

# Het probleem van het kwaad

*Gedachten over God  
en het lijden*

Dr. G. van den Brink

De arbeid van de Willem de Zwijgerstichting heeft ten doel verdieping en versterking der reformatorische beginselen in ons volksleven, alsmede de verlevendiging van het historisch besef en verdediging van het protestants-nationaal karakter van ons volk, gelijk dit onder invloed van de Hervorming en onder leiding van Oranje zijn stempel ontving.

De vorm van een Stichting werd gekozen, om daarmee uit te drukken dat het streven der Stichting niet gebonden is aan enige kerk of politieke actie, terwijl de Stichting zich onthoudt van inmenging in of beoordeling van kerkelijke en politieke aangelegenheden.

#### WILLEM DE ZWIJGERSTICHTING

Postbus 10049, 7301 GA Apeldoorn

-

Postbank 352347

ISBN 90 72462 22 X

© 1997 Willem de Zwijgerstichting  
druk: Buijten & Schipperheijn

# INHOUD VOORAF

Woord vooraf 5

1. *De werkelijkheid van het kwaad* 7

Een kampervaring 7

Zoveel soorten van verdriet 7

'Het probleem van het kwaad' bestaat niet 9

Het kwaad als atheïstisch argument 12

Toegenomen scherpte 15

2. *Voor en tegen van het theodicee-project* 19

Wat is een theodicee? 19

Vier bezwaren tegen het theodicee-project 20

Bouwstenen voor een adequate theodicee 29

De theologische traditie over Gods wil 32

3. *Gods almacht, Gods goedheid en het kwaad* 35

Zomaar een krantenbericht 35

De waarom-vraag serieus nemen 37

Drie gangbare antwoorden 39

Gods almacht ontkend 40

Gods goedheid ontkend 42

Het kwaad ontkend 44

Trinitarisch perspectief 46

Geen ander Evangelie 49

4. *Hoe kunnen we verder als lijden ons treft?* 50

Waarom en hoe 50

Verschillende reacties op het lijden 50

Zoeken naar zin 51

Nogmaals Job 54

Noten 56

## WOORD VOORAF

Het boekje dat u in handen hebt gaat over vragen die wij als de moeilijkste en diepste van het leven ervaren, te weten de vragen rondom het kwaad en het lijden. Iets toegespitster gaat het over de vraag naar de aard van Gods betrokkenheid bij het kwaad. In het eerste hoofdstuk proberen we de thematiek zo scherp mogelijk in beeld te krijgen, door ons open te stellen voor de werkelijkheid van het kwaad. In het tweede hoofdstuk stellen we de vraag naar de theodicee. Is het mogelijk en wenselijk om tegenover deze werkelijkheid van het kwaad (het geloof in) Gods beleid te verdedigen? We zullen zien dat het in elk geval zin heeft om zo samenhangend mogelijk over 'God en het kwaad' na te denken. In hoofdstuk drie willen we dat doen aan de hand van de aloude 'waarom-vraag': waarom laat een almachtige en volmaakt goede God zoveel kwaad toe als we in deze wereld aantreffen? Hoofdstuk 4 tenslotte vraagt aandacht voor de praktische vraag naar het 'hoe': hoe kunnen we met lijden omgaan als het ons treft, het op zo'n manier een plaats geven dat we toch in geloof, hoop en liefde verder kunnen leven?

Aan dit boekje liggen enkele lezingen en voordrachten ten grondslag die ik de afgelopen jaren bij diverse gelegenheden mocht houden. Hoofdstuk 2 gaat terug op de tekst van gastcolleges die ik gaf aan de faculteit wijsgebeerte van de Vrije Universiteit te Amsterdam en de theologische faculteit van de universiteit van Uppsala. Als gevolg van deze achtergrond is het naar verhouding het meest theologisch-wetenschappelijke hoofdstuk in dit boekje geworden. Bij het schrijven van hoofdstuk 3 en 4 heb ik van tijd tot tijd gebruik gemaakt van inleidingen over het probleem van het kwaad die ik hier en daar gehouden heb voor jeugdgroepen, op gemeente-avonden etc. Ik ben dankbaar jegens allen die mij daarbij met hun reacties verder geholpen hebben in mijn denken.

Over het theodicee-probleem bestaat een vloed aan zowel klassieke als hedendaagse theologische en wijsgerige literatuur. Ik heb geen poging ondernomen om zelfs maar de belangrijkste klassieke en recente studies in kaart te brengen. De lezer die zich verder wil oriënteren kan daarvoor echter voldoende aanknopingspunten vinden in de kleine selectie uit de literatuur waarnaar verwezen is in de eindnoten.



Voortdurend heb ik geprobeerd niet slechts puur theoretisch te schrijven over de vragen rondom God en het lijden. Voor iemand met een wijsgerig-theologische belangstelling zoals ondergetekende, is het gevaar niet denkbeeldig diepzinnige gedachten en betogen over het theodicee-probleem te ontwikkelen, maar ondertussen aan de eigenlijke vragen voorbij te gaan. Daarom heb ik me ingespannen om ook in de (noodzakelijke!) systematisch-theologische bezinning de schreeuw uit de diepte die in deze wereld overal zijn echo vindt te blijven horen. Tenslotte is de God van Israël een God die het geschrei van zijn volk hoort en hun smarten kent (Ex.3:7). Zijn bewogenheid is en blijft de enige grond voor hoop en verwachting.

Lelystad, augustus 1997

# 1 DE WERKELIJKHEID VAN HET KWAAD

## Een kampervaring

Ieder jaar in de periode rondom dodenherdenking en Bevrijdingsdag verschijnen er in de media weer nieuwe verhalen van en over oorlogsslachtoffers. Zo publiceerde enige tijd geleden een Oostenrijks tijdschrift de kampherinneringen van de begin 1994 overleden verzetsvrouw en latere politica Rosa Jochmann (geb. 1901).<sup>1</sup> Jochmann was tijdens de Tweede Wereldoorlog blokoudste in het vrouwenkamp te Ravensbrück, waar ze zeven jaar gevangen gehouden werd. Ze vertelt in haar herinneringen het volgende hartverscheurende relaas over Sosja, een Poolse meisje van zeventien en één van haar 'beschermelingen'. De Poolse vrouwen en meisjes werden na de jodinnen het ergst door de SS op de huid gezeten. Sosja moest in de keuken van de SS aardappels schillen. Op een gegeven moment stak ze van pure honger een stuk rauwe aardappel snel in de mond. Een bewaakster zag het en rapporteerde het voorval. Twee weken later volgde het verhoor, dat uitliep op een veroordeling tot 25 stokslagen.

Die veroordeling hield in dat de ongelukkige op een soort bok werd vastgebonden, met handen en voeten in klemmen. Het onderlichaam naakt om de slagen op te vangen, die gegeven werden met een knoet. Op het moment dat Sosja deze straf onderging zat Jochmann zelf al vijf maanden vast in een cel in de bunker, waar het zo aardedonker was dat ze geen hand voor ogen kon zien. 'De slachtoffers waren verplicht de slagen te tellen. Misten ze er één, dan werd die nogmaals toegediend. Je kon in je cel elke slag horen. Mijn Sosja heeft erbarmelijk gekrijst. Na 25 slagen wierpen ze haar in een aangrenzende cel.' Via een klopsysteem lukt het beide vrouwen dan contact met elkaar te maken. Zodoende wist Rosa precies hoe het de arme Sosja verging. Na de afranseling bloedde ze verschrikkelijk. 'Drie dagen en vier nachten riep Sosja om haar moeder (...). Steeds opnieuw de hulproep om haar moeder. Maar die moeder kon Sosja niet bijstaan. De gillen gingen over in zacht gemurmel. En dan, in de vierde nacht werd het heel stil in de cel naast mij. Sosja was niet meer'.

## Zoveel soorten van verdriet

Tot zover dit aangrijpende relaas. Het brengt de vragen die ons in deze bro-

chure bezig zullen houden onmiddellijk in hun onontwijkbaarheid voor het voetlicht. Want waarom gebeuren dit soort dingen in onze wereld? Waarom greep God niet in in het lot van Sosja, al was het alleen maar door ervoor te zorgen dat Sosja na afloop van haar straf niet als een beest hoeft de weg te sterven, maar kon genezen? Als God dan almachtig is, waarom voorkwam en voorkomt Hij zulk verschrikkelijk onrecht dan niet?

Dat soort vragen stellen we natuurlijk niet alleen bij dit verhaal. Er is zo ontzaglijk veel verschrikkelijk lijden in de wereld. Dit betreft nog maar één mens, en ook alweer ruim vijftig jaar geleden. Wat is er sinds die tijd niet allemaal nog meer afgeleden in de wereld. Op dezelfde manier als Sosja, door oorlog en martelingen. Of door niets en niemand ontziende terreur. Een bomaanslag kan er vandaag de dag toe leiden dat tientallen mensen tegelijkertijd er van de ene op de andere seconde eenvoudig niet meer zijn. Niet alleen worden ze uit het leven weggerukt, maar ook hun uiteengereten lichamen zijn domweg niet meer terug te vinden. Dat is eigenlijk haast onvoorstelbaar: dat je het ene moment gewoon gezond op straat wandelt, en er het volgende moment hoegenaamd niets meer van je over is.

Nu behoren bomaanslagen, zeker in West-Europa, gelukkig tot de uitzonderingen. Maar gaat het er bij de in onze samenleving vrijwel dagelijkse verkeersongevallen met dodelijke afloop niet haast net zo aan toe? Ook dan zijn luttele seconden doorgaans genoeg om een gruwelijk eind te maken aan het leven van tot op dat moment gewone en vaak gezonde mensen.

Oorlogsgeweld, terreur, verkeersongevallen - het zijn nog maar een paar voorbeelden van (oorzaken van) menselijk lijden. Ziekten en handicaps hebben we dan nog niet eens genoemd. Kan men van de eerste categorie voorbeelden nog zeggen dat ze grotendeels op het conto van *mensen* geschreven moeten worden, bij ziekten en handicaps is dat doorgaans niet het geval. Dat maakt de vraag naar Gods doen en laten ten aanzien van het lijden alleen maar dringender. Vaak zijn beide soorten van leed - die waar mensen de hand in hebben en die waar dat niet het geval is - trouwens ook nauw met elkaar verstrengeld. Dat geldt bijvoorbeeld van het lijden van vele zwakzinnigen in Roemenië, die nog altijd onder erbarmelijke omstandigheden worden opgesloten.

Wanneer we zo het geheel proberen te overzien, dan blijkt al spoedig dat dat niet goed lukt. Er zijn immers 'zoveel soorten van verdriet'.<sup>2</sup> Er is het lijden van kinderen in India die gedwongen worden gedurende lange werkdagen zware arbeid te verrichten. Maar er is ook het veel onopvallende

der leed dichterbij huis. Er is bijvoorbeeld het vaak verborgen lijden van mensen die hun leven lang alleen blijven terwijl ze óók zo graag iemand hadden willen treffen om het leven mee te delen. Of dat van echtparen die kinderloos blijven. Zomaar voorbeelden van veel voorkomende en in die zin heel gewone situaties, die daarom niet minder intens lijden met zich mee kunnen brengen. Datzelfde geldt ook voor vele andere vormen van (vaak chronisch) psychisch leed - soms bij mensen bij wie je dat er van de buitenkant niet eens aan afziet.

Natuurlijk komt niet elk mens in zijn leven evenveel met lijden en verdriet in aanraking. Lijden en kwaad zijn in onze wereld overduidelijk ongelijk verdeeld. De één krijgt haast alles te verwerken, de ander - zo lijkt het althans - haast niets. Dat maakt het leed voor de eersten alleen nog maar schrijnender. Vaak heeft het kwaad de vorm van een neerwaartse spiraal, waarbij de ene tegenslag de volgende al haast oproept. Een leven in maatschappelijke armoede maakt de kans op ziekten groter; en een kind dat in een moeilijke, instabiele thuissituatie opgroeit (bijvoorbeeld in een gebroken gezin) heeft grotere kans dan anderen om zelf een instabiel karakter te ontwikkelen - met alle levenslange gevolgen van dien. Wie een ernstige chronische ziekte heeft, loopt daardoor ook een meer dan normale kans op psychische depressies, enzovoort.

En dan hebben we het tot dusver alleen nog maar over het lijden van mensen. Ook *de natuur* lijdt veel meer dan we zo op het eerste gezicht zouden denken. Ze lijkt zo mooi, moeder natuur, maar ze is vaak onnoemelijk wreed. De schrijver Multatuli voert ergens een vader ten tonele die zijn zoon vertelt over Gods voorzienigheid: 'Zie eens, mijn zoon, hoe wijs de Voorzienigheid alles gemaakt heeft. Die vogel legt zijn eieren in deszelfs nest. De jongen zullen uitkomen tegen de tijd dat er wormpjes en vliegjes zijn om dezelve te voeden. Dan zingen ze een loflied ter ere van den Schepper die Deszelfs schepselen overlaadt met weldaden...' Waarop zoonlief vraagt: 'Maar zingen die wormen dan mee, papa?' Openlijker en directer dan elders geldt in de natuur: de één z'n dood is de ander z'n brood. 'Er wordt in de natuur duizend maal zoveel gestorven als er wordt geleefd', stelt de bioloog Midas Dekkers. Van de tien jonge vogeltjes die in het voorjaar geboren worden, zijn er negen binnen een jaar op een gruwelijke manier aan hun eind gekomen.<sup>3</sup>

### **'Het probleem van het kwaad' bestaat niet**

Met opzet zijn we dit hoofdstuk begonnen met een concreet verhaal over

het specifieke lijden dat één enkele mens getroffen heeft. Daarna hebben we enkele eveneens concrete voorbeelden genoemd van andere 'soorten van verdriet'. Het is natuurlijk mogelijk om al die verschillende vormen van lijden, de ene nog verschrikkelijker dan de andere, bij elkaar op te tellen, er een accolade omheen te slaan, en het geheel aan te duiden als 'het kwaad in de wereld' - om vervolgens daarover verder te spreken. Dat lijkt zelfs een tamelijk voor de hand liggende en vanzelfsprekende operatie. Helemaal onschuldig is die operatie echter niet, want daarbij dreigt het gevaar van de *abstractie*. Letterlijk betekent dat woord: de weg-trekking, of af-trekking.

Door uitsluitend in algemene termen te spreken over 'het kwaad in de wereld' trekken we weg en keren we ons af van concrete mensen van vlees en bloed die door het lijden geslagen, geknakt en gebroken zijn. We bedenken wellicht allerlei theorieën om 'het' lijden te verklaren, en met enige hersengymnastiek lukt het ons daarbij vast wel om een min of meer sluitende theorie te presenteren waarin ook God een voor ons verstand aanvaardbare rol krijgt toegewezen. Maar vaak bleven het inderdaad precies dat: theorieën. En hebben die theorieën niet voornamelijk tot gevolg dat wij onze gemoedsrust terugkrijgen - het lijden 'klopt' immers weer, we hoeven ons er eigenlijk niet echt meer door te laten verbijsteren. Het gevolg daarvan kan weer zijn, dat we minder bewogen raken met de slachtoffers van het lijden. In het volgende hoofdstuk willen we die laatste stelling nader bezien. Nu al is duidelijk, dat concentratie op 'het probleem van het kwaad' zoals we die hier beogen, ertoe kan leiden dat de aandacht afgetrokken wordt van de concrete lijdende mens.

Op deze manier zijn er in de loop van de geschiedenis al heel wat wijsgerige en theologische theorieën over 'het probleem van het kwaad' gepresenteerd. Talloos zijn de verhandelingen die tot op de dag van vandaag het licht zien onder titels als 'The Problem of Evil', 'Das Problem des Bösen', et cetera. Om te voorkomen dat ook wij blijven steken in theoretische bespiegeling en wijsgerig-theologische speculatie relativeren we deze titels (ook dus de titel van deze brochure) bij voorbaat. 'Het' probleem van 'het' kwaad in 'de' wereld bestaat in zekere zin namelijk helemaal niet. Wat bestaat is dat een Pools meisje Sosja te Ravensbrück doodbloedt in haar cel. Wat bestaat is dat in maart 1996 in het Schotse dorpje Dunblane een psychopaat vier pistolen leegschiet op een klas met kinderen van vijf en zes jaar, en daarmee een afgrijselijk bloedbad aanricht alvorens de hand te slaan aan zichzelf. Wat bestaat is dat talloos vele concrete mensen van vlees

en bloed gehavend en gewond, angstig en aangeslagen, verminkt en verschopt door het leven gaan.

Wat wij in reactie daarop allereerst moeten doen, zegt de bekende Auschwitz-overlevende en Nobelprijswinnaar Elie Wiesel ergens, is niet zozeer theorieën bedenken alswel de verhalen vertellen.<sup>4</sup> Verhalen zoals dat van Sosja - om onszelf en anderen daardoor te laten raken. Verhalen zeggen nu eenmaal meer dan getallen. Het lot van dat ene meisje Sosja kan onze gemoedsrust dieper verstoren en ons meer schokken dan het getal van de zes miljoen Joden die in de Tweede Wereldoorlog zijn omgebracht. Verhalen zeggen zeker ook meer dan abstracties. Daarom moeten we ons telkens weer laten storen door de concrete verhalen van en over mensen die weten wat het is om lijden te ondergaan.

Overigens is het opvallend hoe snel wij ook aan verhalen over afschuwelijk lijden gewend kunnen raken. De lezer kan dit wellicht zelf nagaan door zich af te vragen wat de naam 'Marc Dutroux' nog bij hem of haar oproept. Vermoedelijk is dat een beperkte negatieve reactie, ongeveer in de trant van: o ja, dat was die zeer ernstige affaire. We herinneren ons de verhalen over de seksuele mishandeling van en moord op jonge kinderen. Maar de heftige gevoelens van pure walging die in ons opkwamen toen we indertijd voor het eerst hoorden van het afgrijselijke levenseinde van Anne, Eefje en hun lotgenoten zullen vermoedelijk niet direct meer met dezelfde kracht terugkeren. Het leven is sinds die tijd immers doorgegaan, allerlei nieuwe emoties dienden zich aan en deden oudere verbleken. We hebben de affaire-Dutroux vermoedelijk eenvoudig een plaats gegeven in onze psychische huishouding. En dat is natuurlijk nog gezond ook: wanneer de berichten over kwaad en ellende die ons bereiken onze stemming *blijvend* in niet afnemende mate zouden beïnvloeden, zouden we spoedig in een diepe depressie geraken en niet langer in staat zijn adequaat te functioneren.

