

OVER DE (ON)MOGELIJKHEID VAN EEN THEODICEE

Wijsgerig-theologische kanttekeningen bij het probleem van het kwaad.

G. van den Brink

Inleiding

Gedurende de laatste decennia is de christelijke theologie meer dan voorheen gepreoccupeerd met de existentiële vragen rond de zin van het lijden en het waarom van het kwaad. Met name sinds de beide wereldoorlogen is de vraag, hoe de aanwezigheid van zoveel kwaad in de wereld te rijmen is met het bestaan van een almachtige en volmaakt goede God, in theologisch tot een van de meest centrale en cruciale themata geworden. Niet alleen in diepgaande systematisch-theologische literatuur wordt deze vraag aan de orde gesteld, maar ook in talrijke min of meer populaire geschriften. Over het gehele spectrum van de theologische encyclopedie kan men de problematiek tegenkomen, van de godsdienstfilosofie tot en met de praktische theologie.

Voor het gevoel van velen staat of valt de waarde van de christelijke theologie als geheel vandaag zelfs met de vraag, of ze de wereldomvattende ervaringen van lijden en kwaad al dan niet weet te plaatsen in het denken over de werkelijkheid in relatie tot God. 'Het is aan de theologen om deze ervaringen (nl. die van Verdun en Auschwitz, GvdB) een plaats te geven in een theologisch denkkader. Als hier de theologie faalt, kan de theologie zelf worden afgeschreven (...) en zullen mensen de theologie terecht zien als behorend tot het oude leven dat voorgoed voorbij is'.¹ Anderen echter verzetten zich tegen deze nieuwe taakstelling van de theologie, en ontkennen dat 'Auschwitz' hoe dan ook geplaatst zou kunnen worden in een christelijk theologisch kader. Iedere poging daartoe doet in hun ogen onrecht aan de gruwelen die in Auschwitz plaatsvonden. 'It is not, and indeed cannot be Christianity's primary concern to "make sense" of what happened at Auschwitz. If anything is Christianity's primary concern with regard

¹ A. van de Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*, Nijkerk 1984, p. 217.

to what took place at Auschwitz (...), it is, rather, to allow itself to be reinterpreted, to be "ruptured", by the pattern of events at Auschwitz'.² Ook Van de Beek geeft later, in reactie op verwijten van met name G.H. ter Schegget³, toe: 'Op Auschwitz is geen antwoord te geven, behalve het antwoord dat een vraag is: Waarom?'.⁴ Uiteindelijk blijft dan ook alleen het 'prosligion' over, in een heen-en-weer beweging tussen smeekgebed en twistgesprek met God.⁵ En volgens H.J. Heering levert Van de Beek's boek het bewijs, 'hoe hachelijk het is wanneer mensen een theo-logie, een logos tou theou, een rede betreffende God opstellen'.⁶ Hij is van mening dat wij 'na Stalin, Hitler en de atoombom (...) beter een eeuw lang zouden moeten zwijgen over Gods almacht'.⁷

Mijns inziens biedt deze suggestie uiteindelijk geen oplossing die binnen de christelijke gemeenschap aanbeveling verdient. Integendeel, het afzien van iedere systematische 'rede betreffende God' in verband met het lijden zou de positie van het geloof, kerk en theologie nog fragwürdiger maken dan ze voor velen al is. Het vervolg van dit artikel is bedoeld als een poging deze stelling nader te onderbouwen en beargumenteren. Allereerst geef ik daartoe een beknopte analyse van de zogenaamde 'waarom-vraag', en geef ik van daaruit aan, dat deze in elk geval impliciet óók als de roep om een verklaring van het kwaad beschouwd moet worden. Vervolgens ga ik in op drie uiteenlopende tegenwerpingen die gemaakt worden tegen de legitimiteit van alle pogingen om een dergelijke verklaring min of meer systematisch (in de vorm van een theodicee) uit te werken. Deze tegenwerpingen vormen meteen aanleiding de aard en de grenzen van een dergelijke theodicee binnen het kader van de christelijke theologie nader te precisieren. In dit artikel beperk ik me tot dit soort min of meer meta-theoretische kwesties, zonder verder een inhoudelijke invulling van de theodicee voor te stellen.⁸

De waarom-vraag

Telkens weer blijkt, dat ondanks de sprakeloosheid waarmee het lijden de mens slaat, de reflectie op de zin en on-zin van het lijden doorgaat. Het is immers

² K. Surin, *Theology and the Problem of Evil*, Oxford 1986, p. 123f.

³ G.H. ter Schegget, 'Theologische vragen aan Dr. A. van de Beek', in: J.P. Heering e.a., *Nogmaals: Waarom?*, Nijkerk 1986, p. 20v.

⁴ A. van de Beek, 'Om de levende God', in *Nogmaals: Waarom?*, a.w., p. 119.

⁵ *Ibid.*, p. 122v.

⁶ H.J. Heering, 'Vanuit godsdienstwijsgerige optiek', in: *Nogmaals: Waarom?*, a.w., p. 68.

⁷ *Ibid.*

⁸ Op vragen rond de inhoudelijk-theologische invulling van de theodicee hoop ik in te gaan in een D.V. maart 1990 in *Theologia Reformata* te publiceren opstel.

juist het niet-plaatsbare van het lijden dat die reflectie oproept. Weliswaar kan men achter de waarom-vraag een groot aantal verschillende bedoelingen onderscheiden. W. ter Horst spreekt in dit verband over een 'waarom-continuüm', met als uiterste posities enerzijds een zekere verwondering, een nog maar net geïnteresseerd zijn, anderzijds een diepe wanhoop en radeloosheid.⁹ Vaak ook schuilt achter het 'waarom?' niets meer of minder dan een schreeuw om hulp, een roep om iets te dóen.¹⁰ Zonder de juistheid van deze observaties te betwisten, bewijst toch alleen al de niet aflatende stroom van theologische literatuur over 'God en het lijden',¹¹ dat de vraag ook een duidelijke theoretische component heeft. Op welk punt van het 'waarom-continuüm' de vraagsteller zich ook bevindt, er bestaat altijd een verband tussen het existentiële en het rationele aspect binnen de vraag. Wie met welke bedoeling dan ook 'waarom?' vraagt, wil niet alleen dat er iets gedaan wordt, hij of zij wil op z'n minst óók iets weten – nl. precies datgene wat gevraagd wordt: wat is de reden of oorzaak van de ellende waarmee ik nu geconfronteerd wordt? Hieruit valt ook te verklaren, dat concrete ervaringen met het lijden altijd weer aanleiding zijn tot (meer of minder georganiseerde) reflectie over de metafysische achtergronden van het kwaad.¹² Kennelijk nemen we de waarom-vraag toch niet geheel serieus, wanneer we haar niet óók letterlijk nemen, d.w.z. als vraag om een *verklaring*.

