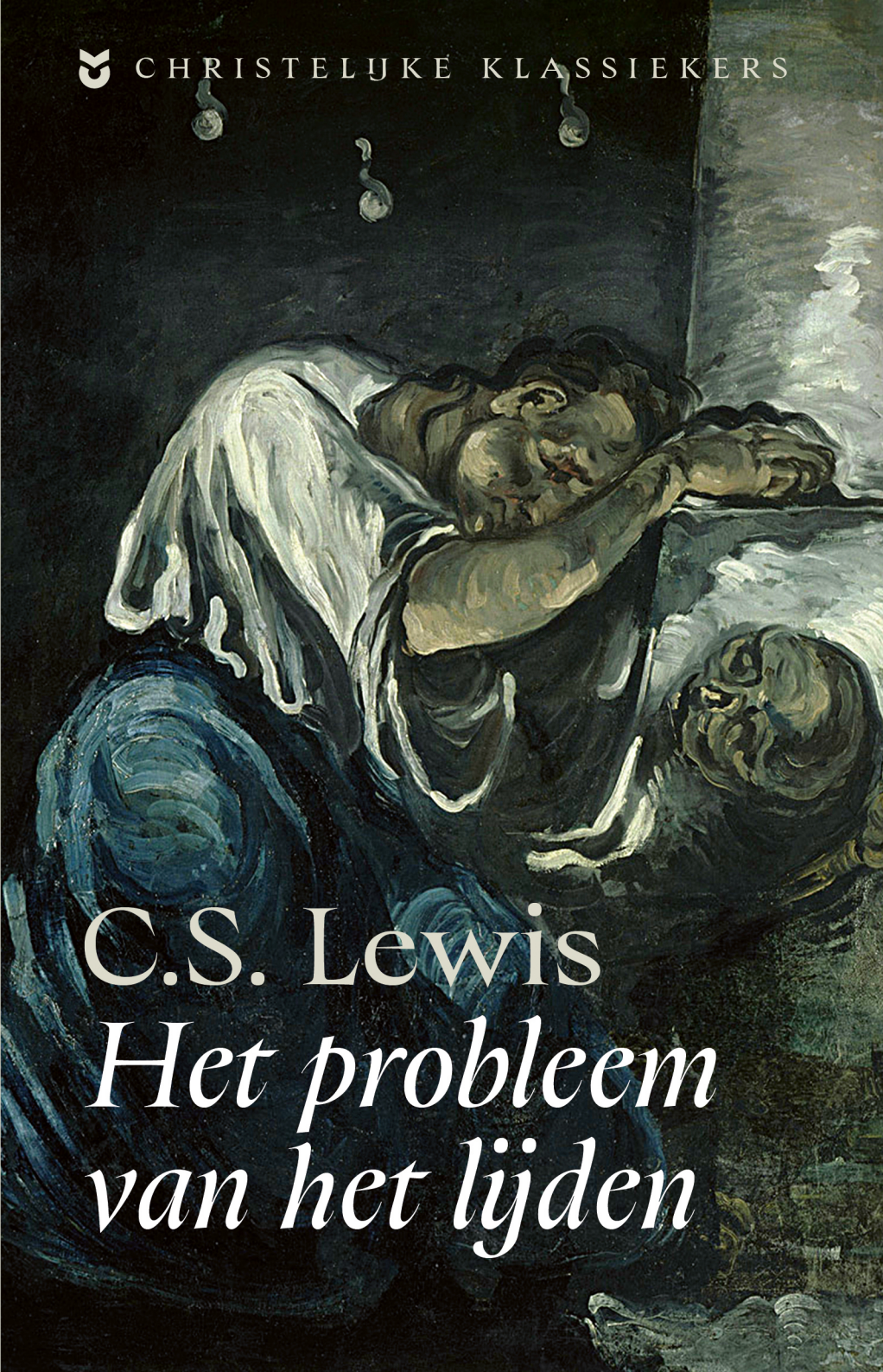
CHRISTELIJKE KLASSIEKERS



C.S. Lewis

Het probleem van het lijden

HOOFDSTUK 1

Inleiding

Ik sta er versteld van hoe gemakkelijk zulke mensen over God spreken. In een verhandeling gericht tot ongelovigen beginnen ze met een hoofdstuk dat het bestaan van God afleidt uit de natuur […] dit geeft hun lezers alleen maar redenen om te denken dat de bewijzen voor onze godsdienst bijzonder zwak zijn […] Het is opmerkelijk dat geen enkele bijbelschrijver ooit het bestaan van God uit de Natuur heeft willen bewijzen.
– Blaise Pascal,
Gedachten, IV 242, 243

Als iemand mij enkele jaren geleden, toen ik nog atheïst was, gevraagd had, 'Waarom geloof je niet in God?', zou ik ongeveer het volgende hebben geantwoord: 'Kijk eens in wat voor heelal wij leven. Verreweg het grootste deel bestaat uit lege ruimte, volslagen donker en onvoorstelbaar koud. Daarin zweven de hemellichamen, maar het zijn er zo weinig en ze zijn zo klein vergeleken met de ruimte zelf, dat zelfs als we wisten dat ze allemaal bevolkt werden door een maximum aantal volmaakt gelukkige wezens, we nog moeilijk zouden kunnen geloven dat leven en geluk meer dan een bijproduct zijn voor de macht die het heelal gemaakt heeft. En dan nog denkt de wetenschap dat maar weinig sterren – misschien niet één behalve onze zon – planeten hebben; en binnen ons eigen planetenstelsel bevat waarschijnlijk alleen de aarde leven. En de aarde heeft miljoenen jaren bestaan zonder leven, en als het leven ophoudt zal ze nog wel miljoenen jaren voortbestaan. En hoe ziet dat leven er ondertussen uit? Het is zo geregeld dat alle levensvormen alleen maar kunnen voortbestaan door elkaar te belagen. Voor de lagere vormen betekent dat alleen maar de dood, maar in de hogere vormen

doet zich nog iets anders voor, namelijk bewustzijn, waardoor pijn mogelijk is. Levende wezens veroorzaken pijn als ze gebaard worden, ze leven door lijden teweeg te brengen, en meestal sterven ze ook nog op een pijnlijke manier.