Juist terwille van dat adequate functioneren hebben we het schepselmatige vermogen meegekregen om na aanvankelijke geschoktheid vroeg of laat weer een zeker psychisch evenwicht te hervinden. Dat vermogen is uiteraard niet bij iedereen even sterk, en kan in bepaalde situaties ook ontoereikend blijken (vooral wanneer het leed ons persoonlijk treft). Ieder kent voorbeelden van zwaarmoedige types die zich het leed van anderen enorm aantrekken naast voorbeelden van frivole types die het doorgaans al gauw weer vergeten zijn. Ieder kent ook mensen die een bepaalde klap in hun leven nooit meer te boven gekomen zijn. Maar in veel gevallen stelt dit vermogen ons toch in staat het kwaad waarmee wij in aanraking komen op



den duur te relativieren. Dat betekent echter niet, dat daarmee het kwaad *zelf* ook minder erg geworden is! Wanneer wij weer nieuwe verhalen over ellendige gebeurtenissen horen, realiseren we ons dan ook vaak ineens weer met een schok in wat voor een verschrikkelijke wereld we eigenlijk leven. Zonder die verhalen leven we daar gemakkelijk in een zekere licht-zinnigheid aan voorbij - en daarmee ook aan het lot van diegenen die in het bijzonder door het leed getroffen zijn. Vandaar het appèl van Elie Wiesel: laten we niet ophouden de specifieke, concrete levensverhalen te vertellen van de slachtoffers van het kwaad.

### **Het kwaad als atheïstisch argument**

Toch wast al het water van de wereld niet weg, dat *specifieke* ervaringen van afschuwelijk lijden en kwaad ook *algemene* vragen oproepen. Die vragen kunnen abstract zijn in de zin dat ze onze aandacht weg-trekken van de concrete lijdenservaringen, zij zijn daarom nog niet minder urgent en legitiem. Dat geldt zeker voor één van de meest voorkomende vragen die in situaties van lijden gesteld wordt, namelijk de vraag naar *God*. Waar is Hij als het leven pijn doet? Hoe verhoudt Hij zich tot het kwaad dat mij en/of anderen treft? Veroorzaakt Hij het, of laat Hij het toe, of staat Hij er juist buiten? Het zijn vragen die ook in de Bijbel gesteld worden, het meest indringend in het boek Job. En er worden antwoorden op gegeven. Antwoorden die soms een algemeen karakter hebben. Zo wordt de specifieke nood van Job uiteindelijk geplaatst in het omvattende kader van Gods algemene scheppingswerk (Job 38 e.v.).

Wanneer we in het vervolg nadenken over 'het probleem van het kwaad' bedoelen we allereerst *dit* probleem: hoe kunnen we het lijden dat ons treft, en ook het lijden dat zovele anderen in de wereld treft, plaatsen in het licht van het geloof in God? Het gaat ons dus niet om een puur rationeel, theoretisch probleem, maar om een *geloofsmatige* vraag. Voor velen is dat in situaties van lijden inderdaad één van de meest urgente vragen. Zij zoeken naar God maar vinden Hem niet, zien Zijn weg niet - en dat maakt hun lijden nog zwaarder. Daarom is het ook logisch dat zij naar een antwoord op deze vraag zoeken, en dat anderen hen daarbij helpen.

Voor anderen gaat het hier intussen niet zozeer om een vraag, alswel om een weet: Het vele kwaad in de wereld vormt volgens hen een rechtstreekse en onomstotelijke weerlegging van het geloof in God. Zij achten het eenvoudig onmogelijk dat een God die zowel almachtig als volmaakt goed is een wereld geschapen zou hebben waarin zoveel leed en verdriet voorkomt

als in de onze. En zij trekken daaruit de conclusie dat als er al een God bestaat, het in elk geval niet de almachtige en liefdevolle God is die ons in de Bijbel getekend wordt. In veel gevallen trekken zij zelfs de conclusie, dat er überhaupt geen God bestaat, en dat wij overgeleverd zijn aan de grillen van de natuur of van het noodlot.

Op deze manier wordt het kwaad in de wereld als een belangrijk argument voor het atheïsme beschouwd. Velen noemen het als de voornaamste reden om in persoonlijk leven God de rug toe te keren, en het geloof in Hem voortaan als een illusie te beschouwen. Zo hebben in onze Nederlandse context Maarten 't Hart, Gerrit Zalm en H.S. Versnel (om er maar enkelen te noemen) het geloof in de God van hun jeugd opgegeven - of zo men wil: verloren - omdat ze dat geloof niet meer in verband konden brengen met het kwaad en lijden dat ze in de hen omringende wereld zagen plaatsvinden. Uiteraard spelen daarbij ook wel andere motieven een rol (dat kunnen zelfs motieven zijn waarvan men zich zelf niet eens bewust is) - maar dit is toch waar telkens en telkens weer met grote nadruk op gewezen wordt: het vele kwaad in de wereld laat zich niet rijmen met het bestaan van de almachtige en liefdevolle God van de Bijbel.

Om deze reden wordt het probleem van het kwaad wel de 'rots van het atheïsme' genoemd.<sup>5</sup> H.S. Versnel spreekt zelfs over 'het kernwapen van de atheïsten'.<sup>6</sup> Velen brengen het niet zo krachtig op formule, maar hebben wel het onbestemde gevoel dat het kwaad in de wereld in sterke of minder sterke mate pleit tegen het bestaan van God. En op het eerste gezicht lijkt deze gedachte inderdaad niet geheel uit de lucht gegrepen. Ze laat zich keurig aflezen uit de vorm waarin het probleem van het kwaad in filosofische verhandelingen veelal gegoten wordt, namelijk de vorm van het zogeheten 'trilemma van het kwaad'. Dat trilemma bestaat uit een drietal stellingen, die volgens de atheïstische kritiek onmogelijk alle drie tegelijk waar kunnen zijn. Wie eerlijk is, zal minstens één van de drie claims moeten opgeven. Het gaat daarbij om het volgende drietal:

1. God is almachtig
2. God is volmaakt goed (c.q. liefdevol)
3. Er is kwaad in de wereld

Aangezien de juistheid van stelling 3 evident is, ontkomt men er - volgens deze redenering - niet aan om ofwel stelling 1 ofwel stelling 2 op te geven. En daarmee is duidelijk dat de almachtige en liefdevolle God die in de



Bijbel en de christelijke traditie verkondigd wordt niet kan bestaan.

In hoofdstuk 3 zullen we op deze gedachtegang terugkomen, en nagaan waarom zij onjuist is. Nu al moet gezegd worden, dat het zelfs de vraag is of ons gevoel dat het kwaad in de wereld in elk geval op het eerste gezicht tegen het geloof in God pleit, wel juist is. Dit gevoel berust immers op het besef dat het kwade er niet behoort te zijn. Lijden en kwaad zijn voor ons daarom zo moeilijk verteerbaar, omdat ze voor ons besef strijden met de manier waarop het leven bedoeld is. Dat besef gaat bijvoorbeeld schuil achter de veel geuite klacht in rouwadvertenties dat een geliefde 'veel te vroeg' is overleden. De vraag is wat men daarmee precies wil zeggen - maar het is duidelijk dat hier de overtuiging achter zit: Dit kan niet de bedoeling zijn! Maar om wiens bedoeling gaat het dan eigenlijk? Als er geen God bestaat, is het volstrekt onduidelijk is hoe ons leven voor bepaalde dingen wel en voor andere dingen niet 'bedoeld' kan zijn. Dan is ons leven immers puur toevallig. Het verloopt zoals het verloopt, en daarmee uit. Over goed of kwaad kan men daarbij in feite geen zinnig woord zeggen. Want als het leven en de wereld niet bedoeld zijn, kan er ook geen sprake van zijn dat er gebeurtenissen plaatsvinden die tegen de bedoeling ingaan.

Kortom, het hele probleem van het kwaad zou überhaupt niet opkomen, wanneer wij geen besef hadden van het verschil tussen goed en kwaad. Dieren kennen het probleem van het kwaad - in de betekenis waar het ons hier om te doen is - bijvoorbeeld niet, omdat ze dit besef niet bezitten. Mensen hebben dat besef over het algemeen wel - dat is precies waarom ze allerlei gebeurtenissen als 'kwaad' kunnen benoemen en dat kwaad als problematisch ervaren. Maar de vraag is of juist dat besef niet noodzakelijk naar God verwijst. Zoals A. van de Beld duidelijk heeft gemaakt, heeft een adequaat spreken over goed en kwaad in elk geval een theïstische context.<sup>7</sup>

Verder is duidelijk, dat vanwege dit diep gewortelde besef van goed en kwaad het kwaad een probleem blijft ook voor wie niet (meer) in God gelooft. De atheïst of agnost heeft weliswaar niet het 'extra' probleem om in het reine te moeten komen met de morele integriteit van God. Maar het kwaad heeft voor hem of haar verder natuurlijk niets aan ernst en verschrikking ingeboet. Een kenmerk van het geloof is dat het leeft uit de hoop op en verwachting van Gods uiteindelijke overwinning op alle machten van het kwaad. Wie buiten het geloof staat moet het zonder deze verwachting en dit uitzicht stellen. Het is dus al met al de vraag of het wel zo voor de hand ligt om in reactie op ervaringen van lijden en kwaad het

geloof in God op te geven, en voor een agnostische of atheïstische levensinstelling te kiezen.

### **Toegenomen scherpste**

Er is nog een laatste punt waar we in dit inleidende hoofdstuk op in willen gaan, en dat is de toegenomen scherpste die het probleem van het kwaad in onze tijd lijkt te hebben gekregen. Natuurlijk behoren kwaad en lijden in zekere zin tot de 'perennial problems', de kwesties waar men zich in alle tijden wel het hoofd over gebroken heeft. De formulering van het trilemma van het kwaad die wij boven gaven, gaat bijvoorbeeld al terug op Epicurus (341-270 v.Chr.). En het al even genoemde boek Job is vermoedelijk nog ouder. Overal waar mensen in de loop van de geschiedenis de dingen van het leven serieus op zich in lieten werken, heeft de vraag naar het 'waarom?' van het lijden geklonken, en is er hartstochtelijk gezocht naar een antwoord. Toch lijkt het vele kwaad dat er in de wereld is voor velen in het Westen vandaag de dag meer dan ooit tot een existentieel probleem te zijn geworden. Men vindt de weerslag daarvan overal terug: in de filosofie, de theologie, maar ook bijvoorbeeld zeer prominent in de literatuur van onze eeuw. In ons eigen taalgebied is veel hedendaagse literatuur sinds W.F. Hermans erop gericht om de ontluistering van het leven door allerlei vormen van kwaad en lijden zo aangrijpend mogelijk te tekenen.

De vraag is nu hoe dit alles zich laat verklaren. Men zou kunnen denken aan het feit dat de twintigste eeuw als eerste twee *wereldoorlogen* gekend heeft. Daarin werd immers op tot dan toe ongekend grote schaal dood en verderf gezaaid in grote delen van de wereld. Wanneer lijden en kwaad zich in sterkere mate manifesteren, ligt het voor de hand dat ook de vragen die erdoor opgeroepen worden dringender en indringender worden. Dat door de ontwikkeling van de techniek massale vernietiging mogelijk (en ook werkelijkheid) werd, lijkt in dit verband inderdaad een factor van betekenis. Toch kan men niet volstaan met hierop te wijzen. Massale vernietiging kwam immers in vroeger eeuwen ook voor, bijvoorbeeld door zeer omvangrijke pestepidemieën.

Zelf zouden we daarom nog drie andere factoren willen noemen ter verklaring van de toegenomen gevoeligheid voor het probleem van het kwaad. Allereerst is er, heel praktisch, de toegenomen informatievoorziening. Door de ontwikkeling van de massamedia zijn wij op de hoogte geraakt van allerlei leed dat zich waar dan ook maar ter wereld afspeelt. Kon de immense *omvang* van het leed vroeger slechts bevroed worden,

tegenwoordig worden we er via de media vrijwel dagelijks rechtstreeks mee geconfronteerd. Wanneer er ergens aan de andere zijde van de aardbol een aardbeving plaatsvindt, zijn de dramatische gevolgen daarvan reeds enkele uren later bij ons bekend. De beelden van het leed dat zich daar afspeelt staan dan zelfs al op ons netvlies. Daardoor zijn we meer dan voorheen onder de indruk geraakt van het mondiale karakter van lijden en kwaad. Het blijkt allemaal veel erger en omvangrijker te zijn dan vroeger gedacht werd, met name sinds we ervan op de hoogte zijn wat zich in de Derde Wereld allemaal voordoet.

Toch kan ook deze ontwikkeling in de informatievoorziening geen afdoende verklaring bieden. Ook vroeger verspreidden berichten over rampen zich doorgaans snel en ver (in een proces waarbij ze soms nog werden uitvergroot ook). En reflectief ingestelde geesten konden op z'n minst vermoeden hoe ontzaglijk veel er wereldwijd moest worden afgeleden. Daarom moeten de eigenlijke oorzaken van onze toegenomen gevoeligheid voor het probleem van het kwaad mijns inziens elders en dieper gezocht worden, namelijk in de cultuurfilosofische ontwikkeling die zich in het westen heeft voorgedaan. Daarin is met name één fenomeen van niet gemakkelijk te overschatten invloed en betekenis geweest, namelijk de opkomst van de *Verlichting*.

Sinds de Verlichting - en dat is de tweede factor waarop ik wil wijzen - verstaat de westerse mens zichzelf anders dan voorheen. Hij ziet zich niet langer, zoals in de Middeleeuwen, als een tot in het diepst van zijn bestaan kwetsbaar en afhankelijk wezen, maar juist als mondig, zelfstandig en autonoom. En binnen een dergelijk zelfverstaan vallen kwaad en lijden nu eenmaal ontzaglijk moeilijk te plaatsen. Het kwaad dat een mens overkomt is immers bij uitstek datgene wat diens zelfstandigheid en autonomie *doorbreekt*, en diens fundamentele kwetsbaarheid en afhankelijkheid in het licht stelt. De Verlichting roept ons op ons eigen lot ter hand te nemen - en het kwaad dat ons (en anderen) treft maakt duidelijk dat ons dat ten diepste een onmogelijke opgave is. Vandaar dat het kwaad in zekere zin zelfs als een *belediging* ervaren wordt - een in principe ontoelaatbare schending van het vrije en autonome mens-zijn.

Eerst in een dergelijk antropologisch kader gaat het kwaad ook als atheïstisch argument functioneren (in de Middeleeuwen was dat bijvoorbeeld nooit gebeurd). Tekenend is in dit verband dat de hele discussie over 'het probleem van het kwaad' in de filosofie juist in de eeuw van de Verlichting, de achttiende eeuw, goed op gang komt. Dat gebeurt met name nadat in

1755 te Lissabon een aardbeving heeft plaatsgevonden die 30.000 mensenlevens eiste. Eén van degenen op wie deze ramp een geweldige indruk naliet, was de Verlichtingsdenker Voltaire. Voor hem was de aardbeving aanleiding om in de novelle *Candide* op satirische wijze de spot te drijven met de opvatting van de filosoof Leibniz (1646-1716), dat onze wereld ondanks het kwaad de best mogelijke wereld is. Voltaire wordt door het probleem van het kwaad tot een deïstische visie gedreven: God bemoeit zich niet langer met onze wereld, Hij heeft zich na de schepping van haar afgekeerd. Aan de overzijde van het kanaal was het enige tijd later *David Hume* die mede op grond van het probleem van het kwaad tot een onversneden atheïstische levensvisie kwam - zij het dat hij deze nog op verkapt wijze presenteert (namelijk in de mond van het door hem gefingeerde personage Philo).<sup>8</sup> Kortom, juist in de eeuw van de Verlichting gaat het probleem van het kwaad in onze betekenis werkelijk spelen, en dat is niet toevallig.

Met deze ontwikkeling hangt een andere nauw samen, namelijk die van het wegslijtend schuldbesef. Dat is de derde factor die we hier noemen. Vroeger was het zeer gebruikelijk om collectieve rampen en ook persoonlijk leed te verstaan als straffen of tuchtigingen uit de hand van God. De gedachte was dan ofwel dat men het kwaad dat men te dragen kreeg door bepaalde zonden zelf opgeroepen had (een patroon dat we ook in de Bijbel vele malen tegenkomen), ofwel dat er een bepaald geestelijk doel mee gediend was (bijv. voorkoming van een al te aards gericht leven). Vond er een collectieve of persoonlijke ramp plaats, dan ging men bij zichzelf na wat God daar precies mee voor zou kunnen hebben. In deze situatie blijft het kwaad natuurlijk wel psychisch en existentieel een probleem, maar is het dat niet geloofsmatig en theologisch. Want het is zonneklaar dat God het recht heeft dit lijden op onze weg te brengen. Het kwaad heeft een duidelijke functie, het is niet zinloos. En hetzelfde geldt voor het mondiale lijden, want dezelfde zondigheid en verblindheid kenmerkt ook de mensheid als geheel.

Een dergelijk theocentrisch kader biedt de mogelijkheid om het kwaad in de wereld niet alleen theoretisch te verklaren, maar het ook in de *beleving* een duidelijke plaats te geven. Tot in onze eeuw toe kon en kan het kwaad op deze manier geduid worden. Sinds de Verlichting is deze beleving van het menselijk bestaan als een zondig en in velerlei opzicht verblind bestaan echter aan een slijtageproces onderhevig. Velen willen of kunnen het kwaad dan ook niet langer in dit theocentrisch perspectief een plaats

geven. Zij voelen zichzelf niet meer schuldig en strafwaardig voor God (ook niet wanneer ze dit misschien formeel nog wel belijden), en beschouwen zichzelf en anderen ook niet als dermate verblind dat kwaad en lijden nodig zouden zijn om de mens op het rechte pad te houden. De eventuele suggestie dat het kwaad wel op één van deze beide manieren geduid zou kunnen worden, kunnen ze in veel gevallen zelfs slechts met grote verontwaardiging en afkeer van zich werpen. En daarmee krijgt het probleem van het kwaad een nieuwe scherpste. Want als het kwaad nergens toe dient - noch om de mens zijn gerechtvaardigde straf te doen ontvangen, noch om hem wakker te schudden en te bepalen bij zijn hoogste levensdoel - waarom is het er dan? En hoe laat het zich rijmen met het bestaan van een God die zowel almachtig als vol liefde is?

