

Tilburg University

De theodicee

Sarot, M.

Published in:
Nederlands Theologisch Tijdschrift

Publication date:
2004

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Sarot, M. (2004). De theodicee: Een nieuwe benadering van een oud probleem? *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 58(3), 178-195. <http://igitur-archive.library.uu.nl/th/2006-0727-202221/UUindex.html>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

De theodicee

Een nieuwe benadering van een oud probleem?¹

Theodicy: A New Approach to a Perennial Problem?

The author discusses the question whether the introduction of the term ‘theodicy’ by Leibniz marks the introduction of a new approach to the problem of evil, and whether the term ‘theodicy’ should be reserved for this modern approach. He argues that the premodern approach to theodicy is less monolithic than is sometimes assumed, and that some aspects of the ‘modern’ approach to evil can be traced back to the Bible. While the Enlightenment led to changes in the Western approach to evil, then, these changes are not so radical that the term ‘theodicy’ should be reserved for post-Enlightenment approaches to evil only.

Marcel Sarot (Utrecht)

1 *Inleiding*

Dat de term ‘theodicee’ van recente origine is, is bekend. Leibniz introduceerde deze term. Tot voor kort werd deze term echter zonder voorbehoud toegepast op de hele geschiedenis van het denken over God en het kwaad – ook de geschiedenis die aan Leibniz voorafgaat. Dit is niets bijzonders: in theologie en filosofie worden wel vaker termen van recente origine gebruikt om verschijnselen, stromingen en zaken aan te duiden die al bestonden lang voor die termen in zwang kwamen. Bekende voorbeelden zijn: ‘religie’ (zestiende eeuw), ‘zin van het leven’ (eind achttiende eeuw), ‘hedonisme’ (negentiende eeuw) en ‘funderingsdenken’ (‘foundationalism’ – twintigste eeuw). Toch kan men in al deze gevallen de vraag stellen, of de introductie van de nieuwe term naast een verandering in de taal ook een verandering in het denken markeert. Deze vraag wordt vooral door begripshistorici gesteld.

Wat het begrip ‘theodicee’ betreft, is deze vraag in de recente literatuur bijzonder pregnant aan de orde gesteld door Odo Marquard, Kenneth Surin en Terrence Tilley. Zij hebben betoogd, dat de introductie van de term ‘theodicee’ een nieuwe benadering van het probleem van het kwaad markeert, die karakteristiek is voor het Verlichtingsdenken. Het theodiceeproject zou een typisch modern project zijn, en het zou misleidend zijn, de term ‘theodicee’ toe te passen op premoderne benaderingen van het kwaad. In deze bijdrage wil ik deze nieuwe benadering introduceren en evalueren. Nadat ik eerst iets gezegd heb over de introductie van de term door Leibniz (§2), zal ik vervolgens uiteenzetten waarin de door de introductie van deze term gemarkeerde verandering in het denken zou bestaan (§3). Daarna geef ik een korte schets van de achtergrond van de opkomst van de moderne theodicee (§4), en plaats ik enkele vraagtekens bij de radicaliteit van de verandering (§5). Tenslotte trek ik enkele conclusies (§6).

2 *Leibniz en de introductie van de term ‘theodicee’*

In 1710 publiceerde Gottfried Wilhelm Leibniz zijn *Essais de Théodicée: Sur la Bonté de Dieu la Liberté de l’Homme et l’Origine de Mal*.² Dit boek – het enige grote werk over filosofie dat Leibniz tijdens zijn leven gepubliceerd heeft – kwam voort uit zijn gesprekken en correspondentie met Sophie Charlotte, de koningin van Pruisen (†1705), over Gods goedheid, de vrije wil en de oorsprong van het kwaad. Het is een onsystematisch, breed opgezet boek bedoeld voor een groot publiek. Het werd echter al snel populair. Dankzij dit boek werd de term ‘theodicee’ geïntroduceerd in het taalgebruik. Leibniz kwam tot de term ‘theodicee’ door het samenvoegen van de twee Griekse woorden: θεο/γ (God) en δίκη (gerechtigheid), waarschijnlijk op basis van Romeinen 3: 4–5. Hoewel hij zijn boek *Theodicee* noemde,

¹ Graag dank ik mijn student-assistente, Helen Gaasbeek, voor haar hulp bij de voorbereiding van dit artikel, dat in essentie teruggaat op mijn ‘Theodicy and Modernity,’ in: A. Laato & J.C. de Moor (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden 2003, 1–26.

