van de gerechtigheid."¹⁹ Uit de liefde tot God volgt de deelname aan Gods gerechtigheid en goedheid jegens anderen. God liefhebben vereist innerlijke vrijheid ten opzichte van alle bezit en alle materiële goederen. De liefde van God toont zich in de verantwoordelijkheid voor anderen.²⁰ Hetzelfde verband tussen liefde tot God en verantwoordelijkheid voor de mensen toont zich op indrukwekkende wijze in het leven van de heilige Augustinus. Na zijn bekering tot het christelijk geloof wilde hij met gelijkgezinde vrienden een leven leiden dat geheel zou zijn gewijd aan het woord van God en de dingen van de eeuwigheid. Het door de grote Griekse filosofie geformuleerde ideaal van het beschouwende leven wilde hij met christelijke inhoud verwezenlijken, en zo "het beste deel" kiezen (vgl. Lc 10,42). Maar het pakte anders uit. Bij een bezoek aan de zondagse liturgieviering in de havenstad Hippo werd hij door de bisschop uit de menigte gehaald en gedwongen zich voor de dienst als priester in deze stad te laten wijden. Terugblikkend op dit moment schrijft hij in zijn *Confessiones*: "Verslagen om mijn zonden en om de zware last van mijn ellende had ik in mijn hart de gedachte opgevat en het plan overwogen de vlucht te nemen naar de eenzaamheid. Gij hebt mij echter tegengehouden en Gij hebt mij moed ingesproken door te zeggen: 'Daarom is Christus voor allen gestorven, opdat zij die leven niet meer voor zichzelf zouden leven, maar voor Hem die ter wille van hen is gestorven' (2Kor 5,15)."²¹ Christus is voor allen gestorven. Voor Hem leven betekent zich laten betrekken in Zijn 'er zijn voor'.

29. Voor Augustinus betekende dit een geheel nieuw leven. Hij heeft zijn dage-

19. *Hoofdstukken over de liefde*, Centuria 1, Hoofdstuk 1, in: PG 90, 965.

20. Vgl. *a.w.*, in: *a.w.*, 90, 962-966.

21. *Conf. X 43*, 70, in: *CSEL 33*, 279.

lijks leven eenmaal als volgt beschreven: “Onruststokers terechtwijzen, kleinmoedigen troosten, zwakken steunen, tegenstanders weerleggen, zich hoeden voor hardnekkigen, onwetenden onderwijzen, slomen wakker schudden, twistzoekers in toom houden, ingebeelden hun plaats wijzen, moedelozen bemoedigen, ruziemakers kalmeren, armen helpen, onderdrukten bevrijden, goeden erkenning tonen, kwaden verdragen, en (ach!) allen liefhebben.”²² “Het evangelie jaagt mij schrik aan”²³ – die heilzame schrik die ons ervan weerhoudt alleen voor onszelf te leven en die ons dwingt onze gemeenschappelijke hoop door te geven. Daar ging het Augustinus precies om, hoop doorgeven in de kritische situatie van het Romeinse Rijk, die ook het Romeinse Afrika bedreigde en aan het einde van zijn leven vernietigde, de hoop die hij uit het geloof putte en die hem in staat stelde, geheel tegen zijn introverte temperament in, te besluiten tot het opbouwen van de stad en daar met al zijn krachten aan deel te nemen. In hetzelfde hoofdstuk van de *Confessiones*, waarin wij zojuist de beslissende reden van zijn inzet ‘voor allen’ gezien hebben, zegt hij: “Christus spreekt voor ons ten beste. Was dat niet zo, ik zou wanhopig zijn, want talrijk en ernstig zijn die kwalen in mij. Talrijk zijn zij en ernstig, maar uw medicijn is krachtiger. Wij hadden kunnen menen dat uw Woord ver verwijderd was van een verbinding met de mens, en wij hadden aan onszelf kunnen wanhopigen, indien dat Woord niet vlees was geworden en onder ons gewoond had.”²⁴ Vanuit zijn hoop heeft Augustinus zich voor de eenvoudige mens en voor zijn stad tot het uiterste toe gegeven, afstand gedaan van zijn geestelijke adeldom en eenvoudig gepredikt en gehandeld voor de eenvoudige mens.

30. Laten we samenvatten wat er in de loop van onze overwegingen tot nu toe naar voren is gekomen. De mens heeft veel hoop, aangaande kleinere of grotere dingen, dag na dag, verschillend in de verschillende periodes van zijn leven. Soms kan het lijken alsof zo’n hoop hem geheel en al bevredigt en hij geen andere hoop nodig heeft. Als hij jong is kan het de hoop op de grote, alles vervullende liefde zijn, de hoop op een bepaalde positie in het beroep, op één of ander succes dat voor de rest van het leven beslissend zal zijn. Als zulke hoop in vervulling gaat, wordt echter duidelijk dat dit toch niet alles was. Het wordt duidelijk dat er behoefte is aan hoop die verder reikt, dat alleen iets oneindigs de mens kan vervullen, iets dat altijd meer zal zijn dan wat hij ooit bereiken kan. Wat dit betreft heeft de moderne tijd de hoop op de te vestigen volmaakte wereld ontwikkeld, die door de inzichten van de wetenschap en een wetenschappelijk gefundeerde politiek maakbaar geworden leek. Zo werd de bijbelse hoop op het Rijk Gods vervangen door de hoop op het rijk van de mens, de betere wereld, die het werkelijke ‘Rijk Gods’ zou zijn. Dit leek eindelijk de geweldige en realistische hoop waaraan de mens behoefte had. Die hoop kon, gedurende korte tijd, alle krachten van de mens mobiliseren; het grote doel leek de inzet van allen waard. Maar in de loop der tijd bleek dat deze hoop steeds terugwijkt. De mensen werden zich om te beginnen bewust van het feit dat deze hoop misschien voor de mensen van overmorgen is, maar het is geen hoop voor mij. En hoezeer ook het ‘voor allen’ tot de hoop behoort, omdat ik niet tegen de anderen in en niet zonder hen gelukkig kan worden, zo is omgekeerd hoop die mijzelf niet betreft evenmin werkelijke hoop. Ook werd duidelijk dat deze hoop in strijd is

22. *Sermo* 340, 3, in: *PL* 38, 1484; vgl. F. Van der Meer, *Augustinus de Zielzorger* (1951), 318.

23. *Sermo* 339, 4, in: *PL* 38, 1481.

24. *Conf. X*, 43, 69, in: *CSEL* 33, 279.

met de vrijheid, want de toestand van de menselijke dingen hangt in iedere generatie af van de vrije beslissing van de mensen. Als die hun door de verhoudingen en de structuren ontnomen wordt zou de wereld weer niet goed zijn, omdat een wereld zonder vrijheid geen goede wereld is. Dus is weliswaar voortdurende inzet nodig, opdat de wereld beter wordt, maar de betere wereld van morgen kan niet de eigenlijke en voldoende inhoud van onze hoop zijn. En daarbij doet zich steeds de vraag voor: wanneer is de wereld 'beter'? Wat maakt de wereld goed? Met welke maatstaven bepalen wij het goed zijn van de wereld? En langs welke wegen kunnen men tot dit 'goede' komen?