In het meest gecompliceerde wezen, de mens, zien we bovendien een ander verschijnsel, genaamd verstand; daardoor kan hij zijn eigen lijden voorzien, zodat daar voortaan acuut mentaal lijden aan vooraf gaat, en is hij zich bewust van zijn naderende dood, terwijl hij heftig verlangt te overleven. Ook is de mens door zijn verstand in staat honderd ingenieuze manieren te verzinnen om zijn medemens en de overige, niet met verstand begiftigde levensvormen, veel meer lijden toe te brengen dan anders mogelijk was geweest. Dit vermogen heeft de mensheid volledig uitgebuit. De geschiedenis van de mens is een aaneenschakeling van misdaad, oorlog, ziekte en terreur, vermengd met net genoeg geluk om ze zolang dat duurt een intense angst te bezorgen dat het voorbij zal gaan, en als dat gebeurt, ze op te zadelen met schrijnende herinneringen.

Af en toe weten ze hun omstandigheden enigszins te verbeteren, en dat noemen we dan een beschaving. Maar alle beschavingen gaan voorbij, en ondertussen brengen ze hun eigen specifieke vorm van lijden voort, dat waarschijnlijk de verbeteringen op het gebied van de gebruikelijke vormen van menselijke lijden, ruimschoots teniet doet. Niemand kan ontkennen dat onze eigen beschaving dat heeft gedaan; en het is heel waarschijnlijk dat ook deze beschaving voorbij zal gaan, net als de vorige. En zo niet, is dat dan beter? De mensheid is ten ondergang gedoemd. Iedere vorm van leven, waar dan ook in het heelal, zal ten onder gaan; want ze zeggen dat het heelal eindig is en tenslotte uit zal lopen op een eenvormige oneindigheid van homogene koude materie. Alle verhalen lopen op niets uit; alle leven zal uiteindelijk van voorbijgaande aard blijken te zijn, een zinloze grimas op het wezenloze aangezicht van de oneindige materie. Als u mij vraagt te geloven dat dit allemaal het werk is van een welwillende, almachtige geest, dan antwoord ik dat alles op het tegendeel wijst. Of er is geen geest achter het

heelal, of hij staat onverschillig tegenover goed en kwaad, of het is een kwade geest.'

Er was één vraag die nooit in me opkwam. Het viel me nooit op dat de kracht en veelzijdigheid van deze pessimistische argumenten onmiddellijk een ander probleem opwerpen. Als het heelal zo slecht is, of zelfs maar half zo slecht, hoe zijn de mensen dan in vredesnaam ooit op het idee gekomen dat het door een wijze, goede Schepper is gemaakt? Mensen zijn misschien wel dom, maar toch niet zó dom. Het is toch niet te geloven dat ze uit zwarte gegevens een witte conclusie trokken, van een giftige bloem naar een gezonde wortel redeneerden, of van een zinloos werkstuk naar een oneindig verstandige vakman? De aanblik van het heelal zoals wij dat ervaren kan nooit tot geloof in een goede God geleid hebben: het geloof moet uit een andere bron zijn voortgekomen, en vastgehouden ondanks de ervaring.

Het zou een vergissing zijn om te antwoorden dat onze voorouders onwetend waren en daarom prettige illusies over de natuur koesterden, en dat die sindsdien door de wetenschap zijn verdreven. De leegte en de nachtmerrie-achtige afmetingen van het heelal waren al eeuwenlang bekend, en toch geloofde iedereen in een goede God.

Sommige boeken vertellen ons dat men in de middeleeuwen dacht dat de aarde plat was en de sterren dichtbij waren, maar dat is een leugen. Ptolemaeus[1] had ze al geleerd dat de aarde een wiskundig punt is, waarvan de grootte in verhouding tot de vaste sterren is te verwaarlozen – en die afstand schatte een populaire middeleeuwse tekst op krap tweehonderd miljoen kilometer. En in de tijden daarvoor, vanaf het prilste begin, moet de mens hetzelfde gevoel van vijandige onafzienbaarheid om een veel voor de hand liggender reden gekend hebben. Voor de prehistorische mens moet het oerwoud naast zijn huis oneindig geleken hebben. Hij hoefde het dreigende onbekende niet te zoeken in de gedachte aan kosmische straling en afkoelende sterren: het kwam elke avond aan zijn deur snuffelen. Het lijden en de verspilling van menselijk leven was ook overal en altijd zichtbaar. Onze eigen godsdienst ontstond bij de Joden, een volk dat

lag ingeklemd tussen oorlogszuchtige wereldrijken, telkens verslagen en weggevoerd. Zij waren net zo vertrouwd met de tragiek van de verliezers als Armenië of Polen in de twintigste eeuw. Het is onzin om te denken dat het lijden door de wetenschap zou zijn ontdekt. Leg dit boek maar eens even neer en sta vijf minuten stil bij het feit dat alle grote godsdiensten voor het eerst zijn gepredikt en lange tijd zijn aangehangen in een wereld zonder anesthesie.

Het is dus te allen tijde even belachelijk geweest om de goedheid en wijsheid van de Schepper af te leiden uit de loop der gebeurtenissen op deze wereld; en dat hebben de mensen dan ook nooit gedaan.[2] Religie heeft een hele andere oorsprong.

In wat hier volgt probeer ik niet *allereerst* de geldigheid van het christelijk geloof aan te tonen, maar het ontstaan ervan te beschrijven – wat volgens mij nodig is om het probleem van het lijden in het juiste verband te plaatsen.

In alle ontwikkelde religies treffen we drie componenten aan, plus nog een extra in het christelijk geloof. Het eerste is wat Rudolf Otto de ervaring van het 'numineuze' heeft genoemd. Om uit te leggen wat dat is geef ik het volgende voorbeeld. Stel u voor dat iemand zegt dat er in de kamer hiernaast een tijger zit: dan zou u weten dat u in gevaar bent, en u zou waarschijnlijk bang zijn. Maar als iemand zegt: 'Er is een spook in de kamer hiernaast', en u gelooft het, wordt u ook wel bang, maar het is een ander soort angst. Die zou niet voortvloeien uit het besef van gevaar, want niemand is allereerst bang voor wat een spook je kan aandoen, maar bovenal voor het feit dat het een spook is. Het is eerder 'griezelig' dan gevaarlijk. Dat soort angst kunnen we ook Huivering of Ontzag noemen. Daarmee komen we in de buurt van het Numineuze. Stel nu dat iemand alleen maar zei: 'Er is een machtige geest in deze kamer', en u geloofde het. Die gevoelens zijn dan nog verder verwijderd van angst voor gevaar zonder meer: maar u zou des te meer onder de indruk zijn. Dan voelen wij verwondering en een soort terugdeinzen – een gevoel van niet in staat zijn een dergelijke Bezoeker te ontmoeten, een neiging ervoor neer te vallen – een emotie die Shakespeare uit-

drukte met de woorden 'Under it my genius is rebuked'.[3] Dit gevoel kunnen we als Ontzag beschrijven, en datgene waardoor het wordt opgewekt is het *Numineuze.*