Het blijft dan ook wat onbevredigend, wanneer H. Kushner zijn boek over het kwaad afsluit met de woorden: 'In laatste instantie blijkt de vraag waarom het kwaad goede mensen treft, vertaald te moeten worden in een aantal andere vragen. Het is niet langer: waarom is dat en dat gebeurd, maar: hoe zullen ze reageren, wat gaan we doen nu het gebeurd is?'.¹³ Juist in de joods-christelijke traditie, gestempeld als deze is door de belijdenis van Gods goede schepping, door het geloof in de verzoening, en door de hoop op een volkomen verlossing, laat de vraag naar het waarom zich niet zo gemakkelijk van de agenda schrappen. En in feite is Kushner zelf natuurlijk ook voortdurend bezig met deze vraag, zij het dan niet steeds

⁹ W. ter Horst, 'De waarom-vraag in het leven van alle dag', in: *Nogmaals: Waarom?*, a.w., p. 12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ Vgl. voor enkele recente bibliografieën J. Vanhoutte, 'Thematisch overzicht van de recente literatuur over God en het lijden', in: J. Lambrecht (ed.), *Hoelang nog en waarom toch? God, mens en lijden*, Leuven/Amersfoort 1988, p. 261-286; H. Häring, *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt 1985, S. 187-200. Zie ook W. Spam, *Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem*, München 1980, passim.

¹² Een oud voorbeeld is de val van Rome in 410, die de aanleiding vormde tot Augustinus' monumentale *De Civitate Dei*; vgl. J. van Oort, *Jeruzalem en Babylon*, Kampen 1986, p. 48-52.

¹³ H. Kushner, *Als 't kwaad goede mensen treft*, Baarn 1981, p. 137v.

consequent en systematisch.¹⁴ J.C. Beker wijst er in dit verband op, dat religies als het Boeddhisme en het Hindoeïsme (evenals vroeger het Gnosticisme en de Stoa) het in dit opzicht in zekere zin gemakkelijker hebben.¹⁵ In deze levensbeschouwingen – en het lijstje laat zich gemakkelijk uitbreiden¹⁶ – wordt de materiële wereld immers gezien als zijnde qualitate qua een val uit het ware Zijn. Het is dus volledig in overeenstemming met haar wezen, wanneer deze wereld vol is van lijden en kwaad; de mens kan slechts trachten aan de greep hiervan te ontkomen langs de weg van de mystiek, het pad van inzicht en kennis, dat eindigt in de totale absorptie in het ware Zijn.

Opmerkelijk is, dat een aantal belangrijke 20e eeuwse theologen – al dan niet onder invloed van het evolutionisme – naar een soortgelijke 'oplossing' van de vragen rond de herkomst van het lijden tendeert (afgezien dan van de mystieke uitweg). De volmaakte goedheid van de schepping sluit volgens hen haar defectiviteit niet uit.¹⁷ Daarmee is uiteraard nog niets gezegd over de oorsprong van de zonde (het 'actieve kwaad'), maar de vraag naar de herkomst van het lijden als 'passief kwaad' wordt feitelijk overbodig: het gaat hier om een 'wrong question'¹⁸; lijden en dood zijn biologisch gezien nu eenmaal gegeven met dezelfde schepsel-

¹⁴ Een merkwaardige inconsequentie bevindt zich bijv. aan het slot van het boek. Nadat Kushner nog in hfdst. 7 zijn stelling uitgewerkt heeft, dat God niet verantwoordelijk is voor het kwaad dat 'goede mensen' treft, om de eenvoudige reden dat Hij ook 'niet alles doen (kan)' (p. 107), roept hij vervolgens in hfdst. 8 de lezer op om God te vergeven (p. 138). Hoe wij God gebeurtenissen zouden kunnen vergeven waarvoor Hij niet verantwoordelijk is, blijft geheel onduidelijk.

¹⁵ C.J.Ch. Beker, *Suffering and Hope. The Biblical Vision and Human Predicament*, Philadelphia 1987, p. 70.

¹⁶ M.n. valt te denken aan andere invloedrijke Griekse stromingen als platonisme en neo-platonisme. Ook in deze wereldbeschouwingen voorkomt het principe van de boze materiële wereld immers, dat de vraag naar een theodicee acuut wordt. In zijn typologie van de mythen over de oorsprong en het einde van het kwaad, beschouwt P. Ricoeur de Griekse 'mythe van de verbannen ziel', die aan deze stromingen ten grondslag ligt, als zijnde fenomenologisch verder verwijderd van de 'mythe adamique' dan alle andere door hem onderscheiden mythen. Desalniettemin – of misschien wel juist daardoor, als elkaar oproepende polaire complementen – zijn juist deze twee in de loop van de geschiedenis aan elkaar geassimileerd. Vgl. P. Ricoeur, *Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal*, Paris 1960, p. 289, 306-321.

¹⁷ Vgl. bijv. K. Barth over 'die Schattenseite des Daseins', *Kirchliche Dogmatik* III, 1, Zollikon-Zürich 1942, S. 426-431 en III, 3, S. 334-339, en H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk 1985⁵, p. 170-174.

¹⁸ Vgl. A. Vos, 'The Problem of Evil: Wrong Question?' in: A. Sanders, R. Veldhuis, H. Siebrand (red.), *Belief in God and Intellectual Honesty. Essays in Honor of H.G. Hubbeling*, Assen 1989 (verschijnt binnenkort). Voor wat betreft het passieve kwaad beantwoordt Vos de vraag in de titel bevestigend, getuige de volgende passage: 'Creation is good. There is not only an ontological gulf between Creator and creatures, but there is also a relative independence in virtue of which the physical system acts as the background of moral activity, as the 'ground' of moral being. In this context there would be much to say about pain, disease, accidents and disaster. But my main point is here that talk about 'evil' is misleading' (curs. GvdB; citaat op p. 11 van het artikel-typscript).

matige natuurwetmatigheden, waaraan wij verder zoveel te danken hebben. De enige vraag die overblijft (behalve natuurlijk de vraag naar de situatie in het eschaton!) is, hoe wij in het hier en nu op de juiste manier met lijden en dood omgaan. Fenomenologisch gezien wordt op deze manier in feite oeroud Grieks (en daarachter wellicht zelfs: oosters) gedachtengoed in de joods-christelijke traditie geïntegreerd – en dat merkwaardigerwijze doorgaans juist door hen die de christelijke theologie in andere opzichten zo graag van de Griekse erfenis willen bevrijden!

Toch heeft men in de christelijke traditie doorgaans wel gezien, dat, gegeven de vooronderstellingen van het christelijk geloof, de vraag naar het waarom ook voor wat betreft het passieve kwaad niet tot de vraag naar de juiste praxis te reduceren valt. Beker wijst er terecht op dat 'unlike Kushner (...), however, the pragmatism of early Christians was not divorced from the larger question of the why of suffering. In fact, questions about the meaning of evil and suffering were especially grave for them. For how is suffering possible when the God of Jesus Christ has redeemed us from sin and evil and is confessed as the God of Israël, the Creator of the world, of whom Scripture said, "And God saw everything that he had made and, behold, it was very good" (Gen. 1 : 31)?'¹⁹

Inderdaad is het reeds het geloof in een goede schepping, dat immers het geloof in zowel Gods goedheid als Gods almacht impliceert²⁰, waardoor de vraag naar de herkomst van het kwaad in alle hevigheid opgeroepen wordt.

Naar een theodicee?