31. Nogmaals: wij hebben hoop nodig wat betreft kleinere en grotere dingen, die ons van dag tot dag gaande houdt. Maar dat is onvoldoende zonder de geweldige hoop, die al het andere moet overstijgen. Deze geweldige hoop kan alleen God zijn, Die het al omvat en Die ons geven en schenken kan waartoe wij alleen niet in staat zijn. Juist het feit dat het ons geschonken wordt behoort tot de hoop. God is het fundament van de hoop, niet zomaar een god, maar de God die een menselijk gelaat heeft en Die ons tot het uiterste toe heeft liefgehad: ieder van ons en de mensheid als geheel. Zijn Rijk is geen imaginair hiernamaals van een nooit naderbij komende toekomst, Zijn Rijk is daar waar Hij bemind wordt en waar Zijn liefde bij ons aankomt. Zijn liefde alleen geeft ons de mogelijkheid in alle nuchterheid steeds weer stand te houden in een wereld die van nature onvolkomen is, zonder de bezieling van de hoop te verliezen. En Zijn liefde is tegelijkertijd onze garantie dat er iets is dat wij alleen vaag vermoeden en toch ten diepste verwachten: het leven dat 'werkelijk' leven is.

Laten wij nu, in het laatste deel van deze encycliek, proberen dit idee verder te concretiseren door ons te richten op 'plaatsen' waar we de hoop in de praktijk kunnen leren en beoefenen.

'Plaatsen' om de hoop te leren en te beoefenen

I. Het gebed als leerschool van de hoop

32. Een eerste belangrijke plaats om de hoop te leren is het gebed. Als niemand meer naar mij luistert, luistert God nog altijd naar mij. Als ik tot niemand meer kan spreken, niemand meer kan aanroepen, kan ik nog altijd tot God spreken. Als niemand mij meer helpen kan, als het gaat om een behoefte of een verwachting die de menselijke mogelijkheid tot hoop overstijgt: Hij kan mij helpen.²⁵ Als ik in volkomen eenzaamheid gestort ben: als ik bid, ben ik nooit helemaal alleen. De onvergetelijke kardinaal Nguyen Van Thuan heeft ons als vrucht van dertien jaar gevangenschap, waarvan negen in een iso-leercel, een kostbaar boekje nagelaten: *Gebeden van hoop*. Tijdens dertien jaar gevangenschap, in een situatie van schijnbaar totale hopeloosheid, is voor hem het luisteren naar God, het kunnen spreken met God, tot een toenemende kracht van hoop geworden, die hem na zijn vrijlating aangespoord heeft voor de mensen van de gehele wereld tot getuige van de hoop te worden – de geweldige hoop die ook in de nachten van de eenzaamheid niet ten onder gaat.

33. Heel mooi heeft St. Augustinus in een preek over de *Eerste brief van Johannes* de innerlijke samenhang tussen gebed en hoop weergegeven. Hij definieert het gebed als oefening van het verlangen. De mens is geschapen voor iets groots, voor

25. Vgl. *Katechismus van de Katholieke Kerk*, 2657.

God Zelf, om door Hem vervuld te worden. Maar zijn hart is te klein voor het grote dat hem is toegedacht. Dat moet ruimer gemaakt worden. "Als God de gave [Zichzelf] uitstelt, versterkt Hij ons verlangen; door het verlangen verruimt Hij ons innerlijk en daardoor vergroot Hij de opnamecapaciteit [voor Hemzelf]." Augustinus verwijst naar de heilige Paulus, die van zichzelf zegt dat hij leeft, zich uitstrekkend naar wat voor hem ligt (vgl. Fil 3,13) en gebruikt dan een heel mooi beeld om de voortgang te beschrijven bij het verruimen en voorbereiden van het menselijk hart: "Stel je voor, God wil je vullen met honing [beeld voor Gods tederheid en goedheid]. Maar als je gevuld bent met azijn, waar laat je dan de honing?" Het vat, dat wil zeggen het hart, moet eerst verruimd en dan gereinigd worden: bevrijd van de azijn en de azijnsmaak. Dat vereist werk, dat is pijnlijk, maar alleen zo ontstaat de geschiktheid voor datgene waartoe we zijn bestemd.²⁶ Ook al spreekt Augustinus alleen direct over de opnamecapaciteit voor God, toch wordt helemaal duidelijk dat de mens door dit werk, waarbij hij zich bevrijdt van de azijn en zijn azijnsmaak, niet alleen vrij voor God maar juist ook open voor de anderen wordt. Want alleen als wij kinderen van God worden, kunnen wij bij de gemeenschappelijke Vader zijn. Bidden betekent niet buiten de geschiedenis treden en je terugtrekken in het privéhoekje van je eigen geluk. Echt bidden is een proces van innerlijke reiniging, dat ons openstelt voor God en dus juist ook voor de mensen. In het gebed moet de mens leren wat hij werkelijk aan God kan vragen, wat God waardig is. Hij moet leren dat hij niet tegen de anderen mag bidden. Hij moet leren dat hij niet mag vragen om de oppervlakkige en makkelijke dingen die hij op dat moment wenst,

de valse kleine hoop, die hem bij God vandaan brengt. Hij moet zijn wensen en zijn hoop zuiveren. Hij moet zich bevrijden van zijn stille leugen, waarmee hij zichzelf bedriegt: God doorziet die en de confrontatie met God dwingt hem die zelf te erkennen. "Maar wie beseft al zijn feilen? Vergeef mij ook wat ik niet weet", bidt de psalmist (Ps 19 [18],13). Het niet erkennen van schuld, de ijdele waan van onschuld, rechtvaardigt en redt mij niet, want ik ben zelf schuldig aan de afstomping van mijn geweten, aan mijn onvermogen het kwade in mij als zodanig te erkennen. Als God niet bestaat, moet ik wellicht in zulke leugens vluchten, omdat er niemand is die mij zou kunnen vergeven, niemand die de werkelijke maatstaf is. Maar de ontmoeting met God wekt mijn geweten, opdat dit niet langer streeft naar zelfrechtvaardiging, naar weerspiegeling van mijzelf en de tijdgenoten die een stempel op mij drukken, maar mij de mogelijkheid biedt naar het Goede zelf te luisteren.

34. Wil het gebed deze reinigende kracht ontplooiën, dan moet het enerzijds heel persoonlijk zijn, een confrontatie van mijn 'ik' met God, de levende God. Anderzijds moet het steeds weer geleid en verlicht worden door de grote gebedswoorden van de Kerk en van de heiligen, door het liturgische gebed, waarin de Heer ons steeds weer leert goed te bidden. Kardinaal Nguyen Van Thuan vertelt ons in zijn boek van geestelijke oefeningen dat hij in zijn leven lange periodes heeft gekend dat hij niet kon bidden en hoe hij zich heeft vastgehouden aan de gebedswoorden van de Kerk, aan het Onze Vader, aan het Weesgegroet, aan de gebeden van de liturgie.²⁷ Bij het bidden moet er altijd sprake zijn van dit samengaan van gemeenschappelijk en persoonlijk ge-

26. Vgl. *In 1 Joannis* 4, 6, in: *Pl* 35, 2008 e.v..

27. *Hoffnung, die uns trägt* (Freiburg 2001), 121 e.v..

bed. Zo kunnen wij tot God spreken, zo spreekt God tot ons. Zo ondergaan we de reinigingen, waardoor wij geschikt voor God worden en die ons geschikt maken de mensen te dienen. Zo worden wij geschikt voor de ware hoop en worden wij dienaars van de hoop voor de anderen: hoop in de christelijke zin is immers ook hoop voor de anderen. En het is actieve hoop, waarin wij ervoor strijden dat de dingen niet naar 'het verkeerde einde' leiden. Het is ook actieve hoop in de zin dat wij de wereld open houden voor God. Alleen zo blijft de hoop zuiver menselijk.

