
Gods Megafoon?¹

C.S. Lewis over het lijden

M. Sarot

Abstract

It has been argued by various authors, including Ann Loades and John Beversluis, that C.S. Lewis's autobiographical book on evil, *A Grief Observed*, amounts to a withdrawal of views from his earlier philosophical book, *The Problem of Pain*. When Lewis was confronted with suffering in his own life, so the argument goes, his earlier views proved to be existentially untenable. Against this by now common interpretation of Lewis, I argue that – in spite of differences in vocabulary that spring from differences in genre – his position in *A Grief Observed* is in fundamental continuity with that in *The Problem of Pain*. Contrary to the spirit of the age, Lewis argues in both books that God may be the author of human suffering and that He may use suffering for character formation, especially to induce people to give up their usurped autonomy.

Inleiding

De Britse apologet C.S. Lewis is een omstreden denker. Christenen, met name orthodoxe christenen, hebben vaak grote waardering voor zijn scherpzinnige analyses en verdedigingen van het christelijk geloof en voor de integriteit van zijn geloofsleven zoals die blijkt uit zijn autobiografisch werk. De waardering voor Lewis gaat zó ver, dat velen die bezwaren hebben tegen *fantasy* literatuur, een uitzondering maken voor zijn Narnia reeks. Generaties christelijke kinderen groeiden op met Aslan, de leeuw die Christus verbeeldt. Onlangs promoveerde een theoloog van hervormd-gereformeerde signatuur, Theo Pleizier, op een proefschrift waarvan de laatste stelling luidde: 'Aslan bestaat.'²

Onder ongelovigen en met name onder ex-gelovigen is Lewis ook bekend,

-
- 1 Dit artikel is een grondige bewerking van een lezing gehouden op de Utrechtse Studiedag van 18 juni 2010. Ik dank de aanwezigen voor hun vragen, opmerkingen en commentaar. De lezing op de Utrechtse Studiedag was op haar beurt een bewerking van eerdere, bij diverse gelegenheden gehouden, lezingen.
 - 2 Stelling 16 behorende bij het proefschrift *Religious Involvement in Hearing Sermons. A Grounded Theory Study in Empirical Theology and Homiletics*, Delft 2010.

maar heeft hij een andersoortige reputatie. Ook daar is de waardering voor zijn Narnia cyclus groot; het feit dat Disney een verfilming aandurfde laat duidelijk zien, dat de waardering voor deze boeken zich niet beperkt tot christelijke kring. Tegelijkertijd heeft Lewis daar echter de reputatie van een steriel apologet, een extreme rationalist die pas tegen het eind van zijn leven menselijke trekjes kreeg. Dat zou dan het gevolg zijn geweest van de romantische liefde van de oudere Lewis voor de ongeneeslijk zieke Joy Gresham. Volgens deze alternatieve lezing van het leven van Lewis zou hij na de dood van Joy het failliet van zijn eigen christelijke theorieën hebben ingezien en zelfs hebben opgeschreven in zijn rouwboek *A Grief Observed*. Zo hebben ook bestrijders van het christendom soms grote waardering voor Lewis, namelijk als de christelijke apologet die na een heel leven in dienst van het geloof aan het eind van zijn leven met ongekende eerlijkheid zijn ongelijk bekende. John Beverluis schrijft:

Als iemand wil weten wat orthodox christendom is, wat het van iemand vereist aan persoonlijke inzet, en tot wat voor moeilijkheden het uiteindelijk leidt, hoeft hij alleen C.S. Lewis te lezen. ...Zijn apologetische geschriften zijn de moeite van het bestuderen waard – al was het niet voor de reden waarvoor hij ze schreef.³

In deze bijdrage wil ik, na een korte persoonlijke inleiding tot Lewis, onderzoeken in hoeverre *A Grief Observed* daadwerkelijk kan gelden als een *retractatio* van *The Problem of Pain*. Ik zal proberen de fundamentele continuïteit tussen beide geschriften te laten zien, die juist samen een zeer indrukwekkende, nog altijd waardevolle benadering van het kwaad vertegenwoordigen. Ik ga daarbij niet speciaal in op de betekenis van Lewis voor de reformatorische theologie. De goede verstaander zal echter opmerken, dat Lewis op een essentieel punt met de reformatorische traditie stelling neemt tegen de hoofdstroom in de moderne theologie, die zegt dat alle lijden tegen Gods wil ingaat. Lewis stelt hier tegenover, dat het lijden ons soms toekomt uit Gods hand, en dat wij de bereidheid moeten hebben om te luisteren wat God ons door het lijden te zeggen heeft. Het is niet zo vreemd, dat de Anglicaan Lewis ook in reformatorische kring geliefd is...

3 John Beverluis, *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*, Grand Rapids 1985, 167. Waar ik Engelstalige publicaties in het Nederlands citeer zonder naar een vertaling te verwijzen, is de vertaling van mijzelf.

Persoonlijke inleiding: Lijmpot-theologie?

Mijn eigen geschiedenis met Lewis is illustratief voor verschillende leeswijzen van Lewis. Daarom wil ik er hier enkele woorden aan wijden. Eind jaren zeventig, als middelbare scholier, las ik Lewis voor het eerst. In de *Screwtape Letters* adviseert senior-duivel Screwtape zijn neefje hoe hij welwillende mensen kan verleiden het slechte te doen, zonder dat zij het doorhebben. Het boek is tegelijk humoristisch en onthullend over de menselijke natuur. *Beyond Personality* is een theoretisch traktaat over de leer van de Drie-eenheid. Ik vond het zo adembenemend mooi, dat ik het in twee dagen tijd twee keer gelezen heb. Het is een ongeëvenaarde smaakmaker voor de theologie.

Tijdens mijn theologiestudie ben ik Lewis blijven lezen, maar mijn verhouding veranderde. Bij de derde lezing van *Beyond Personality* ontdekte ik dat het waar was wat Lewis zelf altijd over zijn populair-theologische werk had gezegd. Het zijn slechts bekwame samenvattingen van wat grote theologen door de eeuwen heen hebben gezegd. Prof.dr. W.J. van Asselt verwoordde deze opvatting veel later treffend door Lewis een 'lijmpot-theoloog' te noemen, die zijn werken knippend en plakkend samenstelde. Zo ben ik in mijn studententijd ook over Lewis gaan denken: oppervlakkige samenvattingen en compilaties van klassiek materiaal, waarin veel wordt vereenvoudigd en bekende theologische tegenwerpingen niet worden besproken, maar omzeild. Niet zonder enige schaamte zie ik terug op de arrogantie waarmee ik indertijd betoogde dat men met meer vrucht de echte klassieken kon lezen dan Lewis. Toch kwam ik niet van Lewis los, want ik bleef geboeid door zijn autobiografische werk: *Surprised by Joy*, *A Grief Observed*, boeken met brieven en met herinneringen van mensen die hem gekend hebben, de film *Shadowlands*. De *persoon* Lewis bleef boeien, ook waar het populair-theologische werk dat niet langer deed.