Nu staat het absoluut vast dat de mens al in de vroegste tijden geloofde dat het heelal vol geesten was. Professor Otto gaat er misschien te gemakkelijk vanuit dat de mens vanaf het eerste begin numineus ontzag voor die geesten had. Dat is niet te bewijzen, om de uitstekende reden dat ontzag voor het Numineuze en gewone vrees voor gevaar in dezelfde termen kunnen worden uitgedrukt – net zoals we nog steeds kunnen zeggen dat we 'bang' zijn voor spoken en dat we 'bang' zijn dat de prijzen omhoog gaan. Het is dus theoretisch mogelijk dat er een tijd is geweest dat de mensen die geesten gewoon gevaarlijk vonden, en er hetzelfde gevoel bij hadden als bij tijgers. In elk geval bestaat de ervaring van het Numineuze nu, en het staat vast dat als we van onze eigen ervaring uitgaan, we een heel eind terug kunnen redeneren.

Als we niet te verwaand zijn, kunnen we een voorbeeld van deze ervaring vinden in *De Wind in de wilgen*,[4] waar de Rat en de Mol op een eiland de god Pan ontmoeten.

'Rat!' kon hij eindelijk bevend fluisteren, 'ben je bang?'

'Bang?' zei de Rat zachtjes, en zijn ogen glansden van een onuitsprekelijke liefde. 'Bang! Voor Hem! O, nee, nooit! En toch… en toch… o Mol, ik ben bang.'

Als we nog een eeuw verder teruggaan, vinden we een overvloed aan voorbeelden bij Wordsworth – het mooiste is wel de passage in het eerste boek van de *Prelude*, waar hij beschrijft wat hij voelde toen hij op een meer roeide in een gestolen bootje. Nog verder terug treffen we een heel sterk, zuiver voorbeeld aan bij Malory,[5] waar Galahad 'zeer begon te beven toen zijn sterfelijke vlees de geestelijke dingen begon te aanschouwen'. Aan het begin van onze jaartelling vindt het uitdrukking in de Openbaring aan Johannes, waar de schrijver 'als dood' neerviel aan de voeten van de opgestane Christus. In de klassieke literatuur komen we bij Ovidius het beeld tegen van het duistere heilige bos op de berg Aventinus, waarvan men bij de eerste oogopslag kon

zeggen *numen inest,*[6] 'deze plek is huiveringwekkend', er is daar een goddelijke Tegenwoordigheid; en Vergilius schetst het paleis van Latinus als 'ontzagwekkend (*horrendum*) door wouden en wijding (*religione*) van vroeger dagen'.[7] Een Grieks fragment dat waarschijnlijk ten onrechte aan Aeschylus wordt toegeschreven, meldt ons dat aarde, zee en bergen beven onder het 'vreselijk oog van hun Meester'.[8]

Nog veel verder terug spreekt Ezechiël van de 'raderen' in zijn visioen, die 'hoog en ontzagwekkend' waren;[9] en wanneer Jakob ontwaakt zegt hij: 'Hoe ontzagwekkend is deze plaats! Dit is waarlijk een huis Gods'.[10]

We weten niet hoe ver dit gevoel in de menselijke geschiedenis teruggaat. Het is welhaast zeker dat de eerste mensen in dingen geloofden waarbij wij dit gevoel zouden hebben als *wij* erin geloofden. Daarom lijkt het waarschijnlijk dat het ontzag voor het numineuze net zo oud is als de mensheid. Maar jaartallen doen er weinig toe. Het gaat erom dat het op de een of andere manier is ontstaan, dat het wijd verbreid is en niet uit het denken verdwijnt wanneer kennis en beschaving toenemen. Deze huivering is niet afgeleid van de zichtbare werkelijkheid. Het is onmogelijk om vanuit het simpelweg gevaarlijke uit te komen bij het griezelige, laat staan bij het werkelijk Numineuze. Misschien vindt u het heel vanzelfsprekend dat de eerste mensen, omringd door gevaren, het idee van het griezelige en het Numineuze bedachten. Dat is in zekere zin ook wel zo, maar laten we daar goed bij nadenken. Het lijkt ons natuurlijk omdat wij, die dezelfde menselijke natuur hebben als onze voorouders, ons kunnen voorstellen dat we op die manier op gevaarlijke situaties zouden reageren. Die reactie is inderdaad 'natuurlijk' in die zin dat het past bij de menselijke natuur. Maar het is niet 'natuurlijk' in de betekenis dat het idee van het griezelige of Numineuze al vervat is in het idee van het gevaarlijke, of dat het waarnemen van gevaar of de daarmee gepaard gaande afkeer van verwondingen en dood, ook maar de geringste gedachte aan huivering voor geesten of numineus ontzag zouden wekken bij een intelligentie die daar niet al van tevoren begrip voor had. Als de mens

de stap zet van fysieke angst naar huivering en ontzag, maakt hij een enorme denksprong; dan begrijpt hij iets dat nooit, zoals besef van gevaar, door de fysieke feiten en wat wij daar logisch uit kunnen afleiden, kan worden *veroorzaakt*.

De meeste pogingen om het Numineuze te verklaren veronderstellen datgene wat verklaard moet worden – zoals wanneer antropologen het afleiden uit vrees voor de doden, zonder uit te leggen waarom men dat gevoel juist bij doden (toch wel de minst gevaarlijke soort mensen) kreeg. Ondanks dergelijke pogingen moeten we blijven volhouden dat huivering en ontzag iets anders zijn dan angst. Ze vallen in de categorie van *interpretatie* van het heelal door de mens, van een indruk die het op hem maakt; en zoals een opsomming van de fysieke eigenschappen van een voorwerp nooit de schoonheid ervan kan bevatten, of aan een wezen zonder esthetische ervaring ook maar enigszins kan uitleggen wat wij met schoonheid bedoelen, zo kan geen enkele feitelijke beschrijving van enige omgeving van de mens het huiveringwekkende of Numineuze bevatten of zelfs suggereren.