² Amsterdam 1710.

verklaart en gebruikt hij het woord verder niet in het boek. Omdat het boek aanvankelijk anoniem verscheen, dachten sommigen zelfs dat ‘Theodicee’ een pseudoniem van de auteur was.³

De terloopse wijze waarop het begrip ‘theodicee’ werd geïntroduceerd verklaart dat de betekenis ervan vanaf het begin niet duidelijk omschreven was. Reeds bij Leibniz zelf kunnen twee interpretaties van het woord onderscheiden worden.⁴ Beide komen hierin overeen dat zij ‘theodicee’ betrekken op de relatie tussen God en het kwaad. Enerzijds behandelde Leibniz, die rechten gestudeerd had, het probleem van Gods relatie met het kwaad aan de hand van een analogie met een rechtszaak. In zijn *Causa Dei*,⁵ een quasi-juridisch traktaat dat in hetzelfde jaar als de *Essais* gepubliceerd werd en daarin sinds de tweede druk (1712) als appendix was opgenomen, verdedigt Leibniz de rechtvaardigheid van God in het licht van het kwaad in de wereld zoals een advocaat een onschuldige verdedigt in een rechtszaak. Theodicee is hier een verdediging van God tegen aanklachten gebaseerd op de constatering van natuurlijk en moreel kwaad. Anderzijds definieert Leibniz in een brief uit 1712 ‘theodicee’ als ‘een soort van wetenschap, namelijk de leer van de rechtvaardigheid – dat is Zijn wijsheid samen met Zijn goedheid – van God’.⁶ Hier wordt theodicee een onderzoek naar de vraag hoe het bestaan van een wijze en goede God – dat wil zeggen, een God die de kenmerken bezit zoals die in de christelijke traditie aan Hem zijn toegeschreven – te rijmen is met het bestaan van kwaad in de wereld. Het verschil tussen deze twee benaderingen is dat tussen een apologetisch project gericht op de verdediging van God enerzijds en een meer neutraal filosofisch project betreffende de relatie tussen God en het kwaad anderzijds. Het spreekt vanzelf dat dit onderscheid in de praktijk niet altijd zo scherp te maken is en dat men in filosofische verhandelingen over het probleem van het kwaad veelal ook een apologetische tendens terugvindt. In principe kunnen echter zowel een niet-filosofische verdediging van God als een naar objectiviteit strevende wijsgerige beschouwing over het probleem van het kwaad ‘theodicee’ genoemd worden.

Samenvattend: ‘theodicee’ heeft twee betekenissen: (1) de filosofische studie van de relatie van God en het kwaad en (2) de verdediging van de rechtvaardigheid van God in het licht van het kwaad in Gods schepping. Beide betekenissen zijn terug te horen in het hedendaagse gebruik van het begrip, maar de tweede betekenis is het meest gewoon. Het project van de theodicee wordt meestal gezien als een apologetisch project dat uitgevoerd moet worden met behulp van filosofische middelen – hoewel dit laatste meestal impliciet aangenomen wordt en niet expliciet gesteld. Dit gebruik van het begrip was reeds min of meer gezaghebbend op het moment dat Immanuel Kant zijn *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* in 1791 publiceerde: ‘Unter einer Theodizee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. – Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten’.

3 Markeert de introductie van het begrip ‘theodicee’ een verandering in het denken over het kwaad?

Odo Marquard, Kenneth Surin, Terrence Tilley en vele anderen in hun voetspoor hebben betoogd dat, hoewel religie door alle tijden heen geprobeerd heeft een antwoord te geven op

³ Jacques Brunschwig, ‘Introduction’, in: Leibniz, *Essais de Théodicée* chronologie et introduction par J. Brunschwig, Paris 1969, 9–19, 10.