Inmiddels ben ik met hernieuwde intensiteit met Lewis bezig. Opnieuw ben ik ook door zijn theologische werk geboeid. Niet langer herken ik alleen de bronnen, en denk 'Laat mij maar naar het origineel gaan!', nee, ik herken nu ook de eigen accenten van Lewis' interpretaties, en de zuiverheid waarmee die accenten gezet zijn. Lewis shockeert niet als Harry Kuitert en Klaas Hendrikse, die met een groot gebaar veel van wat wij altijd geloofd hebben van tafel vegen. Toch hebben zijn geschriften wel degelijk een schokeffect, wanneer hij opvattingen die in onze tijd als achterhaald gelden net even anders verwoordt en dan toch weer heel dichtbij brengt. Zo dwingt hij tot zelf denken, confronteert hij, en scherpt hij. Hier wil ik graag een voorbeeld geven hoe ik zelf door Lewis opnieuw aan het denken ben gezet, een voorbeeld dat verband houdt met God en het lijden.

Tijdens mijn theologiestudie kreeg ik het steeds moeilijker met het leerstuk van de hel. In die twijfel was ik niet uniek; de hel is in onze cultuur een

weinig populair leerstuk, dat zelfs in reformatorische kring onder druk staat.⁴ Één van mijn problemen was, dat zelfs wanneer maar enkelen verloren zouden gaan, dit mij in strijd leek met de eeuwige gelukzaligheid van alle anderen. Immers, hoe kan ik gelukkig zijn in de hemel, terwijl mijn geliefde grootmoeder, mijn vrouw, mijn zoon of een goede vriend in de hel zitten? Maar als je zo gaat redeneren ontstaat een olievlek-effect: A wordt behouden en was gesteld op B, C en E; B, C en E moeten dus ook worden behouden en waren gesteld op A, F en G, respectievelijk A, H en I en A, J en K, enz. Zo door redenerend kan er uiteindelijk niemand zijn die niet wordt behouden. Sommigen onder ons zullen zelfs geen vrede hebben met het feit dat mensen die zij gekend noch liefgehad hebben in de hel zitten. Hoe kan God daar dan vrede mee hebben! In de periode dat ik zo dacht, herlas ik *The Great Divorce*, en daar gaat Lewis juist op deze tegenwerping in. De vorige keer dat ik het boek las had de betreffende passage geen indruk gemaakt, vermoedelijk omdat zij een argument gaf voor iets dat ik toch al geloofde, maar nu raakte zij mij. Wat zegt Lewis? Lewis beschrijft in *The Great Divorce* een reis door hel en hemel, en beschrijft een echtpaar waarvan de vrouw in de hemel is, terwijl haar man naar de hel gaat. De ik-figuur reageert geschokt, en vraagt zijn hemelgids, George MacDonald⁵, om opheldering. Dit leidt tot de volgende dialoog:

‘Is het werkelijk toelaatbaar, dat zij onberoerd blijft door zijn ellende, al is het een ellende die hij zichzelf heeft berokkend?’

‘Zou je dan liever willen, dat hij nog de macht had om haar te kwellen? Dat heeft hij menige dag en menig jaar in hun aardse leven gedaan.’

‘Nee, dat niet. Ik geloof niet, dat ik dat zou willen.’

‘Wat dan?’

‘Dat weet ik eigenlijk niet, mijnheer. Op aarde beweert men wel eens, dat het verloren gaan van één enkele ziel in strijd is met het geluk van hen, die behouden zijn.’

‘Je ziet, dat het niet zo is.’

‘Ik vind eigenlijk, dat het zo zou moeten zijn.’

‘Dat klinkt erg barmhartig, maar let op wat er achter loert.’

‘Wat dan?’

‘Dat verlangen van de liefdeloze en in zichzelf opgesloten mensen, dat zij het universum zouden mogen bestelen; dat, zolang zij er niet in toestem-

4 Zie het themanummer van *CV-Koers*, nov. 2004: ‘De hel. Het laatste taboe.’

5 George MacDonald (1824–1905): invloedrijke Schotse dominee-dichter, die in *De grote scheiding* een rol vervult die lijkt op die van Vergilius in Dantes *Divina Comedia*.

men om (op hun eigen voorwaarden) gelukkig te zijn, niemand anders de vreugde zal genieten; dat zij de hoogste macht zouden hebben; dat de Hel *veto*-recht zou hebben over de Hemel.⁶

Bij Lewis is de hel geen *plaats*.⁷ Hij neemt zijn uitgangspunt in het feit dat wij voor ons bestaan van de Schepper afhankelijk zijn. Wie zich definitief tegen de Schepper keert, verliest dus het bestaan. Doch alles wat bestaan heeft, laat resten achter. Wanneer een blok hout verbrandt, blijven er warmte, gassen en as over. Zou het bijbels spreken over de hel niet een manier kunnen zijn om te spreken over het nabestaan van de verloren zielen?⁸ In die zin, zo werkt Lewis zijn gedachten in *The Problem of Pain* verder uit, bestaan mensen in de hemel en in de hel niet op dezelfde wijze. In de hemel kun je *zijn*, maar in de hel kom je juist door niet langer te *zijn*. Dat is een extra reden waarom de zielen in de hemel zich geen zorgen hoeven te maken over de zielen in de hel, aldus Lewis. ‘In de hel’ is geen parallel van ‘in de hemel’; mensen *zijn* in de hemel, maar niet in de hel. En: *mensen* zijn in de hemel, ‘overblijfselen’ van mensen hebben hun nabestaan in de hel. En de reden van hun niet-zijn en van hun niet mens-zijn ligt niet buiten hen, maar binnen hen: in hun weigeren Gods vergeving te aanvaarden. Wie weigert afhankelijk van God te zijn, wie autonoom wil zijn en op zich zelf wil bestaan, ego-centrisch (*PoP* 63–64), gaat verloren.⁹

6 Ik citeer hier uit de Nederlandse vertaling: C.S. Lewis, *De grote scheiding. Een droom*, Amsterdam 1948, 137. De gedachte van een reis door de hel is voor de hedendaagse mens vreemd. Lewis was als mediëvist bekend met de gedachte van het *Refrigerium* (een onderbreking van de hellestraffen van de verdoemden vanaf de avond van Paaszaterdag tot de maandag of woensdag na Pasen), en gebruikt die in deze theologische roman om zijn visie op hemel en hel te illustreren.

7 C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, 1940; Londen 171946 (in het vervolg: *PoP*), 113.

8 *PoP* 113; cf. Lewis, *Perelandra* (1943), in: Lewis, *Out of the Silent Plane/ Perelandra*, Londen 2001, Ch. 10, 302–303.

9 Clark Pinnock, ‘The Conditional View,’ in: William Crockett (ed.), *Four Views on Hell*, Grand Rapids, Mich., 1992, 135–166, 150, merkt op: ‘Lewis sounds much like an annihilatationist,’ maar dat is nog niet zo duidelijk. Lewis ontkent immers de mogelijkheid van restloze *annihilatio* (*PoP* 113), ziet de hel als een realiteit en weigert zich te committeren aan eindigheid of eindeloosheid van de hel (*PoP* 115). Uitvoeriger over de vraag of Lewis an annihilatationist was: Matthew Lee, ‘To Reign in Hell or to serve in Heaven: C.S. Lewis on the Problem of Hell and Enjoyment of the Good,’ in: David Baggett, Gary R. Habermas & Jerry L. Walls (eds.), *C.S. Lewis as Philosopher. Truth, Goodness and Beauty*, Downers Grove, IL, 2008, 159–174, i.h.b. 168–172. Evenmin als Augustinus’ opvatting van het kwaad als *privatio boni* hem committeert tot een ontkenning van het bestaan van het kwaad, committeert Lewis’ opvatting van de *annihilatio infidelorum* hem tot een ontkenning van de realiteit van de hel.