II. Handelen en lijden als context voor het leren van de hoop

35. Iedere serieuze en oprechte handeling van de mens is hoop in uitvoering. Dat is op de eerste plaats waar in die zin dat wij daarbij onze hoop met betrekking tot kleinere of grotere zaken proberen te verwirkelijken, deze of gene taak proberen af te ronden die belangrijk is voor onze verdere levensweg, er door onze inzet toe bij te dragen dat de wereld iets lichter en menselijker wordt en zo ook deuren naar de toekomst worden geopend. Maar de dagelijkse inzet voor het voortgaan van het eigen leven en voor de toekomst van het geheel vermoet ons of slaat om in fanatisme, als voor ons niet het licht straalt van die geweldige hoop, die ook door falen in het kleine en door het mislukken van zaken van historisch belang niet kan worden vernietigd. Als we niet kunnen hopen op meer dan op datgene wat op ieder moment bereikbaar is en op datgene wat de heersende politieke en economische machten ons aan hoop bieden, zal ons leven spoedig zonder hoop zijn. Het is belangrijk om te weten: ik mag altijd nog hopen, ook als ik voor mijn leven of voor de historische periode

waarin ik leef ogenschijnlijk niets meer te verwachten heb. Alleen de grote zekerheid van de hoop dat, ondanks alle mislukkingen, mijn eigen leven en de geschiedenis in het algemeen geborgen zijn in een onverwoestbare macht van de liefde en door die liefde zin en betekenis hebben, kan dan toch de moed geven om te werken en te volharden. Zeker, wij kunnen het Rijk Gods niet zelf 'bouwen' – wat wij bouwen blijft altijd een menselijk met alle beperkingen van de menselijke natuur. Het Rijk Gods is een geschenk en juist daarom is het groot en mooi en het antwoord op onze hoop. En wij kunnen, om de klassieke terminologie te gebruiken, de hemel niet door onze werken 'verdienen'. De hemel is altijd meer dan wat wij verdienen, zoals bemind worden nooit 'verdienste' is, maar altijd geschenk. Maar ook al weten we nog zo goed van deze 'meerwaarde' van de hemel, toch blijft het waar dat ons handelen God niet onverschillig laat en daarmee niet onverschillig is voor de loop van de geschiedenis. Wij kunnen onszelf en de wereld openstellen voor het binnentreden van God: de waarheid, de liefde, het goede. Dat is wat de heiligen hebben gedaan, die als 'Gods medewerkers' hebben bijgedragen tot het heil van de wereld (vgl. 1Kor 3,9; 1Tes 3,2). Wij kunnen ons leven en de wereld vrijmaken van de vergiftigingen en vervuilingen die het heden en de toekomst zouden kunnen vernietigen. Wij kunnen de bronnen van de schepping blootleggen en zuiver houden en zo aan de schepping, die als gave voor ons uitgaat, recht doen volgens haar eigen eisen en doel. Dit houdt zin, ook als wij ogenschijnlijk niets bereiken of machteloos lijken te zijn tegenover het overwicht van de vijandige machten. Zo komt enerzijds uit ons handelen hoop voort voor ons en voor de anderen; tegelijker-

tijd is het echter de geweldige hoop op Gods beloften die ons moed geeft en ons handelen stuurt in goede en kwade uren.

36. Evenals het handelen behoort het lijden tot het menselijk bestaan. Het lijden volgt van de ene kant uit onze eindigheid, van de andere kant uit de enorme massa schuld die zich in de loop van de geschiedenis heeft opgehoopt en ook in het heden onophoudelijk aangroeit. Natuurlijk moeten we alles doen om het lijden te verminderen, om het lijden van onschuldigen te voorkomen, zo goed en zo kwaad als het gaat, om pijn te verlichten, om geestelijk lijden te helpen overwinnen. Dit zijn alle plichten zowel van de gerechtigheid als van de liefde, die tot de fundamentele vereisten behoren van het christelijk bestaan en van ieder waarachtig menselijk leven. In de strijd tegen de fysieke pijn zijn grote vorderingen geboekt; het lijden van onschuldigen, evenals het geestelijk lijden zijn in de afgelopen decennia eerder toegenomen. Ja, we moeten alles doen om het lijden te overwinnen, maar we kunnen het niet geheel uit de wereld bannen, omdat wij nu eenmaal onze eindigheid niet van ons kunnen afschudden en omdat niemand van ons in staat is de macht van het kwaad, van de schuld, uit de wereld te bannen, die voortdurend – we zien het – de bron van lijden is. Dat kan alleen God, alleen een God die Zelf binnentreedt in de geschiedenis, mens wordt en in de tijd lijdt. Wij weten dat deze God bestaat en dat daarom deze macht die de “zonde van de wereld wegneemt” (Joh 1,29) bestaat. Met het geloof dat deze macht bestaat is de hoop op de redding van de wereld in de geschiedenis verschenen. Maar het is hoop en nog geen voleinding. Het is hoop die ons de moed geeft ons aan de zijde van het goede te scharen, ook in situaties

die uitzichtloos lijken, in het besef dat in de uiterlijke loop van de geschiedenis de macht van de schuld voortdurend een vreeswekkende aanwezigheid zal blijven.

37. Laten we terugkeren naar ons onderwerp. We kunnen proberen het lijden te beperken, te bestrijden, maar we kunnen het niet uit de wereld helpen. Juist waar mensen, in een poging lijden te vermijden, zich trachten te onttrekken aan alles wat leed zou kunnen veroorzaken, zich de moeite en de pijn van de waarheid, de liefde, het goede, willen besparen, drijven ze een leeg leven binnen, waarin misschien weinig pijn is, maar het doffe gevoel van zinloosheid en verlorenheid des te sterker aanwezig is. Niet het vermijden van het lijden, niet de vlucht voor het lijden, heelt de mens, maar het vermogen het lijden te aanvaarden, daardoor te rijpen, er zin in te vinden door de vereniging met Christus, die met eindeloze liefde heeft geleden. Ik wil in dit verband enkele zinnen aanhalen uit een brief van de Vietnamese martelaar Paul Le-Bao-Thin (+ 1857), waarin deze omvorming van het lijden door de kracht van de uit het geloof voortkomende hoop zichtbaar wordt. “Ik, Paulus, gevangene omwille van de naam van Christus, wil u in kennis stellen van de kwellingen waarin ik hier dagelijks ondergedompeld ben, opdat de vlam van de goddelijke liefde u doet ontbranden en u met mij Gods lof zingt: Eeuwig is Zijn genade (vgl. Ps 136 [135]). Deze kerker is werkelijk een beeld van de hel; behalve de gruwelijke foltering van allerlei soort, zoals boeien, ijzeren kettingen en touwen, zijn hier haat, wraakoefening, laster, obscene taal, valse beschuldigingen, gemeenheden, valse getuigenissen, vloeken en ten slotte angst en droefheid. God, Die de drie jongelingen uit de vuuroven bevrijd heeft, is mij