Deze (zoals gezegd nauw aan de Verlichting gerelateerde) culturele ontwikkeling van het wegslijtend schuldbesef is dus mede verantwoordelijk voor de acuütheid die het probleem van het kwaad in onze tijd gekregen heeft. Misschien ten overvloede zij erop gewezen, dat het er ons hierbij (nog) niet om gaat deze ontwikkeling in positieve of negatieve zin te *beoordelen*. We beschrijven haar slechts. Want het gaat er hier om dat duidelijk wordt hoe de verbanden liggen. Dat velen van ons het kwaad (en niet bijvoorbeeld zoals in de vroege kerk de verhouding van de twee naturen van Christus, of zoals in de Reformatietijd de vraag naar een genadig God) als *het* theologisch probleem bij uitstek beschouwen, is niet vanzelfsprekend, maar heeft een duidelijk aanwijsbare historische achtergrond. Die historische achtergrond heeft er voor gezorgd, dat wij het kwaad meer dan ooit als een onontwijkbare en in veel gevallen onverklaarbare werkelijkheid ervaren.

De vraag waar we nu in het vervolg op zullen ingaan is, hoe wij met deze werkelijkheid van het kwaad om dienen te gaan. Eerst stellen we die vraag in hoofdstuk 2 op een wijsgerig-theoretisch niveau: is het legitiem en is het mogelijk om tot een vorm van theodicee te komen? Vervolgens kiezen we in hoofdstuk 3 een systematisch-theologische invalshoek: wat valt er te zeggen over de aard van Gods goedheid en van Gods macht in verhouding tot het kwaad? Tenslotte gaan we in hoofdstuk 4 in op de meer praktisch-pastorale kant van de zaak: hoe kunnen we verder als lijden ons treft?



## 2 VOOR EN TEGEN VAN HET THEODICEE-PROJECT

### **Wat is een theodicee?**

De term 'theodicee' (van Grieks 'theos' = God, en 'diké' = recht, gerechtigheid) is gesmeed door de al genoemde christelijke denker Leibniz op basis van een tekst uit de brieven van Paulus. Ze heeft dus, in elk geval strikt genomen, geen 'heidens-filosofische' maar een bijbelse achtergrond. Het gaat om Romeinen 3:5, waar Paulus in een betoog over Gods oordeel over de zonde de vraag opwerpt: 'Is God onrechtvaardig, als Hij toorn over ons brengt?' Opmerkelijk is, dat de apostel in één adem verder gaat met te zeggen dat hij naar de mens spreekt (zozeer schrikt hij kennelijk van dat zomaar naast elkaar zetten van die woorden 'God' en 'onrechtvaardig'), om daarna de geopperde gedachte onmiddellijk verre van zich te werpen: 'dat zij verre!' Paulus zegt dat laatste echter niet zonder meer, maar hij voert er ook een argument voor aan: hoe zou God anders de wereld (rechtvaardig) oordelen?

Het gaat ons nu niet om de inhoud van dit argument, maar wel om het feit als zodanig dat hier duidelijk van een argument sprake is. Want dat is sinds Leibniz kenmerkend gebleven voor iedere vorm van theodicee. Laten we het begrip daarom in eerste instantie als volgt omschrijven: een theodicee is een poging om argumentatief aan te tonen dat God niet onrechtvaardig is ten overstaan van het kwaad en lijden dat zich in de wereld voordoet. Het kan ook nog letterlijker: een theodicee is een poging om aan te tonen dat God recht - *ho theos dikos* - is, en Hem zodoende te rechtvaardigen ten overstaan van het kwaad. De vragen waar het in dit hoofdstuk over gaat, cirke-len rondom dit theodicee-begrip. Want kan dat? Kunnen wij een dergelijke theodicee leveren? En moet het? Of hebben gelovigen juist alle reden om het te laten, en af te zien van het zoeken naar zo'n rechtvaardiging van Gods beleid?

Laten we nogmaals voorop stellen dat de vraag van de theodicee in onze tijd overal rondwaart. Ze staat diep in de geesten gegrift van heel het televisie-kijkende westen - gelovig of ongelovig. Hoe kan een God die almachtig is en tegelijk volmaakt goed zo'n zee van ellende toelaten, als dagelijks



over het scherm onze huiskamers binnengolft? Het ligt dus voor de hand dat gelovige mensen proberen een antwoord op die vraag te vinden, temeer wanneer zij zien hoe het geloof van anderen soms op die vraag stuk lijkt te breken. Nog weer anderen hebben om zo te zeggen helemaal nooit iets met God gehad, maar zien in het kwaad wel een uitgelezen mogelijkheid om hun onverschilligheid jegens God te rechtvaardigen. Er is dus, zoals we ook in het vorige hoofdstuk al zagen, echt wel de nodige aanleiding voor het theodicee-debat, en het is niet voor niets dat dat ook in de wetenschappelijk-theologische literatuur de laatste decennia in alle heftigheid gevoerd wordt. Trouwens, in de loop der eeuwen zijn zowel in de filosofie als in de theologie talloos vele vormen van theodicee voorgesteld. Op allerlei manieren trachtte en tracht men Gods beleid ten aanzien van het kwaad te rechtvaardigen.

Toch is het opvallend dat binnen dat debat steeds sterker het geluid klinkt, dat wij juist moeten afzien van het zoeken naar een dergelijke theodicee - dat wij met andere woorden niet moeten proberen een sluitende verklaring te geven van het naast-elkaar-bestaan van God en het kwaad ('the co-existence of God and evil'). Het is dit standpunt dat ik nu graag wat nader wil bezien. Wat zijn precies de bezwaren die aangevoerd worden tegen de legitimiteit van het theodicee-project, en hoe geldig zijn ze? We willen met name vier soorten bezwaren bespreken; we maken er geen aanspraak op daarmee volledig te zijn, maar menen wel zo de belangrijkste en meest voorkomende opvattingen in onze beschouwingen te betrekken.

### 1. Theologische bezwaren

De oudste categorie van bezwaren tegen het theodicee-project is van theologische aard, en heeft betrekking op het verschil tussen God en mens. Hoe zou het ooit tot de taak en de mogelijkheden van ons kleine, zondige mensjes kunnen behoren om het doen en laten van de soevereine God te rechtvaardigen? Gaat Hij ons verstand niet zeer ver te boven, zodat het ons nooit zal gelukken Zijn beleid te doorgronden en voor ons verstand te rechtvaardigen? Is God bovendien niet degene die *ons* voor *Zijn* rechtbank daagt - waar halen wij dan de vermetelheid vandaan om deze rollen om te draaien? Het kan niet anders dan pure hoogmoed zijn om God te willen dagen voor de rechtbank van ons verstand.

In deze lijn schreef Hugo Visscher - leerling van Abraham Kuyper en hoogleraar godsdienstfilosofie te Utrecht - zijn enige studie op het terrein van de godsdienstfilosofie, onder de sprekende titel: *Geen theodicee*.<sup>9</sup> G.C.

Berkouwer heeft dat boekje veertig jaar na dato gelezen, en voelt een eindreedschap met Visscher mee. Hij voegt daar in zijn dogmatische studie over de voorzienigheid van God nog aan toe, dat de 'principiële fout der theodicee' daarin bestaat 'dat men in z'n denken zich van de Openbaring Gods abstraheert en er in dat denken van uit 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 aan het einde van onze denkweg in plaats van aan het begin. Terwijl de gerechtigheid Gods, zegt Berkouwer, juist 'het licht [is] waarin alleen zinvol over deze wereld, over lijden en dood, over zonde en schuld (...) gesproken kan worden'.<sup>10</sup>

Overigens treffen we dit soort theologische bezwaren niet alleen in Nederland aan. We noemen als voorbeeld van een Angelsaksisch auteur met soortgelijke bedenkingen de theoloog P.T. Forsyth. Zijn diepzinnige werk is in Engeland nog altijd invloedrijk. Forsyth stelt evenals Berkouwer dat we als gelovigen ons uitgangspunt dienen te nemen in de heiligheid van God, en niet in de kracht van ons menselijk begripsvermogen. 'The Church, starting from the Holy One, asks how man shall be just with God ... But the world, with its egoist start, asks how God shall be just with man. The one brings man to God's bar, the other brings God to man's.'<sup>11</sup>

Wat van dit alles te zeggen? Het is duidelijk dat de theologische bezwaren zich vooral richten tegen het theodicee-project zoals dat opgekomen is in de Verlichtingstijd. Daarbij werd inderdaad een soort rechtvaardiging van God voor de rechtbank van de menselijke, autonoom opgevatte rede beoogd. Tegenover denkers als David Hume poogde men te weerleggen dat het kwaad in de wereld in strijd was met het Godsbestaan. Maar deze weerlegging vond plaats binnen de (Verlichtings)kaders zoals die door Hume uitgezet waren - dat wil zeggen zonder dat men zijn uitgangspunt nam in geloof en openbaring.

De bovengenoemde studies en citaten zijn op te vatten als waarschuwingsborden die ons er terecht op wijzen, dat dit vanuit het geloof gezien een misplaatste onderneming is. Als gelovige kan men immers niet zomaar even zijn geloof tussen haakjes zetten om vanuit een neutraal punt (bestaat dat trouwens wel?) met redeneren te beginnen. Wie dat doet neemt het eigen geloof niet serieus. Vanuit het christelijk geloof gezien zijn Gods bestaan en rechtvaardigheid in elk geval geen kwesties die eerst nog maar eens bewezen moeten worden. In het theodicee-project zoals dat in de

Verlichting uitgevoerd werd, ging men wel zo te werk. Men zocht naar verstandelijke redeneringen die objectief lieten zien dat God bestaat ondanks het kwaad. Dat project wordt momenteel door velen als een categoriefout beschouwd. Het christelijk geloof berust nu eenmaal niet op verstandelijke bewijzen, maar op een (via de geloofsgemeenschap) in het hart geraakt zijn door Gods openbaring.

Toch is daarmee het theodicee-project als zodanig niet geheel en al afgevoerd. Het is waar dat het er ons in de theodicee niet om te doen kan zijn God te rechtvaardigen voor de rechtbank van onze rede. Immers, die rede is beperkt en volgens de christelijke traditie ook nog een keer verduisterd door de zonde. En bovendien: zijn wij zelf inderdaad niet degenen die gerechtvaardigd moeten worden ten overstaan van het kwaad? Want waarom laten wij het kwaad zovaak toe, en richten we het zelfs aan? Het gebeuren in Auschwitz en de andere vernietigingskampen bijvoorbeeld stelt ons niet in de eerste plaats, zoals vaak gesuggereerd wordt, voor de vraag naar God en Zijn rechtvaardigheid, maar voor de vraag naar ons eigen menselijk handelen - in het bijzonder naar het handelen van de verlichte, beschaafde West-Europese burger.

Het is dus niet onze taak om God te rechtvaardigen. Het is daarentegen wel onze taak om, in elk geval telkens wanneer ons daarnaar gevraagd wordt, verantwoording af te leggen van wat wij aangaande Gods handelen in deze wereld geloven en belijden. Daarbij kunnen we er niet om heen ook te spreken over Gods verhouding tot het kwade in deze wereld. Bovendien zal dat spreken, wil het geloofwaardig zijn, enigszins samenhangend moeten zijn en niet innerlijk tegenstrijdig. In dat geval zal men ons immers met recht verwijten, dat niet duidelijk is wat we nu precies (zeggen te) geloven. Daarbij is het ook geen reële mogelijkheid om onze ervaringen van lijden en kwaad zomaar onverbonden naast ons geloof in God te laten staan, want dat zou een wel zeer werkelijkheidsvreemd geloof opleveren.

Laten we het zoeken naar een geldige theodicee dus nu opvatten als een poging tot *geloofsverantwoording* ten overstaan van het kwaad. Dan zijn de bezwaren van Visscher, Berkouwer c.s. goeddeels ondervangen. Het gaat dan immers niet meer om een benadering die het geloof in de openbaring tussen haakjes zet, en het uitgangspunt kiest in de menselijke rede. Nee, het vertrekpunt wordt onbeschroomd en onbekommerd genomen in het geloof dat open staat voor wat God aangaande zichzelf openbaart. Wel zou het natuurlijk mooi zijn, wanneer van daaruit iets gezegd kan worden over God en het kwaad wat ook inzichtelijk is voor hen die dit geloof niet delen.

Vatten we het theodicee-project op deze wijze op, als een vorm van geloof dat op zoek is naar inzicht, dan hebben we hierin met een legitieme theologische taak te maken. Zo bezien gaat het zelfs om een zeer noodzakelijke en in onze tijd misschien wel meer dan ooit urgente taak. Want het 'verantwoording afleggen van de hoop die in u is' (1 Petr.3:15) is toch een oeropdracht van de christelijke gemeente. En die opdracht is niet tijdloos, maar dient in iedere tijd op nieuwe wijze vervuld te worden. Iedere periode en iedere cultuur heeft immers weer eigen verschijnselen en denkpatronen die de christelijke hoop aanvechten, en de gemeente tot verantwoording uitdagen. In onze tijd is het probleem van het kwaad ontegenzeggelijk één van de grootste aanvechtingen. Meer dan ooit hebben we ons daarom rekenschap te geven, niet van de wanhoop waarmee we ons verstand maar op nul zetten, maar van de gegronde hoop waaruit we ondanks het kwaad nochtans mogen leven.

## **2. Kentheoretische bezwaren<sup>12</sup>**

Een tweede categorie bezwaren hangt soms nauw met de eerste samen, maar is toch van een wat andere aard. De leidende gedachte is hier, dat gelovigen zich niet moeten laten verleiden tot het zoeken naar een theodicee, omdat het voor hen helemaal niet *nodig* is een antwoord te kunnen geven op de vraag naar Gods verhouding tot het kwaad. Dat laatste wordt natuurlijk wel vaak gesuggereerd. Het zou onwetenschappelijk of onredelijk of ongegrond zijn om vast te houden aan het geloof in God zonder een antwoord te kunnen geven op de vraag waarom God zoveel kwaad toelaat. Daarom zou een overtuigende theodicee nodig zijn. Alleen zo kan duidelijk worden dat het christelijk geloof intellectueel wel degelijk verantwoord is.

Tegenover deze gedachtegang heeft onder anderen de Amerikaanse christen-filosoof Alvin Plantinga belangrijke kentheoretische bezwaren aangedragen tegen het theodicee-project.<sup>13</sup> Hij meent dat christenen in kentheoretisch opzicht helemaal geen overtuigende theodicee nodig hebben om intellectueel verantwoord te zijn in hun geloof. Stellen zij toch een theodicee op, dan suggereren zij daarmee dat de bewijslast aan hun kant ligt: er moet een redelijke verklaring te vinden zijn voor het kwaad, wil het geloof in een almachtige en volmaakt goede God verantwoord zijn. Maar dat is niet waar. Ook zonder inzicht te hebben in het waarom van het kwaad en lijden in de wereld hebben gelovigen voldoende redenen om vast te houden aan hun geloof in God. Dat geloof is in een belangrijk opzicht

'properly basic' zo formuleert Plantinga. Daarmee bedoelt hij dat het 'terecht fundamenteel' is, dat wil zeggen dat het niet afhankelijk is van argumenten of bewijzen, maar juist aan iedere vorm van argumentatie vooraf gaat. De zekerheid van het geloof is zo fundamenteel, dat ze niet afhankelijk is van het al of niet kunnen aanvoeren van een overtuigende theodicee, of van wat voor rationele argumentaties voor of tegen het bestaan van God dan ook. Het hart heeft immers - om met Pascal te spreken - zijn redenen die de rede niet kent.

Plantinga c.s. maken in dit verband een belangrijk onderscheid tussen enerzijds een theodicee en anderzijds wat zij noemen een verdediging ('defense'). Bij zo'n 'defense' gaat het erom dat men zich verdedigt tegen degenen die beweren dat het kwaad in de wereld het bestaan van God uitsluit. Dat is op zichzelf een zinvolle, en wanneer men op dit punt aangevallen wordt zelfs een noodzakelijke bezigheid. Want de gelovige is ervan overtuigd dat het zo simpel niet ligt, en meent dat ook te kunnen verantwoorden. In het ontwerpen van een theodicee echter gaat men een beslissende stap verder. Een theodicee pretendeert immers niet slechts te laten zien dat het bestaan van God niet strijdig is met de aanwezigheid van kwaad en lijden in de wereld, maar ook inzichtelijk te kunnen maken *waarom* God het kwaad toelaat. En met dat laatste overspelen degenen die het theodicee-project voorstaan misschien wel hun hand - want een dergelijk inzicht is ons wellicht helemaal niet gegeven. Wij weten in veel gevallen eenvoudig niet waarom God het kwade toelaat en niet ingrijpt in het lijden. Alleen, wij hebben voldoende andere redenen om Hem toch te blijven vertrouwen (zoals het getuigenis van de Heilige Geest door middel van de Bijbel in ons hart).

Plantinga zelf heeft zich om deze reden in zijn oeuvre de jaren door weliswaar diepgaand ingelaten met het probleem van het kwaad - maar altijd vanuit het gezichtspunt van de 'defense', en niet met de bedoeling een theodicee op te stellen. Hij meent dat een theodicee in kentheoretisch opzicht enerzijds niet noodzakelijk is, en anderzijds wellicht niet mogelijk is.

Het lijkt mij dat Plantinga gelijk heeft als hij betoogt dat het geloof een theodicee strikt genomen niet nodig heeft. Maar daarmee is nog niet gezegd, dat het zoeken naar zo'n beredeneerd antwoord op de 'waarom-vraag' overbodig of zelfs illegitiem zou zijn. Zo'n antwoord hoeft namelijk niet per se gericht te zijn op de (onnodige) *onderbouwing* van het geloof,



maar kan ook heel goed dienen ter *verheldering* van het geloof. En aan een dergelijke verheldering is wel degelijk behoefte. Er zijn immers niet alleen gelovigen en vijanden van het geloof, er zijn ook mensen die zich daar ergens tussenin bevinden, en die gewoon graag willen weten wat het geloof precies inhoudt, juist ook ten aanzien van een zo aangelegen thema als het kwaad. Men denke bijvoorbeeld aan vele catechisanten, en anderen die willen ingroeien in een christelijke gemeenschap. Of aan mensen die er juist bij vandaan dreigen te groeien vanwege het vele kwaad waarmee in aanraking zijn gekomen. Wanneer die gemeenschap dan niet verder komt dan te zeggen: 'Wij weten het ook niet', klinkt dat weinig overtuigend. Temeer daar de Bijbel, de belijdenisgeschriften en de theologische en stichtelijke literatuur van de kerk der eeuwen vol staan met diepe inzichten in hoe het kwaad vanuit het geloof geduid kan worden.