En, zo voegt Lewis daar dus aan toe, wie zegt dat het verloren gaan van deze grote ego's in strijd is met het eeuwige geluk van degenen die wel van God en Gods genade afhankelijk willen zijn, geeft in feite dit hel-gerichte egocentrisme een vetorecht over het geluk van allen. Deze gedachte, dat de geredden uiteindelijk geen medelijden mogen houden met hen die definitief voor het kwade hebben gekozen, omdat zij daarmee in feite dat kwade en de keus ervoor nog te veel eer geven, is aanstootgevend. Zij past niet in onze cultuur. Toch vermoed ik, dat Lewis hier de vinger legt bij wat wel eens de grootste eenzijdigheid in ons hedendaagse Godsbeeld zou kunnen zijn: dat het te 'lievig' is. Wij 21^{ste}-eeuwse mensen zijn zo onder de indruk van het kwaad, dat wij het geloof in God er – haast – voor zouden opgeven. Maar waarom hebben wij dan geen oog voor Gods oordeel over het kwaad, voor Gods toorn, voor de onmogelijke mogelijkheid van de hel – die ons in de Schrift toch aangereikt worden? Zouden juist die aspecten van het christelijk geloof, die wij zo gemakkelijk wegdrücken, Godsgeloof in een wereld vol lijden en kwaad niet geloofwaardiger maken?

Lewis over het lijden

Hiermee ben ik via een persoonlijk getinte inleiding midden in de problematiek van God en het lijden beland. Voordat wij een stapje terug doen van het helse lijden naar het aardse lijden, zal ik nog iets meer zeggen over Lewis' voornaamste geschriften over dit onderwerp, en over de wijze waarop deze meestal worden gelezen. *The Problem of Pain* (1940) is een oorlogsboek. Het werd geschreven op verzoek van Ashley Sampson voor 'The Christian Challenge Series.' Het is niet toevallig dat juist op dat moment in deze al veel langer lopende serie een boek over het lijden verschijnt. Dit probleem was toen uiterst actueel, en direct na Lewis' boek zou in dezelfde serie nog een boek over het lijden verschijnen: het inmiddels vergeten *The Mastery of Evil* van Roger Lloyd. De twintig eerder in de serie verschenen deeltjes hadden alle andere onderwerpen. Het is evenmin toevallig dat juist Lewis gevraagd werd een boek over het lijden te schrijven; Hij was immers tijdens de eerste wereldoorlog, 'The Great War,' gewond geraakt tijdens gevechten bij Arras,¹⁰ en beschikte als op het slagveld gewond geraakte oorlogsveteraan over het gezag om, nu Engeland weer bij een oorlog betrokken was geraakt, over God en het lijden te schrijven. Lewis maakt overigens geen misbruik van dit gezag,

10 Een goede, niet hagiografische biografie van Lewis biedt Alan Jacobs, *The Narnian. The Life and Imagination of C.S. Lewis*, Londen 2005; zie over zijn verwondingen in de eerste wereldoorlog 71–72.

en bekend op de eerste bladzijde van zijn Woord vooraf gelijk dat hij een lafaard is, die er niet in slaagt naar zijn eigen idealen te leven. De populariteit van het boek heeft er niet onder geleden; in 1946 verscheen de zeventiende druk!

Hoewel Lewis' boek bedoeld is voor een breed publiek, en uitdrukkelijk niet als een bijdrage aan een vaktheologische discussie, neemt hij toch een zeer opmerkelijke eigen positie in de theologie in. In de Britse theologie van de negentiende eeuw was immers geleidelijk aan de gedachte dat God Zelf niet kan lijden, verlaten; daarvoor in de plaats kwam de gedachte aan een lijdende God.¹¹ Tijdens de Eerste Wereldoorlog waren deze ontwikkelingen – mede onder invloed van war-chaplain Studdert Kennedy¹² – in een stroomversnelling geraakt, en de Anglicaanse kerk ging zelfs zo ver om de onlijdbaarheid van God officieel ter discussie te stellen. Het lijden gaat in tegen Gods wil, zo lezen wij in Britse publicaties uit deze tijd; en Gods verhouding tot het lijden is die van slachtoffer, net zoals de mens. *Suffering, Human and Divine*¹³ luidt dan ook een bekende boektitel uit deze tijd. Lewis polemiseert niet tegen deze positie, maar neemt er impliciet afstand van. Wij hebben al gezien hoe de gelukzaligheid van de mens in de hemel niet door lijden wordt verstoord, omdat dat uiteindelijk het laatste woord zou geven aan het lijden. Dat geldt dan natuurlijk ook voor God.¹⁴ Bovendien stelt Lewis niet, zoals gebruikelijk was, dat alle lijden ingaat tegen Gods wil: God is geen slachtoffer van het lijden, maar gebruikt het juist. Hij wil er iets mee zeggen. Lewis gebruikt in dat verband ook het beeld van het lijden als Gods megafoon; dat is tegelijk de titel geworden van de eerste Nederlandstalige editie van dit boek: *Gods megafoon*. Op de exacte functie van het lijden bij Lewis ga ik verderop nog nader in.

Lewis' tweede boek over het lijden heeft een totaal ander karakter dan het eerste. Het dateert uit 1961, een jaar na het overlijden van zijn vrouw. Het is een dagboekje, aanvankelijk niet bedoeld voor publicatie. Na overleg met Roger Lancelyn Green, een bevriende kinderboekenschrijver,¹⁵ besloot Lewis

11 Zie hierover bijvoorbeeld Aad van Egmond, *De Lijdende God in de Britse Theologie van de Negentiende Eeuw. De Bijdrage van Newman, Maurice, McLeod Campbell en Gore aan de Christelijke Theopaschitische Traditie*, Amsterdam 1986.

12 Over Studdert-Kennedy, zie William Purcell, *Woodbine Willie. An Anglican Incident*, Londen 1962. Voor een korte samenvatting van de ontwikkelingen in de Britse theologie met uitvoerige literatuurverwijzingen, zie mijn 'De passibilitas Dei in de hedendaagse westerse theologie. Een literatuuroverzicht', *Kerk en Theologie* 40 (1989), i.h.b. 197–198.

13 H. Wheeler Robinson, *Suffering Human and Divine*, Londen 1940.

14 Lewis, *De grote scheiding*, 138–139; minder helder *PoP*, 138–140.

15 Walter Hooper, *C.S. Lewis. A Companion & Guide*, Londen 1996, 194.

het toch te publiceren, maar onder pseudoniem. Zo kon het gebeuren, dat lezers van het boekje die wisten van Lewis' verlies maar niet beseften dat hij de schrijver was, het hem toezonden in de hoop dat hij er steun in zou vinden.¹⁶ Lewis bedankte voor zulke presentjes, maar onthulde niet de identiteit van de schrijver. In *A Grief Observed* doet Lewis precies wat de titel doet vermoeden: hij analyseert zijn eigen leed, zijn rouw en de plaats van zijn geloof daarin. Verdwenen is de vaak als pedant ervaren voor alles een oplossing hebbende apologet, en daarvoor in de plaats treft men nu een twijfelende man, die fel zijn nood klaagt tegen God, 'de kosmische sadist en eeuwige vivisector',¹⁷ maar aan het eind toch weer vrede met God lijkt te vinden.