altijd nabij. Hij heeft ook mij bevrijd uit deze ellende en die in zoetheid veranderd: eeuwig is Zijn genade. Temidden van deze folteringen, die de anderen meestal breken en kapot maken, ben ik dankzij Gods genade vol vreugde en blijmoedigheid, want ik ben niet alleen, Christus is bij mij ... Hoe moet ik dit vreselijke schouwspel verdragen? Iedere dag moet ik zien hoe heersers, mandarijnen en hun hovelingen Uw heilige Naam vervloeken, U Die boven de cherubijnen en de serafijnen troont (vgl. Ps 80 [79],2). Zie, Uw kruis wordt door de heidenen met voeten getreden. Waar is Uw heerlijkheid? Als ik dit alles zie, geef ik er, in de gloed van Uw liefde, de voorkeur aan in stukken te worden gehakt, om te sterven als getuige van Uw liefde. Toon mij, Heer, Uw macht! Kom mij te hulp en red mij, opdat in mijn zwakheid Uw macht voor alle volken geopenbaard en verheerlijkt wordt ... Dierbare broeders, als u deze dingen hoort, verheugt u dan en heft een altijd-durend danklied voor God aan, de bron van al het goede, en prijst Hem met mij: eeuwig is Zijn genade ... Ik schrijf u dit alles opdat uw en mijn geloof zich mogen verenigen. Terwijl de storm woedt, gooi ik mijn anker tot vóór de troon van God: levende hoop, die in mijn hart is ...".²⁸ Dit is een brief uit de 'hel'. De gehele verschrikking van een concentratiekamp wordt zichtbaar, waar naast de kwellingen door de tirannen, het kwaad in de lijdenden zelf wordt ontketend, die zo ook nog tot instrumenten voor de wreedheid van de folteraars worden. Het is een brief uit de 'hel', maar daarin wordt het woord van de psalmist bewaarheid: "Al stijg ik naar de hemel op: daar zijt Gij reeds, al daal ik in het dodenrijk: Gij zijt aanwezig ... En zeg ik: laat het duister mij dan dekken ... dan zal de duisternis voor U niet donker zijn, de nachten even helder als de

dagen; voor U zijn licht en duisternis gelijk" (Ps 139 [138],8-12; vgl. ook Ps 23 [22],4). Christus is nedergedaald "ter helle", en zo is Hij daar bij hem, die daarin geworpen wordt, en maakt voor hem de duisternis tot licht. Het lijden, de kwellingen blijven vreselijk en bijna niet te dragen. Maar de ster van de hoop is opgegaan, het anker van het hart reikt tot aan de troon van God. Niet het kwade in de mens wordt losgemaakt, doch het licht overwint: lijden wordt, hoewel het zeker lijden blijft, ondanks alles tot lofzang.

38. De maatstaf voor menselijkheid wordt wezenlijk bepaald in relatie met lijden en met de lijdende. Dat geldt zowel voor het individu als voor de samenleving. Een samenleving die de lijdenden niet aanvaardt en niet in medelijden kan helpen lijden, ook van binnenuit, te delen en te dragen is een wrede en onmenselijke samenleving. Maar de samenleving kan de lijdenden niet aanvaarden en hen in hun lijden dragen als de individuen dit niet kunnen, en bovendien kan het individu het lijden van de ander niet aanvaarden, als hij zelf de zin van het lijden niet inziet, het niet kan beschouwen als een weg van zuivering en rijping, een weg van hoop. Want het aannemen van de ander, die lijdt, betekent dat ik zijn lijden tot het mijne maak, dat het ook mijn lijden wordt. Maar juist daardoor, doordat het nu gedeeld lijden is geworden, waarin ook een ander aanwezig is, dringt het licht van de liefde in lijden door. Het Latijnse woord *con-solatio*, troost, drukt dit heel mooi uit, omdat het het beeld oproept van 'erbij zijn' in de eenzaamheid, die dan geen eenzaamheid meer is. Maar ook het vermogen het lijden te aanvaarden omwille van het goede, van de waarheid en de gerechtigheid, is wezenlijk voor de maatstaf van de menselijkheid,

28. Romeins Brevier, Lezingendienst, 24 november.

want als uiteindelijk mijn welbevinden, mijn ongedeerd blijven, belangrijker zijn dan de waarheid en de gerechtigheid, dan geldt de macht van de sterkste, dan overheersen het geweld en de leugen. En uiteindelijk is ook het 'ja' tegen de liefde een bron van lijden, want liefde verlangt steeds weer zelfverloochening, waarbij ik mij laat snoeien en verwonden. Liefde kan niet bestaan zonder deze ook pijnlijke verloochening van mijzelf; anders wordt ze tot puur egoïsme en houdt daarmee op liefde te zijn.

39. Lijden met de ander, voor de anderen, lijden omwille van de waarheid en de gerechtigheid, lijden uit liefde en om iemand te worden die werkelijk liefheeft, dat zijn de fundamentele elementen van de menselijkheid, en als die prijs zouden worden gegeven, zou de mens zelf vernietigd worden. Maar nogmaals dient zich de vraag aan: kunnen we dat? Is de ander belangrijk genoeg dat ik omwille van hem een lijdende wil worden? Is de waarheid belangrijk genoeg voor mij dat die het lijden waard is? En is de belofte van de liefde zo groot dat zij mijn zelfgave rechtvaardigt? In de geschiedenis van de mensheid is het juist het christelijk geloof dat in de mens op een nieuwe en diepgaander wijze het vermogen heeft losgemaakt tot deze voor de menselijkheid beslissende manier van lijden. Dit geloof heeft ons getoond dat waarheid, gerechtigheid en liefde niet slechts idealen zijn, doch een zeer intense werkelijkheid. Het geloof heeft ons namelijk getoond dat God, de waarheid en de liefde in Persoon, voor ons en met ons wilde lijden. Van Bernardus van Clairvaux is de schitterende uitdrukking: *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis*²⁹ – God kan niet lijden, maar Hij kan wel mee-lijden. De mens is God zoveel waard, dat Hij Zelf

mens geworden is, om met de mens te kunnen mee-lijden, reëel, in vlees en bloed, zoals ons getoond wordt in het lijdensverhaal van Jezus. Van daaruit is in alle menselijke lijden Iemand binnengetreden die mee-lijdt, mee-draagt. In alle lijden is van daaruit de *con-solatio*, de troost van de mee-lijdende liefde van God aanwezig en daarmee is de ster van de hoop opgegaan. Zeker, in onze verschillende vormen van lijden en beproeving hebben wij ook onze hoop op kleine en grotere dingen nodig, hoop op een vriendelijk bezoek, op genezing van innerlijke en uiterlijke wonden, op de goede afloop van een crisis, enzovoorts. In onbelangrijke beproevingen kunnen deze soorten hoop ook voldoende zijn. Maar in werkelijk zware beproevingen, waarin ik definitief moet beslissen de waarheid te verkiezen boven welbevinden, carrière, bezit, wordt de zekerheid van de ware, de geweldige hoop waarover wij gesproken hebben, noodzakelijk. Daarom hebben wij getuigen nodig, martelaren, die zich geheel en al gegeven hebben, om het ons dag na dag te tonen, ook om bij de kleine keuzes van alledag de voorkeur te geven aan het goede boven het gemak, in de wetenschap dat we juist zo het leven zelf leven. Laten we het nog éénmaal zeggen: het vermogen te lijden omwille van het ware is de maatstaf van de menselijkheid. Maar dit vermogen tot lijden hangt af van de aard en de mate van de hoop die wij in ons dragen en waarop wij bouwen. Omdat de heiligen vervuld waren van hoop, konden zij de grote weg van het mens-zijn gaan, zoals Christus die ons is voorgegaan.