⁴ Over het volgende, zie Brunschwig, ‘Introduction’.

⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Causa Dei Asserta per Justitiam Ejus cum Caeteris ejus Perfectionibus Cunctisque Actionibus Conciliatam*, Amsterdam 1710.

⁶ C.I. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. 2, Berlin 1879, 437 (mijn vert. – MS). Na Leibniz’ dood werd in zijn eigen handschrift een begin van een vertaling van de *Théodicée* in het Duits teruggevonden, getiteld *Versuch einer Theodicaea oder Gottrechts-lehre*; Brunschwig, ‘Introduction’, 11.

het kwaad, wij er niet eenvoudigweg van uit kunnen gaan dat het begrip ‘theodicee’ een nieuwe term was voor een reeds lang bestaande praktijk. Integendeel, zo stellen zij: de introductie van de term ‘theodicee’ markeert de opkomst van een nieuwe manier van denken over God en het kwaad. Het kwaad is altijd een probleem geweest voor de gelovigen, maar vóór de moderniteit werd het kwaad gezien als een relatief kleine anomalie in een onwankelbaar religieus en intellectueel systeem. Met de opkomst van de moderniteit en de introductie van het theodiceeproject werd het kwaad voor het eerst een reden om het geloof kritisch te bevragen. In de woorden van Odo Marquard: ‘Ich behaupte die spezifische Neuzeitlichkeit der Theodizee: wo Theodizee ist, ist Neuzeit; wo Neuzeit ist, ist Theodizee’.⁷ Het zou daarom misleidend zijn om de term ‘theodicee’ voor premoderne benaderingen van het kwaad te gebruiken, omdat zo de mentaliteitsverandering die gemarkeerd wordt door de introductie van deze term genegeerd wordt.

Laten wij deze vermeende verandering nu om te beginnen eens wat nader onderzoeken. Men stelt dat deze verandering plaatsvond in de achttiende eeuw. Leibniz zou – in zijn *Causa Dei* – de eerste zijn geweest die het probleem van God en het kwaad benaderde in termen van een rechtszaak, waarin de vraag centraal stond in hoeverre God ‘schuldig’ is aan het kwaad in de wereld. De ‘verdediging’ van God krijgt dan een quasi-juridische lading, zoals in de hierboven geciteerde definitie van ‘theodicee’ van Immanuel Kant. Van alle veranderingen in ons denken over het kwaad die in verband worden gebracht met de introductie van het begrip ‘theodicee’ is deze het meest nauw verbonden met Leibniz zelf. Tevens is dit de verandering die het moeilijkst terug te vinden is in de theodicees van de twintigste eeuw. Hoewel de metafoor van de rechtszaak soms nog gebruikt wordt, wordt de vorm van een rechtszaak nog slechts zelden toegepast.

Naast de introductie van een juridische terminologie zou de moderniteit onze visies op het kwaad nog op vier nauw verbonden manieren beïnvloed hebben. (1) Vóór de achttiende eeuw vormde het probleem van het kwaad een probleem *binnen* het christelijke geloof: het probleem te verklaren hoe het kwaad kan bestaan ondanks de welwillende almacht van God. Vanaf Leibniz wordt het probleem van het kwaad echter een probleem *over* het christelijke geloof. Sindsdien zijn het Gods rechtvaardigheid, en zelfs Gods bestaan, die op het spel staan in de discussies over het probleem van het kwaad. (2) Vóór de achttiende eeuw bracht reflectie op het probleem van het kwaad de mens ertoe te *twijfelen aan zichzelf*. Het was de perversie van onze menselijke wil die het kwaad in de wereld bracht, en het was de perversie van het menselijke intellect die onze pogingen het probleem van het kwaad te doorgronden uiteindelijk vruchteloos maakte. Alleen een door God gegeven bekering zou onze wil en ons intellect weer goed kunnen richten, en zo de mens genezen en in staat stellen de eeuwige zaligheid te bereiken. Sinds Leibniz werd echter niet langer getwijfeld aan het intellect van de autonome denker. Integendeel, dit intellect bracht de mens ertoe te *twijfelen aan God* en Gods rechtvaardigheid. (3) Vóór de achttiende eeuw had het probleem van het kwaad een *praktische* focus: hoe kunnen wij het geluk bereiken ondanks het kwaad? Vanaf Leibniz ging de reflectie op het probleem van het kwaad echter een *theoretisch* doel dienen. Het werd de rationele poging om de verenigbaarheid van het bestaan van de christelijke God en de aanwezigheid van het kwaad in de wereld te laten zien. Dit theoretische project heeft geen directe praktische implicaties. (4) Vóór de achttiende eeuw was het denken over het probleem van het kwaad gericht op het overtuigen van diegenen binnen de christenheid die een *verkeerd geloof* hadden. Vanaf Leibniz was de theodicee gericht op het overhalen van de *niet-gelovigen*.