Veel mensen hebben steun gevonden bij dit boek, dat zo heel anders is dan al Lewis' andere werk. Naast een verschil in genre nemen veel lezers ook een verschuiving in Lewis' opvattingen waar. De Engelse theologe Ann Loades schreef er een artikel over onder de veelzeggende titel: 'Grief Observed, Rationality Abandoned, Faith Regained,' en suggereert daarin dat Lewis weliswaar zijn geloof hervond na de dood van zijn vrouw, maar zijn rationalisme afwierp.¹⁸ En John Beversluis is in zijn *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion* nog veel kritischer, wanneer hij betoogt dat in *A Grief Observed* Lewis definitief tegen de lamp loopt door zelf het échec van zijn eigen christelijke opvattingen te laten zien, en er dan tegen beter weten in toch aan vast te houden.¹⁹ De niet meer gelovige journalist Rex Brico deelt deze analyse, maar ziet *A Grief Observed* niet als het échec, maar als het hoogtepunt van Lewis' werk. Hij schrijft:

Met zijn vernuftige polemieken, zijn briljante apologieën en zijn ethische uiteenzettingen als bouwstenen richtte Lewis een ongeëvenaarde kathedraal op. Duizenden mensen van mijn generatie verpoosden erin. Maar in kathedralen ontmoet je God niet. Dat ontdekte ik lang nadien en daar is Lewis tenslotte zelf ook achter gekomen.

En vervolgens over *A Grief Observed*:

'Als mijn huis met één windstoot is omgevallen,' schrijft [C.S. Lewis], 'dan komt dat omdat het een kaartenhuis was. Mijn geloof was geen geloof,

16 Hooper, *Lewis*, 195.

17 C.S. Lewis, *A Grief Observed*, 1961; Londen 1966, 33–34.

18 *Literature and Theology* 3/1 (1989), 107–121.

19 Beversluis, *C.S. Lewis*, 140–163.

maar verbeelding.’ Al zijn intellectuele constructies begeven het, geen muurtje blijft overeind. [...] Uiteindelijk echter, als hij met lege handen tussen het puin staat, vindt hij God terug. Maar nu, naar het lijkt, een andere God, niet meer degene die hij, in het verlengde van de burgerlijke en kerkelijke behoeften van zijn tijd, heeft uitgetekend, geanalyseerd, verdedigd, en aan de man gebracht. ‘De hemel zal onze problemen wel oplossen,’ schrijft hij aan het eind. ‘Maar niet door ons subtiele oplossingen van onze schijnbaar tegenstrijdige begrippen voor te toveren. Onze opvattingen zullen ons allemaal uit handen worden geslagen.’ Het is vooral dit besef van ons aller intellectuele onmacht dat dit kleine [...] dagboek van Lewis voor mij het dierbaarst maakt. [...] Een besef dat ik verre prefereer boven diens eerdere pretentie dat hij ons Gods gezicht kon tonen.²⁰

De gangbare opvatting van de verhouding tussen Lewis’ beide boeken over God en het lijden is nu duidelijk. Ik zal nu proberen, een eigen interpretatie van deze verhouding te geven. Allereerst zal ik de essentie te schetsen van het antwoord dat Lewis op het probleem van het lijden gaf in *The Problem of Pain*. En vervolgens zal ik in het licht daarvan *A Grief Observed* analyseren, en daarbij de vraag aan de orde stellen of dit gelezen kan worden als een soort weerlegging of terugtrekking van het eerste boek. Tussendoor geef ik wel commentaar op Lewis, maar geen fundamentele kritiek. Het gaat in deze bijdrage om Lewis’ visie, niet om de mijne.

The Problem of Pain

In Lewis’ betoog in *The Problem of Pain* onderscheid ik drie hoofdlijnen. De *eerste hoofdlijn* is een variant op de *free will defence*. Ook een almachtig Wezen kan niet het logisch onmogelijke doen (14–16): God kan niet zweren bij een hoger wezen, en evenmin zondigen of een vierkante cirkel maken. Lewis trekt hieruit twee conclusies. De eerste conclusie betreft de aard van de materiële werkelijkheid. Lewis betoogt dat wezens zoals wij alleen kunnen bestaan in een relatief onafhankelijke externe werkelijkheid. Bestond een dergelijke externe werkelijkheid niet, dan valt niet in te zien hoe wij met elkaar konden communiceren; wij hebben daartoe een gezamenlijke omgeving nodig (18, 77). En die omgeving moet relatief onafhankelijk zijn, want als die omgeving van mij afhankelijk was, en zich naar *mijn* wensen gedroeg, zou een ander niet de mogelijkheid hebben om via die omgeving met mij te communiceren. Die

20 Rex Brico, ‘Genadeloze zelfanalyse’, in: Arend Smilde (red.), *C.S. Lewis honderd jaar*, Franeker 1998, 20–21.

omgeving zou immers naar mij luisteren, en niet naar hem of haar. Vereist is dus een onafhankelijke omgeving die aan vaste eigen wetten gehoorzaamt: de natuurwetten (19). Dergelijke vaste wetten zullen echter onvermijdelijk ook onplezierige gevolgen hebben: dezelfde eigenschappen die maken dat ik mij aan vuur kan warmen, maken ook dat ik mij eraan kan branden. (20). Lewis' punt is dat het logisch onmogelijk is dat het anders was dan zo, en dat zelfs een almachtige God het dus niet anders had kunnen maken.

De tweede conclusie die Lewis trekt uit het feit dat ook een almachtige God niet het logisch onmogelijke kan doen, is dat een almachtige God niet kan voorkomen dat wezens met een vrije wil verkeerde keuzes maken. Doet God dat wel, dan zijn die wezens immers niet langer vrij. En evenmin kan God voorkomen dat verkeerde vrije keuzes lijden tot gevolg hebben. Als ik mijn medemens een klap met een stok geef, heeft dat pijn tot gevolg. Zou God niet mijn wilsbeslissing maar de consequenties daarvan weg willen nemen, dan zou Hij in moeten grijpen in de vaste eigenschappen van de materiële werkelijkheid en mijn stok moeten laten verslappen. Maar dat is weer in strijd met de vaste wetten waaraan de externe werkelijkheid onderworpen is (22–23, 59, 77).