In feite blijken er maar twee opvattingen te kunnen bestaan over ontzag. Of het is een kronkel van de mens, zonder objectieve oorzaak en zonder biologische functie, maar die toch in de meest ontwikkelde dichter, wijsgeer of heilige niet geneigd lijkt te verdwijnen; of het is een rechtstreekse ervaring van het bovennatuurlijke, wat we terecht een Openbaring zouden kunnen noemen.

Het Numineuze is niet hetzelfde als het moreel goede; iemand die door ontzag is overweldigd zal, als het aan hem wordt overgelaten, het numineuze object vermoedelijk zien als iets dat verheven is boven goed en kwaad.

Hier zijn we aangekomen bij de tweede component in de religie. Alle mensen erkennen, voorzover in de geschiedenis bekend is, een of andere vorm van moraal; dat wil zeggen dat ze van bepaalde voorgestelde handelingen het gevoel hebben dat wordt omschreven met de woorden 'ik zou moeten' of 'ik mag niet'. Die gewaarwording lijkt in één opzicht op ontzag, namelijk dat hij niet logisch af te leiden is uit de omgeving en de fysieke

gewaarwordingen van degene die het ondergaat. We kunnen zo lang als we willen heen en weer schuiven met 'ik wil', 'ik ben gedwongen', 'ik kan maar beter' en 'ik durf niet', maar er komt nooit iets uit dat lijkt op 'ik zou moeten' of 'ik mag niet'. En nogmaals, pogingen om de morele ervaring uit iets anders te verklaren, veronderstellen altijd datgene dat ze proberen aan te tonen – zoals wanneer een beroemde psychoanalyticus het afleidt van prehistorische vadermoord. Als die vadermoord schuldgevoel veroorzaakte, was dat omdat de mensen meenden dat zij dat niet hadden mogen doen. Als ze dat niet gedacht hadden, had de daad geen schuldgevoel opgeleverd.

Moraal is een gedachtesprong, net als numineus ontzag; daarbij gaat de mens uit boven datgene wat door de ervaren feiten kan worden 'veroorzaakt'. En het heeft één kenmerk dat te opvallend is om te negeren. De vorm van de moraal verschilt tussen mensen onderling – hoewel uiteindelijk niet zo sterk als vaak beweerd wordt – maar ze schrijven allemaal een soort gedrag voor dat hun aanhangers in de praktijk niet opbrengen. Alle mensen worden veroordeeld, niet door een onbekende ethiek, maar door hun eigen regels. Daarom zijn alle mensen zich van schuld bewust. De tweede component in de religie is de erkenning van een morele wet, en wel een wet die tegelijk onderschreven en overtreden wordt. Dit bewustzijn is noch een logische noch een onlogische afleiding uit de ervaringsfeiten; als we het niet zelf geïntroduceerd hadden, zouden we het daar niet vinden. Het is óf een onverklaarbare illusie óf openbaring. De morele ervaring en de numineuze ervaring zijn zo totaal verschillend dat ze lange tijd naast elkaar kunnen bestaan zonder met elkaar in contact te treden. In vele religies hebben de verering van de goden en de ethische discussies van de filosofen weinig gemeen. Het derde stadium van de religieuze ontwikkeling treedt op als de mens die twee met elkaar in verband brengt – wanneer de numineuze kracht waarvoor zij ontzag voelen de bewaker wordt van de moraal waartegenover zij een verplichting voelen. Alweer, misschien lijkt dit heel 'natuurlijk'. Wat ligt meer voor de hand dan dat een oermens, die tegelijk ontzag en schuld ondergaat,

zou denken dat de macht die hem doet huiveren dezelfde is als de autoriteit die hem om zijn schuld veroordeelt?

Dat is inderdaad vanzelfsprekend voor de mensheid. Maar logisch gezien ligt het helemaal niet voor de hand. Het feitelijke gedrag van het universum waarin het Numineuze ons doet huiveren, lijkt niet op het gedrag dat de moraal van ons eist. Het ene lijkt verspillend, onbarmhartig en onrechtvaardig – het andere beveelt het tegenovergestelde aan. En de identificatie van die twee kan niet als wensvervulling worden afgedaan, want het vervult niemands wensen. We verlangen absoluut niet dat de Wet, wiens dwang in zichzelf al ondragelijk is, gewapend wordt met de onberekenbare eisen van het Numineuze. Van alle sprongen die de mens in zijn religieuze geschiedenis gemaakt heeft is dit wel de meest verrassende. Het is niet vreemd dat vele delen van de mensheid deze stap hebben geweigerd; amorele religie en niet-religieuze moraal bestonden en bestaan allebei. Misschien was er maar één volk dat werkelijk als natie tot die nieuwe stap heeft besloten – ik bedoel de Joden. Maar in alle tijden en op allerlei plaatsen hebben ook grote individuen deze stap genomen. Alleen wie deze stap doet blijft gevrijwaard van de obsceniteiten en barbaarsheid van een offerdienst zonder ethiek of van de koude, vreugdeloze eigengerechtigheid van louter moralisme.

Naar de vruchten gemeten is het een stap in de richting van meer welzijn. En hoewel de logica ons niet tot deze stap dwingt, is hij moeilijk tegen te houden – zelfs in heidense en pantheïstische godsdiensten breekt de moraal zich voortdurend baan, en zelfs het stoïcisme wordt zijns ondanks gedrongen voor God te buigen. Nogmaals, misschien is het krankzinnig – maar dan een krankzinnigheid die de mens is aangeboren en die een merkwaardig goede uitwerking op hem heeft – of anders is het openbaring. En als het openbaring is, dan is het werkelijk zo dat in Abraham alle volken gezegend zullen zijn, want het waren de Joden die de huiveringwekkende Tegenwoordigheid die op zwarte bergtoppen en donderwolken huisde, totaal en ondubbelzinnig identificeerden met de 'Heer der *gerechtigheid*' die 'gerechtigheid liefheeft'.[11]

De vierde lijn of component is een historische gebeurtenis. Onder de Joden werd iemand geboren die beweerde 'te zijn', of 'de zoon te zijn van', of 'één te zijn met' Datgene dat tegelijk terecht de natuur vervult van het Numineuze en ons geweten vervult met de wet van de moraal. Deze bewering is zo schokkend – een paradox, zelfs een gruwel, die we veel te gemakkelijk geneigd zijn te laten passeren – dat er maar twee mogelijkheden zijn. Of deze man was volkomen krankzinnig en ontaard, óf Hij was en is precies wat Hij zei. Een tussenweg is er niet. Als de historische gegevens de eerste hypothese onmogelijk maken, moeten we de tweede aanvaarden. En voor wie dat doet, wordt al het andere dat christenen beweren, geloofwaardig – dat die Man, na vermoord te zijn, toch leeft, en dat zijn dood, op een of andere voor ons onbegrijpelijke manier, een echte verandering teweeg heeft gebracht in onze verhouding tot die 'ontzagwekkende', 'rechtvaardige' Heer, en wel een verandering ten goede.