40. Hier wil ik nog een kleine opmerking maken die niet geheel onbelangrijk is voor de alledaagse dingen. Tot een vandaag de dag wellicht weinig gepraktiseerd

29. *Sermones in Cant.*, Sermon 26, 5, in: Bernardus van Clairvaux (ed. G.B. Winkler), V, 394.

de, maar tot voor kort nog wijd verbreide vorm van vroomheid behoorde de gedachte dat men de kleine dagelijkse ongemakken, die ons steeds weer als meer of minder pijnlijke speldenprikken treffen, zou kunnen 'opdragen' en die daardoor zin verlenen. Deze vroomheid kon zeker iets overdrevens en iets ongezonds hebben, maar het is de vraag of er toch niet ergens iets wezenlijks in zat, iets dat ons behulpzaam kan zijn. Wat wil dat zeggen: 'opdragen'? Deze mensen waren ervan overtuigd dat zij hun kleine lasten in het grote medelijden van Christus konden leggen, zodat ze op de één of andere manier behoorden tot de schat van medelijden, waaraan de mensheid zo'n behoefte heeft. Zo konden ook de kleine ergernissen van alledag zin krijgen en bijdragen tot de economie van het goede, van de liefde in de mensheid. Misschien moeten we ons toch afvragen of dat voor ons niet weer een zinvolle mogelijkheid zou zijn.

III. Het oordeel als context om de hoop te leren en te beoefenen

41. In het grote *Credo* van de Kerk sluit het middelste gedeelte, dat handelt over het Christusmysterie, van de eeuwige geboorte uit de Vader en de geboorte in de tijd uit de Maagd Maria, via het kruis en de verrijzenis, tot aan Zijn wederkomst, af met de woorden: "Hij zal wederkomen in heerlijkheid om de oordelen levenden en doden." Het vooruitzicht van het oordeel heeft vanaf de vroegste tijden invloed gehad op de christenheid, tot in het dagelijks leven toe, als maatstaf voor het leven nu, als oproep aan het geweten en tegelijk als hoop op Gods rechtvaardigheid. Het geloof in Christus heeft nooit alleen terug gekeken en nooit alleen naar boven, maar ook altijd naar voren, naar het uur van de gerechtigheid dat de Heer herhaaldelijk

heeft aangekondigd. Deze blik naar voren maakt het christendom zo belangrijk voor het heden. In de opzet van de christelijke kerkgebouwen, die de historische en kosmische omvang van het geloof in Christus zichtbaar willen maken, werd het gebruikelijk aan de oostzijde de als koning wederkerende Heer – het beeld van de hoop – af te beelden, aan de westzijde echter het Laatste Oordeel, als beeld van de verantwoordelijkheid aangaande ons leven, dat de gelovigen juist op hun weg naar buiten, het dagelijks leven in, aanzag en begeleidde. In de ontwikkeling van de iconografie van het Oordeel treedt dan echter steeds sterker het dreigende en onheilspellende van het Oordeel naar voren, dat de kunstenaars duidelijk meer gefascineerd heeft dan de glans van de hoop, die door de dreiging dikwijls al te zeer verborgen bleef.

42. In de moderne tijd verbleekt de gedachte aan het Laatste Oordeel: het christelijk geloof wordt geïndividualiseerd en is vooral gericht op het eigen zielenheil; de beschouwing van de wereldgeschiedenis wordt daarentegen in hoge mate beheerst door de vooruitgangsgedachte. Toch is de fundamentele inhoud van de verwachting van een Laatste Oordeel niet eenvoudigweg verdwenen. Het neemt echter een geheel andere vorm aan. Het atheïsme van de negentiende en de twintigste eeuw is naar oorsprong en doel een vorm van moralisme: een protest tegen de ongerechtigheden van de wereld en de wereldgeschiedenis. Een wereld waarin zoveel ongerechtigheid, onschuldig lijden en machtscynisme bestaat, kan niet het werk van een goede God zijn. De God die verantwoordelijk is voor deze wereld zou geen rechtvaardige God zijn en al helemaal geen goede God. Omwille van de moraal moet men deze God bestrijden. Zo

leek het dat, omdat er geen God is die gerechtigheid verschaft, alleen de mens zelf geroepen is de gerechtigheid te herstellen. Ook als het protest tegen God, gelet op het lijden van deze wereld, begrijpelijk is, dan is nog de aanspraak dat de mensheid zou kunnen en moeten doen wat geen God doet en kan doen, aanmatigend en intrinsiek onwaar. Het feit dat daaruit de grootste wreedheden en schendingen van het recht volgen, is geen toeval; het is geworteld in deze aanspraak, die intrinsiek onwaar is. Een wereld die zichzelf gerechtigheid moet verschaffen is een wereld zonder hoop. Niets en niemand geeft antwoord op het lijden van de eeuwen. Niets en niemand staat ervoor in dat het cynisme van de macht, onder welke ideologische dekmantel dan ook, de wereld niet verder zal beheersen. Zo hebben de grote denkers van de Frankfurter School, Max Horkheimer en Theodor W. Adorno, het atheïsme en het theïsme gelijkelijk bekritiseerd. Horkheimer heeft radicaal bestreden dat er ooit één of andere immanente vervanging voor God gevonden zou kunnen worden, maar tegelijk echter het beeld van een goede en rechtvaardige God afgewezen. In een uiterste radicalisering van het oudtestamentische verbod op het maken van beelden spreekt hij over “het verlangen naar de geheel Andere”, die onbereikbaar blijft – een schreeuw van verlangen in de geschiedenis van ons mensen. Ook Adorno heeft resoluut vastgehouden aan het verwerpen van beelden, hetgeen uiteraard ook het ‘beeld’ van de liefhebbende God uitsluit. Maar hij heeft ook steeds weer deze ‘negatieve’ dialectiek benadrukt en gezegd dat gerechtigheid, werkelijke gerechtigheid, een wereld zou verlangen “waarin niet alleen het bestaande lijden ongedaan gemaakt zou worden, maar ook het onherroepelijke verleden herroepen

zou worden”.³⁰ Dat zou echter betekenen dat in positieve, en daarom voor hem inadequate, symbolen uitgedrukt er geen gerechtigheid kan zijn zonder opstanding van de doden. Een dergelijke verwachting veronderstelt immers “de opstanding van het vlees; dat is volkomen vreemd aan het idealisme, aan het rijk van de absolute geest”.³¹

43. Van de strenge verwerping van alle beelden, die behoort tot het eerste gebod (vgl. Ex 20,4), kan en moet de christen ook steeds opnieuw leren. De waarheid van de negatieve theologie is onderstreept door het Vierde Concilie van Lateranen, dat uitdrukkelijk stelt dat, hoe groot de overeenkomst tussen de Schepser en het schepsel ook mag zijn, het verschil toch altijd groter is.³² Toch kan de verwerping van beelden voor de gelovige nooit zo ver gaan, dat – zoals Horkheimer en Adorno dachten – hij moet blijven staan bij het ‘nee’ tegen beide stellingen: theïsme en atheïsme. God heeft Zichzelf een ‘beeld’ gegeven: in de mensgeworden Christus. In Hem, in de Gekruisigde, is de ontkenning van godsbeelden niet meer mogelijk. Nu toont God Zijn eigen gelaat, juist in de gestalte van de lijdende, die de godverlatenheid van de mens meedraagt. Deze onschuldige lijdende is geworden tot zekerheid van de hoop: God is er en God kan gerechtigheid verschaffen op een wijze die wij ons niet kunnen voorstellen en die wij toch door het geloof mogen vermoeden. Ja, de verrijzenis van het vlees bestaat.³³ Gerechtigheid bestaat.³⁴ De ‘herroeping’ van het lijden in het verleden, het ‘goed maken’, dat het recht herstelt, het bestaat. Daarom is het geloof in het Laatste Oordeel allereerst en bovenal hoop, de hoop waarvan de noodzaak juist in de conflicten van de afgelopen eeuwen duidelijk geworden is. Ik ben ervan over-

30. *Negative Dialektik* (1966), Derde deel, III, 11, in: *Gesammelte Schriften*, VI (Frankfurt/Main 1973), 395.

31. *A.w.*, Tweede deel, 207.

32. *Ds* 806.