Wie vraagt om een hedonistisch paradijs, zo lijkt Lewis te willen zeggen, vraagt om het logisch onmogelijke; en dat kan zelfs God niet verwerklijken. Laten wij dit, ter wille van het argument, toegeven. Dan rijst onmiddellijk de vraag: lijden is wellicht noodzakelijk, maar geldt dat ook voor de onmetelijke hoeveelheid menselijke ellende die wij hier op aarde aantreffen? Lewis protesteert tegen die vraag. Er is geen onmetelijke hoeveelheid ellende, zo stelt hij. Als twee mensen kiespijn hebben van intensiteit x , dan zou men losjes kunnen zeggen dat zij samen $2x$ kiespijn hebben. Maar, zo stelt Lewis, strikt genomen is dat niet juist. Als twee mensen allebei x kiespijn hebben, heeft geen van beiden $2x$ kiespijn. De som van alle lijden wordt door niemand geleden, en bestaat in die zin dan ook niet. Wanneer wij het zwaarste lijden bereiken dat iemand kan lijden, dan hebben wij ongetwijfeld iets gruwelijks bereikt, maar wel wij hebben dan al het lijden bereikt dat er ooit in het universum kan zijn (103–104). Lewis brengt daarmee een argument naar voren dat in de godsdienst-wijsgerige discussie tot op de dag van vandaag heftige debatten uitlokt: de hoeveelheid lijden is beperkt doordat een mensenleven een beperkte duur heeft, en een mens op elk moment van haar leven slechts een beperkte hoeveelheid lijden kan verdragen. Als de hoeveelheid lijden op deze wijze reeds beperkt is, kan de discussie hoogstens nog gaan over de vraag: 'Mag het misschien een onsje minder zijn?' Het is de vraag of dat zo'n vruchtbare benadering is.

Hiermee heb ik wat ik zou willen noemen de eerste hoofdlijn in Lewis' betoog geschetst. Lewis gebruikt een *free will defence* om de onvermijdelijk-

heid van een begrensde hoeveelheid lijden te laten zien. Voor ik de tweede hoofdlijn in Lewis' betoog schets, wil ik er op wijzen hoe omstreden een dergelijke benadering is. Tegenstanders zullen betogen dat Lewis het kwaad verklaart en daarmee onschuldig maakt en uiteindelijk goed praat. Een hedendaags godsdienstfilosoof die langs soortgelijke lijnen argumenteerde, kreeg van een collega te horen:

Als zo'n God de wereld zou bezoeken, zouden degenen die zeiden dat er geen plaats was in de herberg, gelijk hebben. Voor zulke bezoekers moeten wij niet thuis geven. En als ons gevraagd zou worden te kiezen tussen deze bezoeker en een andere, zouden wij zonder aarzelen moeten uitroepen: 'Geef ons Prometheus!'²¹

De tweede hoofdlijn²² van Lewis' betoog zal dit soort tegenstanders niet geruststellen: Gods goedheid mag niet gelijkgesteld worden met 'lievigheid'. Gods goedheid verschilt van onze goedheid. Niet zo, dat wat voor ons slecht is, voor God goed is en omgekeerd, maar zo, dat de rudimentaire noties van goed en kwaad zoals wij die hebben, in God volledig ontwikkeld aanwezig zijn. De goedheid van God gaat alle verstand te boven, maar dat betekent niet dat wij niet nog veel te leren hebben (25–27). Het uiteindelijke, diepste inzicht in goed en kwaad is voorbehouden aan God, maar aan ons inzicht in goed en kwaad valt nog veel te verbeteren. In onze cultuur, zo betoogt Lewis, schieten inzicht in goed en kwaad schromelijk te kort. Ons begrip van goedheid is tegenwoordig vaak verwaterd tot vriendelijkheid, en vriendelijkheid ligt vaak dicht tegen onverschilligheid aan. Het doet denken aan een vader die, wanneer zijn kinderen allerhande kattenkwaad uithalen, goedig glimlacht, zijn schouders ophaalt en zegt: 'Als ze maar plezier hebben!' Dit type vriendelijkheid, aldus Lewis, komt dicht bij onverschilligheid dan bij echte goedheid. En dan citeert hij de Hebreeënbrief: 'ieder kind wordt wel eens door zijn vader gestraft. Als u nooit straf krijgt zoals alle andere kinderen, dan bent u bastaards en geen echte kinderen' (12:7b–8). Wie van zijn kinderen houdt, zo suggereert de schrijver van de Hebreeënbrief, zal ze nu en dan straffen; en de afwezigheid van straf is een teken van gebrek aan genegenheid.

21 D.Z. Phillips, 'The Problem of Evil II', in: Stuart C. Brown, *Reason and Religion*, Ithaca 1977, 121. Phillips richt zich hier tegen Richard Swinburne, die een soortgelijke positie verdedigt als Lewis.

22 Het is van belang om op te merken dat Beversluis, C.S. Lewis, zowel de tweede als de derde hoofdlijn mist.

In navolging van de schrijver van de Hebreeënbrief ziet Lewis in Gods verhouding tot ons een parallel met de verhouding van een vader tot een kind: waarom verwachten wij van God dat God een lijdensvrije wereld maakt, als wij de kinderen die wij liefhebben waar nodig straffen? Moeten wij van God niet hetzelfde verwachten? Om het opnieuw met de Hebreeënbrief te zeggen: 'de Heer straft van wie hij houdt, en slaat ieder die hij als kind aanneemt. Het behoort bij uw opvoeding zoveel te verduren' (12:6–7a). Liefde is niet gelijk aan lievigheid, aldus Lewis (25–27). Dit werkt hij vervolgens aan de hand van een aantal voorbeelden verder uit. Ik noem er één, dat betrekking heeft op de liefde van een mens voor een voorwerp. Wanneer een beeldhouwer niets ziet in een steen, laat hij hem met rust. Maar wanneer hij er een beeld in ziet, en vervolgens van die steen dat beeld probeert te maken, zal hij aan het beeld blijven hakken, beitelen, schrapen, schuren en polijsten totdat hij tevreden is. Stel dat het beeld gevoel had. Dan zou men zich kunnen voorstellen dat het, na voor de zoveelste keer opnieuw door de beeldhouwer gepijnigd te zijn, wenste dat de beeldhouwer nooit iets in het beeld gezien had. Zo, aldus Lewis, is het begrijpelijk dat wij soms wensen dat God ons een minder glorieuze toekomst bereid had; maar dan wensen wij niet meer liefde, maar minder (30–31). Verderop zegt Lewis het als volgt: 'God fluistert tot ons in onze plezierige ervaringen, spreekt in ons geweten, maar schreeuwt in ons lijden: het is Zijn megafoon om een dove wereld op te schudden' (81).

Net als na de bespreking van de eerste hoofdlijn in Lewis' betoog, wil ik ook na de bespreking van de tweede hoofdlijn mijn weergave van Lewis' onderbreken voor een kort commentaar. De eerste twee hoofdlijnen staan op gespannen voet met elkaar. Eerst zegt Lewis dat lijden logisch onvermijdelijk is en goeddeels teruggaat op de verkeerde wilsbeslissingen van vrije mensen; zelfs een almachtige God kan daar niets aan doen. En vervolgens betoogt hij dat het niet in strijd met Gods goedheid is wanneer God lijden als instrument gebruikt: Gods megafoon. Daarmee lijkt hij de eerste redenering weer onderuit te halen. Vergelijk het met een student die een mondeling tentamen doet, en zakt. De docent vraagt aan de student waarom het zo moeizaam ging, en hij antwoordt dat de stof te moeilijk was: dit kon hij onmogelijk leren. Bij doorvragen blijkt, dat de student niet eens geprobeerd heeft de stof te leren. Welnu, zo zou ik zeggen, als de student serieus geprobeerd had het tentamen te leren en daar desondanks niet in geslaagd was, was zijn mislukking niet verwijtbaar geweest. Hij had zijn best gedaan. Maar nu hij het niet geprobeerd heeft, is hij ten volle verantwoordelijk; hij heeft namelijk niets gedaan om zaken te voorkomen. Hetzelfde geldt, denk ik, voor God. Als God het lijden gebruikt als een instrument om Gods geliefden mee te tuchtigen en zo op te voeden, dan is God voor dat lijden verantwoordelijk. En dan heeft het geen

zin meer om te zeggen dat God het lijden sowieso niet zou hebben kunnen voorkomen, en het dus ook niet kan helpen.