Dat theologische reflectie op de waarom-vraag in het kader van het christelijk geloof dus onontkoombaar is, lijkt duidelijk.²¹ Daarmee is intussen nog niet gezegd, dat de theologie ook gebaat zou zijn met het streven naar een theodicee, een consistente en min of meer afgeronde theologische theorie waarin het bestaan van God zich samen laat denken met het kwaad in de wereld. Ondanks de bezwaren die tegen een dergelijk streven ingebracht worden, achten wij echter ook het zoeken naar een dergelijke theodicee een legitieme en zelfs meer dan ooit

¹⁹ C.J.Chr. Beker, *o.c.*, p. 83.

²⁰ Deze implicatie ligt in elk geval voor de hand, wanneer men schepping interpreteert als creatio ex nihilo. Zowel dogmenhistorisch als bijbels-theologisch gezien staat de christelijke belijdenis van de almacht Gods in nauw verband met het scheppingsgeloof. Vgl. J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1972³, p. 136f., p. 372-374 over de betekenis van het 'deum patrem omnipotentem' o.a. in het Apostolicum, en W. Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, S. 450: 'Erst als der Schöpfer kann Gott allmächtig sein. Darum ist in den biblischen Schriften die Aussage der Allmacht Gottes durchgängig mit dem Hinweis auf sein Schöpfungshandeln verbunden'.

²¹ Zie voor het belang hiervan ook de argumentatie bij S.P. Schilling, *God and Human Anguish*, Nashville 1977, p. 45-49.

noodzakelijke theologische taakstelling. Daarmee wil niet gezegd zijn, dat de kritiek op pogingen om tot een theodicee te komen volledig ongegrond is, wel dat zij uiteindelijk niet de doorslag kan geven. Het gaat hier met name om drie argumenten die, overigens vanuit nogal verschillende 'commitments', tegen elke theorievorming rond God en het kwaad worden ingebracht. Laten we deze drie overwegingen nu nader gaan onderzoeken, en nagaan op welke wijze zij ons zicht geven op de aard en de grenzen van een legitieme theodicee.

Theodicee als wegverklaring van het kwaad

Allereerst is daar de kritiek die stelt dat elke theodicee tekort doet aan de ernst van het kwaad, meer speciaal: aan de ernst van de zonde. Om deze reden noemt bijv. Berkhof de vraag naar de oorsprong van het kwaad 'even gevaarlijk als onontkoombaar', en vraagt hij zich vervolgens af: 'Stel dat iemand er een antwoord op weet, kan dat antwoord dan anders dan als verklaring, als doorzichtigmaking en zo als vergoelijkend werken?'²² Inderdaad behoren het niet-plaatsbare, het irrationele en de 'afgrondelijke raadselachtigheid'²³ tot de essentie van het kwaad. Toch hoeft dat mijns inziens de legitimiteit van het zoeken naar een antwoord op de waarom-vraag niet uit te sluiten. Een dergelijk antwoord hoeft namelijk niet per definitie te impliceren, dat het kwaad ergens goed voor is, en dus zo kwaad nog niet is. Reflectie op het waarom van het kwaad kan de absurditeit ervan juist scherper voelbaar maken, in plaats van vergoelijkend of relativerend te werken.²⁴ Daarmee is intussen wel een belangrijke voorwaarde voor een theodicee aangewezen: iedere doordenking die uitmondt in de gedachte dat het kwaad uiteindelijk zo kwaad nog niet is, zal alleen al om die reden niet kunnen overtuigen. Een theodicee die het kwaad wégverklaart, doet zonder meer tekort aan de ernst ervan.

Klassiek voorbeeld van een theodicee die op dit punt mank gaat, is de rationalistische constructie van G.W. Leibniz. Vanuit Gods goedheid en Gods almacht komt Leibniz tot de conclusie, dat de wereld waarin wij leven noodzakelijk de best mogelijke wereld moet zijn. Wat wij in die wereld als kwaad ervaren is dus onvermijdelijk: een betere wereld is eenvoudigweg niet mogelijk! Hoewel Leibniz zeker geen oppervlakkige levensgenieter was, leidde zijn rationalisme toch tot

²² H. Berkhof, *a.w.*, p. 196.

²³ J. Hoek, *Zonde: opstand tegen de genade*, Kampen 1988, p. 67.

²⁴ Berkhof, *a.w.*, p. 197, geeft dit zelf al aan: 'Wie vol ontzetting de werkelijkheid van de zonde constateert en vervolgens naar haar mogelijkheid vraagt, kan daarmee ook bedoelen die werkelijkheid in haar ontzetting niet alleen vaag aan te voelen, maar juist nog dieper en scherper waar te nemen'.

een onhoudbaar optimisme.²⁵ Mét dat optimisme werd later dan ook vrij algemeen de door Leibniz vanuit Rom. 3 : 5 gesmede term 'theodicee' afgewezen, als zijnde een illegitiem theologoumenon.

Overigens gaan ook veel concepties uit de 19e eeuw mank aan een ongegrond optimisme, beïnvloed als zij zijn door evolutionisme en vooruitgangsgeloof.²⁶ En hetzelfde geldt voor bepaalde vigerende vormen van theodicee, waarin nog altijd te ongebroken gesproken wordt over het kwaad en de begrensdheid van de menselijke ratio onvoldoende erkend wordt.²⁷

De abstracte theorie versus de concrete lijdenservaring

Aan het tweede bezwaar tegen de vorming van een theodicee refereerden we al in de inleiding: ieder antwoord op de vraag naar de oorsprong van het kwaad, hoe tentatief ook, doet onrecht aan de concrete lijdende mens. Dit argument geeft aan het vorige dus een scherpe toespitsing vanuit hen die slachtoffer zijn van het kwaad. Het is niet zozeer de realiteit van het kwaad als alomvattend fenomeen, en ook niet zozeer de ernst van de zonde in het algemeen, maar veeleer de concrete lijdenssituatie van concrete mensen die iedere poging om tot een theodicee te komen bij voorbaat doet mislukken.

Omdat deze kritiek intuïtief een grote zeggingskracht heeft en velen overtuigt, gaan we er wat uitvoeriger op in. Een goede uitwerking ervan vinden we in het al geciteerde boek van K. Surin.²⁸ Surin onderscheidt tussen wat hij noemt 'theoretical theodicy' en 'practical theodicy'. Het is met name de eerste die het in zijn boek moet ontgelden. De poging om langs rationele weg God te rechtvaardigen ten overstaan van het kwaad is gedoemd te mislukken, omdat ze volkomen irrelevant is met betrekking tot het werkelijke probleem van hen die lijden. Sterker nog: de onderme-

²⁵ Zie over Leibniz' theodicee o.m. J. Jalabert, *Le Dieu de Leibniz*, Paris 1960; J. Hick, *Evil and the God of Love*, London 1966, p. 160-174; J.S. Feinberg, *Theologies and Evil*, Washington 1979, p. 25-48; H. Häring, *a.a.O.*, S. 101-104;

²⁶ In zijn in de Angelsaksische wereld klassiek geworden standaardwerk over het probleem van het kwaad, wijst John Hick op de breuk die in dit opzicht geslagen werd door de Eerste Wereldoorlog. Na 1918 'a more realistic correction of evolutionary and idealist thought became general, and has issued in a significant reconstruction of (...) theodicy', J. Hick, *o.c.*, p. 243.