Wanneer die inzichten en overtuigingen uitgewerkt zouden kunnen worden in een meer omvattende verklaring voor het bestaan van het kwaad in een door God geschapen wereld - met andere woorden, wanneer wij tot een overtuigende theodicee zouden kunnen komen - zou dat zeker bijdragen aan de geloofwaardigheid en de vitaliteit van de christelijke boodschap in onze cultuur. En dat is bepaald geen overbodige luxe. In onze cultuur heerst immers de intuïtieve gedachte, dat het kwaad een veel groter probleem is voor het christelijk geloof dan voor andere niet-religieuze levensbeschouwingen. Zoals we in hoofdstuk 1 echter al zagen, is het nog maar de vraag of dat wel terecht is. In elk geval zou het uiterst waardevol zijn wanneer tegenover deze tendens aangetoond kan worden dat de gelovige niet met de mond vol tanden staat ten overstaan van het probleem van het kwaad, maar er wel degelijk zoiets als een verklaring voor kan geven. Wanneer duidelijk gemaakt kan worden dat juist het geloof in een persoonlijk God het mogelijk maakt om op een adequate manier met het kwaad om te gaan, het op enigerlei wijze te 'plaatsen', dan is daarmee een duidelijk missionair doel gediend. Op deze manier kan de theodicee een belangrijke rol vervullen in de strijd tegen agnostische en atheïstische levensbeschouwingen, die in onze samenleving hoe langer hoe meer de toon aangeven.

Daar komt nog bij, dat een theodicee gelovigen zou kunnen helpen om *voor zichzelf* de aard en inhoud van hun geloof te verhelderen. Ook voor hen is het immers niet altijd allemaal zo helder als glas, ook zij staan niet per definitie ongeschokt in deze wereld. Vooral wanneer het geloof aangevochten wordt door ervaringen van lijden en pijn komt de vraag op, hoe zij



deze ervaringen vanuit het geloof moeten duiden en kunnen plaatsen. Zo opgevat maakt het theodicee-project inderdaad deel uit van de zoektocht van het geloof naar inzicht, en valt zij geheel onder het motto van Augustinus en Anselmus: *fides quaerens intellectum* (het geloof is op zoek naar inzicht).<sup>14</sup>

Maar kan het? Is een theodicee wel mogelijk, is ons het zo vurig verlangde inzicht wel gegeven? Die vraag moet aan de orde komen nadat we eerst de resterende twee bezwaren tegen het theodicee-project de revue hebben laten passeren.

### 3. Methodologische bezwaren

Het derde soort bezwaar tegen de theodicee is van geheel andere aard. Het stelt niet zozeer dat het theodicee-project theologisch illegitiem of ken-theoretisch overbodig zou zijn, maar dat het eenvoudig onmogelijk is om wat ik bij gebrek aan een betere term maar noem 'methodologische' redenen. In feite brengt dit bezwaar ons weer terug bij een overweging die ons in het vorige hoofdstuk al bezighield. Een theodicee, zo luidt dit type bezwaar, gaat per definitie over 'het' kwaad in 'de' wereld, en abstraheert daarmee van alle concrete voorvallen van lijden en kwaad. Terwijl het probleem juist zit in de harde concreetheid van al die individuele gevallen van pijn en lijden. Van kinderen die in Auschwitz levend in crematoriumovens gegooid werden omdat er niet genoeg ruimte was in de gaskamers bijvoorbeeld. Of eigenlijk van elk kind dat dat overkwam afzonderlijk. Een theodicee zou pas houdbaar zijn, als deze geloofwaardig zou zijn in de ogen van deze kinderen, zegt Irving Greenberg. Haast ten overvloede voegt hij eraan toe, dat geen enkele theodicee deze test kan doorstaan.<sup>15</sup>

We kunnen dit bezwaar ook nog iets anders formuleren. Het zoeken naar een theodicee is een onmogelijke onderneming, omdat het gelijk staat met de poging een rationele verklaring te geven van wat in zichzelf ten enenmale irrationeel is. Daardoor neemt een theodicee het kwaad per definitie niet werkelijk serieus. Stephen Vicchio gebruikt in dit verband een verhelderend beeld. Door af te zien van de afschuwelijke concreetheid van het kwaad, zegt hij, lijkt de opsteller van een theodicee op de piloot van een klein vliegtuigje die de gebruiken van een bepaalde Afrikaanse stam wil leren kennen door er op 10.000 voet hoogte overheen te vliegen. Dat lukt dus niet, omdat die methode eenvoudig niet geschikt is om aan het object van onderzoek recht te doen. Zo is het ook met de theodicee: zij kan per definitie geen recht doen aan de ernst en de absurditeit van het kwaad. Ze

probeert zin te geven aan wat nu eenmaal zinloos is.<sup>16</sup>

Het methodologische bezwaar klinkt in eerste instantie zeer overtuigend. Toch wordt hier wellicht één ding over het hoofd gezien. En dat is dat een theodicee niet primair gericht is op de existentiële of pastorale maar op de rationele of begripsmatige dimensies van het probleem van het kwaad. Dat zijn op momenten waarop we rechtstreeks met het kwaad geconfronteerd worden doorgaans niet de meest zwaarwegende dimensies. Maar daarom zijn ze er nog wel. Vooral zijn ze er voor diegenen, die hun lijdenservaringen willen verbinden met hun geloof in God. En de bedoeling van een theodicee is om hen daarbij te helpen, om hen te helpen grip te krijgen op hun ervaringen vanuit hun geloof in God - zodat zij niet behalve hun levensgeluk ook nog hun geloof moeten verliezen. Daarnaast is de bedoeling van een theodicee natuurlijk ook om in het algemeen te laten zien dat het geloof in de almachtige en volmaakt goede God van de Bijbel en van de christelijke traditie, ondanks het kwaad, niet onzinnig is, maar misschien juist wel meer dan enig ander geloof perspectief kan bieden.

De bedoeling van een theodicee is echter nadrukkelijk niet in de eerste plaats om slachtoffers van het lijden troost te bieden; daarvoor is zij in de meeste gevallen inderdaad ongeschikt, want te algemeen en rationeel. Men moet van een theodicee ook niet verwachten, dat die onze *existentiële* problemen met het kwaad oplost. Ook al zouden we het leed dat ons of anderen treft in het licht van ons geloof kunnen plaatsen, dat houdt nog niet in dat het daarom geen pijn meer doet. Het houdt hopelijk wel in, dat we ons niet langer gedrongen of zelfs gedwongen voelen het geloof vaarwel te zeggen, omdat we toch enigszins kunnen begrijpen waarom God het kwaad toelaat in ons leven en in de wereld.<sup>17</sup>

#### **4. Morele bezwaren**

Dat laatste brengt ons bij de vierde categorie bezwaren. Deze worden veelal aangevoerd in het verlengde van de methodologische bezwaren, maar zijn meer van morele aard. De grondgedachte is hier namelijk, dat elke poging om het kwaad te begrijpen of te plaatsen onvermijdelijk een stilzwijgende vergoelijking van het kwaad inhoudt. Een theodicee zegt uiteindelijk: maak je geen zorgen, het zit allemaal echt wel goed - en wat niet goed zit, komt wel goed in het hiernamaals. Op deze wijze blokkeert een theodicee echter de strijd *tegen* het kwaad. Het zijn dan ook altijd diegenen die het relatief goed getroffen hebben, de rijken en de machthebbers in

deze wereld, die belang hebben bij een goed sluitende theodicee. Want wie aan het kwaad in de wereld een algemene zin weet te verlenen, hoeft het zich niet zo erg meer aan te trekken. Die behoeft aan de bestrijding van armoede, honger, onderontwikkeling et cetera niet meer direct prioriteit te geven. In deze zin merkt Kenneth Surin op, dat een theodicee die sociale processen ondersteunt die de verbetering van het leven en van de wereld in de weg staan.<sup>18</sup> Daarom is het theodicee-project moreel bedenkelijk.

Dit bezwaar is in feite een toespitsing van het klassiek-marxistische bezwaar tegen religie in het algemeen: religie bevestigt de status quo door deze te rechtvaardigen met een beroep op de verbetering die in het hiernamaals optreedt. Dat zou dan in de theodicee wel op een zeer toegespitste wijze aan de orde zijn. Het theodicee-project is om die reden in moreel opzicht verdacht, omdat het bijdraagt aan de instandhouding van veel kwaad en onrecht waaraan juist dringend een einde moet komen. Zelfs als een theodicee daar niet nadrukkelijk op uit is, is dat toch het gevolg. Het kwaad verklaren betekent nu eenmaal altijd ook het in zekere zin weg-verklaren.

Men hoeft bepaald geen marxistische sympathieën te hebben om toch onder de indruk te raken van dit bezwaar. Tegelijkertijd hoeft ook dit bezwaar ons er niet toe te brengen het theodicee-project geheel en al af te wijzen (opvallend genoeg is dat trouwens ook bij Surin niet het geval<sup>19</sup>). Evenals de theologische bezwaren kunnen we ook de morele bezwaren honoreren door ze door te vertalen in de richting van een randvoorwaarde waaraan een theodicee in elk geval moet voldoen wil zij verantwoord zijn. Een theodicee moet immers voor dit morele bezwaar gevoelig zijn. Een legitieme, adequate en gepaste theodicee zal daarom niet (bewust of onbewust) al het kwaad in de wereld wegverklaren en vergoelijken. Elke theodicee die *al* het kwaad tracht op te vatten als instrumenteel, dat wil zeggen als gerechtvaardigd door een of ander hoger doel dat ermee gediend wordt, is daarom onbevredigend. Een theodicee zal de volstrekte absurditeit van veel kwaad dat plaatsvindt en onze onmogelijkheid om er enige zin aan te verlenen, moeten laten staan.

Daarmee zijn heel wat bestaande vormen van theodicee van de hand gewezen. Met name alle vormen van de zogeheten 'groter goed theodicee' vallen op dit punt als moreel ongevoelig door de mand. Deze varianten van de theodicee proberen een bepaald 'hoger goed' te specificeren, dat alleen bereikbaar is wanneer er kwaad plaatsvindt. Wanneer we er nu maar in slagen alle vormen van kwaad en lijden die zich voordoen op deze

manier aan een hoger doel te verbinden, dan hebben we het probleem van het kwaad opgelost. Een dergelijke benadering wordt bijvoorbeeld voorgestaan door de bekende Oxfordse godsdienstfilosoof Richard Swinburne. Swinburne omschrijft een theodicee als 'een beredeneerde verklaring van de wijze waarop kwade dingen en gebeurtenissen, tegen de schijn in, bijdragen aan een groter goed'.<sup>20</sup>

Nu zijn er zonder twijfel heel wat situaties van kwaad en lijden te bedenken, die inderdaad op deze wijze gerechtvaardigd kunnen worden. De pijn die een tandarts bij zijn patiënt aanbrengt wanneer zij een kies trekt kan als voorbeeld dienen. Deze pijn is (normaal gesproken) noodzakelijk voor de totstandkoming van een groter goed, namelijk het behouden van een goed gebit. Maar was het doodbloeden van Sosja of het lot van de slachtoffertjes van Marc Dutroux op een soortgelijke manier noodzakelijk? Welk hoger doel werd er dan mee gediend? Het zou van een grote morele ongevoelheid getuigen om te willen volhouden dat *elke* vorm van kwaad en lijden op deze instrumentele manier verklaard en gerechtvaardigd zou kunnen worden als zijnde ergens goed voor.

### **Bouwstenen voor een adequate theodicee**

Maar kan het wel anders? Is een theodicee die het kwaad waar voor ons gevoel werkelijk niets goeds mee gediend is in al zijn absurditeit laat staan wel mogelijk? De bedoeling van de theodicee is toch juist in het licht te stellen dat het kwaad op een bepaalde manier verklaarbaar is, dat het op de een of andere manier allemaal toch niet geheel en al zinloos is? Als we zouden moeten erkennen dat er kwaad is dat wel volstrekt zinloos is, dan lijkt daarmee het project van de theodicee mislukt. Want een volmaakt goede en almachtige God zou *zulk* kwaad toch in elk geval voorkomen! Het lijkt er dus op, dat wanneer we uitgaan van het geloof in God, het kwaad dat plaatsvindt in de wereld op de een of andere manier toch *ergens* goed voor moet zijn. Zeker in de gereformeerde traditie is er altijd veel nadruk op gelegd dat niets bij geval geschiedt, en dat alle dingen die gebeuren dienstbaar zijn aan het hen door de soevereine God gestelde doel.<sup>21</sup> Dus hoe zit het dan met het vele schijnbaar zo volstrekt zinloze kwaad zoals de dood van Sosja?

In het Noordamerikaanse debat over het probleem van het kwaad, spitst de discussie zich de laatste tijd toe op precies dit punt: op de grote hoeveelheid schijnbaar volstrekt zinloos kwaad, lijden waar zo te zien niets maar dan ook niets goeds uit voortkomt. Het kwaad dat instrumenteel is ten

opzichte van een hoger goed, is om zo te zeggen het probleem niet. Dat er sowieso kwaad is in onze wereld is dat ook niet meer. In tegenstelling tot de zestiger en zeventiger jaren erkennen atheistische en agnostische denkers inmiddels dat het vóórkomen van kwaad op zichzelf logisch gezien niet in strijd is met het geloof in God (daarvan heeft m.n. Plantinga hen overtuigd). In plaats daarvan betogen ze nu dat dat de grote hoeveelheid schijnbaar volstrekt zinloos lijden dat in de wereld plaatsvindt, het bestaan van een volmaakt goede en almachtige God toch wel uiterst onwaarschijnlijk maakt.<sup>22</sup>

Sommigen brengen daar tegenin, dat wij mensen helemaal niet in staat zijn om vast te stellen of bepaalde vormen van kwaad al dan niet zinloos zijn. Het is mogelijk dat allerlei situaties van lijden en kwaad toch een diepe zin hebben ook al kunnen wij in de verste verte niet bevroeden welke die zin zou kunnen zijn. Een kind van drie kan nu eenmaal ook in de verste verte niet bevroeden wat de zin is van veel wat zijn moeder doet. En is het verschil tussen ons kenvermogen en de kennis die God bezit niet vele malen groter dan het verschil tussen de kennis van zo'n kind van drie en die van zijn moeder? Wanneer we beweren dat een bepaalde vorm van lijden ons niet slechts zinloos lijkt maar ook werkelijk zinloos *is*, dan is dat derhalve een bewering die we nooit hard kunnen maken. Daarvoor zijn onze verstandelijke vermogens nu eenmaal te beperkt, en het is overmoed wanneer we dat niet willen erkennen.<sup>23</sup>

Het komt mij voor dat dit een alleszins legitieme tegenwerping is (is het uiteindelijk ook niet de boodschap van het boek Job, dat wij onze Schepper niet na kunnen rekenen?). Toch neemt dat niet weg, dat het om hierboven al genoemde redenen goed zou zijn, wanneer we een meer informatief antwoord zouden kunnen geven op de vraag waarom zoveel kwaad en lijden ons treft als volstrekt zinloos. Beperken wij ons bij voorbaat tot de vaststelling dat ons verstand te beperkt is, dan riekt dat toch wel erg naar een zwaktebod. Het is wel te begrijpen dat tegenstanders deze reactie enigszins railerend aangeduid hebben als de 'I just don't know defense' (de verdediging van het geloof die niet verder komt dan te zeggen: 'ik weet het ook niet').

Daarom kunnen we er niet omheen de koe bij de horens te vatten, en de vraag te stellen: maakt de grote hoeveelheid schijnbaar zinloos lijden in de wereld het bestaan van God inderdaad onwaarschijnlijk? Voordat we overgaan naar de theologische en de praktische invalshoeken, willen we eerst vanuit de wijsbegeerte enkele naar ons idee belangrijke bouwstenen voor



een beredeneerd antwoord - dus voor een theodicee - aanreiken. We volgen daarbij enkele interessante suggesties die door William Hasker in het Noordamerikaanse debat zijn ingebracht.<sup>24</sup>

Stel eens, zegt Hasker, dat wij er van uit konden gaan dat *elk* lijden in de wereld, meestal op voor ons ondoorgroondelijke wijze, een hoger doel dient en daarom gerechtvaardigd is, aangezien God het in Zijn almacht en liefde anders voorkomen zou hebben. In dat geval zou onduidelijk worden, waarom wij ons nog tegen het lijden teweer zouden moeten stellen. Er komt immers toch een hoger goed uit voort, dat zonder dat lijden onbereikbaar zou zijn. Anders zou God het niet toelaten. Maar wanneer God de wereld inderdaad zo had ingericht, dat elk kwaad dat zich voordeed noodzakelijk was om een hoger goed te bereiken, dan zou ons mens-zijn volstrekt onmogelijk zijn. We zouden immers niemand *werkelijk* kwaad aan kunnen doen! En daarom zouden we logischerwijze ook niemand goed kunnen doen. Niets wat wij doen zou een ander (of de wereld) mogelijk-kerwijs kunnen schaden. Zelfs al zouden de ergste martelingen plaatsvinden, dan nog zouden we er van uit kunnen gaan dat die in principe vergelijkbaar zijn met de pijn die een tandarts aanbrengt: noodzakelijk om een hoger doel te bereiken. Bijgevolg zou ook elke aansporing tot moreel verantwoord handelen zinloos zijn. Want alles wat wij aan kwaad aanrichten of in stand houden, zou uiteindelijk alleen maar in het voordeel werken (ook van onze slachtoffers). Wij zouden dus onbekommerd zoveel pijn en schade kunnen aanrichten als we maar wilden, vanuit de wetenschap dat we daarin wel tegengehouden zouden worden als er niets goeds uit voortkwam. Kortom, we zouden geen moreel verantwoordelijke mensen, en daarmee in feite sowieso geen mensen zijn.