Laten wij deze spanning in Lewis' betoog laten rusten,²³ en overgaan tot de *derde hoofdlijn* in dit betoog: lijden kan mensen helpen, niet langer henzelf centraal te stellen maar zich op God te richten. Die derde hoofdlijn wordt verondersteld in de eerste twee hoofdlijnen, wanneer gewezen wordt op de rol van de vrije wil van de mens, en op de strafwaardigheid van de mens. De mens, aldus Lewis, is volledig afhankelijk van God. Die afhankelijkheid, aldus Lewis, moet zij erkennen, met haar verstand, met haar wil, met haar gevoel. Wanneer zij dit doet, is zij goed en gelukkig. Het grote probleem is echter dat wij meestal niet God centraal stellen, maar onszelf (78–79). En dat wij dat al jaren gedaan hebben, zodat het een gewoonte is waarvan wij slechts ten koste van grote pijn en moeite af kunnen komen. Onze wil moet gebroken worden! Maar eerst moeten wij ons ervan bewust worden dat er überhaupt iets met ons aan de hand is, aldus Lewis. Zonde en dwaling zijn gemaskeerd kwaad; wij beseffen niet eens altijd dat er iets mis is wanneer wij zondigen. Lijden is kwaad ontdaan van zijn masker, en kan ons ervan bewust maken wij op het verkeerde pad zijn! (80) Dat is de eerste functie van het lijden in Gods pedagogiek. De tweede functie is, dat het ons ervan bewust kan maken dat al het goede wat wij hier hebben ons niet rechtens toebehoort, en ook tekortschiet om ons ten diepste gelukkig te maken. De derde pedagogische functie van het lijden is dat het een symptoom kan zijn van het breken van onze wil: een uitermate pijnlijk proces na eeuwen van geroofde autonomie! Op zichzelf genomen zou het aangenaam moeten zijn, het goede te doen; maar wij zijn inmiddels zo geperverteerd dat het een sterven aan onszelf vereist. Lewis zelf zegt het in de volgende woorden:

Ik beweer niet dat pijn geen pijn doet. Dat doet het wel. Dat is wat het woord betekent. Ik probeer slechts te laten zien dat de oude christelijke leer van dat wij door lijden heen tot volmaaktheid moeten worden gebracht (opnieuw een toespeeling op Hebr. 2:10-MS) niet ongeloofwaardig is. Ik zal niet proberen te bewijzen dat die leer ook verteerbaar is (93).

23 N.B. Deze spanning is geen contradictie! Wellicht bedoelt Lewis te zeggen dat sommig lijden ons toekomt uit de hand van een God die ons hierdoor wil vormen, ander lijden voor God (onder de genoemde randvoorwaarden) niet te voorkomen was. Lewis zou zelfs zonder contradictie kunnen betogen dat God sommig lijden niet kan voorkomen, maar dat Hij ons daardoor wel iets kan zeggen.

Wanneer wij proberen Lewis' denken over het probleem van het kwaad theologiehistorisch te plaatsen,²⁴ is voor de eerste hoofdlijn duidelijk dat Lewis hier het meest schatplichtig is aan Augustinus. De benadering die nu Free Will Defence genoemd wordt, gaat terug op Augustinus, zoals John Hick in zijn klassieker *Evil and the God of Love*²⁵ heeft laten zien. Er resoneren ook Augustiniaanse thema's wanneer Lewis beklemtoont dat de verkeerde keus, de zonde, een keus vóór de mens en tegen God is, die uiteindelijk leidt tot een vernietiging van het goede, ja zelfs van de mens zelf. Augustinus' gedachte van het kwaad als *privatio boni*, beroving of ondermijning van het goede, is dan nooit ver weg.²⁶ Tegelijkertijd roept de radicaliteit van Lewis' zondebesef hier de vraag op of Lewis in dit opzicht door Calvijn zou kunnen zijn beïnvloed. Als specialist in de literatuur van de Renaissance was Lewis goed bekend met Calvijn; mensen die hem gekend hebben bezweren dat hij zelfs minder bekende citaten uit Calvijn uit het hoofd kon aanvullen.²⁷ Hij citeert Calvijn weinig, maar dat zou ook verklaard kunnen worden doordat Lewis verre wilde blijven van elke richtingenstrijd of polemiek binnen theologie en kerk, en Calvijn heel expliciet met één richting verbonden is.²⁸ Wij zullen de vraag over de invloed van Calvijn op Lewis dus op basis van de inhoud moeten beantwoorden.²⁹ Bij de concrete wijze waarop Lewis beschrijft hoe lijden nodig is om de

24 In dit verband is het belangrijk op te merken dat er grote behoefte is aan een goed overzichtswerk over de geschiedenis van het christelijk theologisch denken over God en het kwaad. Een dergelijk werk is mij niet bekend.

25 1966, Basingstoke ³1985. Over de invloed van Augustinus op de theodicee, zie Gillian R. Evans & Marcel Sarot, 'Evil (including Theodicy),' in: Karla Pollmann & Willemien Otten (eds.), *A Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford University Press 2011 (*in press*).

26 Over *privatio boni* zie Rowan Williams, 'Insubstantial Evil', in: Robert Dodaro & George Lawless (eds.), *Augustine and His Critics*, London 2000, 105–23.

27 Walter Hooper, *C.S. Lewis. A Companion & Guide*, Londen 1996, 76.

28 Vgl. Lewis' *Mere Christianity*, Londen 1952. De bestaande literatuur helpt ons hier ook niet veel verder. Er is wel een boek dat de opvattingen van Calvijn en Lewis systematisch vergeelijkt (Jordan Ferrier, *Calvin & C.S. Lewis*, z.p. 2010), maar er is bij mijn weten geen werk over de *invloed* van Calvijn op Lewis.