²⁷ Te denken valt hier bijvoorbeeld aan de theodicee van R. Swinburne; zie met name zijn 'The Problem of Evil', in: S.C. Brown (ed.) *Reason and Religion*, London 1977, p. 81-102; scherpe kritiek op Swinburne is te vinden bij D.Z. Phillips (in dezelfde bundel, p. 103-121) en K. Surin, *o.c.*, p. 78-86, vooral 83-85.

²⁸ Zie noot 2. Andere verwoordingen van dit bezwaar zijn o.m. te vinden in H. Kushner, *a.w.*; J.P. Heering (ed.) *a.w.*, passim, en in D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1973. Surin gaat het meest uitvoerig en genuanceerd in op de vraag naar 'the possibility of theodicy'. Zijn boek is één van de weinige studies waarin zowel de Duitse als de Angelsaksische literatuur over het probleem van het kwaad behandeld wordt.

ming van de 'theodicist' moet moreel verwérpelijk geacht worden, omdat deze niet radicaal stelling neemt vanuit het lijden van de slachtoffers. Want 'to regard theodicy as a purely theoretical and scholarly exercise is to provide – albeit unwittingly – a tacit sanction of the myriad of evils that exists on this planet.'²⁹

Dit verwijt wordt ingegeven door de (van oorsprong marxistische) grondovertuiging, dat door elke filosofische of theologische gedachtengang, hoe abstract deze ook moge zijn, onvermijdelijk een bepaalde sociaal-politieke praxis gerechtvaardigd wordt. En het kan niet anders of een puur theoretische benadering van het kwaad 'legitimizes and mystifies the social processes that block the transformation of life and reality.'³⁰ Ook rationaliteit is niet neutraal – wie niet vóór de lijdende mens kiest, is tegen hem. 'A theodicy is not worth heeding if it does not allow the screams of our society to be heard'.³¹

Het feit dat vele vormen van theodicee niet aan deze laatste voorwaarde voldoen, hangt volgens Surin samen met de abstrahering van het begrip 'kwaad', die in een theoretische theodicee doorgaans optreedt. In theoretische vertogen over het kwaad poogt men immers het fenomeen van het kwaad in z'n algemeenheid te doorlichten. Maar 'het' fenomeen van 'het' kwaad bestaat nu juist niet in z'n algemeenheid. Wat wél bestaat is 'the sheer particularity, the radical contingency, of human evil'³² – maar wat dát is weten alleen de slachtoffers ervan. In hun situatie is er echter geen plaats voor rationele verklaringen. De theodicist verkeert in een onmogelijke positie, omdat hij doorzichtig wil maken wat per definitie ondoorzichtig is; geconfronteerd met een sprakeloos makende afgrond, gelooft hij in de effectiviteit van woorden. 'Theodicy (...) requires us to be articulate, rational and reasonable in the face of the unspeakable'.³³

Criterium voor een verantwoorde theodicee is volgens Surin, dat deze houdbaar is in de ogen van de lijdende mens. Zoals er, naar een woord van J.B. Metz, na Auschwitz alleen nog gebed kan zijn omdat er in Auschwitz gebed was, zo geldt ook dat 'the only theological discourse about Auschwitz which can be permitted is a discourse which could have been enunciated in Auschwitz by its inmates'.³⁴ Om scherp te krijgen wat dit impliceert, citeert Surin vervolgens het

²⁹ Surin, *o.c.*, p. 50

³⁰ *Ibid.*

³¹ Surin, *o.c.*, p. 52

³² *Ibid.*

³³ Surin, *o.c.*, p. 155. Vgl. ook Ricoeur, *o.c.*, p. 293, die verwijst naar de verhandelingen van de vrienden van Job. Hun optreden demonstreert het falen van elke theodicee-poging; vgl. ook Ricoeur's recente *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986, p. 22-38

³⁴ Surin, *o.c.*, p. 146.

verhaal van een Poolse bewaker in Auschwitz, die als getuige optrad in het Neurenberg-tribunaal, dat we vertaald overnemen:

Getuige: (...) vrouwen die kinderen droegen werden altijd met hen meege-stuurd naar het crematorium. (Kinderen hadden geen arbeidswaarde, dus die werden gedood. De moeders werden ook doorgestuurd, omdat hun scheiding van de kinderen tot paniek en hysterie kon leiden. Dit zou het vernietigingsproces vertragen, en dat kon men zich niet veroorloven. Het was eenvoudiger de moeders ook te veroordelen en de gemoederen rustig te houden.) Buiten het crematorium werden de kinderen aan hun ouders ontrukkt en gescheiden naar de gaskamers gezonden. (In deze fase was het van grootste belang zoveel mogelijk mensen in de gaskamers samen te persen. Het scheiden van kinderen en ouders had tot gevolg, dat meer kinderen bij elkaar in gestopt konden worden, of ze konden er over de hoofden van de volwassenen in gegooid worden nadat de kamers volgepropt waren.) Toen de verdelging van de Joden in de gaskamers z'n hoogtepunt bereikte, werd bevel gegeven dat de kinderen rechtstreeks in de crematoriumovens gegooid moesten worden, of in de grafkuil naast het crematorium, zonder eerst vergast te worden.

Smirnov (Russische aanklager): Hoe moet ik dit opvatten? Gooiden ze de kinderen levend in het vuur, of doodden ze hen eerst?

Getuige: Ze gooiden hen er levend in. Hun geschreeuw kon in het kamp gehoord worden. Het is moeilijk te zeggen hoeveel kinderen op deze manier gedood werden.

Smirnov: Waarom deden ze dit?

Getuige: Het is moeilijk te zeggen. We weten niet of ze wilden bezuinigen op gas, of dat het was omdat er niet genoeg ruimte was in de gaskamers.³⁵

In reactie op dit verslag neemt Surin het voorstel van Irving Greenberg (aan wie hij de *passage* ontleent) over, om deze episode te laten fungeren als een soort lakmoes-test voor theologie na Auschwitz: 'No statement, theological or otherwise, should be made that would not be credible in the presence of the burning children'.³⁶ En hij voegt er haast ten overvloede aan toe, dat geen enkele poging tot rechtvaardiging van God van de kant van mensen deze test kan doorstaan.

³⁵ Surin, *o.c.*, p. 147.

³⁶ I. Greenberg, 'Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernism after the Holocaust', in: E. Fleischner (ed.), *Auschwitz: Beginning of a New Era?* New York 1977, p. 23.

Theodicee als 'second-order discourse'

Daarmee lijken we min of meer op een dood punt aangeland te zijn. Als er al theologie na Auschwitz mogelijk is, dan in elk geval géén theodicee! Het enige wat ons te doen staat, is het doorgeven van de verhalen van en over de slachtoffers. 'Let us tell tales – all the rest can wait, all the rest can wait... Let us tell tales so as not to allow the executioner to have the last word. The last word belongs to the victim.'³⁷

Opmerkelijk is nu, dat Surin na dit alles overgenomen te hebben, vervolgens in het slothoofdstuk van zijn boek toch een 'eigen' theodicee uitwerkt. Hij doet dus méér dan alleen aanhalingstekens plaatsen rond de verhalen en verslagen van mensen die de littekens van het lijden in zich dragen. Hij levert uiteindelijk ook een theologische theorie, die de pretentie voert iets van een christelijk 'antwoord' op het probleem van het kwaad te formuleren. Kennelijk is er naast de 'first-order discourse', naast de verhalen uit de eerste hand van hen die het lijden aan den lijve ervaren hebben, toch ook nog plaats voor een theologische 'second order discourse' over het kwaad. De mogelijkheid voor een dergelijk spreken over God in relatie tot het kwaad na Auschwitz is gegeven met het feit dat ook mensen in Auschwitz vasthielden aan God. Surin citeert in dit verband de reactie van een joodse rabbi op het verwijt van een overlevende van Auschwitz, hoe deze na alles wat gebeurd was nog in God kon geloven: 'How can you *not* believe in God after what has happened?'³⁸ Het nihilisme is immers een weinig hoopvol alternatief.