33. Vgl. *Katechismus van de Katholieke Kerk*, 988-1004.

34. Vgl. *A.w.*, 1040.

tuigd dat de vraag naar de gerechtigheid het essentiële, en ieder geval het sterkste argument is voor het geloof in het eeuwig leven. De zuiver individuele behoefte aan een vervulling, die ons in dit leven ontzegd wordt, aan de onsterfelijkheid van de liefde, waarop wij wachten, is bepaald een belangrijke reden om te geloven dat de mens voor de eeuwigheid geschapen is, maar alleen in relatie met de onmogelijkheid dat het onrecht van de geschiedenis het laatste woord zou zijn, wordt de noodzaak van de wederkerende Christus en het nieuwe leven volledig begrijpelijk.

44. Het protest tegen God omwille van de gerechtigheid is niet dienstig. Een wereld zonder God is een wereld zonder hoop (Ef 2,12). Alleen God kan gerechtigheid schenken. En het geloof geeft ons de zekerheid: Hij doet het. Het beeld van het Laatste Oordeel is niet op de eerste plaats een schrikbeeld, maar een beeld van hoop, voor ons misschien zelfs wel het beslissende beeld van de hoop. Maar is het ook niet een angstaanjagend beeld? Ik zou zeggen: een beeld dat verantwoordelijkheid oproept; daarom een beeld van de vrees waarvan de heilige Hilarius zegt dat al onze vrees in de liefde zijn plaats vindt.³⁵ God is gerechtigheid en verschaft gerechtigheid. Dat is onze troost en onze hoop. Maar in Zijn gerechtigheid is tegelijk genade. Dat weten wij door de aanblik van de gekruisigde en verzezen Christus. Beide, gerechtigheid en genade, moeten in de juiste innerlijke verhouding worden gezien. De genade sluit de gerechtigheid niet uit. De genade maakt onrecht niet tot recht. De genade is geen spons die alles uitvlakt, zodat ten slotte alles wat iemand op aarde gedaan heeft toch om het even is. Tegen zo'n soort hemel en zo'n soort genade heeft bijvoorbeeld Dostojewski in zijn roman *De Ge-*

broeders Karamazov met recht geprotesteerd. De misdadigers zitten uiteindelijk niet naast de slachtoffers op dezelfde wijze aan de tafel van het eeuwig bruiloftsmaal, alsof er niets gebeurd zou zijn. Ik wil hier graag een tekst van Plato citeren, die een voorgevoel van het rechtvaardige oordeel tot uitdrukking brengt, die in veel opzichten voor christenen waar en heilzaam blijft. Hij zegt – zeker, in mythologische beelden, die echter een ondubbelzinnige waarheid zichtbaar maken – dat aan het einde de zielen naakt voor de rechter zullen staan. Nu telt niet meer wat ze eens in de geschiedenis geweest zijn, alleen nog datgene wat ze in waarheid zijn. “Daar heeft hij (de rechter) wellicht de ziel van een ... koning of heerser voor zich en ziet er helemaal niets gezonds aan. Hij ziet de ziel gegeseld en vol littekens, veroorzaakt door meened en ongerechtigheid ... en alles is verwrongen door leugens en hoogmoed, en niets is recht, omdat de waarheid geen rol heeft gespeeld bij de groei. En hij ziet hoe de ziel door willekeur, weelde, overmoed en onbezonnenheid in het handelen beladen is met excessen en schandelijkheden. Bij deze aanblik stuurt hij de ziel meteen naar de kerker, waar deze de verdiende straf zal ondergaan ... Soms echter ziet hij een andere ziel voor zich, die een vroom en eerlijk leven heeft geleid ...; hij verheugt zich daarover en zendt de ziel zeker naar de eilanden van de zaligen.”³⁶ Jezus heeft ons gewaarschuwd in de gelijkenis van Lazarus en de rijke vrek (Lc 16,19-31) waarin Hij ons het beeld van zo'n door overmoed en weelde verwoeste ziel toont, die zelf een onoverbrugbare kloof tussen zichzelf en de arme heeft geschapen: de kloof van het opgesloten zijn in materieel genot, de kloof van het vergeten van de ander, het onvermogen lief te hebben, die dan tot brandende en niet meer te lessen

35. Vgl. *Tractatus super Psalmos*, Ps 127,1-3, in: CSEL 22, 628-630.

36. *Gorgias* 525a-526c.

dorst leidt. Daarbij moeten we wel bedenken dat Jezus in deze gelijkenis niet spreekt over het definitieve lot na het Laatste Oordeel, maar een voorstelling overneemt die we onder meer in het vroege jodendom vinden en die uitgaat van een tussentoestand tussen dood en opstanding, waarin het definitieve oordeel nog uitstaat.

45. Deze vroeg-joodse voorstelling van een tussentoestand impliceert de opvatting dat de zielen niet alleen maar in een soort voorlopige bewaring zijn gesteld, maar reeds worden gestraft, zoals de gelijkenis van de rijke vrek toont, of reeds een voorlopige vorm van zaligheid ervaren. En ten slotte is er ook de gedachte dat er in deze toestand zuivering en helling kan plaats vinden, zodat de ziel rijp wordt gemaakt voor de gemeenschap met God. De vroege Kerk heeft dergelijke denkbeelden opgepakt, waaruit in de Kerk van het Westen langzamerhand de leer van het vagevuur is ontstaan. We hoeven hier het ingewikkelde historische proces van deze ontwikkeling niet te onderzoeken; laten we ons alleen afvragen waar het hier werkelijk om gaat. De levenskeuze van de mens wordt met de dood definitief – zijn leven staat voor de Rechter. Zijn beslissing, die in de loop van het gehele leven gestalte gekregen heeft, kan verschillende vormen hebben. Er kunnen mensen zijn die het verlangen naar de waarheid en de bereidheid om lief te hebben in zichzelf volledig vernietigd hebben, mensen in wie alles tot leugen is geworden, mensen die in haat hebben geleefd en de liefde in zich hebben vertrappt. Dat is een vreselijke gedachte, maar juist in onze eigen geschiedenis kunnen we met afgrijzen meerdere figuren van dit soort herkennen. Met betrekking tot zulke mensen zou niets meer te redden zijn en

de vernietiging van het goede zou onherroepelijk zijn: dat duiden we aan met het woord *hel*.³⁷ Van de andere kant kunnen er geheel zuivere mensen zijn, die zich volledig door God hebben laten vervullen en daarom helemaal openstaan voor de naaste – mensen in wie de gemeenschap met God nu al hun hele zijn bepaalt en voor wie het gaan tot God slechts voltooit wat ze al zijn.³⁸

46. Maar de ervaring leert dat noch het één, noch het ander het normale geval is in het menselijk bestaan. Bij verreweg de meeste mensen, zo mogen we aannemen, blijft er een laatste, innerlijke openheid voor de waarheid, voor de liefde, voor God, aanwezig in het diepste van hun wezen. Maar in de concrete levenskeuzen wordt dit overdekt met steeds nieuwe compromissen met het kwade – veel vuil bedekt het zuivere, waarnaar men toch blijft dorsten en dat toch ook steeds weer naar boven komt uit alles wat slecht is en in de ziel aanwezig blijft. Wat gebeurt er met zulke mensen als ze voor de rechter verschijnen? Al het onzuivere dat ze in hun leven opgehoopt hebben, maakt dat ineens niet meer uit? Maar wat dan? De heilige Paulus geeft ons in de *Eerste brief aan de christenen van Korinte* een voorstelling van de verschillende manieren waarop Gods oordeel de mens treft, afhankelijk van zijn omstandigheden. Hij doet dat in beelden die het onzichtbare op de één of andere wijze tot uitdrukking willen brengen, zonder dat we die beelden in begrippen kunnen omzetten, eenvoudigweg omdat we niet kunnen binnenkijken in de wereld aan gene zijde van de dood en er geen ervaring mee hebben. Om te beginnen zegt Paulus over het christelijk bestaan dat het op een gemeenschappelijk fundament is gebouwd: Jezus Christus. Dat fundament houdt

