

“DE WEG VAN DE GENADE IS HET OPGEVEN VAN HET IK”

Reflecties naar aanleiding van *Stilte*, een roman van Shusaku Endo

Marc De Kesel

Het christendom heeft wortels in een
cultureel stelsel van pijn en lijden
Henk Driessen¹

“De weg van de genade is het opgeven van het ik.”

Deze zin vat raak samen waar het in de christelijke genadeleer op aankomt. Niet wij, maar God is de grond van ons bestaan. De besognes van alledag, de ambities die we koesteren, de pretenties die we voeden, de eigendunk die we hooghouden: dit alles maakt ons blind voor het onmiskenbare feit dat we niet zelf de grond van ons bestaan zijn, maar dat dit bestaan het resultaat is van een voor ons onachterhaalbare gegevenheid, van een genereuze schenkingsdaad die achter de term ‘genade’ schuilt. Als ik mijn blindheid voor mijn fundamentele schenkingsdaad wil opgeven, als ik bewust vanuit het besef een geschenk te zijn wil leven, als ik “de weg van de genade” wil gaan, moet ik niet alleen alle besognes, ambities, pretenties en eigendunk opzij zetten, ik moet, in de sterke betekenis van het woord, ook en vooral mijn Ik opgeven. “De weg van de genade is het opgeven van het ik”: daar komt het christendom in concreto op neer.

Maar wat als uitgerekend die zin het ultieme argument betreft om iemand ertoe te overtuigen afstand te doen van deze genadelaar en van het christendom als zodanig? Wat als die zin in laatste instantie betekent dat, op “de weg van de genade” die het christendom mij vraagt te gaan, ik mijzelf als christen moet opgeven en mijn christelijke identiteit voorgoed loochenen?

Deze redenering wordt geopperd in een cruciale scène aan het eind van Shusaku Endo’s roman *Stilte* (1966).² Wie die zin ernstig neemt, zo lezen we daar, houdt zelfs

¹ Henk Driessen (2015), *Pijn en cultuur*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 5^{de} druk, p. 100.

niet aan zijn christelijke Ik vast, aan zijn gelovige identiteit of aan zijn geloof zonder meer.

Wat volgt, gaat kort op deze scène uit *Stilte* in, om vervolgens door te denken op de eigengereide, contradictorische conditie waarin het ik door het christelijke narratief wordt gedwongen.

1. “Trap maar.”

Met Endo's roman bevinden we ons in een door en door christelijk verhaal. We zijn in de vroege jaren veertig van de zeventiende-eeuwse eeuw waar, onder impuls van de jezuïeten, het christendom de vorige decennia een aanzienlijke aanhang heeft weten te winnen, maar waar het dan helemaal verboden is en christenen actief worden vervolgd. *Stilte* doet het relaas van een jonge jezuïet, Sebastian Rodrigo die clandestien het land is binnengedrongen om er op zoek te gaan naar zijn oudere medebroeder en mentor, padre Ferreira. Die zou, naar de geruchten gaan, onder dwang zijn geloof hebben afgezworen en tot de plaatselijke boeddhistische religie zijn bekeerd. Eenmaal in Japan wordt zoals te verwachten was Rodrigo aangehouden en onder druk gezet om het christendom publiekelijk af te zweren. De foltering die men voor hem in petto heeft, bestaat er vooral in dat hij moet aanzien dat ‘gewone’ christenen gefolterd en terechtgesteld worden. De boodschap van de machthebbers is duidelijk: ‘als je blijde boodschap het echt goed voorheeft met je Japanse broeders, zweer dan je religie af, en niemand zal nog gefolterd of gedood worden’.

Het ‘moment suprême’ in de roman is het moment waarop Rodrigo, zij het dan als gevangene, alsnog het doel van zijn missie gerealiseerd ziet en in de gelegenheid wordt gesteld om Ferreira te ontmoeten. Die is inderdaad boeddhist geworden, laat zich onderhouden door de machthebbers in Nagasaki, leeft met een Japanse vrouw onder een nieuwe, Japanse naam, Sawano Chūan, en stelt zijn wetenschappelijke kennis ter hunner beschikking.