⁷ Odo Marquard, ‘Entlastungen: Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie’, in: Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, 11–32, cit. 14. Zie ook Kenneth Surin, *Theology and the Problem of Evil*, Oxford 1986, 7–19; Terrence W. Tilley, *The Evils of Theodicy*, Washington 1991, 221–55.

De gedachte dat de introductie van de term ‘theodicee’ een diepgaande en tamelijk plotselinge verandering in de westerse benadering van het kwaad markeert, loopt het risico – evenals gelijksoortige gedachten over andere plotselinge *paradigmaverschuivingen* – een complex proces in de beschrijving te vereenvoudigen en ambivalent bewijsmateriaal in een vooraf vastgesteld ontwerp te persen. Met dit in gedachten zal ik toch proberen de suggestie dat er wel een mentaliteitsverandering heeft plaatsgehad verder uit te werken door illustraties te geven bij de vier hierboven beschreven aspecten. *Het eerste aspect* van verandering dat ik genoemd heb, is dat het probleem van het kwaad van een probleem binnen het christendom tot een probleem over het christendom werd. Deze verandering kan toegelicht worden door de vergelijking van twee teksten. In de vroege vierde eeuw schreef Lactantius in *De Ira Dei*:

Wij hebben wijsheid nodig vanwege kwade dingen. Maar als deze zienswijze correct is, hetgeen de Stoïci geenszins vermochten in te zien, dan is ook dat argument van Epicurus opgelost. God, zo zegt hij, ofwel wil het kwaad wegnemen en kan het niet, ofwel kan het en wil het niet, ofwel wil het niet en kan het niet, ofwel kan het en wil het. Als hij het wil en niet kan, is hij krachteloos, wat God niet past. Als hij het kan maar niet wil, is hij afgunstig, hetgeen evenzeer vreemd aan God is. Als hij het noch wil noch kan, is hij zowel afgunstig als krachteloos, en daarom geen God. Als hij het wil en kan, wat alleen passend is voor God, waar komen de kwade dingen dan vandaan! Of waarom neemt hij deze niet weg?

Lactantius beweert vervolgens dat de filosofen die verontrust werden door dit argument daar helemaal geen reden toe hadden. God laat het kwaad niet toe vanwege zwakheid of afgunst, maar omdat de aanwezigheid van kwaad en wijsheid samengaan en er meer goedheid en plezier in wijsheid is, dan in het vermijden van lijden.⁸

De tekst van Lactantius is een sleuteltekst in de geschiedenis van het probleem van het kwaad. Dit is de oudste tekst waarin wij het theodicee trilemma (*trilemma* omdat Gods goedheid, Gods almacht en het bestaan van het kwaad tegenover elkaar worden gezet) tegenkomen, en tegelijk ook de bron van de toeschrijving van dit trilemma aan Epicurus. Het argument dat Lactantius hier geeft is een vorm van wat we tegenwoordig de *greater good defence* noemen.⁹ God staat het kwaad toe, omdat er zonder dit kwaad een goed, dat zwaarder weegt dan dit kwaad, onmogelijk zou zijn. Het is van belang, op te merken dat Lactantius geen moment lijkt te twijfelen aan het bestaan van God. Lactantius’ vraag is: Waarom is er kwaad als God bestaat? *Unde malum?*¹⁰