Echter, als dat zo is, is ook duidelijk waarom er in werkelijkheid *wel* dingen echt mis kunnen gaan. Dat wil zeggen: waarom er zich *wel* kwaad kan voordoen dat nergens goed voor is, dat dus niet instrumenteel is ten opzichte van een hoger doel. Want juist door de *mogelijkheid* (niet de werkelijkheid!) van 'echt' kwaad in de schepping te leggen, heeft God van ons mens-zijn geen wassen neus gemaakt. Er is dus volgens deze theodicee inderdaad absurd, zinloos kwaad. Als gelovigen zijn we niet geroepen om dat krampachtig te ontkennen, veeleer om het als zodanig te benoemen en te bestrijden. Reeds Job deed dat zo, hij riep dat er geen zinnige aanleiding was voor het kwaad dat hem overkwam. En hij bleek uiteindelijk recht gesproken te hebben over God, meer dan zijn vrienden die zulke aanleidingen wel meenden te kunnen aanwijzen. Uit het feit dat we veel vormen van kwaad



uit alle macht bestrijden (bijvoorbeeld allerlei ziektes, of autorijden onder invloed van alcohol), blijkt trouwens wel dat we van mening zijn dat het kwaad niet altijd wel ergens goed voor is. Met andere woorden: er is in onze wereld kwaad dat nergens toe dient, dat er niet en nooit had moeten zijn, en dat daarom ook met alle kracht bestreden moet worden.

In de christelijke traditie is dit besef intussen het meest nadrukkelijk op formule gebracht in de zondeleer. De zonde is immers bij uitstek het absurde, zinloze kwaad dat volstrekt nergens toe dient. Voorzover veel natuurlijk kwaad in die zinloosheid deelt (vergelijk wat Paulus in Romeinen 8 schrijft over de vruchteloosheid waaraan de schepping is onderworpen), staat dat volgens de christelijke traditie niet los van de zonde. Al dat kwaad had er niet moeten zijn, is nergens goed voor en moet daarom ook met alle kracht bestreden worden. Als er één instantie is die ons oproept tot deze strijd tegen de zonde en haar gevolgen, dan is het de Bijbel wel. Maar de *mogelijkheid* van de zonde c.q. van zinloos kwaad hoort als zodanig bij het mens-zijn zoals het bedoeld is. Zonder die mogelijkheid zou het goede er ook niet kunnen zijn, zou de liefde er niet kunnen zijn, noch ook de alles te boven gaande gemeenschap met God. Die veronderstellen immers alle een mens-zijn in verantwoordelijkheid. Dat er zinloos kwaad is, is daarom niet in strijd met de vooronderstellingen van het geloof. Paradoxaal uitgedrukt zou men kunnen zeggen: dat zinloos kwaad mogelijk is, heeft juist een diepe zin. En het is ons inderdaad gegeven, in elk geval fragmenten van die zin te kunnen zien.

### **De theologische traditie over Gods wil**

Deze overtuiging - dat God niet de werkelijkheid maar wel de mogelijkheid van het kwaad heeft gewild - is dan ook bepaald niet nieuw. Het gaat hier maar niet om een intellectueel hoogstandje van enkele knappe Amerikaanse filosofen. Die brengen slechts op hun manier een oud punt in in het hedendaagse debat. We kunnen dit nog het best op het spoor komen door de antwoorden na te gaan die in de traditie van de kerk gegeven zijn op de vraag of God de zonde wil. Deze vraag is namelijk zelden met een rechtstreeks ja of nee beantwoord, maar altijd met een: 'hier moet onderscheiden worden'.

De onderscheiding werd vervolgens terminologisch op verschillende manieren onder woorden gebracht. Thomas van Aquino maakte bijvoorbeeld onderscheid tussen Gods antecedente en consequente wil. 'Antecedenter', dat wil zeggen op zichzelf genomen, afgezien van de con-

crete omstandigheden die opgetreden zijn, wil God de zonde niet. Het is niet in overeenstemming met Gods wil wanneer door de zonde kwaad aangericht wordt. Maar 'consequenter', dat wil zeggen volgend op Gods besluit om verantwoordelijke mensen te scheppen, wil God de zonde wel. Was dat namelijk niet zo, dan kon de zonde überhaupt niet plaatsvinden. De Reformatoren spraken liever over Gods geopenbaarde en Zijn verborgen wil, maar bedoelden daarmee iets soortgelijks: naar Gods geopenbaarde wil wil Hij het kwade niet; niettemin is het wel in overeenstemming met Zijn verborgen wil. Weer anderen spreken over Gods positieve en toelattende wil, of over de 'wil des bevels' en de 'wil des besluits'. En Karl Barth onderscheidde op weer iets andere wijze maar met een vergelijkbare strekking tussen wat God in positieve zin wil en wat Hij wil als niet-willende.

Al zulke onderscheidingen gaan op zijn minst terug tot Augustinus, die reeds opmerkte dat 'op een vreemde en onuitsprekelijke manier zelfs datgene wat tegen Gods wil in gedaan wordt toch niet buiten Gods wil om gedaan wordt'.<sup>25</sup> Onze gedachte is nu, dat de vreemdheid en onuitsprekelijkheid waarover Augustinus hier spreekt, en ook de zin van de latere onderscheidingen ten aanzien van Gods wil, wellicht enigszins verhelderd kan worden aan de hand van de bovengenoemde overwegingen van Hasker. De werkelijkheid van het kwaad gaat tegen Gods wil in, Hij veroorzaakt het derhalve ook niet, noch openlijk noch verborgen. God is niet de auteur van de zonde. Hij wilde niet dat Sosja doodbloedde in haar cel. Maar wat God wel gewild heeft is de *mogelijkheid* van het (zinloze) kwaad. Want zonder die mogelijkheid zou menselijk leven geheel en al ondenkbaar zijn.<sup>26</sup>

Op deze manier zijn de beide wilsacten van God ook niet *tegenstrijdig*, een verdenking die natuurlijk keer op keer ingebracht is tegen de genoemde traditionele onderscheidingen. Ze zijn integendeel verenigbaar, en bedreigen de eenheid van Gods wil niet. Die wil is er immers in beide gevallen op gericht dat de mens als mens zou leven voor Gods aangezicht. De traditionele onderscheidingen tussen verschillende soorten 'wil' in God ten overstaan van het kwaad brengen dan ook een juiste en legitieme intuïtie tot uitdrukking.

Natuurlijk hebben we op deze wijze nog bij lange na niet alle vragen beantwoord. Waarom is er bijvoorbeeld *zoveel* lijden dat ons als zinloos treft - was iets minder ook niet voldoende om ons onze verantwoordelijkheid te doen beseffen? En hoe zit het precies met die vormen van lijden en kwaad waar de mens zo te zien part noch deel aan heeft, omdat ze door de gang van

zaken in de natuur worden aangericht? En is ons mens-zijn inderdaad wel zo belangrijk dat het de prijs van zoveel kwaad waard is? Lijkt dat 'mens-zijn in verantwoordelijkheid' trouwens toch weer niet een hoger doel te zijn ten opzichte waarvan al het kwaad instrumenteel geacht wordt? Dat zijn alle belangrijke vragen, die in de literatuur op vaak kundige wijze beantwoord worden, maar waar we hier niet verder op ingaan. Onze bedoeling was immers niet, een volledig uitgewerkte theodicee te presenteren, maar slechts te laten zien dat de pogingen om daartoe te komen niet bij voorbaat afgewezen moeten worden. In het volgende hoofdstuk willen we nagaan welk licht er op de problematiek valt vanuit een meer bijbels-theologische bezinning.

### 3 GODS ALMACHT, GODS GOEDHEID EN HET KWAAD

#### **Zomaar een krantenbericht**

Indachtig aan het aangehaalde woord van Elie Wiesel laten we ons op dit punt eerst weer storen door een verhaal. Ditmaal betreft het een bericht dat enkele jaren geleden in de krant stond. In zekere zin is het een tamelijk willekeurig bericht, omdat soortgelijke berichten met een zekere regelmaat aan te treffen zijn. Alleen gaat het nu niet om wandaden in het buitenland, maar in een polderdorp in ons eigen land. Ik citeer het bericht vrijwel letterlijk.

'De rechtbank in Zwolle heeft gisteren de 35-jarige A. van der H. uit Emmeloord veroordeeld tot 18 jaar cel en tbs voor de moord op en verkrachting van de 17-jarige Elly V. uit Luttelgeest. In het vonnis houdt de rechtbank er rekening mee dat de man volgens het Pieter Baan-centrum verminderd toerekeningsvatbaar moet worden geacht. (...) Elly V. werd op 1 april vermoord. Van der H. had beloofd haar vanuit een café-dancing naar huis te brengen. In plaats daarvan nam hij haar mee naar zijn eigen huis en verkrachtte haar urenlang. Vervolgens bond hij haar mond en handen met tape, zette zijn voet op haar keel en wurgde het meisje met een riem. Van der H. was al twee keer eerder voor verkrachtingen veroordeeld.'<sup>27</sup>

Er zijn verschillende reacties die een dergelijk bericht bij ons kan losmaken. Allereerst is er uiteraard de afschuw en de verbijstering over een dergelijke wandaad. Hoe is het mogelijk dat iemand met zo'n beestachtige wreedheid te werk gaat (de uitdrukking is trouwens niet eens geheel terzake, want beesten vertonen een dergelijke berekenende wreedheid niet)? In tweede instantie kan er echter ook woede opkomen naar aanleiding van het laatste zinnetje. Al twee keer eerder veroordeeld voor ernstige misdrijven, en dan op 35-jarige leeftijd toch alweer op vrije voeten? Zijn de eerdere vonnissen dan niet te licht geweest? Heeft men de kans op herhaling niet te optimistisch ingeschat? Hoe dat ook zij, zo'n zinnetje laat zien dat

deze tragische gebeurtenis niet noodzakelijkerwijs slechts aan die ene persoon te wijten valt, maar dat er een bepaald maatschappelijk-juridisch bestel achterzit waarbinnen het zich (opnieuw) kon manifesteren.

Dan kan in de derde plaats de uitspraak van het Pieter Baan-centrum dat de dader verminderd toerekeningsvatbaar is emotionele reacties oproepen. Wordt de persoonlijke verantwoordelijkheid van de dader niet te gemakkelijk gerelativeerd? Maar laten we aannemen dat de uitspraak terecht is. Dan betekent dat dat de dader tegelijkertijd op de een of andere manier ook slachtoffer is. Gelukkig worden lang niet alle slachtoffers van seksuele misdrijven zelf ook daders. Maar omgekeerd is er wel een duidelijk verband aangetoond: vele daders van seksuele misdrijven zijn er zelf voorheen ook het slachtoffer van geweest. Stel dat dat ook hier het geval is. Of stel dat er op de een of andere manier iets mis is met de genetische 'make-up' van de dader. In dat geval herinnert ook dit onderdeel van het krantenbericht ons eraan, dat het nog niet altijd zo eenvoudig is één bepaalde oorzaak van het kwaad te isoleren en voor alleen-verantwoordelijk te houden. Veeleer is er sprake van een haast onontwarbare verstrengeling van kwaad en lot. Achter het dramatische levenseinde van Elly V. blijken zich bij nader inzien niet alleen allerlei vroegere handelingen van anderen dan de dader te bevinden, maar mogelijk ook situaties van overmacht waartegen deze niet bestand is gebleken. Actief kwaad (dat iemand aanricht) en passief kwaad (dat iemand overkomt) kunnen in theorie keurig onderscheiden worden, in de praktijk blijken ze vaak hopeloos in elkaar verstrengeld te liggen. De kerk heeft in dit verband altijd gewezen op de realiteit van de erfzonde, waarbij schuld en smet, daad en lot inderdaad op een onontwarbare manier samengaan. Als er één dogma is waarvan de waarheid uit de krant valt af te lezen, dan is het wel dat van de erfzonde.

Tenslotte noteren we nog een mogelijke vierde reactie op het geciteerde krantenbericht. Het zou kunnen zijn dat iemands ogen bleven haken bij het woord 'café-dancing'. Speelde wellicht ook het circuit waarin Elly V. zich ophield een rol in het geheel? Het is zelfs voorstelbaar dat deze of gene het bericht terzijde legt met de geruststellende gedachte: zoiets kan mij niet overkomen, want ik kom niet in dit soort bedenkelijke gelegenheden - ik weet wel beter. Die gedachte is echter irreëel omdat het weinig moeite kost zich misdrijven van vergelijkbare ernst voor te stellen in een 'neutrale' omgeving. Achter deze reactie schuilt ten diepste een vorm van het aloude vergeldingsdenken: de slachtoffers zullen het er op de een of andere manier zelf wel naar gemaakt hebben.

Nu komt het natuurlijk voor dat slachtoffers mede verantwoordelijk zijn voor het leed dat hen overkomt, doordat ze zelf ook voor het kwaad gekozen hebben, bijvoorbeeld door zich opzettelijk in dubieuze circuits te begeven. Maar men kan van dit (incidentele) gegeven onmogelijk een algemeen verklaringsprincipe maken. De suggestie dat ieder uiteindelijk aan leed krijgt te verduren wat hij of zij verdiend heeft, is in elk geval pertinent onbijbels. Is niet heel het boek Job in feite één groot protest tegen deze gedachte? En wanneer in Lukas 13 aan Jezus bericht wordt dat een aantal Galileërs op last van Pilatus omgebracht is, waarna hun bloed met de tempelofferandes gemengd is, voelt Jezus kennelijk aan hoe dit vergeldigingsdenken in de lucht hangt. Want zijn eerste reactie is dan, dat men *niet* moet menen dat de betreffende Galileërs grotere zondaars geweest zijn dan alle anderen (Luk.13:2). Kortom, zo gemakkelijk laat zich de vraag naar het kwaad dat individuele mensen treft niet beantwoorden!

### **De waarom-vraag serieus nemen**

Wat we in het vorige hoofdstuk gezien hebben, is dat er wel een antwoord te geven valt op de vraag waarom er *in het algemeen* kwaad en lijden voorkomen in de wereld waarin wij leven. Zo'n antwoord heeft dan de vorm van een theodicee. Maar waar een theodicee niet in slaagt, is aan te geven waarom allerlei *specifieke* vormen van kwaad zich voordoen. Waarom juist Elly V., waarom op zo jonge leeftijd, waarom op zo'n afschuwelijke manier? Men stelle zich even haar verbijstering voor aan het begin, dan de vele uren van vernedering en lichamelijk geweld, de manier waarop ze zich moet zijn gaan realiseren dat haar leven in één klap kapot gemaakt werd, dat het nooit meer zo zou worden als vroeger. En dan langzaam maar zeker de vraag of ze het sowieso zal overleven; het snakken naar adem als de voet op haar keel staat, gevolgd door haar wanhopige einde.

Goed beschouwd is er dan toch geen reactie zo voor de hand liggend en zo terecht als de verbijsterde uitroep: *Waarom?* Hoe is het toch mogelijk dat dit soort dingen gebeuren in onze wereld? Deze vraag naar het waarom kan al gauw het karakter aannemen van een aanklacht tegen de hemel. Ze lijkt ten diepste een oproep in te houden aan de Schepper om zich te verantwoorden. Vandaar dat sommigen deze vraag in het kader van het geloof ook ongepast vinden. Is God niet de pottenbakker, en zijn wij niet als klei in Zijn hand? Waar halen wij - nietige, zondige mensjes - dan het recht vandaan om onze Schepper ter verantwoording te roepen? Wij kunnen God met ons verstand immers niet bevatten, wij kunnen Hem al helemaal niet



narekenen. En Hij is ook helemaal niet verplicht op onze vragen een antwoord te geven. We moeten niet nieuwsgierig onderzoeken wat ons begrip te boven gaat (N.B.G. art.13). De verborgen dingen zijn voor de Heere onze God (Deut.29:29). Laten we in plaats van naar het 'waarom' van de dingen liever vragen naar het waartoe, zo luidt in dit verband een bekende aansporing.

Nu is er voor deze laatste aansporing best veel te zeggen, niet alleen vanuit theologisch maar ook vanuit pastoraal-psychologisch gezichtspunt. Wie vraagt naar het waarom van wat hem overkomt kijkt immers achteruit; wie daarentegen vraagt naar het waartoe kijkt vooruit. Het eerste is vaak onvruchtbaar en energieverblindend, het tweede kan juist bevrijdend werken en nieuwe perspectieven bieden. De vraag is dan immers: hoe kan mijn leven ondanks alles wat er gebeurd is toch vruchtbaar zijn? In die zin schuilt er een diepe pastorale waarheid achter dit oude gezegde. Toch gaat het niet aan de waarom-vraag in zijn algemeenheid aan te merken als een vraag die men niet zou mogen stellen. In de Bijbel wordt de vraag immers nadrukkelijk *wel* gesteld. In het Oude Testament gebeurt dat bijvoorbeeld vele malen in de Psalmen en in het boek Job. In het Nieuwe Testament gebeurt het door Christus zelf op het dieptepunt van zijn lijden aan het kruis: 'Mijn God, mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?' (Mk.15:34).

Wel maakt het uiteraard een groot verschil *hoe* men de vraag naar het waarom stelt, vanuit wat voor situatie. Dat kan zijn vanuit een situatie van uiterste aanvechting zoals dat bij de psalmisten, bij Job en ten diepste ook bij Christus het geval was. Het kan zijn omdat we God hebben leren kennen als een God van ontferming en bewogenheid, en wat er gebeurt daarmee niet kunnen rijmen. Maar er zijn ook situaties waarin de waarom-vraag niet terzake is. Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer men de vraag stelt om de eigen verantwoordelijkheid af te wentelen op God. We denken aan de wijze waarop veel mensen vandaag de dag de waarom-vraag stellen: al televisiekijkend, zo tussen de borrelnootjes door. 'Waarom is er toch zoveel ellende op de aarde? Als ik God was...' Maar aangezien we dat niet zijn, blijven we maar in onze luie stoel zitten zonder een hand uit te steken naar mensen die door het leed getroffen worden. Wie de vraag op deze manier stelt, als een clichématig excuus waarmee men zelf intussen buiten schot blijft, verdient het niet daarin serieus genomen te worden. De verwende westerse welvaartsmens moet veeleer met zichzelf geconfronteerd worden: wie ben ik zelf eigenlijk voor Gods aangezicht?