In de emotionele, bij momenten heftige confrontatie tussen de twee Portugezen, komt de aanwezige tolk op een bepaald moment uitdrukkelijk tussenbeide om Ferreira op zijn plicht te wijzen: er bij Rodrigo op aan te dringen dat hij diens voorbeeld volgt en

² Shusaku Endo (2012), *Stilte*, vertaald door C.M. Steegers-Groeneveld, met nawoord van Tjerk de Reus, Utrecht: Uitgeverij Kok, p. 167.

het christendom afzweert. Het is die tolk die, zich rechtstreeks tot Rodrigo wendend, de hierboven geciteerde zin in de mond neemt:

Denk maar eens goed na. Je bent nu wel de enige christenpadre in dit land, maar aangezien jij ook al een gevangene bent, kun je de boeren niet onderwijzen of je leer verbreiden. Nou, ben je dan niet nutteloos? [...] Maar, zoals Sawano Chūan net heeft verteld, hij bewerkt boeken over sterrenkunde en geneeskunde, hij helpt de zieken en spant zich voor mensen in. Wil je de weg kiezen van om als nutteloos mens je leven zinloos door te brengen in de gevangenis, of wil je liever openlijk het geloof afleggen en de mensen gaan helpen? Daar moet je eens goed over nadenken. Dat heeft de bejaarde monnik ook constant mijnheer Chūan voorgehouden. De weg van de genade is het opgeven van het ik. Het ego betekent het doelloos vasthouden aan het onderscheid in sekten. Er is geen verschil tussen boeddhisme en christendom waar het erom gaat zich in te spannen voor mensen. Het wel of niet volgen van deze weg is essentieel. Dat heeft heer Sawano vast en zeker ook geschreven in zijn 'Kengiroku'.³

Natuurlijk doorziet Rodrigo het perverse van dit argument, al was het maar omdat het past in een strategie van dwang en foltering. Maar de zaken gaan voor hem kantelen wanneer een tijd later, in een tweede ontmoeting, blijkt hoe Ferreira dat argument helemaal tot het zijne heeft gemaakt. Op Rodrigo's argument dat de dood gefolterde Japanse christenen de hemel wacht, repliceert Ferreira koeltjes dat hij daarmee vooral zijn eigen narcisme camoufleert:

'Je vindt jezelf belangrijker dan die mensen. In elk geval vind je je eigen verlossing belangrijker. Als jij zegt dat je het geloof afzweert, worden zij uit de put opgehesen. Zij worden uit hun lijden verlost. En toch word je niet afvallig. Je schrikt ervoor terug om voor hen de kerk te verraden, omdat je bang bent een schandvlek voor de kerk te worden, net als ik.'

[...]

³ Endo 2012: 167.

‘Christus zou voor hen vast het geloof hebben verloochend’ [...] ‘Christus zou afvallig zijn geworden. Uit liefde. Al moest hij daarvoor alles opofferen.’⁴

Ferreira zegt dit net op het moment vóór Rodrigo met de “fumi-e” wordt geconfronteerd, een plank met daarop een afbeelding van Christus waar hij met zijn voet op moet trappen: het officiële teken dat iemand het christendom afzweert. Wanneer hij uiteindelijk tot de daad overgaat, is het alsof vanuit de plank onder zijn voet Christus zelf tot hem spreekt, niet om hem terecht te wijzen, maar om hem aan te moedigen.

Op dat ogenblik sprak de Man op de koperen plaat tot de priester: ‘Trap maar. Trap maar. Ik ben in deze wereld geboren om door jullie vertrapt te worden. Om in jullie pijn te delen, heb ik het kruis op mijn rug gedragen.’⁵

En niet alleen de “Man” zegt dat. In feite beaamt ook de schrijver van de roman iets dergelijks. Als we tenminste het ‘einde’ van de roman zo mogen interpreteren (‘einde’ tussen aanhalingstekens omdat er nog een soort appendix komt met notities uit het “dagboek van een beambte van de christen-residentie”). De laatste woorden van het rechtstreeks relaas van Rodrigo’s lotgevallen verslaan het feit dat hij, als apostaat, toch nog een laatste keer de biecht spreekt, en wel om diegene te vergeven die hem aan de autoriteiten heeft overgeleverd.