Laten we Lactantius’ manier om het probleem van het kwaad te benaderen vergelijken met die van een hedendaags auteur, Stephen T. Davis:

In an oft-quoted passage, David Hume asks about God: ‘Is he willing to prevent evil, but not able? Then he is impotent. Is he able, but not willing? Then he is malevolent. Is he both able and willing? Whence then is evil?’ But ... this is still a bit vague. Precisely how is the problem of evil a problem? Precisely how does it constitute a threat to theism? Surely the problem must be more than just a set of questions that embarrass theists. It appears that two main approaches are taken by those who use the problem of evil to criticize theism. The first approach is *logical*: it says that theists are

⁸ Lactantius, *De Ira Dei* 13; eigen vertaling van de Latijnse tekst zoals die te vinden is in de Patrologia Latina Database.

⁹ Melville Y. Stewart, *The Greater Good Defence*, New York 1992.

¹⁰ Dezelfde benadering is terug te vinden in e.g. Boëthius, *De Consolatione Philosophiae*, I iv.

in some sort of logical difficulty because they hold all three of the following statements:

- (3) *God is omnipotent,*
- (5) *God is perfectly good,*

and

- (6) *Evil exists. ...*

The second approach is *epistemological*: it says not that the existence of evil is *logically inconsistent* with the existence of a perfectly good and omnipotent God but rather that it *constitutes powerful evidence against* the existence of such a God. That is, the existence of evil in the world constitutes very good reason to disbelieve or at least seriously doubt the existence of the God of theism.¹¹

Hoewel dit fragment ook begint met het theodicee trilemma zijn de sfeer en de strekking anders. Laten we het eens nader bekijken. Davis begint met de veel geciteerde passage van Hume. Deze aanhaling lijkt sterk op die van Epicurus die hierboven via Lactantius geciteerd is. Wanneer we het nazoeken in deel X van Hume's *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), waarnaar Davis verwijst, vinden we dat Hume het trilemma introduceert met de volgende zin: 'Epicurus's old questions are yet unanswered'. Hume citeert Epicurus niet letterlijk, hij geeft een parafrase, niet meer en niet minder. Hume's vragen staan in de lijn van die van Epicurus en Lactantius. Hij vraagt 'whence is evil' en hij suggereert niet dat wij vanwege het bestaan van het kwaad redenen hebben om te twijfelen aan het bestaan van God.¹² Dat is echter de manier waarop Davis Hume interpreteert. Volgend op de laatste zin van het citaat van Hume, 'Whence then is evil?', merkt Davis op: 'But ... this is still a bit vague. Precisely how is the problem of evil a problem? Precisely how does it constitute a threat to theism?' Als we de tekst van Hume echter vergelijken met de interpretatie van Davis wordt duidelijk dat Hume op dit punt niet onduidelijk is, maar dat Davis een vraag inleest in Hume, waarop Hume zelf nooit gezinspeeld heeft. Vervolgens kritiseert hij Hume vanwege het feit dat hij deze vraag niet duidelijk verwoordt. Dat Davis – en vele anderen – weg kunnen komen met deze interpretatie van Hume toont slechts hoe diepgaand de verandering is die heeft plaatsgehad in onze benadering van het kwaad: van een probleem binnen het christelijk geloof naar 'het kernwapen van het atheïsme.'¹³

Het *tweede aspect* van de verandering in onze benadering van het probleem van het kwaad is dat waar vóór de opkomst van de moderne theodicee kwaad de mensen een reden gaf om aan zichzelf te twijfelen, het tegenwoordig een reden is geworden om aan God te twijfelen. Als illustratie van de premoderne benadering kies ik Augustinus' betoog in zijn *Enchiridion*.¹⁴ In het *Enchiridion* geeft Augustinus krachtens zijn bisschoppelijk gezag onderricht over het wezenlijke van het christendom. Hierdoor is dit geschrift van Augustinus minder aangetast door polemieken dan de meeste van zijn andere geschriften, die gericht zijn tegen de Manicheeërs, de Donatisten of de Pelagianen. In het *Enchiridion* stelt Augustinus:

¹¹ Stephen T. Davis, 'Introduction', in: Davis (ed.), *Encountering Evil*, Edinburgh 1981, 1–6, 3–4. Voor soortgelijke benaderingen zie bijv. John Hick, *Evil and the God of Love*, 1966, reissue 1985, 3–5; Alvin C. Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids 1974, 7–11.