Het zal echter duidelijk zijn, dat een theologisch spreken over God en het kwaad na Auschwitz wel aan bepaalde voorwaarden moet voldoen. Surin zet ze niet expliciet op een rijtje, maar uit zijn betoog vallen dergelijke condities toch wel op te maken. In de eerste plaats zal een dergelijke 'second-order discourse' alleen vanuit de cirkel van het geloof kunnen plaatsvinden. Iedere vanzelfsprekendheid en ieder beroep op een natuurlijke theologie is hier misplaatst.³⁹ In de tweede plaats moet de second-order taal zich voortdurend laten 'storen' door de first-order taal, door de concrete verhalen over wat er aan weerzinwekkends gebeurd is met en door mensen van vlees en bloed.⁴⁰ De taal van geloof en

³⁷ E. Wiesel, 'Art and Culture after the Holocaust', in: E. Fleischner (ed.), *o.c.*, p. 403.

³⁸ Surin, *o.c.*, p. 148; vgl. ten onzent voor een geloofsgetuigenis vanuit de concentratiekampen F.B. Bakels, *Nacht und Nebel*, Amsterdam 1977.

³⁹ Vgl. Surin, *o.c.*, p. 154: 'That salvation should be proffered to mankind in and through a Nazarene who died on a cross at Golgotha nearly two thousand years ago is a truth that in the end can only be spoken by resorting to a theology of revelation open to the Word of God as 'given' in the Holy Scripture.'

⁴⁰ Vgl. de frequentie waarmee Surin getuigenverslagen en verhalen over de Holocaust in zijn betoog opneemt. Om zelf ook min of meer aan deze voorwaarde te voldoen, hebben we één van die verslagen overgenomen (p. 202). Vgl. ook de verhalende wijze waarop H. Jonker zich met het probleem van het kwaad heeft beziggehouden, o.a. in 'Het raadsel van de geschiedenis en het Godsvraagstuk', *Theologia Reformata* XXIV (1981), p. 6-23, en in *Sporen van een slag. Een pelgrimage naar Verdun 1916*, Haarlem 1981.

theologie moet de botsing met deze verhalen niet ontwijken, maar zich erdoor laten louteren. Deze voortdurende interrupties leveren een noodzakelijke dialectische spanning op in elk theologisch ontwerp. In de derde plaats dient een theodicee na Auschwitz volgens Surin met klem te benadrukken, dat God niet de gedistantieerde toeschouwer is van het kwaad dat mensen treft, maar dat Hij Zich in Zijn liefde *identificeert* met mensen die aan het kwaad ten onder gaan, en dat Hij hen zó uiteindelijk *bevrijdt* van de macht van het kwaad. Vandaar dat de kernbegrippen in Surin's antwoord op het probleem van het kwaad 'incarnation' en 'salvation' zijn. Alleen vanuit Gods bevrijdend handelen in de geschiedenis kan het theodicee-vraagstuk zinvol aan de orde gesteld worden. De christelijke traditie ziet de Incarnatie als climax en culminatiepunt van dit bevrijdend handelen Gods: in Jezus Christus openbaart God Zich als de 'geïncarneerde bevrijding', als de God die 'met ons lot bewogen' is, om ons 'van zond en ongeval' (de beide gestalten van het kwaad) te ontslaan. In een dergelijke theodicee is het niet zozeer de mens die Gods wegen rechtvaardigt, maar God Zelf die dat doet, in kruis en opstanding, in oordeel en verzoening: 'God justifies himself by justifying sinners (...)'⁴¹ De taak van de theodicee bestaat dan nog slechts in het uit-spreken van deze zelfopenbaring van God.

Op deze wijze blijft er dus toch ruimte voor een 'second-order discourse' ten aanzien van God en het kwaad, en kan het lijden ook vanuit christelijk-theologisch gezichtspunt gethematiseerd worden. Of men hierbij nu over 'theodicee' wil blijven spreken is in feite een puur terminologische kwestie. Surin zelf kwalificeert zijn benadering (evenals de concepties van o.m. D. Sölle en J. Moltmann, die hij kritisch bespreekt) als een 'practical approach of theodicy'. In tegenstelling tot 'theoretical approaches of theodicy' als die van A. Plantinga, R. Swinburne en J. Hick, die door Surin verworpen worden, richt een praktische benadering van het theodicee-probleem zich op de *praxis*, dat wil zeggen op het verzoenend en reddend handelen van God in reactie op het kwaad.

Dat is uiteraard een niet onbelangrijk verschil. Toch moet Surin toegeven, dat ook zijn praxis-gerichte conceptie behoort tot de 'second-order theological discourse', en dat deze als zodanig dan ook niet voldoet aan het 'criterium van Auschwitz': gezien vanuit het concrete lijden van de slachtoffers, speelt ook Surin's praktische theodicee zich op een theoretisch niveau af!⁴² Maar daarmee is

⁴¹ Surin, *o.c.* p. 163.

⁴² 'It is therefore necessary to stress (...) that the reflections undertaken in this chapter belong to a second-order *theological* discourse, that is, a kind of discourse which if (mistakenly!) regarded as a first-order discourse, would be starkly incommensurable with the 'explanatory (or narrative) space' occupied by countless innocent victims', Surin, *o.c.*, p. 155.

niet gezegd dat deze voor hen geen betekenis heeft. Hier raken we aan de Achilleshiel van Surin's betoog. Als het waar is – en dat is waar – dat er in Auschwitz nog geloof in God mogelijk was, dan is er na Auschwitz ook systematische reflectie op de aard van dat geloof, dat is: theologie mogelijk. En als er theologie mogelijk is, dan zal deze na Auschwitz slechts dan ergens op slaan, wanneer de vraag naar de verhouding tussen God en het kwaad, dat wil zeggen de vraag naar de theodicee niet ontweken wordt. Gezien deze verbanden is Surin's meta-kritiek op het theoretisch karakter van theodiceepogingen als die van Plantinga en anderen mijns inziens onhoudbaar.

In zijn kritische uiteenzetting met Surin wijst David O'Connor erop, dat de monotheïstische religies altijd gepretendeerd hebben méér te bieden dan puur pragmatische levensstijlen, en methodes om in het leven van alledag om te gaan met de problemen van alledag: '(...) they have never been content to be perceived as on a par with jogging, yoga, dieting, positive thinking, and other such self-improvement or self-fulfillment mechanisms as our urbanized societies offer in abundance.'⁴³ Het verschil is gelegen in het feit, dat in de monotheïstische tradities altijd aanspraak gemaakt is op *kennis*. Het afzien van elke kennis-claim leidt onmiddellijk tot relevantie-verlies als het gaat om de laatste vragen van het leven.