De clerus zou hem deze daad van heiligschennis wel zeer kwalijk nemen. Al had hij hen dan misschien wel verraden, de Man toch beslist niet. Hij beminde hem nu heel anders dan eerst. Alles wat er tot nu toe gebeurd was, was noodzakelijk geweest om die liefde te leren kennen. Hij was nu ook de laatste christen-priester in dit land. En Hij was niet blijven zwijgen. Zelfs als Hij was blijven zwijgen, dan nog zou het leven van de priester tot op deze dag van Hem hebben getuigd.⁶

In die apostasie, in dit radicale opgeven van het gelovige Ik, zo suggereert Shusaku Endo, toont zich een God die niet langer doet wat Hij gedurende zijn hele roman heeft gedaan:

⁴ Endo 2012: 192-193.

⁵ Endo 2012: 195.

⁶ Endo 2012: 216.

zwijgen. Of, zo voegt hij er meteen aan toe: zelfs als God dan nog zwijgt, is wat de gelovige doet niettemin een waar getuigenis van Zijn aanwezigheid.

2. Kleine genealogie van het christelijke Ik als zelfontkenning

Merkwaardig hoe de christelijke boodschap, zoals hier geëtaleerd, uitmondt in haar regelrechte ontkenning. Alsof die boodschap, in de lotgevallen die de roman voor haar uitstippelde, uiteindelijk zichzelf helemaal hoort te verliezen. Is dit idee aberrant? Of is het een logische consequentie? Loopt de christelijke logica uit op zelfontkenning, op de ontkenning van het Ik dat zich tot dat christendom bekent?

Verderop zal blijken dat we die vraag ernstiger moeten nemen dan ons misschien lief is. Maar hoe dan ook dringt zich eerst de vraag op of het opgeven van het Ik überhaupt wel een christelijk idee is. Is het christendom geen heilsgodsdienst, belooft het niet een verlossing uit alle lijden, en veronderstelt die verlossing dan niet een Ik dat daarvan geniet? Waarom anders zouden de Japanners open hebben gestaan voor het christendom? De enige suggestie die de roman hieromtrent geeft is dat het om arme, verpauperde mensen gaat die in het christendom steun en taal vinden om zich een weerbare houding te kunnen geven tegenover de rijke feodale heren die hen onderdrukken.

De oproep om verzet aan te tekenen tegen sociale uitbuiting heeft alles te maken met de kern van het christendom. De kern van zijn Bijbelse boodschap, het 'Rijk Gods' dat het verkondigt, betreft datgene wat in de tijd van de oudtestamentische profeten nog het Beloofde Land heette en door hen als het land van gerechtigheid werd geïnterpreteerd, dit wil zeggen een samenleving waar recht gedaan werd aan de rechtelozen, waar "de leeuw en het lam" naast elkaar rusten en "zwaarden omgesmeed toe ploegscharen". Minstens ook dit visioen van gerechtigheid en sociale rechtvaardigheid hebben de Japanners gehoord in de boodschap waarmee de ordegenoten van Franciscus Xaverius hen bestookten.

Maar is het doel van die rechtvaardigheid niet dat mensen een leven wordt gegund waar ze, vrij van onderdrukking, eindelijk zichzelf kunnen zijn? Waar men met andere woorden vrij en ongeremd het Ik kan zijn dat men is? Waar komt dan die eis vandaan om elke vorm van Ik op te geven? Als Gods Blijde Boodschap mij bevrijdt, waarom moet ik dan uitgerekend datgene opgeven wat van die vrijheid kan genieten en

waarzonder die vrijheid niet zou kunnen zijn wat ze belooft te zijn, met name die van een vrij Ik?