Wie vraagt of het heelal zoals wij dat waarnemen meer lijkt op het werk van een wijze, goede Schepper, of op een product van toeval, onverschilligheid of kwaadaardigheid, laat direct alle essentiële factoren in het religieuze probleem buiten beschouwing. Het christelijk geloof is niet de conclusie van een filosofisch debat over de oorsprong van het heelal: het is [de reactie op] een ingrijpende historische gebeurtenis die optreedt na de lange geestelijke voorbereiding van de mensheid die ik zojuist heb beschreven. Het is niet een systeem waar we het lastige feit van het lijden moeten zien in te passen. Het is zelf een lastig feit, dat wij moeten inpassen in elk systeem dat wij verzinnen. In zekere zin schept het het probeem van het lijden in plaats van het op te lossen. Het lijden zou geen probleem zijn als we niet, naast onze dagelijkse ervaring van deze pijnlijke werkelijkheid, voor ons gevoel goede redenen hadden om aan te nemen dat de uiteindelijke werkelijkheid rechtvaardig en liefdevol is.

Waarom mij dit goede redenen lijken, heb ik hiervoor min of meer aangegeven. Het zijn logische stappen, maar ze zijn niet onontkoombaar. In ieder stadium van religieuze ontwikkeling kan de mens zich verzetten; misschien doet hij zijn eigen natuur

daarbij geweld aan, maar hij hoeft er geen belachelijke denkfouten voor te maken. Hij kan, als hij bereid is de helft van de grote dichters en profeten van de mensheid links te laten liggen, en zijn eigen kindertijd, met alle rijkdom en diepte van ongeremde ervaring, te negeren, zijn geestelijke ogen sluiten voor het Numineuze. Hij kan de moraal een illusie noemen en zich daarmee van de gemeenschappelijke basis van de mensheid afsnijden. Hij kan de identificatie van het Numineuze met rechtvaardigheid weigeren en een barbaar blijven en seksualiteit, de doden, de levenskracht of de toekomst blijven vereren. Maar dat komt hem duur te staan.

En als we bij de laatste stap aankomen, de historische Menswording, is de logische zekerheid het grootst. Het verhaal lijkt onverwacht sterk op allerlei mythen die vanaf de vroegste tijden deel uitmaakten van de godsdienst, maar het is toch anders. Het is niet verklaarbaar voor het verstand: we hadden het niet zelf kunnen bedenken. Het bezit niet die verdachte aprioristische helderheid van het pantheïsme of de fysica van Newton. Het is schijnbaar willekeurig en totaal uniek, net als andere zaken in dit willekeurige universum, waar de moderne wetenschap ons langzamerhand leert dat energie bestaat uit kleine pakketjes van een zo geringe hoeveelheid als niemand had kunnen voorspellen, waar snelheid niet onbegrensd is, waar de onomkeerbare entropie de tijd werkelijk tot eenrichtingsverkeer maakt, en waar de kosmos niet langer statisch of cyclisch is, maar zich als een toneelstuk ontvouwt van een werkelijk begin naar een reëel einde. Als ons ooit een boodschap zou bereiken vanuit de kern van de werkelijkheid, zouden we er juist dit onverwachte, die willekeurige, dramatische weerbarstigheid in verwachten die we in het christelijk geloof aantreffen. Het draagt het stempel van de meester – die ruwe, mannelijke smaak van een realiteit die wij niet gemaakt hebben, die zelfs niet voor ons gemaakt is, maar die zich met kracht aan ons opdringt.

Als wij om deze redenen, of om betere, de koers volgen die voor de mens is uitgezet en tot geloof komen, stuiten we op het 'probleem' van het lijden.

HOOFDSTUK II

Gods almacht

Niets dat met zichzelf in tegenspraak is,
valt onder Gods almacht.
– Thomas van Aquino,
Summa Theologiae,
I Q XXV, Art. 4

'Als God goed was, zou Hij al zijn schepselen volmaakt gelukkig willen maken, en als Hij almachtig was zou Hij kunnen doen wat Hij wenste. Maar de schepselen zijn niet gelukkig. Daarom is God niet goed of niet almachtig of geen van beide.' Dat is het probleem van het lijden in zijn eenvoudigste vorm. De mogelijkheid om hier een antwoord op te vinden hangt ervan af of we kunnen laten zien dat de woorden 'goed', 'almachtig' en misschien ook 'gelukkig' voor tweeërlei uitleg vatbaar zijn; want we moeten meteen toegeven dat als de populaire betekenis van deze woorden de beste of de enige betekenis is, het probleem niet kan worden opgelost. In dit hoofdstuk zal ik enkele opmerkingen maken over het idee van Gods almacht, en in het volgende over zijn goedheid.

Almacht betekent 'macht om alles te doen'.[1] En de Bijbel zegt: 'Bij God zijn alle dingen mogelijk'.[2] In gesprek met een ongelovige wordt ons vaak genoeg gezegd dat als er een goede God bestond, Hij dit of dat zou doen; en als wij dan opmerken dat hetgeen voorgesteld wordt, onmogelijk is, klinkt de opmerking: 'Maar ik dacht dat volgens jullie God alles kon'.

Dat brengt ons op de vraag wat 'onmogelijk' betekent.

Normaal houdt het woord *onmogelijk* meestal een onuitgesproken bijzin in, die begint met het woordje *tenzij.* Het is bijvoorbeeld onmogelijk voor mij om vanaf de plaats waar ik zit te

schrijven de straat te zien; dat wil zeggen, het is onmogelijk de straat te zien *tenzij* ik de trap op ga, want dan ben ik hoog genoeg om over het tussenliggende gebouw heen te kijken. Als ik mijn been had gebroken zou ik zeggen: 'Maar ik kan onmogelijk boven komen' – maar dat wil zeggen dat het onmogelijk is *tenzij* er een paar vrienden langskomen die me willen dragen.