Ook binnen de christelijke traditie geldt, dat geloof en kennis nauw aan elkaar verbonden zijn.⁴⁴ In de klassieke termen uitgedrukt: fides qua kan nooit zonder fides quae. Weliswaar staat deze verbinding momenteel onder grote druk vanuit het primaat dat binnen het hedendaags levensgevoel toegekend wordt aan de individuele religieuze ervaring. Wie in religieus opzicht kennis claimt, pretendeert immers al gauw 'de waarheid in pacht te hebben', en maakt zichzelf daarmee overbodig als serieuze gesprekspartner. Structureel gezien zijn kennis-claims voor de gelovige echter onopgeefbaar.

Nu kan men dergelijke kennis-claims uiteraard niet vrijblijvend uiten. Wie weerstand wil bieden aan de verleiding van het fideïsme, waarbinnen men voor elke willekeurige verzameling geloofsuitspraken (hoe onsamenhangend of zelfs innerlijk tegenstrijdig ook) de kennis-status kan opeisen, zal zijn kennis-claims op de een of andere manier controleerbaar moeten maken. Dat daarvoor geen objectieve criteria bestaan, is nog geen vrijbrief voor een ongebreideld subjectivisme in

⁴³ D. O'Connor. 'In Defense of Theoretical Theodicy', in: *Modern Theology* 5 (1988), p. 61-74; het citaat op p. 68.

⁴⁴ Vgl. de indrukwekkende definitie van geloof als de zekere *kennis* (cognitio) van Gods welwillendheid (benevolentia) jegens ons bij J. Calvijn, *Institutie* III, 2, 7; ook in de voorafgaande paragrafen (III, 2, 2-5) benadrukt Calvijn voortdurend het kennis-karakter van het geloof.

de theologie: er bestaan immers altijd intersubjectieve criteria, normen die binnen een bredere of minder brede kring algemeen aanvaard worden.

Wij kunnen in het kader van dit artikel niet op deze epistemologische kwesties ingaan.⁴⁵ Voor ons is slechts van belang, dat tot de belangrijkste (want in de meest brede kring aanvaarde) intersubjectieve criteria de normen behoren van consistentie en coherentie, dat wil zeggen van niet-zelftegenstrijdigheid en innerlijke samenhang, kortom: van *rationaliteit*.⁴⁶

Wanneer men deze normen accepteert, kan men natuurlijk nog altijd ontkennen dat ze toegepast moeten worden op het terrein van de theodicee. Hier breekt immers alle rationaliteit stuk op de harde werkelijkheid van het lijden? Is het niet een grove belediging voor de lijdende mens wanneer anderen op studeerkamerniveau dat lijden gebruiken als testcase voor hun denken? Heeft Kierkegaard deze handelwijze niet terecht veroordeeld in zijn scherpe woord: 'Er zijn slechts twee wegen – de ene is te lijden; de andere is professor te worden over het feit dat anderen lijden'?'⁴⁷

Wanneer we dit soort vragen bevestigend zouden beantwoorden, zouden we er daarmee blijk van geven een verkeerd zicht te hebben op de *funktie* van een theodicee. Deze bestaat namelijk slechts *indirekt*, in het bieden van een pastorale handreiking c.q. van troost en hulp aan de lijdende mens. Men moet het kwaad als theologisch/filosofisch probleem onderscheiden van het kwaad als pastoraal/existentieel probleem.⁴⁸ De theodicee houdt zich bezig met het eerste probleem, en fungeert als een poging om het geloof in God te ondersteunen wanneer dit aangevochten wordt door de confrontatie met intens kwaad. Zij doet dit, door de

⁴⁵ Zie over het probleem van de theologische waarheidscriteria, en over de vlucht in het 'descriptivisme' die veel hedendaags dogmatisch werk kenmerkt, V. Brümmer, *Over een persoonlijke God gesproken. Studies in de wijsgerige theologie*, Kampen 1988, p. 40vv.

⁴⁶ Uiteraard is men niet verplicht deze normen te aanvaarden; in de christelijke traditie is er altijd een onderstroom geweest, die de lijn van Tertullianus' *credo quia absurdum* voortzet. Het is evenwel onmogelijk van dit principe een operationeel criterium te maken; men zou dan immers alles wat absurd is alleen al om die reden moeten geloven!

Anderzijds zijn er sinds de Verlichting ook stromingen die juist méér criteria eisen voor een verantwoorde theologie; zo voegt H.M. Kuitert in zijn recente *Filosofie van de theologie*, Leiden 1988, p. 83vv. in navolging van H. Scholz een criterium 'toetsbaarheid' toe aan de criteria van coherentie en consistentie. Invloed vanuit de natuurwetenschappen speelt hier onmiskenbaar een rol.

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Papirer XI* 1, A581.

⁴⁸ Ten onrechte verwijt O'Connor, o.c., p. 63 aan Surin, dat deze dit onderscheid zou negeren. Surin legitimeert immers zijn eigen ontwerp met een beroep op dit onderscheid (vgl. het citaat in n. 41 boven)! Verwijtbaar is Surin veeleer, omdat hij de legitimiteit van dit onderscheid bestrijdt, zodra het aangevoerd wordt door 'theoretical theodiscists' als Plantinga en Hick; vgl. Surin, p. 46f. Uiteindelijk blijkt Surin zelf ook niet zonder te kunnen, zij het dat hij beide niveaus nauwer op elkaar betreft. Dat laatste is intussen, zoals we in het vervolg nog zullen zien, van groot belang voor de mate waarin een theodicee als adequaat ervaren kan worden.

kennis-claims van het geloof aangaande God, mens en wereld te ordenen, en met gebruikmaking van geaccepteerde normen te onderzoeken op hun houdbaarheid in het licht van bepaalde opgedane ervaringen.

Natuurlijk kan een theodicee falen. Het is mogelijk dat iemands 'verstaanshorizon' zó door het lijden veranderd wordt, dat hij niet langer in staat is bepaalde kennis-claims, die tot dan toe bepalend waren voor de door hem aanvaarde theodicee (bijv. de claim dat God almachtig is), te handhaven. Dit los (moeten) laten van bepaalde kennis-claims heeft echter gevolgen voor het geheel van wat aangaande God, mens en wereld geloofd wordt. Kan men bijv. Gods almacht ontkennen, en tegelijkertijd blijven geloven, dat God eenmaal in het eschaton het kwaad geheel zal overwinnen?⁴⁹ Zodra men nu dit soort vragen gaat doordenken, is men toch weer bezig met het probleem van de theodicee, nl. door te pogen de oorspronkelijke concepties over God en het kwaad op een adequate manier te reconstrueren.