Maar wie die vraag stelt vanuit de behoefte om het kwaad in zijn of haar

leven te plaatsen in het licht van het geloof, die moeten we niet de mond snoeren. Misschien moeten we zelfs zeggen dat de waarom-vraag *op deze manier* eerder te weinig dan teveel gesteld wordt. Het is namelijk opvallend, dat de vraag naar het waarom doorgaans pas echt serieus gesteld wordt zodra in het *eigen* leven de dingen niet gaan zoals men gewild en gedacht had. Een geliefde verongelukt door een onverklaarbaar en naar het schijnt volstrekt onnodig ongeluk. Of zelf krijgt men het bericht ernstig ziek te zijn. En *dan* roepen we: Hoe kan God het toelaten! Die vraag is begrijpelijk, maar we hadden hem natuurlijk ook wel eerder kunnen bedenken. Bijvoorbeeld toen we zagen hoe anderen in onze straat door het kwaad getroffen werden, of toen we in het nieuws hoorden over de Tutsi's die massaal uitgemoord werden. Zij zijn immers allen mensen met dezelfde gevoelens, dezelfde behoeften, en hetzelfde verdriet als wij.<sup>28</sup> Het tekent onze natuurlijke ik-gerichtheid wanneer we aan het lijden in de wereld zomaar voorbijgaan totdat we er op een gegeven moment persoonlijk mee geconfronteerd worden.

Het omgekeerde geldt natuurlijk evenzeer. Wanneer wij het lijden van mensen om ons heen en in de wereld als geheel niet zo gemakkelijk van ons af kunnen zetten, is dat helemaal niet zo'n slecht teken. Het zijn werkelijk niet alleen de wat labielere types die telkens weer aanbotsen tegen de vraag naar het waarom. Het zijn ook degenen die zich niet innerlijk voor de dingen afsluiten, maar ze juist echt tot zich door laten dringen en zich door het leed van anderen laten raken. Vele malen lezen we in het Evangelie dat het Jezus ook zo verging - dat Hij met innerlijke ontferming bewogen werd door het lijden dat Hij om zich heen aantrof.

### **Drie gangbare antwoorden**

Wanneer het legitiem is om de waarom-vraag (opgevat als vraag naar de verhouding tussen God en het kwaad) te stellen, dan is het ook legitiem om te zoeken naar een antwoord erop. Misschien is zo'n antwoord niet te vinden. Dat laatste is zeker vaak het geval als het gaat om de vraag naar specifiek kwaad. Waarom nu juist Elly V. datgene overkwam wat haar overkwam, dat is een vraag waarop vermoedelijk geen mens het antwoord weet. 'Waarom' betekent immers 'om welke reden', en voor het leed dat haar overkwam is nu eenmaal geen enkele zinnige reden te bedenken. Zoals dat in zoveel andere situaties evenzeer het geval is. Toch blijft ook dan - of misschien wel juist dan - de vraag klemmen hoe God daar nu mee te maken heeft. Vandaar dat op die vraag ook vele uiteenlopende antwoorden gege-

ven zijn en worden. Drie veel gehoorde antwoorden willen we nu bespreken. Ze hebben met elkaar gemeen dat ze het probleem van 'God en het lijden' eigenlijk op een glasheldere manier oplossen, doordat ze elk één van de 'poten' ontkennen die samen het trilemma van het kwaad uitmaken.

We zagen in hoofdstuk 1 dat dit trilemma bestaat uit drie aanspraken waarvan er (in elk geval op het eerste gezicht) slechts twee tegelijkertijd waar kunnen zijn. Wie ze toch alle drie overeind wil houden, lijkt daarmee in de problemen te komen. Vandaar dat de meest voor de hand liggende manier om de vraag naar Gods betrokkenheid bij het kwade te beantwoorden inderdaad bestaat in het ontkennen van één van die drie aanspraken. Men staat dan voor de keuze om ofwel Gods almacht te ontkennen, ofwel Gods goedheid, ofwel de realiteit van het kwade. Laten we deze opties één voor één wat nader bezien. Daarna vragen we ons af of het misschien toch mogelijk is de knoop die zich hier voordoet te ontrafelen in plaats van hem door te hakken.

### **Gods almacht ontkend**

Het eerste antwoord dat veel mensen geven op de vraag naar de verhouding tussen God en het lijden, heeft als kern de ontkenning van Gods almacht. Op de keper beschouwd kan God niets doen aan het vele kwaad en lijden in de wereld. Want God is helemaal niet almachtig. Dat heeft de kerk altijd wel beweerd, maar dat is helemaal niet zo. Dat is zelfs een van de meest kolossale fouten die de kerk ooit gemaakt heeft.<sup>29</sup> God heeft misschien wel veel macht, zo zeggen onder meer aanhangers van het zogeheten proces-denken, maar Hij heeft niet *alle* macht.<sup>30</sup> Hij kan derhalve niet alles, Hij kan ook niet alles voorkomen. Als iemand plotseling kanker krijgt, dan heeft God daar helemaal niets mee te maken. Hij wil dat niet, want Hij wil niet dat mensen lijden, maar Hij kan er eenvoudig ook niets aan doen. Hij lijdt en huilt met ons mensen mee.

Iemand die dit antwoord op een heel aansprekende manier heeft weten te verwoorden, is de Amerikaans-Joodse rabbijn Harold Kushner. Kushner schreef indertijd naar aanleiding van de dood van zijn achtjarig zoontje Aäron een aangrijpend boekje, dat zowel in de Verenigde Staten als bijvoorbeeld in Nederland een bestseller werd.<sup>31</sup> Aäron leed sinds zijn geboorte aan de weinig voorkomende ernstige ziekte progeria, als gevolg waarvan zijn lichaam heel snel zou verouderen. Toen dat ontdekt werd stond reeds vast, dat Aäron niet veel ouder dan een jaar of twaalf zou worden.

Inderdaad overleed Aäron als jongen van veertien. Kushner heeft toen troost gevonden in de overtuiging dat hij God niet behoefde te verdenken van enigerlei vorm van 'medeplichtigheid' aan het overlijden van zijn zoon. God, zo houdt hij ons voor, doet wel degelijk iets. Hij lijdt namelijk met ons mee en moedigt ons aan het hoofd niet in de schoot te leggen, maar door te gaan met de strijd tegen het kwaad. Hij heeft echter op geen enkele manier de hand in dat kwaad. Integendeel, Hij wil het ook niet! Je hoeft je dus niet langer het hoofd te breken over de vraag waarom God het kwaad toelaat, want dat doet Hij helemaal niet. Als het kwaad je overkomt, dan heb je de 'domme pech' gehad dat de natuurwetten zich toevallig tegen jou gekeerd hebben. Maar God staat aan jouw kant! En je moet Hem maar vergeven dat dit soort dingen in Zijn schepping gebeuren, want Hij kan het ook niet helpen.

Zo ongeveer verloopt Kushners betoog. Het is duidelijk dat van zijn zienswijze een enorm bevrijdende werking kan uitgaan. Het bange vermoeden dat God zich tegen de lijdende mens heeft gekeerd kan immers verdwijnen. God houdt er niet van die geheimzinnige, duistere bedoelingen op na; Hij is ook geen wrede God die voortdurend ziektes uitdeelt. Integendeel, Hij staat aan onze kant! We hoeven Zijn doen en laten ten overstaan van het kwaad dus ook niet langer krampachtig hoog te houden en te verdedigen, want het is zonneklaar: God is een volkomen goede en liefdevolle God, die we nergens van hoeven te verdenken.

Tegelijkertijd is echter ook snel duidelijk te maken, dat de troost die dit antwoord biedt heel beperkt is. Want kan deze God ons als het erop aankomt wel werkelijk bevrijden? Hij heeft de dingen kennelijk ook niet (meer) in de hand. Hij staat ten diepste evenzeer machteloos en handenwringend langs de kant van het leven als wijzelf. Hij is kennelijk evenzeer als wij overgeleverd aan blinde natuurwetten en stom toeval. Maar hoe kunnen we ons dan ooit in een ultiem vertrouwen aan zo'n God overgeven? Want wie zal zeggen of deze God het wel ooit van de machten van het kwaad zal winnen? Zeker, wij kunnen bewondering hebben voor zo'n God, we kunnen zelfs bijzonder veel sympathie voor Hem koesteren. Maar totale overgave, laat staan aanbidding van Zijn machtige daden, dat is goed beschouwd niet goed mogelijk. Terwijl juist die unieke houdingen kenmerkend zijn voor de geloofsrelatie. Het is daarom zelfs de vraag of een dergelijke God nog wel 'God' genoemd kan worden. In elk geval gaat het niet langer om de God van de Bijbel, de Heiland en Verlosser der wereld. Een God die uiteindelijk net zozeer als wij slachtoffer is van het kwaad, is

uiteindelijk niet meer dan een God op menselijke maat gesneden.

### **Gods goedheid ontkend**

Het lijkt erop dat de overwegingen die we in de vorige alinea verwoordden de laatste tijd weer op meer bijval kunnen rekenen dan tot voor kort. Was de oplossing van Kushner in de tachtiger jaren erg populair, vandaag de dag lijkt men er weer van terug te komen omdat men is gaan inzien dat van een God die zoveel macht heeft als een 'tandeloze tijger' (H.M. Kuitert) weinig heil te verwachten valt. Van de weeromstuit lijkt de pendel momenteel echter door te slaan naar een andere kant: die van de ontkenning van Gods goedheid.

Dit tweede antwoord op de vraag naar Gods betrokkenheid bij het lijden is intussen al ouder dan vandaag. In de vorige eeuw schreef de bekende Russische schrijver Dostojevski zijn roman over *De gebroeders Karamazow*. Die gebroeders heten Aljosja en Iwan. Het zijn twee heel verschillende jongens. Aljosja heeft zijn leven aan God gewijd en is het klooster ingegaan. Iwan daarentegen is de wereld ingetrokken. Op een gegeven moment ontmoeten ze elkaar voor het eerst na lange tijd, en raken in gesprek. Iwan legt zijn broer uit waarom hij niet meer in God gelooft. Ik heb de laatste tijd krantenberichten verzameld, zegt hij, over het leed dat onschuldige kinderen aangedaan wordt. En hij vertelt zijn broer de verhalen - het ene nog stuitender dan het andere. Vervolgens stelt hij hem de vraag: Beste Aljosja, als jij nu Schepper was, en je had de keus tussen het scheppen van een wereld waarin ook maar één kind zo verschrikkelijk moest lijden, of het niet scheppen van enigerlei wereld - zou je dan de verantwoordelijkheid voor deze wereld op je hebben genomen? Aljosja is zozeer onder de indruk, dat hij niet anders kan dan ontkennend antwoorden. Daarop stelt Iwan, dat de God die onze wereld wél geschapen heeft dus geen liefdevolle God kan zijn, maar een wrede. Want wat God in de toekomst ook nog zou kunnen gaan doen, Hij kan nooit meer ongedaan maken wat er gebeurd is. Het afschuwelijke onschuldige lijden van de kinderen is gebeurd en blijft gebeurd. Daarom protesteert Iwan tegen God, en geeft hij Hem beleefd maar beslist 'zijn toegangskaartje terug' door met Hem te breken.

Iwans positie is dus niet deze, dat hij het bestaan van God of de almacht van God zou ontkennen. Iwan ontkent de goedheid van God. Wat voor redenen God ook heeft voor Zijn scheppingswerk, nooit kan Hij het op aarde aangerichte leed meer goedmaken. En daarom protesteert Iwan. Protest-atheïsme, zo is zijn positie wel genoemd. Op deze manier zijn er in onze



tijd inderdaad vele anderen gekomen die met God en geloof gebroken hebben omdat ze de goedheid en liefde van God niet kunnen rijmen met het kwaad in de wereld. We noemden reeds namen als die van Maarten 't Hart en H.S. Versnel.

Opmerkelijker is echter, dat ook binnen de kerk wel in de richting van een soortgelijke 'oplossing' van de vragen rondom God en het lijden gedacht wordt. Een intrigerende variant van Iwans positie vinden we ten onzent bij A. van de Beek. Ook Van de Beek zoekt een uitweg uit het probleem van het kwaad in een relativiserende herinterpretatie van Gods goedheid. Wij hebben God veel te veel gepolijst naar onze idealen van alles wat mooi en goed is, zo meent hij. In werkelijkheid voldoet God helemaal niet aan deze idealen. Grillig gaat Hij Zijn gang door de geschiedenis - vol donkere majesteit. Nu eens doet Hij goed, dan weer richt hij kwaad aan. Hij ontfermt zich over het slavenvolkje Israël. Maar Hij laat ondertussen het volk van de Amelekieten met wortel en tak uitroeien. En Hij laat Job lijden zonder oorzaak. Wanneer Job daarop zijn geding tegen God aanspant, blijkt dat Job het bij het rechte eind heeft, en dat God als het ware de schuld op zich neemt en Jobs schade dubbel vergoedt. Job meende niet alleen dat hij rechtvaardiger was dan God, hij was het ook werkelijk!<sup>32</sup>

In zijn grote boek over de waarom-vraag ziet Van de Beek daarbij nog een verandering ten goede in de geschiedenis die God met de mens gaat. In de nieuwe bedeling, in Christus, zou God definitief voor het goede gekozen hebben. Voortaan wil Hij alleen nog maar zó God zijn, zoals Christus Hem toont. In Christus neemt Hij de schuld der wereld op Zich, en het Evangelie zegt ons dan ook dat we ten diepste op God aankunnen.<sup>33</sup> In de huidige fase van zijn denken lijkt Van de Beek echter afstand te nemen van die historische dynamiek-ten-goede in Gods handelen met de mens, en acht hij deze denklijn nog tezeer beïnvloed door een hegeliaans-filosofisch optimisme. God heeft nog altijd geen schone handen, en wij zullen dus evenals Job het gevecht met Hem aan moeten gaan over het kwaad dat ons overkomt. Ook voor Van de Beek blijft Gods almacht dus om zo te zeggen als een paal boven water staan, evenzeer als de gruwelijke werkelijkheid van het kwaad. Over de goedheid van God daarentegen valt een donkere schaduw.

Evenals voor de ontkenning van Gods almacht geldt ook voor deze radicale oplossing, dat we niet gering moeten denken over de bevrijdende pastorale kracht die ervan kan uitgaan. Dat geldt zeker in een tijd waarin de mens mondig geworden is en overal over mee wil praten. We hoeven het



helemaal niet met God eens te zijn of te worden ten aanzien van het leed dat ons overkomt! Dat leed gaat weliswaar niet buiten Hem om, maar dat wil nog niet zeggen dat het daarom ook automatisch goed is. Wat God doet, is niet bij voorbaat welgedaan. We hoeven dus ook niet alles wat gebeurt op een krampachtige manier goed te praten. Integendeel, we mogen ons tegen Gods beleid over ons bestaan verzetten! Al kan God ons maken en breken, we kunnen bij Hem tegen Hem in beroep gaan. We mogen onze agressie jegens Hem de vrije loop laten. Dat lucht op, en geeft ademruimte.

Tegelijk moeten we ons wel realiseren, dat ook dit tweede antwoord uiteindelijk maar een schrale troost biedt, omdat het het fundament onder het geloof en het leven van het geloof lijkt weg te halen. Want als het waar is dat God niet volmaakt goed is, hoe zouden we Hem dan ooit werkelijk kunnen vertrouwen? Hoe zouden we ons in geloof aan Hem kunnen overgeven, in leven en in sterven? Kunnen we ten diepste eigenlijk wel op Hem aan? Bovendien: hoe zouden we in overeenstemming met Zijn wil kunnen leven, als die wil grillig en wispelturig is?<sup>34</sup> Er valt hier een smet op Gods ongeëvenaarde morele integriteit -in de Bijbel zo onnavolgbaar omschreven met het woord 'heiligheid'. God is te rein van ogen dan dat Hij het kwade zou kunnen zien (Hab. 1:13) - laat staan dat Hij het zou kunnen doen. Er valt ook een schaduw over Gods liefde. Terwijl er niemand is in hemel en op aarde die ons méér bemint dan God in Christus (N.B.G. art.26).

### **Het kwaad ontkend**

Wanneer we dus noch Gods almacht noch Gods goedheid kunnen ontkennen, lijkt ons nog maar één weg open te staan, namelijk die van de ontkenning van de werkelijkheid van het kwaad. Op het eerste gezicht lijkt dit misschien een onbegaanbare weg. Het kwaad is immers een realiteit die zich keer op keer krachtig aandient, en waarvan de werkelijkheid zich dus eenvoudig niet laat ontkennen. Toch is ook deze derde weg zeer populair. Weliswaar niet zozeer bij hedendaagse theologen, maar wel bij talloos vele godsdienstige mensen, binnen maar ook buiten het christendom.<sup>35</sup>

Als je 't maar goed bekijkt, zeggen deze mensen, kan het kwaad dat ons overkomt onmogelijk echt kwaad zijn. Natuurlijk, we ervaren het wel als zodanig, maar we kunnen op die ervaring van ons niet afgaan. We moeten die ervaring juist kritisch bejegenen. Want als we de dingen niet vanuit onze ervaring maar van God uit zouden kunnen zien, zouden we zien dat

ze wel degelijk goed zijn. Anders zou God ze immers nooit toelaten. Daarom moeten we ons trainen om zoveel mogelijk in ons lot te leren *berusten*. Gods wil is immers wijs en heilig. Hij laat het kwade op voor ons ondoordringelijke wijze ongetwijfeld toch bijdragen aan het goede. Daarom is het kwade uiteindelijk zo kwaad nog niet. Eigenlijk is het zelfs maar schijn, want het zal ergens goed voor blijken. Bekend is in dit verband de metafoor van het borduurwerk: Wij zien de achterzijde met haar wirwar van draden. God echter ziet de voorkant met een schitterende afbeelding. Zo is het kwaad ergens goed voor, al weten wij (nog) niet waarvoor.

Wanneer het ons overkomt, moeten we het daarom niet overwinnen door ons er met alle kracht tegen te verzetten, maar juist door ons er bij neer te leggen. Op de een of andere manier past het nu eenmaal in Gods beleid, dus waarom zouden we ons geluk en onze stemming er al tezeer door laten bepalen? Wij moeten niet klagen, maar dragen en vragen om kracht. Daarbij moeten we onze gevoelens van verdriet en pijn zo goed mogelijk meester blijven. Dat is immers het meest tot Gods eer.