Laten we nog een ander soort onmogelijkheid bekijken. We kunnen zeggen: 'Het is in elk geval onmogelijk om de straat te zien *zolang* ik hier beneden blijf en het tussenliggende gebouw blijft staan.' Dan zou iemand weer kunnen zeggen: 'Tenzij de eigenschappen van de ruimte of van het gezichtsvermogen anders waren.' Ik weet niet wat de beste filosofen of natuurwetenschappers hiervan zouden zeggen, maar ik zou dan moeten antwoorden: 'Ik weet niet of het *mogelijk* is dat ruimte en gezichtsvermogen anders zouden zijn.' Het is duidelijk dat het woord *mogelijk* hier slaat op een absoluut soort mogelijkheid en onmogelijkheid; het is iets anders dan de betrekkelijke onmogelijkheid die we hierboven bespraken. Ik kan niet zeggen of het in die absolute betekenis mogelijk is om een hoekje te kijken, want ik weet niet of dat met zichzelf in tegenspraak is. Maar wat ik wel weet, is dat het, als het met zichzelf in tegenspraak is, absoluut onmogelijk is. Het absoluut onmogelijke kunnen we ook het intrinsiek onmogelijke noemen, omdat het zijn onmogelijkheid in zichzelf meedraagt en niet ontleent aan andere onmogelijkheden die op hun beurt weer van andere afhankelijk zijn. Er is geen *tenzij-bijzin* aan verbonden. Het is onder alle omstandigheden, in alle werelden en voor allen onmogelijk.

'Allen' betekent hier 'inclusief God zelf'. Zijn almacht betekent macht om alles te doen wat intrinsiek mogelijk is, niet wat intrinsiek onmogelijk is. We kunnen Hem wonderen toeschrijven, maar geen onzin. Dit beperkt zijn macht niet. Als iemand besluit te zeggen: 'God kan een schepsel een vrije wil geven en het tegelijk de vrije wil onthouden,' is hij er niet in geslaagd *iets* over God te zeggen. Zinloze woordcombinaties worden niet ineens zinvol doordat iemand er eenvoudigweg de woorden 'God kan' voor zet.

Het blijft waar dat alle *dingen* mogelijk zijn bij God: maar intrinsieke onmogelijkheden zijn geen dingen, zij bestaan niet. Het is voor God net zo min als voor de zwakste van zijn schepselen mogelijk om twee elkaar uitsluitende alternatieven tegelijk uit te voeren. Dat is niet omdat dat zijn macht te boven gaat, maar omdat onzin altijd onzin blijft zelfs als we het over God zeggen.

We moeten echter niet vergeten dat denkende mensen vaak fouten maken, hetzij doordat ze uitgaan van verkeerde gegevens, hetzij dat ze zich vergissen in hun redeneringen. Misschien denken wij wel dat er dingen mogelijk zijn die in feite niet mogelijk zijn, of andersom.[3] We moeten daarom bijzonder voorzichtig zijn met uitspraken over welke intrinsieke onmogelijkheden zelfs de Almachtige niet kan uitvoeren. Wat ik in de volgende regels zeg moet niet zozeer gezien worden als een bewering over wat intrinsiek onmogelijk is, maar eerder als een voorbeeld van wat het zou kunnen zijn. De onverbiddelijke 'natuurwetten', die blijven gelden zonder zich te storen aan menselijk lijden of verdienste en die door gebed niet opgeheven worden, lijken op het eerste gezicht een sterk argument te leveren tegen Gods goedheid en macht. Ik denk echter dat zelfs de Almachtige geen gemeenschap van vrije wezens kon scheppen zonder tegelijkertijd een betrekkelijk onafhankelijke, 'onverbiddelijke' Natuur te scheppen.

Er is geen reden om aan te nemen dat zelfbewustzijn, de herkenning van een schepsel door zichzelf als een 'zelf', mogelijk is zonder het contrast met een 'ander', iets dat niet 'zelf' is. Het bewustzijn van mijzelf komt pas uit de verf tegen een achtergrond, bij voorkeur een sociale achtergrond, een omgeving van andere wezens. Dit zou problemen geven wat betreft het bewustzijn van God zelf, als wij alleen maar theïsten waren: maar als christenen geloven we in de Drieëenheid, en daaruit mogen we afleiden dat er binnen de Godheid van alle eeuwigheid iets bestaat dat te vergelijken is met een 'sociale omgeving'. God is liefde, niet alleen in die zin dat Hij het prototype is van liefde in platonische zin, maar omdat er in Hem al vóór de grondlegging

van de wereld, een tastbare wederkerigheid van liefde bestond, die vanuit die bron tot de schepselen komt.

Nogmaals: de vrijheid van een wezen moet betekenen dat het de mogelijkheid heeft om te kiezen: dus moeten er dingen bestaan om tussen te kiezen. Een schepsel zonder omgeving zou geen keuzen hoeven maken: daarom vereist vrijheid, net als zelfbewustzijn (als die twee al niet hetzelfde zijn), de aanwezigheid bij het schepsel van iets anders dan het 'zelf'.

De minimumvoorwaarde voor zelfbewustzijn en vrijheid blijkt dus te zijn dat het schepsel God gewaarwordt, en daarmee zichzelf als van God onderscheiden wezen. Het is mogelijk dat er dergelijke schepselen bestaan, die zich bewust zijn van God en van zichzelf, maar niet van mede-schepselen. Als dat zo is, bestaat hun vrijheid uit één enkele keuze – God meer lief te hebben dan zichzelf, of zichzelf meer dan God. Maar wij kunnen ons een dergelijk tot zijn wezenskern gereduceerd leven niet voorstellen. Zodra we proberen in dit denkschema plaats in te ruimen voor schepselen die elkaar kennen, hebben we een 'Natuur' nodig.

Mensen praten vaak alsof er niets gemakkelijker is voor twee zuivere geesten dan elkaar te 'ontmoeten' of zich van elkaar bewust te worden. Maar ik zie daar geen mogelijkheid voor tenzij ze een gemeenschappelijk medium[4] hebben dat hun 'buitenwereld' of omgeving vormt. Zelfs bij onze vage pogingen ons zo'n ontmoeting tussen zielen zonder lichaam voor te stellen, sluipt er minstens de gedachte aan een gemeenschappelijke tijd en ruimte binnen, omdat er anders geen sprake is van een ontmoeting; en tijd en ruimte vormen al een omgeving.