Tijd en ruimte ontbreken om de hele genealogie van het christelijke zichzelf ontkenkende Ik uitvoerig uit de doeken te doen, maar een aantal elementen moeten hier wel op een rijtje worden gezet, al was het maar omdat ze de worsteling van Rodrigo met zijn geloof en zijn uiteindelijke apostasie in een scherper daglicht stellen.

Ontkenning is geen centraal issue in het christelijk narratief. Integendeel, de christelijke boodschap is integraal positief, want een overwinning op alle negativiteit. Die boodschap sluit aan bij de messiasverwachting die leefde in het jodendom van de tweede en eerste eeuw voor onze tijdrekening. Om het negatieve (armoede, ongelijkheid, onrecht, ellende, kortom al wat krom is en 'zondig') te remediëren had Jahwe-God hen de Wet gegeven. Dit boek vol regels en aanwijzingen toonde hen de weg naar het Beloofde Land, dit wil zeggen naar een samenleving van gerechtigheid en vrede. Toen ondanks alle inspanningen dit alles maar geen realiteit werd, vond in de joodse religieuze verbeelding het idee ingang dat God, door toedoen van de Messias, rechtstreeks tussenbeide zou komen om de mens van alle zonde en negativiteit te verlossen. Waar het jodendom de Messias als een nog *onvervulde* verwachting bleef koesteren, pretendeerde het christendom dat het messiaanse rijk een feit was: door de dood op zich te nemen, door te sterven én te verrijzen, had God (in Jezus) de wereld van dood en zonde – van alle negativiteit dus – verlost.

Beweren dat zonde niet langer aan zet is en dat de dood overwonnen is, leek evenwel niet meteen te betekenen dat dit in werkelijkheid ook het geval is. Ook toen in de ogen van de eerste christenen Christus verrezen was en dood en zonde waren overwonnen, konden diezelfde christenen er niet naast kijken dat mensen stierven en zonde en verderf allesbehalve de wereld uit waren. Een nieuw narratief was nodig om die moeilijkheid te pareren. 'Hemelvaart' leverde dit. Christus had ons wel van zonde en dood verlost, maar hij moest nog heel even terug naar de Vader om spoedig definitief terug te keren en de verlossing die hij had ingezet, op universele schaal te voltooien. Het einde der tijden, dat in principe al een feit was geworden met Christus' verrijzenis, was toen in feite pas in gang gezet en wachtte alsnog op voltooiing. Bij zijn terugkeer zou de verrezen Heer, in het Laatste Oordeel, voorgoed leven van dood, heelheid van zonde, onvergankelijkheid van vergankelijkheid scheiden en zodoende het Eeuwige Leven onverkort tot realiteit maken.

Ondertussen – met name in de tijd tussen Christus' eerste en tweede komst – zag de christen *door* de concrete vergankelijke en zondig gebleven werkelijkheid *heen* toch de eeuwige onvergankelijke realiteit die met de verrijzenis aan haar zegetocht was begonnen. De platoons geïnspireerde filosofieën van die tijd hielpen hem dit min of meer coherent uit te leggen. Daarnaast kon hij ook grijpen naar de stoïsche idee van de 'logos spermatikos': de geestelijke volmaakte *logos* die – moeilijk zichtbaar maar voor gelovige ogen toch merkbaar – uitgezaaid lag tot in de duisterste hoeken van de onvolmaakte materiële wereld. Zo besepte de christen wel dat hij nog steeds in de zichtbare wereld vol onvolmaaktheid leefde, maar dit belette hem in zijn ogen niet deel te hebben aan een volmaakte, maar onzichtbare wereld die overal, zij het nog slechts in kiemvorm, aanwezig was. Op die manier verstonden de christelijke agapè-gemeenschappen zichzelf: als anticipaties op – en kiemcellen van – het ware Beloofde Land dat straks, na het Laatste Oordeel, universele realiteit zou worden.