Intense ervaringen van kwaad kunnen echter ook op een nog veel ingrijpendere manier gevolgen hebben voor de theodicee, nl. wanneer men niet meer in staat is de normen te handhaven, in het licht waarvan men voorheen geloofsuitspraken maakte. Het kan bijvoorbeeld zijn, dat men niet langer uit de voeten kan met enige vorm van rationaliteit in het spreken over God en het kwaad. In dat geval wordt een theodicee inderdaad onmogelijk. Het is dan echter zeer de vraag, of men nog op een zinvolle wijze kennis-claims kan maken ten aanzien van God en het kwaad. En als men daar niet in slaagt, dan ontstaat de vraag op welke wijze er überhaupt nog van geloof sprake is. De grens naar het nihilisme, of in elk geval naar het agnosticisme, lijkt hier in zicht te komen. Als men er niet meer in slaagt het geloof, al dan niet aangepast en gekwalificeerd, te behouden, dan zal men het verliezen. Iedereen kent de voorbeelden van ouders die mét hun kind ook hun geloof (althans de uiterlijke expressie daarvan) verliezen.⁵⁰

Binnen de theologie zal men deze gang echter nooit kunnen maken, omdat het geloof nu juist de vooronderstelling van de theologie vormt. Misschien kan men

⁴⁹ Vgl. de merkwaardige manier waarop H. Berkhof de term 'almachtig' eerst afzweert en vervolgens toch weer in ere herstelt met het oog op het eschaton. Eerst heet het: 'Voor het heden kunnen wij die (nl. de term 'almachtig', GvdB.) niet gebruiken.' Even later lezen we echter: 'Als God eenmaal in zijn liefdesgemeenschap met ons de almachtige zal zijn, dan is dat alleen mogelijk omdat Hij al in zichzelf en van eeuwigheid de almachtige is. (...) Almachtig kan alleen hij worden die het in zijn wezen al is.' H. Berkhof, *a.w.*, p. 141f. Met enige goede wil kan men een dergelijke spreekwijze uiteraard dialectisch noemen. Dat doet echter niets af van het feit, dat we hier met puur contradictoire uitspraken te maken hebben. L. van Driel, *Over het lijden en God. Tussen Kushner en Calvin*, Kampen 1988, p. 56v. is in zekere zin consequenter, wanneer hij de term 'almacht' onduidelijkzinnig inruilt voor 'overmacht'.

⁵⁰ Vgl. D.Z. Phillips, *Faith and Philosophical Inquiry*, London 1970, p. 99f.

'een eindweegs met het nihilisme mee'⁵¹ gaan, door te weigeren goedkope antwoorden en verklaringen te geven, uiteindelijk zal men toch moeten aangeven waar de wegen uiteengaan. Omdat geloof de vooronderstelling van de theologie vormt, kan de theoloog de vraag naar een theodicee niet eenvoudigweg onbeantwoord laten, zoals de nihilist en de agnosticus uiteindelijk doen. Het concrete lijden van concrete mensen kan de theoloog er niet van weerhouden zich reflecterend bezig te houden met de theodicee-vraag, maar zal hem hiertoe juist aanzetten, terwille van het geloof van de geloofsgemeenschap vanwaaruit hij theologiseert.

Theodicee als rechtvaardiging van God?

Behalve het irrationele, niet-plaatsbare karakter van de zonde als empirisch verschijnsel en het concrete lijden van de slachtoffers, is er nog een derde overweging in te brengen tegen alle pogingen tot theodicee-vorming. Als een theodicee al geen onrecht doet aan de ernst van het kwaad en aan het lijden van hen die erdoor getroffen worden, dan doet zij toch in elk geval wél onrecht aan God? Moet elke vorm van theodicee niet alleen al daarom falen, omdat het een menselijke pogen blijft de soevereine Gód te plaatsen in een afgerond denkkader? Is het geen menselijke hybris te menen op deze manier Gods doen en laten ten aanzien van het kwaad te kunnen doorgronden en rechtvaardigen? De wegen van de Onoorgrondelijke laten zich immers niet doorgronden, en wat rechtvaardig is kan toch alleen door de Rechtvaardige Zélf bepaald worden?

Deze kritiek treffen we o.m. aan bij G.C. Berkouwer. Berkouwer ziet het als de grondfout van de theodicee, 'dat men in z'n denken van de Openbaring Gods *abstraheert* en er in dat denken vanuit gaat dat de wereld en al wat daarin geschiedt ook zonder de Goddelijke openbaring een *eigen* taal spreekt en voor ons natuurlijk verstand begrijpelijk en doorzichtig is. God en Zijn rechtvaardigheid staan dan niet aan het *begin* van deze denkweg, maar aan het *einde*'.⁵² Vanuit de openbaring gezien is elke mogelijkheid van onrechtvaardigheid bij God a priori uitgesloten: 'De gerechtigheid Gods is het licht, waarin alleen zinvol over deze wereld, over lijden en dood, over zonde en schuld (...) gesproken kan worden'.⁵³ Wie dit licht afschermt, ook al is het slechts methodisch en vanuit apologetische motieven, zoekt te vinden wat alleen in het gelóóf gevonden kan worden, en tast

⁵¹ *Nogmaals: Waarom?*, a.w., p. 7 over G.H. ter Schegget.

⁵² G.C. Berkouwer, *De voorzienigheid Gods*, Kampen 1950, p. 297 (curs. van de schr.); vgl. ook H. Visscher, *Geen theodicee*, Utrecht 1910, en A. de Reuver, 'God en het lijden' *Theologia Reformata* XX (1981), p. 198 v.

⁵³ G.C. Berkouwer, a.w., p. 298.

dan ook onherroepelijk in het duister.⁵⁴

Nu valt deze kritiek te verstaan als verzet tegen die bepaalde vormen van theodicee, waarin men vanuit de ervaringswerkelijkheid via een theologische theorie tot een rechtvaardiging van het Godsbestuur resp. een aannemelijk maken van het bestaan van God wil komen. De theodicee vormt dan een onderdeel van de natuurlijke theologie: via een gesprek met de ongelovige tracht men vanuit gemeenschappelijke gegevens tot de conclusie van het geloof te komen.

Men kan echter ook andere vormen van theodicee onderscheiden, die wel degelijk hun uitgangspunt nemen in het geloof, en in de openbaring als de bron en norm van dat geloof.⁵⁵ De empirische werkelijkheid en de ratio gelden dan niet als aparte kernbronnen los van de openbaring, maar veeleer als instrumenten om aan de realiteit, de inhoud en de strekking van het geloof gestalte te kunnen geven. Het gaat erom welke kennis geïmpliceerd wordt door de uitspraken en aanspraken van het geloof, en op welke wijze die kennis een coherent en omvattend geheel vormt.

Wanneer men de onderneming die 'theodicee' heet zó opvat, heeft zij geen betrekking op een oneerbiedig en hybris-achtig pogen Gód te rechtvaardigen voor de rechtbank van de rede, maar op een pogen ons menselijk spréken over God zo helder mogelijk vorm te geven.⁵⁶ Wanneer ons spreken over God immers zou laboreren aan een fundamentele onhelderheid of zelfs innerlijke tegenstrijdigheid, dan zou de status van dat spreken niet uitkomen boven die van een totale nietszeg-gendheid.

Op deze manier zouden wij het bezwaar van Berkouwer c.s. willen ondervan-gen. Het gaat in de theodicee (mits op deze wijze geïnterpreteerd) niet om een teruggaan achter of onder het geloof, maar juist om een zo helder mogelijk uitspellen van de vooronderstellingen en implicaties ván dat geloof, m.a.w. om de practisering van het Anselmianse adagium 'fides quaerens intellectum'. Zo opgevat zouden wij de legitimiteit van het zoeken naar een theodicee ook ten stelligste willen verdedigen. Want als érgens het christelijk spreken over God onhelder en zelf-tegenstrijdig schijnt te zijn, dan wel op het gebied van de theodicee. Maakt de realiteit en de absurditeit van het kwaad het geloof in een God die zowel volmaakt goed als almachtig is niet ten enenmale onmogelijk, en

⁵⁴ *Ibid.*, p. 299.