Maar er is meer nodig. Als uw gedachten en hartstochten voor mij net zo gemakkelijk kenbaar waren als mijn eigen, zonder een kenmerk te dragen als 'van buiten komend' of 'anders', hoe zou ik dan weten dat ze niet van mijzelf zijn? En wat voor gedachten of hartstochten kunnen we eigenlijk hebben als er geen dingen zijn om over te denken en te voelen? Zou ik in feite wel enig idee van 'anders' of 'van buiten komend' hebben als ik geen ervaring had van een buitenwereld? Een christen zou

kunnen tegenwerpen dat God (en de duivel) zich op die manier aan ons bewustzijn voordoen, zonder tekenen van 'anders zijn'. Inderdaad: en het gevolg is dat de meeste mensen onkundig blijven van het bestaan van beiden. We mogen dus wel aannemen dat als menselijke zielen elkaar rechtstreeks, zonder medium, beïnvloedden, het een ware overwinning van geloof en inzicht zou zijn als ze in elkaars bestaan geloofden. Het zou onder die omstandigheden voor mij moeilijker zijn mijn naaste te kennen dan het nu voor mij is om God te kennen: want de dingen uit de buitenwereld die mij nu bereiken, zoals de traditie van de kerk, de Bijbel en het gesprek met gelovige vrienden, helpen mij Gods inwerking op mij te herkennen. Wat wij nodig hebben voor de omgang met andere mensen is precies wat wij hebben – een neutraal iets dat noch u noch mij is, dat we beiden kunnen gebruiken om elkaar signalen mee te geven. Ik kan met u praten omdat we allebei geluidsgolven in de lucht om ons heen kunnen veroorzaken. De materie, die zielen van elkaar scheidt, brengt ze ook bijeen. We worden erdoor in staat gesteld elk zowel een 'binnen' als een 'buiten' te hebben, zodat wat u kent als handelingen van de wil en de gedachten, bij mij aankomt als geluiden en blikken; u hebt niet alleen het vermogen te *zijn*, maar ook te *verschijnen*: en daardoor heb ik het genoegen met u kennis te maken.

Samenleven houdt dus het delen van een gemeenschappelijke ruimte of 'wereld' in, waarin de leden elkaar ontmoeten. Als er een samenleving van engelen bestaat, wat christenen doorgaans geloofd hebben, dan moeten ook de engelen een dergelijke wereld of ruimte kennen; iets wat voor hen de functie heeft die de materie voor ons heeft.

Maar als de materie als neutraal medium moet dienen, moet hij zijn eigen vaste eigenschappen hebben. Als een 'wereld' of materieel systeem slechts een enkele bewoner had, zou hij op elk moment aan diens wensen kunnen voldoen – 'om hem zouden de bomen samengroepen om hem schaduw te bieden'.[5] Maar als u in een wereld terecht zou komen die zo compleet naar mijn grillen veranderde, zou u daarin niet kunnen handelen; u zou

daar geen vrije wil meer hebben. Ook is het niet zeker of u mij daar duidelijk zou kunnen maken dat u er bent – want alle materie die u zou proberen te gebruiken om signalen naar mij te sturen zou al onder mijn bevel vallen, zodat u er niets mee zou kunnen beginnen.

Als de materie bovendien vaste eigenschappen heeft en aan constante wetten gehoorzaamt, zullen niet alle toestanden van de materie even sterk voldoen aan de wensen van de individuele ziel, of even prettig zijn voor dat bepaalde geheel van materie dat hij zijn lichaam noemt. Als vuur dat lichaam op een bepaalde afstand aangenaam verwarmt, zal het dat lichaam vernietigen als de afstand kleiner wordt. Daarom zijn zelfs in een volmaakte wereld die noodsignalen nodig waarvoor de pijnprikkels in onze zenuwen blijkbaar gemaakt zijn. Betekent dat dat elke mogelijke wereld een onontkoombaar element van kwaad (in de vorm van pijn) moet bevatten? Ik denk van niet: want het mag dan waar zijn dat de kleinste zonde een onpeilbaar groot kwaad is, in het geval van pijn gaat dat niet op; daar hangt alles af van de mate van pijn. We zijn niet bang of boos om pijn onder een bepaalde grens. Niemand ergert zich aan het traject 'warm – lekker heet – te heet – ik brand me' dat hem waarschuwt zijn hand terug te trekken: en als ik mijn eigen gevoel mag geloven, is na een dag wandelen een beetje spierpijn in de benen bij het naar bed gaan eigenlijk wel prettig.

En als de vaste eigenschappen van de materie maken dat hij zelfs voor één enkel mens al niet altijd, in alle toestanden, even gerieflijk kan zijn, dan is het al helemaal onmogelijk dat de materie van het universum op elk moment zo verdeeld is dat dat even handig en prettig zal zijn voor ieder lid van een samenleving. Als iemand die in de ene richting fietst de wind mee heeft, moet degene die de andere kant op wil tegen de wind in trappen. Als er maar één steentje ligt waar ik het hebben wil, kan het hoogstens toevallig net daar liggen waar ook u het wilt hebben. En dit is helemaal geen slechte toestand: integendeel, het biedt gelegenheid voor vriendelijkheid, respect en bereidwilligheid, waarmee we liefde, een goed humeur en bescheidenheid kunnen

tonen. Maar het zet natuurlijk ook de deur open voor een groot kwaad, namelijk naijver en vijandschap. En als de mens vrij is, kan niet voorkomen worden dat hij het probleem oplost langs de weg van wedijver in plaats van vriendelijkheid. Als ze eenmaal zijn overgegaan tot daadwerkelijke vijandschap, kunnen ze vervolgens de vaste eigenschappen van de stof gebruiken om elkaar te mishandelen. De stevigheid van hout, waardoor we het voor dakbalken kunnen gebruiken, maakt dat we er elkaar ook de hersens mee kunnen inslaan. De vaste eigenschappen van de materie in het algemeen zorgen ervoor dat als mensen vechten, de strijd meestal gewonnen wordt door degenen met de sterkste wapens, de beste training en het grootste aantal, ook al strijden ze voor een onrechtvaardige zaak.