Precies waar die wereld de christen met zijn neus op het feit van sterfelijkheid en dood duwde – lees waar men hem voor de leeuwen van het Circus Maximus en andere arena's gooide – getuigde die christen naar eigen zeggen nog het duidelijkst van de wereld waar dood en zonde al overwonnen waren. Dat hij verplicht werd zijn Ik op te geven, gaf hem de kans te laten zien dat zijn Ik niet langer aan het regime van zonde en dood onderhevig was en reeds deel had aan de eeuwigheid waarvan zijn Blijde Boodschap de mond vol had. Hij kon zijn sterfelijk Ik gerust opgeven, nu immers had hij reeds deel aan een hemels Ik – of aan een gelukzalige toestand waar zoiets als een Ik helemaal niet meer hoefde.

Het is van belang goed te beseffen dat deze structuur, die aan de basis ligt van dit christelijk zelfverstaan, verantwoordelijk is voor de centrale plaats die deze cultuur vanaf haar prille beging tot op vandaag aan het lijden heeft toegekend.

Als heilsreligie ligt het doel van het christendom in de verlossing van het lijden en zet zij de missie voort die al besloten lag in de boodschap die de oudtestamentische profeten uit de openbaringen van hun Jahwe-God hadden begrepen. Het christendom heeft die sociale missie nooit losgelaten. Maar ditzelfde christendom heeft het lijden niet alleen als het te bestrijden objectief van haar verlossingswerk gezien. Paradoxaal genoeg was dat tevens een middel om zich reeds verlost te weten. Het lijden dat hij zelf onderging, gaf de christen de gelegenheid te tonen dat er op het eigenste moment van

het lijden, tegelijk een ontsnappen aan dat lijden was, een ontsnapping die nergens anders kon worden gesitueerd dan in zijn eigen persoonlijke beleving ervan.

Het lijden beleven als datgene waarvan je, op het moment zelf dat je het ondergaat, verlost bent: het werd de typische christelijk manier om de kern van het menselijk bestaan te definiëren en te beleven. Tot die tijd was geen enkele cultuur er ooit op gekomen om de kern van de menselijke existentie op deze paradoxale manier te begrijpen, wat niet belet dat dit zelfverstaan onze cultuur voor twee volgende millennia zo niet heeft bepaald dan toch getekend.

Deze paradox vertolkt bij uitstek de structuur die aan de basis van de christelijke ascese ligt. Pas in ontbering en versterving vindt de asceet waar het in het leven op aankomt. Hij moet het aardse opzoeken, moet zich confronteren met de niet te ontkennen fenomenen van zijn menselijke conditie – met honger, dorst, koude, ontbering, nood – zij het om te *ontkennen* dat dit zijn ware conditie is. Zijn ware conditie is in zijn ogen immers de eeuwige volmaaktheid en de smetteloze voldaanheid. Maar hij kan die alleen maar beleven *via negativa*: met name in de ontkenning van hun tegendeel, in het tranendal van ontberingen waar hij als lijdende niettemin straalt van gelukzaligheid.

Op het kruispunt tussen die menselijke, al te menselijke conditie en haar hemelse tegenhanger positioneert de christen zich. Net zoals hij wel *in*, maar niet *van* de wereld is, bevindt hij zich *in*, maar is hij niet *van* de menselijke conditie. Het concrete lijden houdt hem op die plek – reden waarom hij het ook bewust opzoekt.

De integraal christelijke cultuur die zich in de middeleeuwen had geïnstalleerd, slaagde erin om aan die plek, zo je wil, toch een eigen comfort te geven en haar structureel pijnlijke aard leefbaar te houden. In de vernietiging van zijn aardse Ik, wist de middeleeuwer zich immers nog steeds gedragen door een God die weliswaar onzichtbaar en transcendent was, maar waarvan de hele cultuur tot in haar kleinste details zichtbaar doortrokken was. Op die manier werd de mens, ook als hij zijn Ik voorbij was, toch nog opgevangen in een gemeenschap die op haar manier gestalte gaf aan de oude droom van het Beloofde Land. Zelfs van zijn Ik 'bevrijd', wist de monnik zich gedragen door zijn abdijscommunauteit, zoals de vrome, door de *Devotio moderna* begeesterde burger zich nog gedragen wist door de christelijke stadsgemeenschap waarin hij leefde. Ook hier was de christen *in* en niet *van* de wereld, en stond hij op het

voor hem per definitie pijnlijke snijpunt tussen deze en de 'andere' wereld. Maar omdat die wereld zelf christelijk was, was die plek niet *per se* ook effectief pijnlijk voor hem.