Ook dit lijkt weer een heel aantrekkelijk antwoord. Want zowel Gods goedheid als Gods almacht blijven hier overeind. En zelf lukt het ons hoe langer hoe meer om onze gemoedsrust te herwinnen of te bewaren zodra we met kwaad en lijden te maken krijgen. Alles is immers uiteindelijk goed! Toch is ook dit derde antwoord geen bijbels antwoord. De eersten die het gaven waren de Griekse filosofen. Socrates bijvoorbeeld dronk rustig de gifbeker leeg omdat hij daar nu eenmaal toe veroordeeld was, en dingen nu eenmaal moesten gaan zoals ze gaan. De latere stoïci stelden zich ten doel om geen gevoelens te tonen of zelfs maar te hebben, maar zo gelijkmatig mogelijk te zijn. Het is een antwoord dat in de kerk grote invloed heeft gekregen. Augustinus zei het de Griekse filosoof Plotinus na, dat het kwaad goed beschouwd niets is in zichzelf, maar alleen maar de afwezigheid van het goede (*privatio boni*) aangeeft. Het kwaad is dus eigenlijk niet reëel. Daarom moeten we ons er niet tezeer door uit balans laten brengen.

Hoe invloedrijk dit antwoord (even afgezien van de filosofische verwoording) ook geworden is, het is zoals gezegd geen bijbels en dus ook geen christelijk antwoord. Men denke slechts aan de wijze waarop Christus Zijn lijden onderging. Hoe anders ging Hij de dood tegemoet dan Socrates! Christus was niet onbewogen onder de dood, hij hilde aan het graf van Lazarus, en hij hilde in de hof van Gethsemané. De dood is wel degelijk kwaad, het graf is nergens goed voor. En Jezus heeft er geen vrede mee, Hij toont zoals gezegd op haast elke bladzij van het Evangelie Zijn medelijden

met mensen die door het kwaad getroffen zijn, ja zelfs Zijn gevoelens van toorn en verdriet jegens het kwaad. Meer in het algemeen verdoezelt de Bijbel de ernst en de realiteit van het kwaad, van de zonde en van de dood op geen enkele manier.

### Trinitarisch perspectief

We zien dus hoe voor de drie meest voor de hand liggende antwoorden op de vraag naar Gods betrokkenheid bij het kwaad telkens een hoge prijs betaald moet worden. Belangrijke onderdelen van de bijbelse boodschap, zoal niet het hart daarvan, komen erdoor onder grote druk te staan. Het grote punt is altijd weer dat God volgens de Bijbel en de christelijke traditie zowel Schepper als Verlosser is. Of met woorden van J. van Eck: zowel Beweger als Bewogene. Naar aanleiding van de geschiedenis van Hagar, die in opdracht van God de woestijn ingedreven en daar vervolgens door God opgezocht wordt, schrijft Van Eck: 'God is de Beweger in deze geschiedenis. Hij is het zelf die met zijn woord het vastgelopen conflict forceert en daarmee bewerkt dat Hagar en haar zoon de woestijn in worden gedreven. Maar Hij is tegelijk de Bewogene, die zijn schepselen ziet, troost en in het leven bewaart. Als men die twee lijnen probeert samen te denken, knapt er iets in de hersenen'.<sup>36</sup> Inderdaad. Toch is er voor de gelovige geen andere weg dan die twee lijnen bij elkaar te houden.

Maar kan dat op een coherente manier, zonder vast te lopen in innerlijke tegenspraak? In feite is heel de christelijke geloofsleer een poging om duidelijk te maken dat dit inderdaad het geval is. Wanneer we dan ook proberen de knoop van het trilemma van het kwaad te ontwarren in plaats van door te hakken, doen we dat aan de hand van de grote woorden van de christelijke geloofsleer: schepping en zonde, incarnatie en kruis, heiliging en voleinding. De totale heilsgeschiedenis is ten diepste niets anders dan een omvattend getuigenis van de wijze waarop God zich in Zijn almacht en goedheid tot het kwaad verhoudt - en het uiteindelijk overwint.<sup>37</sup>

Wat de *schepping* betreft, hebben we in het vorige hoofdstuk reeds gezien dat God de mens *als persoon* wilde scheppen, en dat daarmee het de *mogelijkheid* van het kwaad gegeven was. Gods almacht houdt nu eenmaal niet in dat God innerlijk tegenstrijdige dingen kan uitrichten. Het was dus om zo te zeggen 'zelfs' voor God onmogelijk om mensen te scheppen die Hem werkelijk zouden kunnen liefhebben en die niet tegelijkertijd ook de mogelijkheid hadden om tegen Zijn bedoelingen in te gaan. Liefde veronderstelt immers vrijheid, en laat zich niet afdwingen. Waren wij niet in staat

geweest tot zondigen, dan waren wij robots geweest en geen mensen. En dan zou God met ons dus ook slechts het type relatie kunnen aangaan dat men met robots kan aangaan, namelijk een manipulatieve relatie waarbij men de dingen (want dat zijn het) naar zijn hand zet. God wilde echter met de mens een persoonlijke relatie aangaan, die in waarde en betekenis ver uitstijgt boven elke onpersoonlijke relatie.<sup>38</sup> Dat God juist op deze persoonlijke relatie met ons uit was, is een duidelijk blijk van Zijn goedheid en liefde.

In ons spreken over de *zonde* moet vervolgens de werkelijkheid van het kwaad aan de orde komen, als de absurde werkelijkheid van de menselijke keuze tegen God. Deze werkelijkheid van het kwaad staat voor geen millimeter op het conto van God. Alles was en is er immers voor te zeggen om op Gods liefde in te gaan. De mens koos er echter vrijelijk voor om dat niet te doen, en bevestigt die keuze nog altijd duizendvoudig. Hij doet dat onder meer in de wijze waarop hij zijn medemens tegemoet treedt. De dood van Sosja en van Elly V. en miljoenen andere slachtoffers is niet te wijten aan een constructiefout in de schepping waar wij verder buiten staan, maar aan grof en vaak opzettelijk misbruik van onze menselijke handlingsruimte.

Als het om verkeerde wilskeuzes gaat is er ten diepste trouwens geen mens die vrijuit gaat - geen mens dus ook die zich op een neutrale, 'objectieve' manier met het probleem van het kwaad kan bezighouden. We zijn zonder uitzondering medeplichtig. Dat is de meest harde en onbegrijpelijke kern van alles wat wij 'kwaad' noemen: de wilskeuzes waarmee de mens de ondergang afroept over zichzelf, en de schepping verwoest. Die keuze wordt slechts zeer ten dele opgehelderd door de invloed van een kwade macht die de menselijke maat te boven gaat: de macht van de *satan*. Die macht is wel reëel, maar niet zelfstandig. Zij ressorteert uiteindelijk onder Gods macht. En de mens kan zich ook niet verontschuldigen met een beroep op deze overmacht, al wordt hij er dikwijls van buitenaf door tot het kwade getrokken. Wel zien we deze diabolische macht die de menselijke maat te boven gaat terug in het zogeheten *natuurlijk kwaad*. Het blinde geweld van aardbevingen, overstromingen, dodelijke ziektes, onverklaarbare handicaps, genetische afwijkingen et cetera, weerspiegelt de chaotiserende invloed van satanische machten.<sup>39</sup>

Kortom, toont de schepping van de mens zowel Gods almacht als Gods goedheid, de zonde laat zien hoezeer het kwaad in die schepping een realiteit is geworden. Beide lijnen vinden we terug in *incarnatie* en *kruis*.

Christus' menswording en kruisdood tonen ons nog intenser dan de scheping Gods goedheid - God wil ons niet kwijt, heeft er Zichzelf voor over om ons te behouden. Zij tonen ons eveneens nog intenser de onvergelykbare aard van Gods almacht: juist door zwak te worden en te verliezen wint God de strijd, ja wint Hij de mens terug.<sup>40</sup> Zij tonen ons echter op niet minder intense wijze de realiteit van het kwaad. Was het kwaad slechts schijn geweest, dan was Gods genadige toewending in de menswording van de Zoon niet nodig geweest. Was alles wat geweest was ten diepste goed geweest, dan had er geen kruis hoeven staan op Golgotha. De kerk heeft in het lijden van Christus altijd dieper dan in welk lijden ook de afschuwelijke werkelijkheid van het kwaad gepeild.

Hier bevindt zich intussen ook het cruciale verschil tussen het christelijk geloof en alle overige religies. De laatste beperken zich *grosso modo* tot geboden en beloften, adviezen en aansporingen die de mens van hogerhand bereiken. Het verhaal van Gods menswording gaat veel verder. Het laat zien hoe God Zelf in onze misère inging en erin onderging. Hoe Hij zo, volkomen als God én volkomen als mens, de schuld en het kwaad op de een of andere manier op zich nam en ontmantelde - zoals bleek in Zijn opstanding uit de dood.

Behalve in het werk van de Vader en de Zoon zien we deze lijnen tenslotte ook terug in het werk van de Heilige Geest. De almacht van de Geest blijkt hieruit dat Hij in stille overmacht mensen los weet te trekken van hun natuurlijke ik-gerichtheid en via een nieuwe 'geboorte' op de weg van Christus plaatst. Zijn goedheid blijkt hieruit, dat Hij mensen daarbij doet delen in het geheim van de verzoening. In de verzoening met God raakt het kwaad in de kern gebroken. De wortel van het kwaad is immers de zondige wilskeuze van de mens tegen God. Waar die keuze gebroken en omgebogen wordt, wordt duidelijk dat het kwaad niet het laatste woord houdt. Op de weg van de *heiliging* leert de Geest ons niet alleen te strijden tegen het kwade, maar ook het leed dat ons treft te verwerken vanuit de gemeenschap met Christus. Dat gaat overigens meestal niet in een rechte lijn, maar met breuken en scheuren, vallen en opstaan. We groeien nooit boven de werkelijkheid van het kwaad uit. De Geest maakt ons ook bewust van de blijvende realiteit van het kwaad. Hij brengt niet alleen rust, maar ook onrust in ons leven: Hij gunt ons geen vrede met de status quo op aarde, maar doet ons daaronder juist meer dan ooit zuchten (Rom.8). En Hij stuwt ons leven daarbij voort in de verwachting van de voleinding aller dingen.



De notie van de *voleinding* heeft trouwens ook een geheel eigen plaats in het christelijk antwoord op de vraag waarom God het kwade toelaat. Want Hij laat het onder meer ook daarom toe, omdat Hij het uiteindelijk recht zal zetten. Hoe zoiets mogelijk is, laat zich niet geheel inzichtelijk maken - dat het niet mogelijk is echter ook niet. Het geloof verwacht daarom een ultiem oordeel waarin de dingen rechtgezet worden. Waarin verdrukken en verdrukten, daders en slachtoffers eindelijk uiteen gehaald zullen worden. Zodat de verdrukten - Sosja, Elly, en alle anderen - recht gedaan kan worden, en de verdrukken niet langer het laatste woord houden. Zonder deze verwachting zou het kwaad voor de gelovige niet uit te houden zijn. Dankzij deze verwachting is er de overtuiging, dat 'het lijden van deze tegenwoordige tijd' uiteindelijk niet zal opwegen tegen 'de heerlijkheid die aan ons zal geopenbaard worden' (Rom. 8:18). Het lijden verhoudt zich uiteindelijk tot de heerlijkheid als de barensweeën tot de geboorte van het kind: achteraf weet je dat het de moeite waard was. In dit geloof blijft er uitzicht, ook als het inzicht in het 'waarom' vaak zeer beperkt is.

### **Geen ander Evangelie**

Samenvattend kunnen we zeggen dat het christelijk antwoord op de vraag naar God en het kwaad meer omvat dan een wijsgerig correcte theodicee. Uiteindelijk valt dat antwoord namelijk samen met het Evangelie. In zekere zin hebben we in het bovenstaande niets anders gedaan dan te pogen dat Evangelie samen te vatten. Het is mogelijk dat de lezer op iets anders, iets diepzinnigers gehoopt had. Maar een ander Evangelie dat hout snijdt is er niet. In zekere zin zeggen we door ons te beperken tot een samenvatting van dat Evangelie natuurlijk weinig nieuws. In een andere, belangrijker zin verwoorden we hopelijk het enige nieuws dat werkelijk de moeite waard is in een wereld waarin zinloos lijden en kwaad maar al te vaak oppermachtig schijnen.



## 4 HOE KUNNEN WE VERDER ALS LIJDEN ONS TREFT?

### Waarom en hoe

Veel blijft na het bovenstaande te vragen over - maar één vraag moet nog aan de orde komen. Behalve de 'waarom-vraag' waaraan we het vorige hoofdstuk wijdden, is er namelijk ook de 'hoe-vraag'. En die is in de praktijk minstens zo belangrijk, zo niet veel belangrijker. In situaties van verdriet komt het er daarom vaak op aan de 'waarom-vraag' om te buigen in de richting van de 'hoe-vraag'. Wat wij in situaties waarin het leed ons treft nodig hebben, is immers niet allereerst een *verklaring* voor het kwaad, maar een manier om temidden van en ondanks het kwaad toch verder te kunnen leven. Het gaat daarbij dus niet om het 'waarom' maar om het 'hoe'. Hoe kunnen we het kwaad een plaats geven in ons bestaan zodanig, dat het niet langer als een kankergezweel alle leven wegdrukt, maar dat er weer ruimte komt?

### Verschillende reacties op het lijden

In het voorafgaande hebben wij sterk de nadruk gelegd op het feit dat veel kwaad ons voorkomt als volstrekt zin- en doelloos. Dat gold bijvoorbeeld voor de dood van Sosja waarmee we begonnen. We hebben die lijn bewust vastgehouden door verderop ook het verhaal van Elly V. door te geven. Twee verhalen die beide de vraag oproepen: wat kan de zin van zulk afschuwelijk lijden toch zijn? We zagen dat het belangrijk is om ons telkens weer door zulke verhalen te laten 'storen'. Hoe gemakkelijk lopen we anders niet het risico de ernst van het kwaad te bagatelliseren, en daardoor onvoldoende mee te lijden met het lot van hen die het ondergaan.

Nu wordt het echter tijd om ook aandacht te vragen voor de andere kant van de zaak. Veel vormen van kwaad en lijden blijken op onverwachte wijze naderhand toch een diepe zin aan ons leven te kunnen verlenen. Ook leed waarvan we toen het ons trof in de verste verte niet konden zien waar het goed voor was, blijkt *soms* achteraf een heilzame uitwerking te hebben. Lang niet alle lijden en kwaad is dus zinloos. Ook wanneer we achteraf blijven volhouden dat we er zelf nooit voor gekozen zouden hebben om de weg te gaan die we moesten gaan, kan het toch zijn dat we langzaam maar zeker 'fragmenten van zin' gaan ontdekken in datgene wat ons overkwam.<sup>41</sup> Dat geldt al in een zeer algemene zin. Doordat we geconfronteerd worden

met kwaad en leed worden we rijpere mensen, die niet langer op een naïeve manier in het leven staan. We gaan begrijpen wat anderen moeten doormaken - zeker wanneer dat soortgelijk leed is als wat we zelf ook hebben ervaren. We leren de waarde kennen van zaken als medelijden, invoelingsvermogen, zelfopoffering, moed, geduld, verantwoordelijkheid voor onze daden, het weerstaan van verleidingen enzovoort.

Natuurlijk kan het kwaad dat mensen treft ook precies omgekeerd uitwerken. Het kan hen tot verbittering en verharding brengen, en tot een ontlopen van hun verantwoordelijkheden. Honger en armoede kunnen verloedering tot gevolg hebben. Psychisch lijden kan zich vertalen in ongeïnteresseerdheid en agressie. We kunnen zodoende in een neerwaartse spiraal terechtkomen. Op dit punt hangt echter veel af van de houding die we zelf aannemen. Ten opzichte van lijden dat ons treft staan we vaak machteloos, we kunnen er hoegenaamd niets aan doen. Als het echter gaat om de *innerlijke houding* die we aannemen ten opzichte van dat lijden, ligt dat doorgaans toch anders. Daar zijn we immers voluit zelf bij betrokken. Een simpel voorbeeld: wie ontdekt dat zijn fiets gestolen is, kan overwegen zelf maar de fiets van een ander te gaan stelen. Hij of zij kan ook aangifte gaan doen bij de politie (ondanks alle rompslomp van dien), en vanuit zijn of haar verdriet over de ontvreemding zich des te vaster voornemen een ander nooit zoiets aan te doen. Zoiets is geen kwestie van overmacht, maar van keuze.

Het komt voor dat mensen zo overweldigd en murw geslagen zijn door het leed, dat ze onmogelijk meer adequaat kunnen blijven functioneren, laat staan dat ze in staat zijn hun ervaringen met het lijden op een dergelijke manier aan te wenden ten goede. Toch moeten we niet bij voorbaat van een dergelijk scenario uitgaan. Zeker wanneer we geloven dat God ons leven leidt, zullen we er veeleer naar zoeken om het kwaad dat ons treft - ook al begrijpen we niet waarom - toch zo te verwerken dat het onszelf en anderen wezenlijk verder helpt. We zullen met andere woorden zoeken naar de zin in ons lijden. We zullen er daarbij naar streven niet te verkrampen of te verbitteren, ook niet ons leed te ontkennen of weg te duwen, maar het zo een plaats te geven dat onze relatie met God en met andere mensen erdoor verdiept wordt.

### **Zoeken naar zin**

De Bijbel reikt ons een heel scala van mogelijkheden aan als het gaat om de zin die in het lijden ontdekt kan worden. In de omgang met de Bijbel

kunnen dergelijke zingevingen soms oplichten en van toepassing blijken op de eigen situatie. Uiteraard kunnen we dergelijke zingevingen nooit aan anderen opleggen - al is het wel mogelijk ze in gesprek met elkaar samen te ontdekken. J. Westland somt in zijn fijnzinnige boek over de vragen rondom God en het lijden een heel aantal van deze bijbelse duidingen van het lijden op.<sup>42</sup> Een aantal mogelijkheden die hij aanreikt geven we hier door.