37. Vgl. *Katechismus van de Katholieke Kerk*, 1033-1037.

38. Vgl. *a.w.*, 1023-1029.

stand. Als we op dat fundament zijn blijven staan, daarop ons leven hebben gebouwd, weten we dat dit fundament ons niet ontnomen kan worden, ook niet in de dood. Dan gaat Paulus verder: “Of men nu op deze grondslag verder gaat met goud, zilver, kostbare stenen, of hout, hooi en stro, van ieders werk zal de kwaliteit aan het licht komen. De grote dag zal het aantonen, want deze verschijnt met vuur, en het vuur zal uitwijzen wat ieders werk waard is. Houdt het bouwwerk dat iemand optrok stand, dan zal hij loon ontvangen. Verbrandt het, dan zal hij schade lijden; hijzelf zal gered worden, maar, om zo te zeggen, door het vuur heen” (1Kor 3,12-15). Uit deze tekst wordt in ieder geval duidelijk dat de redding van de mens verschillende vormen kan aannemen, dat menig bouwwerk kan afbranden, dat degene die gered wil worden door ‘vuur’ heen moet om uiteindelijk bij God te kunnen komen, om plaats te kunnen nemen aan de tafel van het eeuwig bruiloftsmaal.

47. Enkele recente theologen zijn van mening dat het verbrandende en tegelijk reddende vuur Christus is, de Rechter en Redder. De ontmoeting met Hem is het beslissende moment van het oordeel. Voor Zijn aanblik smelt alle onwaarheid. De ontmoeting met Hem, die ons in het vuur loutert, maakt ons vrij voor het wezenlijke van onszelf. Daarbij kan blijken dat alles wat wij tijdens ons leven opgebouwd hebben enkel stro is, dat het grootdoenerij is en in elkaar stort. Maar in de pijn van deze ontmoeting, waarin ons het onreine en zieke van ons bestaan geopenbaard wordt, is redding. Zijn blik, de aanraking van Zijn hart, geneest ons in een ongetwijfeld pijnlijke omvorming “om zo te zeggen, door het vuur heen”. Maar het is een zalige pijn, waarin de heilige macht

van Zijn liefde ons brandend doordringt, zodat wij eindelijk geheel onszelf worden en daardoor geheel aan God toebehoren. Zo wordt ook de verstrengeling van gerechtigheid en genade zichtbaar: ons leven doet er wel degelijk toe, maar ons vuil bevlekt ons niet voor eeuwig, als we tenminste gericht zijn gebleven op Christus, op de waarheid en op de liefde. Ons vuil is tenslotte al verbrand in het lijden van Christus. Op het moment van het oordeel ervaren en ontvangen wij deze overmacht van Zijn liefde over al het kwaad in de wereld en in ons. De pijn van de liefde wordt onze redding en onze vreugde. Het is duidelijk dat wij de ‘duur’ van dit louterende branden niet met de chronologische maten van onze aardse tijd kunnen meten. Het omvormende ‘ogenblik’ van deze ontmoeting onttrekt zich aan aardse maatstaven – het is de tijd van het hart, de tijd van ‘overgang’ naar gemeenschap met God in het Lichaam van Christus.³⁹ Het oordeel van God is hoop, zowel omdat het gerechtigheid is als omdat het genade is. Als het alleen genade was, waardoor al het aardse er niets meer toe zou doen, dan zou God de vraag naar de rechtvaardigheid schuldig blijven, die voor ons de beslissende vraag is aan de geschiedenis en aan God Zelf. Als het alleen gerechtigheid was, zou het ten slotte voor ons allemaal alleen maar angst kunnen betekenen. De Menswording van God in Christus heeft beide – oordeel en genade – zo samengevoegd dat de gerechtigheid wordt hersteld; wij maken dus allen werk van ons heil “met vrezen en beven” (Fil 2,12). Maar toch laat de genade ons allen hopen en vol vertrouwen tot de Rechter gaan, die wij kennen als onze ‘Advocaat’, *parakletos* (vgl. 1Joh 2,1).

48. Nog een punt moet hier aan de orde komen, omdat het van belang is voor de

39. Vgl. *a.u.*, 1030-1032.

praktijk van de christelijke hoop. Ook het vroege jodendom kent de gedachte dat men de overledenen in hun tussentoe-stand door gebed te hulp kan komen (bijvoorbeeld 2Mak 12,38-45, eerste eeuw voor Christus). Deze praktijk is geheel vanzelfsprekend door de christenen overgenomen, en de Kerken van het Oosten en het Westen hebben die gemeen. Het Oosten kent geen louterend en verzoenend lijden van de zielen in het hiernamaals, maar wel verschillende graden van zaligheid en ook lijden in de tussentoe-stand. Aan de zielen van de overledenen kan echter door Eucharistie, gebed en aalmoezen 'troost en verlichting' geschonken worden. Dat de liefde kan reiken tot in het hiernamaals, dat er een wederzijds geven en nemen mogelijk is, waarin wij elkaar over de grenzen van de dood heen toegedaan blijven, is door alle eeuwen heen een fundamentele overtuiging van het christendom geweest en blijft ook vandaag de dag een troostrijke ervaring. Wie zou niet de behoefte voelen aan zijn geliefden die hem naar het hiernamaals zijn voorgegaan een teken van goedheid of van dankbaarheid over te brengen, of zelfs een bede om vergeving? Nu zou men kunnen doorvragen: Als het 'vagevuur' eenvoudigweg het schoongebrand worden in de ontmoeting met de oordelende en reddende Heer is, hoe kan dan een derde daar invloed op hebben, ook als hij de ander nog zo na staat? Bij zulke vragen moeten wij beseffen dat geen mens een eiland is. Onze levens zijn sterk op elkaar betrokken, zijn door ontelbare interacties met elkaar verbonden. Niemand leeft alleen. Niemand zondigt alleen. Niemand wordt alleen gered. In mijn leven komt steeds het leven van anderen binnen: in wat ik denk, zeg, doe en bereik. En omgekeerd komt mijn leven binnen in dat van anderen: ten kwade en ten

goede. Dus is mijn gebed voor de ander hem niet vreemd, niet iets uiterlijks, ook na de dood niet. In de vervlechting van het bestaan kan mijn dank aan hem, mijn gebed voor hem, een stukje van zijn zuivering vormen. En daarbij hoeven we de aardse tijd niet om te rekenen in Gods tijd: in de gemeenschap van de zielen wordt de eenvoudige wereltijd overste- gen. Het is nooit te laat en nooit vergeefs het hart van de ander te beroeren. Zo wordt een belangrijk element van het christelijke begrip 'hoop' nogmaals duidelijk. Onze hoop is altijd ten diepste ook hoop voor de anderen; alleen zo is ze werkelijk ook hoop voor mijzelf.⁴⁰ Als christenen moeten wij ons nooit alleen maar afvragen: Hoe kan ik mezelf red- den? We moeten ons ook afvragen: hoe kan ik anderen helpen, opdat anderen gered worden en voor anderen de ster van de hoop opgaat? Dan heb ik ook het meeste gedaan voor mijn eigen redding.