Met de komst van de moderne tijd, waarin wereld en cultuur ophielden uit zichzelf christelijk te zijn, verandert dit. Staande op de plaats waar deze onvolmaakte wereld zich van de andere volmaakte wegsnijdt, vindt de christen nu steeds minder soelaas in de cultuur rondom hem. Hij is nu genoopt om, wil hij zijn plaats als christen in de wereld ernstig nemen, meer dan voordien rechtstreeks situaties van lijden op te zoeken. Het is geen louter toeval wanneer, zoals bekend, de 'wrede' praktijken binnen de milieus van de religieuze 'spirituelen' en mystici, in de loop van de zeventiende en achttiende eeuw alleen maar in aantal en omvang zijn gestegen.

Dat hij steeds meer wordt verstoten door een steeds minder religieus wordende cultuur laat de christen juist toe om met vernieuwde kracht de 'ontheemde' te zijn die hij naar eigen zeggen in deze aardse wereld is. En die kracht kan hij alleen beleven in de persoonlijke relatie met het lijden waarmee hij wordt geconfronteerd en die hij daarom ook *als zodanig* gaat opzoeken en cultiveren.

In dit licht moet ook de missie-ijver worden gezien die het christendom in die eeuwen kenmerkt. De ontberingen die de missionarissen in de verre continenten trotseerden en het onwillige, vaak vijandige gehoor dat ze daar te verduren kregen, brachten hen terug naar de grondstructuur van hun christelijk existentiële zelfverstaan. De vijandigheid van de wereld waarin ze de Blijde Boodschap verspreidden, versterkte juist de existentiële positie die ze zich toematen, met name deelgenoten en getuigen te zijn van een waarheid die niet van deze wereld was.

Hoe belangrijk ook in de PR van die tijd, toch waren het niet zozeer de resultaten van hun bekeringsijver waarnaar de waarde van hun christelijke engagement werd gemeten, maar de vaak helse ontberingen en pijnen die ze doorstonden. Die hadden een waarde op zich. Meer bepaald was de 'gelukzalige' en 'hemelse' manier waarop ze waren doorstaan *de facto* de enige 'getuigenis' van de volmaakte wereld die de missionarissen in de plaats wilden stellen van de onvolmaakte, heidense wereld.

Niet zozeer het resultaat aan bekeringen telde, evenmin de graad waarin het Beloofde Land van rechtvaardigheid en vrede was gerealiseerd. Beide realiseringen zouden het beloofde Rijk Gods nooit echt op aarde brengen, daarvoor bleef het wachten op het Laatste Oordeel. Wat in het huidige moment wel telde was de innerlijke gezindheid waarmee men zich tot het project van het Beloofde Land bekende, de ijver

waarmee men, in dit tranendal, de kiemcel van het Hemelse Jerusalem belichaamde. En die gezindheid kon zich enkel laten zien in de manier waarop men, in het onvermogen zelf om het aardse effectief te verlaten, dat aardse *mentaal* al verlaten had. Het lijden dat men persoonlijk te doorstaan kreeg, leende zich daar perfect toe. Reden ook waarom dat lijden als iets *op zich* gecultiveerd werd, en dit ten koste van de heilsboodschap die ook in hetzelfde christendom schuilging en opriep om de mens concreet zo veel als mogelijk van het lijden van alledag te verlossen.