⁵⁵ Berkouwer zelf, a.w., p. 295v. verwijst voor een dergelijke vorm van theodicee al naar A. Kuyper jr., *Theodicee. Dat God rechtvaardig is in de regering der wereld*, Delft 1931.

⁵⁶ Vgl. voor een dergelijke opvatting en uitwerking van het theodicee-vraagstuk ook V. Brümmer, a.w., p. 142-170, m.n. hfdst. 5.3 ('Is iedere theodicee absurd?').

omgekeerd? Dat is niet alleen het verwijt van de atheïst⁵⁷, maar ook de aanvechting van de gelovige. Bovendien geldt het als een van de belangrijkste overwegingen ter rechtvaardiging van kerkverlating, en werkelijk niet altijd als rationalisatie achteraf. Het betreft hier zonder meer een van de belangrijkste 'atheiserende factoren' van onze tijd. Zo heeft 'the most classic of all the classic dilemmas of theology'⁵⁸ in de laat-20e eeuwse westerse cultuur een nog ongekende toespitsing gekregen. De theologie kan niet dan tot haar schade nalaten, zich hiervan rekenschap te geven.

Conclusie

Samenvattend kunnen we het volgende als conclusie noteren. De poging te komen tot een consistent en coherent theologisch antwoord op de vragen die het probleem van het kwaad oproept met betrekking tot het bestaan en het handelen van God vormt een legitieme en zelfs – naar het schijnt meer dan ooit – noodzakelijke theologische taakstelling. Een dergelijke theodicee dient echter op z'n minst aan de volgende drie voorwaarden te voldoen:

Zij moet zich er niet toe laten verleiden, in een verregaand rationalisme het kwaad weg te verklaren.

Zij moet niet verward worden met pogingen in directe zin hulp of troost te bieden aan de lijdende mens, en mag ook niet ten koste gaan van die praktisch-pastorale activiteit. Veeleer vormt de theodicee een poging het geloof van de geloofsgemeenschap te ondersteunen ten overstaan van aanvechtingen waarmee deze zich geconfronteerd ziet.

Zij moeten niet gezien worden als een poging het Godsbeleid te doorgronden of te rechtvaardigen, maar wil slechts ons menselijk theologisch spreken over God in relatie tot het kwaad (voorzover de openbaring een dergelijk spreken mogelijk maakt) zo helder mogelijk formuleren.⁵⁹

⁵⁷ Vgl. ten onzent R.F. Beerling, *Niet te geloven. Wijsgerig schaatsen op godgeleerd ijs*, Deventer 1979. Beerling is duidelijk beïnvloed vanuit de Angelsaksische godsdienstfilosofie, waarin het zgn. theoretisch atheïsme nog een veel grotere rol speelt dan in het Nederlandse denkklimaat. Sinds J.L. Mackie's 'Evil and Omnipotence', *Mind* 64 (1955), p. 200-212 het christelijk theïsme vanuit het theodicee-probleem trachtte te weerleggen, is in de Angelsaksische wereld een onderbroken stroom van literatuur verschenen over 'the problem of evil'. Mackie vond o.m. bijval van A. Flew, 'Divine Omnipotence and Human Freedom', in: A. Flew, A. Macintyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, p. 144-169. Zijn positie werd verder uitgewerkt door o.m. E.H. Madden, P.H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Springfield 1968, door H.J. McCloskey, *God and Evil*, The Hague 1974, en door hemzelf in J.L. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford 1982.

⁵⁸ L. Kolakowski, *Religion. If there is no God... On God, the Devil, Sin and other Worries of the so-called Philosophy of Religion*, New York/Oxford 1982, p. 30.

⁵⁹ Met dank aan dr. L.J. van den Brom, prof. dr. V. Brümmer, drs. E. Dekker en drs. M. Sarot voor hun opmerkingen bij een eerdere versie van dit artikel.

GISBERTUS VOETIUS' EVALUATIE VAN DE REFORMATIE

*Een voorlopig onderzoek*¹

W.J. op 't Hof

1. Theoloog van de Nadere Reformatie

Een van de meest opvallende zaken van het Voetius-symposium dat op 3 maart van dit jaar door de Faculteit der Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit te Utrecht georganiseerd werd, was de vanzelfsprekendheid waarmee door ieder Gisbertus Voetius als theoloog van de Nadere Reformatie² werd gezien. Blijkbaar bestaat hierover in wetenschappelijke kringen een communis opinio. Dit is op zichzelf een grote zeldzaamheid.

Voor dit gegeven bestaat wel alle reden. S. van der Linde heeft in zijn afscheids-

¹ Oorspronkelijk was het de bedoeling dat prof. dr. S. van der Linde een artikel zou schrijven over Voetius. Omdat hij wegens zijn gezondheidstoestand hiervan af moest zien, vroeg hij met medeweten van de redactie mij om als zijn plaatsvervanger op te treden. Graag maak ik van deze gelegenheid gebruik om mij aan te sluiten bij de rij van hen die als leerlingen van prof. dr. S. van der Linde in dankbare herinnering een artikel in dit tijdschrift aan hem opdroegen. Moge deze ontijdig geboren bijdrage hem niet onwelkom zijn. Dit artikel zij voor hem een bewijs dat zijn woorden, uitgesproken aan het einde van zijn afscheidscollege, niet verklonken zijn: *Bijzonder opvallend is verder dat zij die geestverwanten van Voetius willen heten in onze tijd zich zo weinig om zijn toch niet schrale erfenis hebben bekommerd*; S. van der Linde, 'Gisbertus Voetius in zijn conflict met Jean de Labadie', in: S. van der Linde, *Opgang en voortgang der Reformatie*, Amsterdam 1976, 275.

In verband met vertaaladviezen gaat mijn dank uit naar de neerlandicus en classicus C.A. de Niet, die momenteel aan de Theologische Faculteit van de Rijksuniversiteit te Utrecht – waar anders? – een proefschrift voorbereidt over Voetius' *Ta Asketika*.

² Zie voor deze beweging: T. Brienens/L.F. Groenendijk/W.J. op 't Hof/C.J. Meeuse, 'Nadere Reformatie, een poging tot begripsbepaling', in *Documentatieblad Nadere Reformatie*, VII (1983), 109-116; L.F. Groenendijk, *De nadere reformatie van het gezin. De visie van Petrus Wittenwongel op de christelijke huishouding*, Dordrecht 1984; T. Brienens/K. Exalto/J. van Genderen/C. Graafland/W. van 't Spijker, *De Nadere Reformatie. Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 's-Gravenhage (1986); J.B.H. Ablas, *Johannes Boekholt (1656-1693). The first Dutch publisher of John Bunyan and other English authors* (Bibliotheca Bibliographica Neerlandica, XXII), Nieuwkoop 1987; W.J. op 't Hof, *Engelse piëtische geschriften in het Nederlands, 1598-1622* (Monografieën Gereformeerd Piëtisme, I), Rotterdam 1987.