Maria, ster van de hoop

49. Met een hymne uit de achtste of ne- gende eeuw groet de Kerk sinds meer dan 1000 jaar Maria, de Moeder van de Heer, als 'sterre der zee', *Ave maris stella*. Menselijk leven betekent onderweg zijn. Naar welk doel? Hoe vinden we de weg van het leven? Het lijkt op een tocht over de vaak donkere en stormachtige zee van de ge- schiedenis, waarbij wij kijken naar de sterren die ons de weg wijzen. De echte sterren van ons leven zijn mensen die goed wisten te leven. Ze zijn lichten van hoop. Zeker, Jezus Christus is het Licht Zelf, de Zon, Die is opgegaan over alle duisternis van de geschiedenis. Maar om Hem te vinden hebben wij ook lichtjes dichtbij nodig, mensen die licht van Zijn Licht schenken en zo oriëntatie bieden op onze reis. En welke mens zou voor ons

40. Vgl. *a.w.*, 1032.

beter de ster van de hoop kunnen zijn dan Maria, zij die met haar jawoord voor God Zelf de deur van onze wereld heeft geopend, zij die tot levende Ark van het Verbond werd, in wie God het vlees heeft aangenomen, één van ons is geworden, onder ons Zijn tent heeft opgeslagen (vgl. Joh 1,14)?

50. Daarom roepen wij tot haar: heilige Maria, U behoorde tot de deemoedige en grote zielen in Israël die, zoals Simeon, “Israëls vertroosting verwachtten” (Lc 2,25), die, zoals Hanna hoopten op de “bevrijding van Jeruzalem” (Lc 2,38). U leefde vanuit de heilige Schriften van Israël, die spraken van hoop, van de belofte aan Abraham en zijn geslacht (vgl. Lc 1,55). Zo begrijpen we de heilige schrik die u beving toen de engel Gods uw kamer binnentrad en u zei dat u Hem zou baren, op Wie Israël hoopte, op Wie de wereld wachtte. Door u, door uw jawoord, zou de hoop van vele eeuwen werkelijkheid worden, binnentreden in deze wereld en haar geschiedenis. U hebt zich gebogen voor de grootheid van deze opdracht en hebt ‘ja’ gezegd: “Zie de dienstmaagd des Heren; mij geschiede naar uw woord” (Lc 1,38). Toen u zich in heilige vreugde over de bergen van Judea naar uw nicht Elisabet haastte, werd u het beeld van de komende Kerk, die de hoop van de wereld over de bergen van de geschiedenis draagt. Maar naast de vreugde, die u met uw *Magnificat* door de eeuwen heen hebt doen klinken – gesproken en gezongen – wist u toch ook van de donkere woorden van de profeet over het lijden van de Dienaar Gods in deze wereld. Over de geboorte in de stal van Betlehem scheen de glans van de engelen die de herders de Blijde Boodschap brachten, maar daar was tegelijk ook de armoede van God in deze wereld maar al te voelbaar. De grijze

Simeon sprak u van het zwaard dat uw hart zou doorboren (vgl. Lc 2,35), van het teken van tegenspraak dat uw Zoon in deze wereld zou zijn. Toen Jezus Zijn openbaar leven begon moest u terugtreden, opdat de nieuwe familie kon groeien, de familie die Hij was komen vestigen en die zou bestaan uit hen die naar Zijn woord luisteren en het onderhouden (vgl. Lc 11,27 e.v.). Bij alle grootheid en vreugde van het begin van Jezus’ optreden, hebt u toch ook al in de synagoge van Nazaret de waarheid moeten ervaren van de uitspraak ‘teken van tegenspraak’ (vgl. Lc 4,28 e.v.). Zo hebt u de groeiende macht van de vijandigheid en de verwerping beleefd, die zich steeds meer rond Jezus samenpakte tot aan het uur van het kruis, waarin u de Redder van de wereld, de Zoon van David, als mislukkeling, aan bespottig blootgesteld, tussen misdadigers moest zien sterven. U ontving het woord: “Vrouw, ziedaar uw zoon” (Joh 19,26). Vanaf het kruis ontving u een nieuwe zending. Vanaf het kruis werd u op nieuwe wijze moeder: moeder voor allen die in uw Zoon Jezus geloven en Hem willen volgen. Het zwaard van de smart doorboorde uw hart. Was de hoop gestorven? Was de wereld definitief zonder licht, zonder leven, zonder doel? In dat uur hebt u zeker opnieuw in uw binnenste geluisterd naar het woord van de engel, waarmee hij antwoordde op uw schrik bij het moment van de belofte: “Vrees niet Maria!” (Lc 1,30). Hoe dikwijls heeft de Heer, uw Zoon, dat Zelf tot Zijn leerlingen gezegd: Vreest niet! In de nacht van Golgota hoorde u in uw hart opnieuw dat woord. Tot Zijn leerlingen zei Jezus vlak voor het uur van het verraad: “Hebt goede moed: Ik heb de wereld overwonnen” (Joh 16,33). “Laat uw hart niet verontrust of kleinmoedig worden” (Joh 14,27). “Vrees niet Maria!” In het uur

te Nazaret heeft de engel ook tot u gezegd: "Aan zijn koningschap zal nooit een einde komen" (Lc 1,33). Was het voorbij voordat het begonnen was? Nee, bij het kruis werd u, door Jezus' eigen woord, moeder van de gelovigen. In dit geloof, dat ook in het donker van Stille Zaterdag zekerheid van hoop was, bent u uw weg naar Paasmorgen gegaan. De vreugde van de Verrijzenis van de Heer heeft uw hart beroerd en u op een nieuwe wijze verenigd met de leerlingen die, door het geloof, de familie van Jezus zouden worden. Zo was u temidden van de gemeenschap van gelovigen, die in de dagen na Jezus' Hemelvaart eendrachtig om de gave van de heilige Geest baden (vgl. Hnd 1,14) en deze gave vervolgens op Pinksterdag ontvingen. Het 'Rijk' van Jezus was anders dan de mensen zich hadden kunnen voorstellen. Het begon op dat uur en aan dat 'Rijk' zal geen einde komen. Zo blijft u temidden van de leer-

lingen als hun moeder, als moeder van hoop. Heilige Maria, moeder van God, onze moeder, leer ons met u geloven en hopen en liefhebben. Toon ons de weg naar Zijn Rijk. Sterre der Zee, verlicht ons en leid ons op onze weg!

Gegeven te Rome, St. Pieter, op 30 november, het feest van de heilige apostel Andreas, in het jaar 2007, het derde van mijn pontificaat.

Benedictus XVI

© Copyright 2008 – Libreria Editrice Vaticana / R.-K. Kerkgenootschap in Nederland

Vertaling: dr. N. Stienstra, met medewerking van drs. N.M. Schnell, pr.

Inhoud

BENEDICTUS XVI

Encycliek

'Spe salvi'

aan de bisschoppen, aan de priesters en diakens, aan de godgewijde personen
en aan alle christengelovigen over de christelijke hoop

Inleiding	3
Geloof is hoop	3
Het begrip van de hoop van het geloof in het Nieuwe Testament en in de vroege Kerk	5
Eeuwig leven – wat is dat?	10
Is de christelijke hoop individualistisch?	12
De omvorming van de christelijke 'geloofshoop' in de moderne tijd	13
De ware vorm van de christelijke hoop	18
'Plaatsen' om de hoop te leren en te beoefenen	22
I. Het gebed als leerschool van de hoop	22
II. Handelen en lijden als context voor het leren van de hoop	24
III. Het oordeel als context om de hoop te leren en te beoefenen	28
Maria, ster van de hoop	33