3. Rodrigo's twijfel

Het is tegen die achtergrond dat de lotgevallen van Rodrigo, protagonist in Shusaku Endo's *Stilte*, moeten worden begrepen. De roman doet het relaas van de groeiende vertwijfeling waaraan de jonge *padre* ten prooi valt onder druk van de lichamelijke en mentale folteringen waarmee men hem kwelt. Hij had aanvankelijk niet kunnen geloven dat zijn oudere confrater en mentor Ferreira was bezweken voor de Japanse folterdruk en zijn geloof had afgezworen. Daarom heeft hij zich, in de zo goed als vaststaande zekerheid dat hij gegrepen, gefolterd en gedood zou worden, naar het verboden Japan laten sturen. Om er wat te doen? Niet alleen om uit te maken of Ferreira zich ja dan nee aan zijn geloof heeft gehouden, maar vooral om datgene te doen waartoe Ferreira zal blijken niet in staat te zijn geweest: martelaarschap, dit wil zeggen martyrrium/getuigenis afleggen van het Eeuwige Leven op het daartoe meest geschikte moment, met name wanneer het hele eindige bestaan tot datgene wordt gereduceerd wat het lijkt te zijn: eindigheid en dood. Die dood wilde Rodrigo sterven om daarin te getuigen van wie hij altijd al was geweest: christen, dit wil zeggen deelachtige aan de Eeuwige Levendige, kiemcel van het Hemelse Jerusalem.

De roman volgt zijn twijfel tot op het moment waarop die ook de laatste van zijn coördinaten heeft ondermijnd, het martelaarschap. Om de weg van de genade te gaan, moet je jezelf opgeven, zo was hem geleerd. Hij had die zin begrepen vanuit de achtergrond waarin hij was opgeleid: je moet je Ik opgeven voor zover het aan het aardse, vergankelijke is gehecht en zelf aards en vergankelijk is. Binnen deze achtergrond is de twijfel een welkom instrument op de weg die je gaat om je zelf op te geven. Dit laatste zou niet mogelijk zijn als je niet alle valse manieren waarin je je voorhoudt dit te doen in twijfel trok. Daarom ook was Rodrigo de situatie waarin hij

zeker was dit soort twijfel tegen te komen, zelf gaan opzoeken. De folteringen die hij in Japan tegemoet ging, zouden hem daar ongetwijfeld toe leiden.

Maar die foltering bleekt listiger dan hij had voorzien. De crux ervan bestaat erin dat anderen worden gefolterd (bekeerde Japanse christenen) en dat zij worden gefolterd ook al hebben ze op de funi-e getrapt en hun geloof afgezworen.⁷ Niet *zijn*, maar *hun* lot ligt in Rodrigo's handen, het lot van hen aan wie hij de Blijde Boodschap had verkondigd, de belofte dat de Messias hen had bevrijd – of in de toekomst, of in het hiernamaals zou bevrijden – van alle zonde, kwaad en andere negatieve lotgevallen.

Hoe pervers ook, de hier gevolgde folterstrategie raakt Rodrigo's geloof tot in zijn kern, en wel precies op die plek waar die kern zelf een inconsistentie, een innerlijke contradictie of spanning verbergt. Zij raakt Rodrigo's christendom op het punt waar het zelf in de knoop zit met de heilsboodschap die het predikt. Brengt die boodschap het heil voor de mensen, het rijk van rechtvaardigheid en vrede waar ze op hopen? Of brengt die het heil voor de prediker die, uit de moeilijkheden die deze onmogelijke opdracht met zich meebrengt, het bewijs put dat hij reeds behoort tot diegenen aan wie het heil is geschied? Anders uitgedrukt: geeft de christen zijn eigen Ik op omwille het heil van de anderen, of misbruikt hij andermans niet te vervullen hunker naar heil om – juist door zich in die pijnlijke onvervulbaarheid te wentelen – zichzelf reeds in het bereikte heil te wanen?

Het is uit de mond van de heiden dat hij de zin “De weg van de genade is het opgeven van het ik” heeft gehoord. Het is niet ondenkbaar dat dit, *nachträglich*, het moment is waarop zijn twijfel de andere kant is doorgeslagen en dat hij de dubieuze, contradictorische structuur van zijn christelijke Ik doorziet – dat dit Ik, precies door zich op te geven, zich absoluut dan ooit affirmeert, en dit ten koste van anderen.

⁷ Endo 2012: 192.