We kunnen ons misschien een wereld voorstellen waarin God dit misbruik van de vrije wil door zijn schepselen voortdurend corrigeerde; dan zou een plank die als wapen gebruikt werd, meteen zo zacht worden als gras, en de lucht zou mij niet gehoorzamen als ik geluidsgolven zou willen produceren die leugens of beledigingen inhielden. Maar in zo'n wereld zouden verkeerde daden onmogelijk zijn, zodat er geen sprake meer is van een vrije wil. Nee, de logische conclusie van deze gedachtegang zou zijn dat slechte gedachten al onmogelijk zijn, omdat de hersencellen die wij voor het denken gebruiken, zouden weigeren die taak uit te voeren. Alle materie in de buurt van een slecht mens zou steeds onvoorspelbare veranderingen ondergaan.

Dat God de materie kan veranderen en dat soms ook doet, zodat er dingen gebeuren die wij wonderen noemen, maakt deel uit van het christelijk geloof; maar het idee van een gemeenschappelijke, bestendige wereld vereist dat dergelijke gebeurtenissen zeldzaam behoren te blijven. Bij het schaken kunnen we onze tegenstander een paar willekeurige concessies doen, die in verhouding tot de gewone regels te vergelijken zijn met wonderen in de natuur. We kunnen de tegenpartij een toren gunnen, of soms toestaan dat hij een zet terugneemt als hij zich vergist heeft. Maar als we alles toestaan wat de ander toevallig goed uitkomt – als al zijn zetten te herroepen waren, en al onze stuk-

ken moesten verdwijnen van posities die hem niet zinden – dan bleef er geen spel meer over. Zo is het ook met het leven in deze wereld: vaste wetten, oorzaken en gevolgen die onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, de hele natuurlijke orde, dat alles vormt de begrenzing van het gemeenschappelijk leven en is tegelijk de noodzakelijke voorwaarde voor dat leven. Wie probeert de mogelijkheid van lijden, die de natuurlijke orde en het bestaan van een vrije wil met zich meebrengen, uit te sluiten, ontdekt dat hij daarmee het leven zelf heeft uitgesloten.

Zoals ik al eerder opmerkte, is dit maar een voorbeeld van wat de intrinsieke voorwaarden voor het bestaan van een wereld zouden kunnen zijn. Wat ze werkelijk zijn, weet alleen de Alwetende en Alwijze: maar ze zijn vast niet *minder* gecompliceerd dan ik ze hier beschreven heb. Met 'gecompliceerd' bedoel ik natuurlijk alleen maar 'gecompliceerd voor het menselijk verstand'; we moeten niet denken dat God, net als wij, uitgaat van een doel (het samenleven van vrije wezens) en door te redeneren uitkomt bij de noodzakelijke voorwaarden. Hij schiep met één enkele, totaal in zichzelf harmoniërende scheppingsdaad, een geheel dat ons op het eerste gezicht vele van elkaar onafhankelijke dingen lijkt, en bij nader inzien een samenhangend systeem. Zelfs wij kunnen een beetje uitstijgen boven het signaleren van onderlinge afhankelijkheid zoals ik die schetste – we kunnen de materie, die geesten allereerst scheidt maar toch ook samenbrengt, benoemen als 'meervoudigheid', waarvan 'scheiding' en 'verbondenheid' slechts twee aspecten zijn. Hoe verder ons denken voortschrijdt, hoe duidelijker het wordt dat de scheppingsdaad één daad was; dan gaan we zien dat het onmogelijk is de schepping hier en daar te wijzigen, alsof dit of dat element er uit weggelaten had kunnen worden. Misschien is dit niet 'de best mogelijke wereld', maar de enig mogelijke. Mogelijke werelden kunnen alleen maar werelden zijn 'die God had kunnen scheppen, maar niet geschapen heeft'. De gedachte aan wat God 'had kunnen doen' gaat uit van een te menselijke opvatting van Gods vrijheid. Menselijke vrijheid (wat dat ook precies mag zijn) bestaat misschien uit onzekerheid over verschillende alternatieven

en een keuze daartussen; maar voor God kan dat niet zo zijn. Zijn volmaakte goedheid hoeft geen afweging te maken over welk doel het beste is, en zijn volmaakte wijsheid hoeft niet na te denken over welk middel dat doel het beste kan bereiken. Gods vrijheid bestaat in het feit dat niets en niemand anders dan Hijzelf zijn handelen bestuurt en dat er geen uitwendige belemmering voor zijn daden is – dat zijn eigen goedheid de wortel is waaruit al zijn handelingen voortkomen, en zijn eigen almacht de lucht waarin ze zich ontwikkelen.

En dat brengt ons op ons volgende onderwerp – Gods goedheid. Tot nu toe heb ik daar nog niets over gezegd; ik heb niet geprobeerd de tegenwerping te weerleggen dat, als het heelal hoe dan ook de mogelijkheid van lijden moet bevatten, een God van absolute goedheid dat heelal niet zou hebben geschapen. En ik moet de lezer waarschuwen dat ik niet ga proberen te bewijzen dat niet scheppen beter zou zijn geweest dan scheppen: ik ken geen menselijke weegschaal waarin zo'n zware vraag kan worden afgewogen. Er kan wel enige vergelijking gemaakt worden tussen verschillende toestanden, maar 'zijn' en 'niet-zijn' vergelijken is spelen met woorden. 'Het zou beter voor mij geweest zijn als ik niet bestond' – hoezo 'voor mij'? Wat zou *ik* er aan hebben als ik niet bestond? Mijn bedoeling is minder hoog gegrepen: ik wil alleen maar onderzoeken hoe wij zonder tegenstrijdigheid moeten denken over Gods goedheid en het lijden, nu wij in een wereld vol lijden leven en toch, op andere gronden, zeker kunnen weten dat God goed is.

IN DE SERIE *CHRISTELIJKE KLASSIEKERS* VERSCHIJNT EEN WAARDEVOLLE SELECTIE VAN TOONAANGEVENDE, INSPIRERENDE UITGAVEN UIT HET VERLEDEN.

In *Het probleem van het lijden* onderzoekt C.S. Lewis hoe pijn en lijden kunnen samengaan met het bestaan van een goede en almachtige God. In heldere bewoordingen schetst Lewis een eerlijk en troostrijk perspectief op deze vraag. Dit boek biedt niet alleen antwoorden, maar is ook een gids om in het eigen leven om te gaan met pijn en verdriet. Een tijdloze klassieker van blijvende waarde.

C.S. Lewis (1898-1963) is de geliefde schrijver van *De Kronieken van Narnia*. Als uitlegger en verdediger van het christelijk geloof is hij populair bij vele lezers die hun geloof willen verdiepen.

KokBoekencentrum.nl
UITGEVERS | UTRECHT

ISBN 978 90 435 4591 4 • NUR 707