Het lijden kan allereerst dienen als een middel tot *bewaring* in het geloof. Het is de ervaring van velen dat ze juist door het lijden krachtig teruggevoerd werden op God, op het zoeken naar Zijn wil en naar Zijn Koninkrijk. Zonder ervaringen van lijden zou ons leven gemakkelijk oppervlakkig worden. We zouden opgaan in de dingen van alledag, en van God en Zijn dienst kunnen vervreemden. De vraag is zelfs, of dat laatste proces in onze tijd van welvaart bij velen niet sluipenderwijs plaatsvindt. De cijfers over kerkverlating zouden daar wel eens op kunnen wijzen. Nood kan zowel leren bidden als vloeken. Maar nood drukt ons hoe dan ook met de neus op de feiten, en confronteert ons met de diepste vragen van het leven. Daartoe behoort ook de vraag, hoe wij staan tegenover God. Ervaringen van lijden hoeven ons werkelijk niet per se van God te doen vervreemden, maar kunnen ons juist ook bewaren in Zijn gemeenschap.

Wat verder gaat het, wanneer we ons leed leren verstaan als een *beproeving* of *loutering* van Godswege. Bij bewaring gaat het erom, dat we voor toekomstig kwaad behoed worden. Er zit dan op geen enkele manier een kritisch element in naar de wijze waarop we in het heden leven. Bij beproeving en loutering daarentegen is toch de vooronderstelling, dat er al in het heden sprake is van schadelijke elementen, die uitgezuiverd moeten worden. Met name gaat het er dan om, dat duidelijk wordt (vooral ook voor onszelf!) wat in ons leven het zwaarste weegt. Gaat de gemeenschap met God ons werkelijk boven alles? Of zeggen we dat alleen maar, terwijl het ons in werkelijkheid toch begonnen is om een pijnvrij leventje? Voor een christen is het voorkomen van leed in elk geval niet het allerhoogste goed.<sup>43</sup> De gemeenschap met God in een leven voor Zijn aangezicht naar Zijn geboden en beloften is voor hem of haar wezenlijker. Maar soms is het belangrijk, dat dat niet slechts in theorie het geval is, maar ook in de praktijk duidelijk wordt.

Nog verder gaat de gedachte, dat het leed dat ons overkomt verstaan zou kunnen worden als een *kastijding* van God. Dat is een weinig populaire gedachte. En we kunnen inderdaad grote ongelukken begaan, wanneer we

trachten een ander deze duiding aan te praten. Tegelijk blijft staan dat het hier om een bijbels motief gaat (zie bijv. Hebr.12:5-11), dat iemand ook vandaag de dag nog op de eigen situatie van toepassing zou kunnen achten. Beslissend is dan echter, dat we een dergelijke kastijding niet verstaan als een straf waarmee God ons onze zonden betaald zet, maar doelgericht, als een middel waardoor wij het kwade loslaten en ons leven meer en meer uit één stuk aan God en de naaste toewijden. C.S. Lewis heeft in dit verband de metafoor van de megafoon gebruikt. God gebruikt het lijden waarmee we ons geconfronteerd zien (in ons eigen leven of in dat van anderen om ons heen) soms als een manier om het geluid waarmee Hij in de Bijbel tot ons spreekt te versterken.<sup>44</sup>

In het verlengde hiervan ligt de gedachte, dat God mensen soms laat vastlopen in hun leven om hen te brengen tot *berouw* en *omkeer*. Ook die mogelijkheid is weinig populair, maar moet toch niet bij voorbaat uitgesloten worden. Al te gemakkelijk zijn we soms geneigd te denken dat we uiterst fatsoenlijke mensen zijn, die eigenlijk geen bekering nodig hebben. Het kwaad dat ons treft, kan ons er soms toe brengen dat standpunt kritisch te heroverwegen. Het kan ons er zelfs toe brengen - en in de praktijk zijn daar vele voorbeelden van bekend - dat we naar Christus' woord eerst Gods Koninkrijk gaan zoeken, en onze eigen koninkrijkes daaraan ondergeschikt leren maken. Wel voegen we hier onmiddellijk (hopelijk ten overvloede) aan toe, dat we juist bij dit soort duidingen natuurlijk nooit moeten generaliseren. Dan maken we de fout van de vrienden van Job, en van de discipelen in Johannes 9. Ieder zwart-wit denken is hier uit den boze. Wie met lijden te kampen krijgt, hoeft dat lijden echt niet nog eens te verzwaren door zich krampachtig af te vragen waar hij of zij dat nu toch aan te wijten heeft. Job weigerde zich in die rol te laten dringen, en hij bleek het gelijk aan zijn kant te hebben.

Dan nog blijven ons echter andere mogelijkheden over. Volgens het Nieuwe Testament kan lijden de gelovigen ook stalen in het geloof. Het brengt hen tot *volharding*, het verlevendigt hun *hoop* op en *verwachting* van de doorbraak van Gods Koninkrijk, het verdiept hun verlangen naar gerechtigheid. Het kan zelfs bijdragen aan hun *blijdschap*. Die laatste gedachte is voor ons wellicht moeilijk invoelbaar geworden, maar is toch oer-christelijk. Lijden, zeker lijden ten gevolge van het geloof, brengt ons immers dicht in de gemeenschap met Christus. Daarom kan zulk lijden zelfs vreugdevol gedragen worden (vgl. 1 Petr.4:13). Vroeg-christelijke martelaren beschouwden het als een eer om de voetsporen van hun Meester te

mogen drukken. Het ging hun dus niet om een masochistische verheerlijking van het lijden op zichzelf, maar om het vaste geloof dat wie bereid is te delen in Christus' lijden ook zal delen in Zijn heerlijkheid. Hun liefde tot God en Christus was beslissend voor de wijze waarop zij hun leed droegen. Het is nog altijd dezelfde liefde, die het probleem van de theodicee niet oplost, maar wel overstijgt.<sup>45</sup>

### Nogmaals Job

Dit beperkte overzicht van de manieren waarop lijden in de Bijbel een positieve uitwerking kan krijgen, mag volstaan om een indruk te geven van de *variëteit* waarvan hier sprake is. Het gaat er daarbij zoals gezegd niet om deze mogelijkheden tot zingeving aan het lijden aan onszelf of anderen voor te schrijven en op te leggen. Wel mogen we ze verstaan als uitnodigingen: zou het misschien mogelijk zijn om je ervaringen zó een plaats te geven, of ze in dát licht te plaatsen? Op deze manier kan het geloof in dagen van lijden ervaren worden als een hulp, en niet als een hindernis.

Toch kan het ook voorkomen, dat in alle gevallen het antwoord op de uitnodiging om het lijden zus of zo te zien negatief is. Dat is vermoedelijk het geval bij de dood van Sosja en Elly. Dat was in feite ook het geval bij Job. Het is niet voor niets dat de Bijbel in de figuur van Job zo heel nadrukkelijk ruimte geeft aan de reactie van opstandigheid en verzet, zonder daar een kwaad woord van te zeggen. Soms is het lijden dat mensen treft immers zo overweldigend en vernietigend, dat er geen greintje zin in te ontdekken valt. Meer dan houdingen als berusting en gelatenheid duiden opstandigheid en verzet er dan op, dat men niet zonder God verder kan en wil leven. In de worsteling met God mag de schreeuw om recht dan hoog opklinken. Tegelijkertijd is er in de Bijbel geen grond te vinden voor de opvatting, dat dit recht bij God uiteindelijk niet te vinden zou zijn, en dat God dus blaam zou treffen in zijn omgang met de mens. Ook in de exegese van het boek Job kan men dat niet met rede overeind houden. Hoe intrigerend die gedachte ook is, er is in de tekst geen enkele aanleiding om het feit dat Job dubbel terug ontvangt wat hij aan bezittingen verloren heeft, als een schuldbekentenis van Gods kant te zien.<sup>46</sup> Gezien alles wat er vanaf hoofdstuk 38 aan de orde is geweest, is er veel meer aanleiding voor een andere conclusie: 'De grondgedachte van het boek Job kan men dus als volgt omschrijven: de mens heeft God te rechtvaardigen in al zijn doen, zo zal God ook eenmaal op Zijn tijd de gelovige rechtvaardigen'.<sup>47</sup>

De goedheid van God blijft dus boven alle verdenking verheven. Zij laat

zich echter lang niet altijd uit de gebeurtenissen aflezen, en blijft daarom fundamenteel een zaak van geloof. Dat geloof is ten diepste niets anders dan getrooste vertwijfeling (Luther). Vertwijfeling, omdat er vragen blijven die in dit leven nooit afdoende zullen worden beantwoord. Maar getrooste vertwijfeling, omdat het geloof leeft uit de liefde van de God die in Christus deze wereld met zichzelf was verzoenende (2 Kor.5). Het is die liefde die uiteindelijk alle tegenstand zal overwinnen. Of om met Isaïc da Costa te spreken:

*Aan de eindpaal van de tijden  
ziet ons oog de geest van 't kwaad  
moe geworsteld en ontwapend  
tot geen afval meer in staat.  
Als de Here God in allen  
en in allen alles is  
zal het licht zijn, eeuwig licht zijn  
licht uit licht en duisternis.*



# NOTEN

1. Zie het te Wenen uitgegeven tijdschrift *Forum* (41), april 1994.
2. Openingsregel van M. Vasalis' gedicht 'Sotto voce', in: *Vergezichten en gezichten*, 's-Gravenhage 1940.
3. Geciteerd (zonder nadere bronvermelding) in A.F. Troost, *Morgen zal het Pasen zijn. Een rondgang om het waarom van het lijden*, Zoetermeer 1993, 14v.
4. 'Let us tell the tales - all the rest can wait, all the rest can wait...' E. Wiesel, 'Art and Culture after the Holocaust', in: E. Fleischner (red.), *Auschwitz: Beginning of a New Era?*, New York 1977, 403.
5. Deze uitdrukking komt voor het eerst voor bij Georg Büchner, 'Dantons Tod. Ein Drama' (1835); zie voor een recente uitgave G. Büchner, *Werke und Briefe*, München 1965, 40, en vgl. W. Härle, 'Leiden als Fels des Atheismus?' in: W. Härle, M. Marquardt & W. Nethhöfel, *Unsere Welt - Gottes Schöpfung*, Marburg 1992, 127-143. Hans Küng heeft de uitdrukking overgenomen in zijn *Christ sein*, München 1974, 524.
6. H.S. Versnel, 'Geloof het of niet', in: M.A. Maurice & S.J. Noorda (red.), *De onzekere zekerheid des geloofs*, Zoetermeer 1991, 21.
7. A. van de Beld, 'Does an Adequate Morality Need a Theistic Context?', in: G. v.d. Brink e.a. (red.), *Christian Faith & Philosophical Theology*, Kampen 1992, 22-38.
8. Zie David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part X, XI; dit werk verscheen posthuum in 1779. Voltaire's *Candide* dateert uit 1758. Vgl. voor beide denkers bijv. mijn *Oriëntatie in de filosofie 2*, Zoetermeer 1997, 50-55. 206-208; 57-59.
9. H. Visscher, *Geen theodicee*, Utrecht 1910.
10. G.C. Berkouwer, *De voorzienigheid Gods*, Kampen 1950, 297.
11. P.T. Forsyth, *The Justification of God*, Londen 1916, 130.
12. De kentheorie (of epistemologie) is één van de belangrijkste takken van de filosofie, die zich bezig houdt met de vraag wat 'kennis' is, hoe deze tot stand komt etc., en in het verlengde daarvan soms ook met de vraag of en hoe wij God kunnen kennen.
13. Er bestaat enige onduidelijkheid over Plantinga's precieze houding t.a.v. het theodicee-project, omdat hij zich er op uiteenlopende plaatsen in zijn werk ietwat verschillend over uitlaat. Wat volgt is echter het meest in overeenstemming met de hoofdlijn van Plantinga's oeuvre. Zie over een en ander nader mijn *Almighty God*, Kampen 1996<sup>2</sup>, 242v., en Michael Peterson e.a., *Reason and Religious Belief*, Oxford 1991, 101-103.
14. Vgl. voor deze overwegingen ook Peterson e.a., *Reason and Religious Belief*, 102v.
15. I. Greenberg, 'Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernism after the Holocaust', in: Fleischner (red.), *Auschwitz*, 23. De voor-

- waarde wordt overigens niet slechts aan de theodicee gesteld, maar aan elke theologische uitspraak na Auschwitz.
16. Stephen J. Vicchio, *The Voice from the Whirlwind*, Westminster 1989, 88; vgl. voor een krachtige presentatie van dit bezwaar ook Kenneth Surin, *Theology and the Problem of Evil*, Oxford 1986.
  17. Vgl. voor de onderscheiding tussen het existentiële en conceptuele probleem van het kwaad o.a. David O'Connor, 'In Defense of Theoretical Theodicy', *Modern Theology* 5 (1988), 61-74.
  18. De theodicee 'legitimizes and mystifies the social processes that block the transformation of life and reality'; Surin, *Theology*, 50. Surin maakt overigens een uitzondering voor wat hij noemt 'practical theodicy' - die vorm van theodicee die er door haar praktische inslag op gericht is aan situaties van lijden en onrecht een einde te maken.
  19. Zie de vorige noot.
  20. '...a justified account of how ... evils do (contrary to appearance) serve a greater good'; R. Swinburne, 'Does Theism Need a Theodicy?', *Canadian Journal of Philosophy* 18 (1988), 292, 310v.
  21. Vgl. bijv. zondag 10 van de *Heidelberger Catechismus*.
  22. Bijv. William Rowe, 'The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism', in: M.M. Adams & R.M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, 126-137.
  23. Dit is (enigszins vereenvoudigd weergegeven) de reactie van Stephen Wykstra op het in de vorige noot genoemde artikel van William Rowe. Zie Wykstra's 'The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering', in: Adams & Adams (red.), *Problem of Evil*, 138-160.
  24. Onder meer in zijn artikel 'The Necessity of Gratuitous Evil', gepubliceerd in het op godsdienstwijzgerig gebied toonaangevende Amerikaanse tijdschrift *Faith and Philosophy* 9 (1992), 23-44. Hasker maakt gebruik van enkele gedachten van Michael Peterson, *Evil and the Christian God*, Grand Rapids 1982, 93vv.
  25. Augustinus, *Enchiridion* XXVI, 100. Augustinus' uitspraak wordt met instemming geciteerd door Calvijn in zijn *Institutie* I 18, 3.
  26. Vgl. Vincent Brümmer, *Over een persoonlijke God gesproken*, Kampen 1988, 162v. (maar duidelijker nog in de Engelse versie, *Speaking of a Personal God*, Cambridge 1992, 144).
  27. *Reformatorisch Dagblad*, 22 oktober 1993.
  28. Zo terecht H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*, Baarn 1992, 100.
  29. Vgl. Ch. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany 1984.
  30. Zie voor de meest gedegen en uitvoerige uitwerking van een 'proces-theodicee' David R. Griffin, *God, Power and Evil*, Lanham 1976; vgl. ook zijn *Evil Revisited*, Albany 1991, waarin Griffin ingaat op allerlei aangevoerde tegenwerpingen en zijn visie (gebaseerd op die van Hartshorne en A. Whitehead) van daaruit nog weer nader nuanceert en toespitst.
  31. H.S. Kushner, *Als het kwaad goede mensen treft*, Baarn 1983. In korte tijd verschenen van dit werk vele drukken. De oorspronkelijke editie is: *When Bad Things Happen to Good People*, New York 1981.
  32. A. v.d. Beek, *Rechtvaardiger dan God. Gedachten bij het boek Job*, Nijkerk 1992. Nog

- veel sterker wordt God als een grillige, wispelturige persoonlijkheid getekend in recente 'biografieën' van God zoals die van Karen Armstrong (*Een geschiedenis van God*, Baarn 1995), Jack Miles (*God. Een biografie*, Amsterdam 1996) en Richard Friedmann (*De verdwijning van God*, Baarn 1997).
33. Zie A. v.d. Beek, *Waarom? Over lijden, schuld en God*, Nijkerk 1984.
  34. Vgl. voor dit laatste punt Brümmer, *Persoonlijk God*, 133.
  35. Zie voor informatieve opmerkingen over de wijze waarop andere wereldgodsdiens ten met het probleem van het kwaad omgaan bijv. Brian Hebblethwaite, *Evil, Suffering and Religion*, Londen 1976. In het vervolg beperken we ons weer tot het christendom.
  36. J. van Eck, *En toch beweegt Hij. Over de godsleer in de Nederlandse belijdenisgeschriften*, Franeker 1997, 46; vgl. voor dit punt ook Marcel Sarot, 'Een bewogen Beweger? Over de (on)lijdelijkheid van God', in: G. v.d. Brink & M. Sarot (red.), *Hoe is uw Naam?*, Kampen 1995, 117-137.
  37. Vgl. W.H. Velema, *Geding om God*, Apeldoorn 1993, 46-49.
  38. Dit is de kern van de zogeheten *free will defence*, een gedachtegang die we in de kern reeds aantreffen bij Augustinus, en die in onze tijd brede erkenning heeft gevonden sinds de conceptuele uitwerking ervan door Alvin Plantinga.
  39. Vgl. A. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids 1974, 57-59.
  40. Vgl. mijn 'Tot alles in staat? Over de almacht van God', in: G. v.d. Brink & M. Sarot (red.), *Hoe is uw Naam?*, Kampen 1995, 143.
  41. J. Westland, *God onze troost in noden*, Kampen 1986, 11. Vgl. ook zijn opstel 'Gods leiding - bestreden en beleden', in: G.v.d.Brink, M.v.Campen, J.v.d.Graaf (red.), *Gegron d geloof*, Zoetermeer 1996, 229-264.
  42. Westland, *God onze troost in noden*, 118-143.
  43. Vgl. hierover Brümmer, *Persoonlijke God*, 164-170.
  44. C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, Londen 1940; Ned. vert. *Gods megafoon*, Amsterdam 1957. Toen hij later met de dood van zijn vrouw geconfronteerd werd, heeft Lewis overigens ook nog andere geluiden laten horen over Gods betrokkenheid bij het lijden. In zijn *A Grief Observed*, Londen 1961 (Ned. vert.: *Verdriet, dood en geloof*, Franeker 1989<sup>3</sup>) kostte het hem aanzienlijk meer moeite om de zin van het lijden aan te wijzen.
  45. Westland, 'Gods leiding', 263.
  46. Van de Beek, *Rechtvaardiger dan God*, 91; Van de Beek beroept zich op Ex.22:4, en concludeert: 'Wat God gedaan heeft, kan niet overeind blijven. Het deugt niet'.
  47. Th.C. Vriezen & A.S. v.d. Woude, *Literatuur van Oud-Israël*, Katwijk aan Zee 1976, 272.