29 Wat de Free Will Defence betreft, is enerzijds duidelijk dat deze strijdig met Calvijns gedachte dat ook de zondeval teruggaat op de eeuwige voorbeschikking Gods (zie hfdst. 4 van het gelijknamige traktaat en *Institutie* III.23.7), terwijl anderzijds duidelijk is dat de belangrijkste hedendaagse vertegenwoordiger van deze Defence, Alvin Plantinga, een orthodoxe calvinist is. Zie zijn *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, Mich., 1974. Vgl. Ferrier, *Calvin & C.S. Lewis*, hfdst. 3 (omdat ik een elektronische editie gebruik, kan ik geen blz.nrs. geven).

mens te verlossen van zijn egocentrisme, zijn wij heel dicht bij wat Calvijn schrijft *de tolerantia crucis* (over het dragen van het kruis): dat het nodig is om ons zelfvertrouwen te breken en ons te laten vertrouwen op Gods genade alleen (*Institutie* III.8.2). Dat wij er ondanks het feit dat Lewis Calvijn in *The Problem of Pain* niet noemt, niet ver naast zitten wanneer wij hier aan Calvijn moeten denken, wordt duidelijk wanneer ons afvragen waar de tweede hoofdlijn in Lewis' betoog in *The Problem of Pain* vandaan komt. Lewis komt hier, met Calvijn, op voor de soevereiniteit van God: een God wiens goedheid groter is dan wij mensen kunnen denken en zich juist daarom ook kan uiten in verzengende toorn of Vaderlijke tucht.³⁰ Ik meen derhalve op inhoudelijke gronden dat wij er niet ver naast zitten wanneer wij stellen dat Lewis' denken over het kwaad staat in de Augustiniaans-Calvinistische traditie.

A Grief Observed

Vaak wordt gezegd dat Lewis in *The Problem of Pain* pedant, betweterig en ongevoelig is. Keer op keer – vaker dan in mijn samenvatting naar voren gekomen is – beklemtoont hij echter dat hij zelf terugdeinst voor wat hij zegt. Hij zegt het niet omdat hij het leuk vindt, maar omdat hij ervan overtuigd is dat hij het, wil hij het christelijk geloof goed weergeven, *moet* zeggen. Lewis toont begrip voor het beeld dat wil dat de pijnlijke bewerking door de beeldhouwer eindelijk een keer ophoudt. Hij probeert niet aan te tonen dat wat hij zegt, verteerbaar is; hij zegt het omdat hij denkt dat het waar is.

Onverteerbaar, maar waar. Kan Lewis dat nog steeds zeggen nadat Joy, zijn vrouw van wie hij zielsveel hield, gestorven is? Of blijft nu slechts het 'onverteerbaar' staan? Voor deze vraag wenden wij ons nu tot *A Grief Observed*. En dan is het eerste wat ons opvalt in dit rouwdagboek, wat een genadeloze zelfanalyse³¹ Lewis geeft. Een hoofdlijn uit Lewis' betoog in *The Problem of Pain* bleek te zijn, dat wij God centraal moeten stellen, niet onszelf. Welnu, nergens vond ik deze ontzeling van de mens zo treffend tot uitdrukking gebracht als in de innerlijke worsteling waarvan Lewis getuigt in *A Grief Observed*. Hier geen *clean* betoog, maar de worsteling van iemand die overmand is door verdriet, en zichzelf steeds weer bijeenpakt om niet bij dat verdriet te blijven staan, om niet te blijven steken in zelfmedelijden. Hij begint als volgt:

30 Een goede analyse van Calvijns houding ten opzichte van het lijden vindt men bij Aad van Egmond, 'The Calvinist Attitude to Suffering. Its Ambivalence and Pastoral Intention,' in: A. van Egmond & D. van Keulen (eds.), *Studies in Reformed Theology* 2, Nijkerk 1997, 59–79. Met minder sympathie voor Calvijn schrijft Hick, *Evil and the God of Love*, 117–126.

31 Deze rake typering ontleen ik aan het boven geciteerde artikel van Brico.

Niemand heeft mij ooit verteld dat verdriet zozeer als angst voelt. Ik *ben* niet bang, maar het gevoel is net als dat van angst. Dezelfde trillingen in de maag, dezelfde rusteloosheid, het gapen. Ik blijf maar slikken.

Maar op bladzijde 2 neemt hij al afstand:

Ik prefereer haast de momenten van de diepste pijn. Die zijn tenminste eerlijk en oprecht. Maar het bad van zelfmedelijden, het zwelgen, het klef-zweterige gevoel van eraan toe te geven – daar walg ik van. En zelfs terwijl ik het doe weet ik dat ik op die manier Joy geen recht doe. Als ik aan zo'n bui toegeef, maak ik in een paar minuten een pop om over te snotteren van de vrouw die zij was. God zij dank is mijn herinnering aan haar nog te sterk – zal dat altijd zo blijven? – om mij hiermee weg te laten komen. (6)

Steeds weer roept hij zichzelf terug wanneer zijn wensen en verlangens te ego-centrisch worden. Aanvankelijk probeert hij vooral, zoals in het zojuist gegeven citaat, Joy centraal te stellen.

Wat ben ik voor man, om zo veel aan mijn eigen verdriet te denken en zo weinig aan het hare? Zelfs die waanzinnige roep 'Kom terug!' is alleen maar op mij gericht. Ik heb nooit zelfs maar de vraag opgeworpen of zo'n terugkeer, als die al mogelijk zou zijn, goed voor haar zou zijn. Ik wil haar terug omdat ik haar nodig heb om mijn verleden te kunnen herstellen. Zou ik haar nog iets ergers kunnen toewensen? Nadat zij eenmaal door de dood heen is, terugkomen en dan later, het hele stervensproces opnieuw moeten doormaken? Men zegt dat Stefanus de eerste martelaar is. Maar had Lazarus niet het moeilijkste deel? (36).

En verderop in het dagboek wordt hij zich er in toenemende mate van bewust dat zijn eigen ego niet op de eerste plaats moet wijken voor Joy, maar voor God. Dit dagboek, zo zegt hij tegen het eind ervan (vrije vert. 52–53), gaat op de eerste plaats over mijzelf, vervolgens over Joy, en pas op de laatste plaats over God; in die volgorde. Het zou precies omgekeerd moeten zijn! En ik zie nu dat ik nergens tot die denkwijze ben gekomen die wij lofprijzing noemen. Toch zou dat het best voor me geweest zijn. De lofprijzing is een vorm van liefde die altijd iets van vreugde in zich heeft. Lofprijzing in de juiste volgorde: van Hem als de Gever, van haar als de gift... Dit moest ik vaker doen. ...Door te prijzen kan ik nog steeds, tot op zekere hoogte, van haar genieten, en alreeds, tot op zeker hoogte, van Hem genieten.

Het mensbeeld dat uit deze worsteling naar voren komt is precies dat van *The Problem of Pain*. Hebben degenen die een tegenstelling zien tussen *The Problem of Pain* en *A Grief Observed* dan helemaal ongelijk? Om een antwoord op die vraag te krijgen moeten wij kijken naar het Godsbeeld van *A Grief Observed*; want het is in dat Godsbeeld dat veel lezers een ommezwaai waarnemen. Over God spreekt Lewis aan het begin van *A Grief Observed* inderdaad heel anders dan hij eerder deed:

Niet dat ik... veel gevaar loop mijn geloof in God te verliezen. Het echte gevaar is dat ik zulke afschuwelijke dingen van Hem ga geloven. De conclusie die ik vrees is niet 'Dus uiteindelijk blijkt God niet te bestaan,' maar 'Dus dit is hoe God echt is. Houd jezelf niet langer voor de gek.' (8)

Een stukje verderop legt hij uit wat hij precies bedoelt:

Men zegt dat zij in Gods handen is. Maar als dat zo is, dan was zij altijd al in Gods handen, en ik heb gezien wat die haar aandeden. Worden zij plotseling zachter wanneer wij ons lichaam verlaten hebben? En als dat zo is, waarom dan? Als Gods goedheid niet toelaat dat Hij ons pijn doet, dan is God ofwel niet goed, ofwel Hij bestaat niet. Want in het enige leven dat wij kennen kwelt Hij ons meer dan wij vrezen, meer dan wij ons kunnen voorstellen. En als Gods goedheid wel toelaat dat hij ons pijn doet, dan kunnen Zijn kwellingen na onze dood even onverdraaglijk zijn als ervoor. Het is soms moeilijk om niet te zeggen: 'God, vergeef God.' ...Is het rationeel om in een slechte God te geloven? Een God die zó slecht is? De kosmische sadist, de hatelijke Imbeciel? (24–25, 27)

Dat is inderdaad een ander register dan wat wij tot nu toe gehoord hebben. Maar toch... Bij alle opstandigheid is één ding hetzelfde gebleven: Lewis ervaart het lijden als komend uit Gods hand. We hebben gezien hoe hij twintig jaar tevoren afstand had genomen van de dominante stroming in de theologie die God elke verantwoordelijkheid voor het lijden ontzegt, en slechts een medeslachtoffer in God ziet. En nu? Geen woord neemt Lewis terug. Hij twijfelt aan Gods goedheid, maar hij twijfelt er geen moment aan dat het God is uit wiens handen zijn ellende afkomstig is.

En die worsteling om Gods goedheid dan? Wat moeten wij daarvan zeggen? Noemt Lewis God niet een kosmisch Sadist, een hatelijke Imbeciel, een grote Vivisector? Is dat dan geen omslag? Ja, en nee. Ja, dit is inderdaad sterke taal. Maar had Lewis twintig jaar eerder niet al opgebiecht dat hij zelf geen held was, en dat hij zich kon voorstellen dat de steen het wel uit zou willen

schreeuwen tot de beeldhouwer: ‘Hou op! Kwel mij niet langer! Ik heb genoeg gehad!’ Doet hij nu wezenlijk iets anders dan dat? Schreef hij twintig jaar geleden niet al, dat hij het onverteerbare geloofde? En zegt hij hier in feite niet, dat hij het nog steeds gelooft, maar die onverteerbaarheid nu nog veel sterker ervaart? Lewis verwoordt zijn klacht inderdaad met scherpste, maar wij weten dat hij met de Psalmen leefde en bad³² – en doet de psalmist niet evenzo? Wat is hier nu eigenlijk echt veranderd, behalve dan dat het lijden hem veel dichter op de huid is gekomen?

Laten wij kijken, hoe deze worsteling met God verder verloopt. Neemt Lewis definitief afstand van God en diens sadistisch universum, of komt hij tot het inzicht dat ook aan hem wellicht nog verder geschaafd en gebeiteld moest worden? Ik geef een aantal representatieve citaten; let op de opnieuw meedogenloze zelfanalyse:

Al dat gedoe over de kosmische Sadist was niet zozeer een uitdrukking van gedachten, als wel van haat. Ik ontleende er het enige plezier aan dat een mens in zielsangst kan vinden: het plezier terug te slaan. Het was niet meer dan [...] schelden, God eens lekker vertellen wat ik van Hem dacht. En natuurlijk, zoals altijd wanneer je scheldt, is iemand eens goed de waarheid zeggen niet hetzelfde als vertellen wat je denkt dat waar is. Het is meer vertellen wat je denkt dat hem zal raken [...] Maar zo’n bui bewijst niets. Natuurlijk zal de kat grommen en blazen tegen wie in zijn vlees snijdt, hem bijten als hij kan. Maar de vraag is, of het een dierenarts of een vivisector is. Haar boosheid werpt op die vraag geen licht. Waar het om mijn eigen lijden gaat, kan ik geloven dat Hij een dierenarts is. (35) Als mijn huis in één klap omgevallen is, dan is dat omdat het een kaartenhuis was. (32) Ik begin tot inzicht te komen. Mijn liefde voor Joy was van hetzelfde allooi als mijn geloof in God [...] Of er nog meer dan verbeelding in mijn geloof was, meer dan egoïsme in mijn liefde, God weet het. Ik niet meer. (36) Het afschuwelijke is, dat een volmaakt goede God [...] nauwelijks minder afschrikwekkend is dan een kosmische Sadist. Hoe meer we geloven dat God ons alleen maar kwelt om ons te genezen, hoe minder wij kunnen geloven dat het zin heeft om om zachtheid te vragen. Een wreedaard kun je omkopen [...] maar een arts wiens intenties volmaakt goed zijn? Hoe gewetensvoller hij is, hoe onverstoorbarder hij door zal snijden. (37–38). God wist altijd al dat mijn tempel een kaartenhuis was. Maar om het mij duidelijk te maken, moest Hij het omver werpen. (45) Mijn idee van God

32 Zie zijn *Reflections on the Psalms*, Londen 1958.

is geen goddelijk idee. Het moet van tijd tot tijd verbrijzeld worden. Hij verbrijzelt het zelf. Hij is de grote iconoclast. (55) Niet mijn idee van God, maar God. (56)

Hier kan ik weinig aan toevoegen. Hier treffen wij een Lewis, die zoekt wat God hem door het lijden wil vertellen, en die tot een eerste antwoord komt. Inderdaad, zijn geloof stort als een kaartenhuis ineen, maar niet om plaats te maken voor ongelof, agnosticisme of scepticisme, maar voor een verdiept geloof. Het geloof dat hij had, wordt niet vernietigd, maar verheven – hoe pijnlijk dat proces ook is.

Conclusies

Volgens Lewis kan de mens niet leven buiten Gods genade, is het lijden onvermijdelijk en gebruikt God het bovendien als een instrument om aan ons te schaven. Dat proces is pijnlijk, gruwelijk pijnlijk soms, maar het komt ons ten goede. Uit het dagboek dat Lewis bijhield na het overlijden van zijn innig geliefde vrouw, blijkt hoe veel steun Lewis zelf vond in de wetenschap dat het geen vreemde was die hem dit aandeed, maar God. Hij was opstandig – wie zou dat niet zijn? – maar hij vocht het uit met God, en vond rust.

Laten wij het niet te mooi, niet te idyllisch maken. Het lijden van Lewis' vrouw, het lijden van Lewis zelf, het was geen sprookje. Het was gruwelijke werkelijkheid. Nergens in *A Grief Observed* krijg je de indruk dat lijden geen lijden meer is, pijn geen pijn. Dat zou een illusie zijn. En laten wij ook niet denken dat Lewis een uitzondering is, die een buitengewone hoeveelheid lijden te verteren kreeg. Wat Lewis doormaakte was niet uniek; de meesten van ons hebben het al eens doorgemaakt, of zullen dat moeten doen. Geloof in God neemt de hardheid van het bestaan niet weg; in sommige opzichten versterkt het onze gevoeligheid voor die hardheid misschien nog wel. Er is geen gemakkelijke oplossing voor het probleem van het kwaad. Wel is daar Gods liefde, een liefde die – ik zeg het Lewis na – niet lievig is. Wie die liefde vindt, kan – als Lewis – verder.