¹² Deze observatie geldt niet alleen voor de geciteerde zinnen, maar voor geheel deel X van de *Dialogues*.

¹³ Deze en aanverwante uitdrukkingen worden besproken bij G. van den Brink, *Het probleem van het kwaad*, Apeldoorn 1993, 13.

¹⁴ Voor mijn interpretatie van Augustinus' verslag in het *Enchiridion* ben ik veel verschuldigd aan Tilley, *Evils of Theodicy*, 113–40. Over Augustinus' benadering van het kwaad, zie ook R. Douglas Geivett, *Evil and the Evidence for God* (Philadelphia 1993), 10–7; Gillian R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge 1982; Rowan Williams, 'Insubstantial Evil', in: Robert Dodaro & George Lawless (eds.), *Augustine and His Critics*, London 2000, 105–23.

... dan moeten we er geenszins aan twijfelen, dat de oorzaak van al het goede, dat ons aangaat, slechts de goedheid Gods is, maar van het kwade de van den onveranderlijk Goede afvallende wil van een veranderlijke goede, eerst den engel, later den mensch. (*Enchiridion* VIII. 23)¹⁵

Het kwaad komt dus voort uit de van nature goede, maar veranderlijke wil van engelen en mensen. Zij hebben gezondigd. De gevolgen van het kwaad raken de menselijke natuur, die te lijden heeft onder de wilswakke, morele onwetendheid en een verlangen naar schadelijke dingen (24). Bovendien omvatten de gevolgen ook de straf van dood en verdoemenis. Mensen verliezen hun verlangen naar geluk echter niet (25). De gevolgen van het kwaad die het vervullen van deze verlangens in de weg staan kunnen niet door de mensen zelf ongedaan gemaakt worden: ze kunnen noch hun eigen straf wegnemen noch hun eigen bederf ongedaan maken. Ze kunnen zichzelf niet verlossen. Kwaad kan alleen '[be] overcome by the free gift of God's grace through Jesus Christ'.¹⁶ Zoals Kenneth Surin opmerkt, is *bekering* – niet gezien als menselijke daad, maar als een geschenk van God – voor Augustinus dé oplossing voor het probleem van het kwaad. Dit heeft volgens Surin te maken met het feit dat Augustinus schreef nadat Constantijn het christendom tot staatsgodsdienst had gemaakt, toen de ergste vijanden voor de christen niet langer buiten hemzelf waren, maar binnen in hem: zijn zonden en zijn twijfels.¹⁷ 'The climax of a man's life would not be martyrdom, but conversion from the perils of his own past'.¹⁸

Hoezeer verschilt dit van de huidige benadering van het kwaad! Geloof in God is niet langer het vanzelfsprekend uitgangspunt van ons denken. Bijgevolg is onze eerste reactie op de aanwezigheid van het kwaad, te twijfelen aan de rechtvaardigheid van God. Wanneer echter de rechtvaardigheid van God betwijfeld wordt, volgt vroeger of later de twijfel aan het bestaan van God. Dit is de positie van het *protest-atheïsme*, dat God verwerpt vanwege (de hoeveelheid) kwaad en lijden in de wereld. Deze vorm van atheïsme wordt eerder ingegeven door morele verontwaardiging dan door intellectuele twijfel. Ironisch genoeg houdt het protest-atheïsme op waar het klassieke theïsme begon: twijfelend aan *mensen*. Immers, wanneer God uit beeld is verdwenen, blijft slechts de mens over om beschuldigd te worden. Het voornaamste voorbeeld van een protest-atheïst is Dostojewski's romanpersonage Ivan Karamazov, die, na het vertellen van twee verschrikkelijke verhalen over het lijden van kinderen, aan zijn broer Aljosja uitlegt waarom hij zijn toegangskaartje aan God terug wil geven:

'Luister, als iedereen lijden moet om door zijn lijden de eeuwige harmonie te kopen, dan moet jij me toch eens zeggen waarom ook de kinderen daar aan moeten meebetalen. ... Waarom moeten ook zij dienen als materiaal en mest voor de toekomstige harmonie van onbekenden? Ik begrijp dat de zonde de mensen onderling verbindt en zo begrijp ik ook dat de vergelding een gemeenschappelijke aangelegenheid van alle mensen is, maar de kinderen staan daar helemaal buiten... Ik wil geen harmonie uit liefde jegens de mensheid... En daarom haast ik me ook mijn toegangskaartje te retourneren. En als ik een man van eer ben, dan kan ik daarmee niet genoeg haast maken. En dat doe ik dan ook. Ik verwerp daarmee God niet, Aljosja, ik retourneer hem alleen allerbeleefdst mijn entreebewijs. ... Nu vraag ik je zonder omwegen te antwoorden op de volgende vraag: stel je voor dat jij zelf de bouwmeester van het menselijk lot was en tot doel had de mensen aan het einde der tijden gelukkig

¹⁵ De vertaling is die van A. Sizoo & G. C. Berkouwer: *Augustinus over het Credo*, Kampen 1941.

¹⁶ De formulering is van Tilley, *Evils of Theodicy*, 125; hij vat Augustinus' *Enchiridion* 30–33 samen.

¹⁷ Surin, *Theology and the Problem of Evil*, i.h.b. 11–2.

¹⁸ Peter Brown, *Augustine of Hippo* (London 1967), 159.

te maken en hun eindelijk rust en vrede gunnen. Maar dat zou onvermijdelijk meebrengen dat je daarvoor één nietig wezentje moest martelen, laten we aannemen datzelfde meisje dat zich met haar kleine knuistjes op de borst sloeg. Op haar ongewroken traantjes nu zou je je bouwwerk moeten funderen, zou jij dan instemmen om onder zulke voorwaarden de architect te zijn? ...’
‘Nee, dat zou ik niet,’ zei Aljosja zacht.¹⁹

In tegenstelling tot het traditionele atheïsme vindt Ivans protest-atheïsme zijn oorsprong niet in *kennistheoretische* problemen, maar in *morele* bezwaren.²⁰ De kennistheoretische bezwaren kunnen bijgedragen hebben aan het intellectuele klimaat waaraan de morele bezwaren hun kracht danken. Het probleem voor de theodist²¹ is dat hetzelfde culturele proces dat leidde tot de opkomst van de theodicee, ook leidde tot Ivans morele verontwaardiging. En tegenwoordig zal voor velen deze morele verontwaardiging zwaarder wegen dan iedere poging tot een theoretische rechtvaardiging van God, hoe consistent, coherent en intellectueel verfijnd deze poging ook is. Derhalve wordt soms gesteld dat het een halve waarheid is dat de theodicee een kind van de moderniteit is; de andere helft is, dat het een doodgeboren kind is.²² De twijfel over de rechtvaardigheid van God die is ontstaan, kan niet weggenomen worden door theoretische overdenkingen.

Dit brengt ons bij het *derde aspect* van de verandering in onze benadering van het probleem van het kwaad: de verandering van een praktische naar een theoretische focus. Terrence Tilley stelt,

Theodicy is a discourse practice which is ‘impractical’. That is, it is a purely theoretical practice responding to theoretical problems, not a practical theory responding to actual problems in religious practice. Theodicies do not respond to complaints or laments. They are not addressed to people who sin and suffer. They are addressed to abstract individual intellects which have purely theoretical problems of understanding evil.²³

Er zijn voorbeelden te over van theodisten uit de twintigste eeuw die hun theoretische benadering expliciet onderscheiden van een praktische benadering;²⁴ dit in regelrechte tegenstelling tot hun premoderne voorgangers. Lactantius, bijvoorbeeld, stelt dat we slechter af zouden zijn zonder het kwaad, omdat we dan niet in staat zouden zijn om God of het goede te kennen:

Er is meer goedheid en plezier in de wijsheid dan smart in het kwaad. De wijsheid maakt immers dat wij God kennen, en door die kennis de onsterfelijkheid bereiken, hetgeen het hoogste goed is. Daarom kunnen wij het goede niet kennen, tenzij wij eerst het kwade kennen. Maar Epicurus zag dit niet in, noch zag iemand anders het, dat indien de kwade dingen weggenomen worden, de wijsheid evenzo weggenomen wordt, en dat geen sporen van de deugd overblijven in de mens, wiens natuur bestaat in het verdragen en overwinnen van de bitterheid van kwade dingen. En zo zouden

¹⁹ F.M. Dostojewski, *De gebrouders Karamazow* [vertaling Marko Fondse], (Wageningen ⁸1975) 246-248.

²⁰ Surin, *Theology and the Problem of Evil*, 96–105; zie ook Stewart Sutherland, *Atheism and the Rejection of God*, Oxford 1977, 25–40.

²¹ Naar analogie van het Engels gebruik ik ‘theodist’ voor ‘degene die een theodicee opstelt of verdedigt.’

²² Surin, *Theology and the Problem of Evil*, 104–5.

²³ Tilley, *Evils of Theodicy*, 229.

²⁴ E.g., Austin Farrer, *Love almighty and Ills Unlimited*, London 1962, 7; Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, 29; Charles Journet, *The Meaning of Evil*, New York 1963, 59–60.

wij vanwege het kleine voordeel van weggenomen kwade dingen, een zeer groot en wezenlijk en ons toekomstig goed ontberen.²⁵

Volgens Lactantius vormt het kwaad een voorwaarde om ons levensdoel te bereiken. Dat betekent dat het kwaad zelfs een positieve plaats kan innemen in onze spiritualiteit. Dit is terug te vinden bij vele premoderne denkers, bijvoorbeeld bij diegenen die het lijden zien als een rechtvaardige straf van God. Blaise Pascal schreef in zijn ‘Gebed tot God om een goed gebruik van de ziekten’:

Gij geeft mij gezondheid om u te dienen en ik heb er een profaan gebruik van gemaakt. Nu zendt gij mij de ziekte om mij te verbeteren: sta niet toe dat ik haar gebruik om u te ergeren door mijn ongeduld. Ik heb mijn gezondheid slecht gebruikt en gij hebt mij terecht bestraft; sta niet toe dat ik uw straf slecht gebruik. En aangezien de verdorvenheid van mijn natuur van die aard is dat ze uw gunsten voor mij onheilvol maakt, zorg er voor, o mijn God, dat uw genade uw straffen voor mij heilzaam maakt. Indien mijn hart, zolang het enige kracht bezat, aangetrokken was door de wereld, vernietig dan deze kracht om mijn heil; en maak mij door de machteloosheid van het lichaam of door de ijver van de liefde onbekwaam om van de wereld te genieten, opdat ik alleen van u zou genieten. ... Ik prijs u, mijn God, en ik zeg u alle dagen van mijn leven omdat het u behaagd heeft mij onbekwaam te maken om te genieten van de zoetheid van de gezondheid en de genoegens van de wereld, en omdat gij als het ware tot mijn voordeel alle bedrieglijke idolen hebt vernietigd die gij werkelijk zult vernietigen tot beschaming van de bozen op de dag van uw toorn.²⁶

Pascal looft God omdat Hij hem ‘heilzame kwalen’ heeft gezonden. Evenals Lactantius verwacht hij dat deze kwalen hem zullen helpen bij het bereiken van zijn levensdoel bij het Laatste Oordeel. Lactantius en Pascal zijn typisch premodern, omdat ze niet proberen een theoretische verklaring of rechtvaardiging te geven voor de aanwezigheid van (zo veel) lijden in de wereld. Ze proberen juist, door te tonen waar het lijden goed voor is, een manier aan te reiken waarop men om kan gaan met dit lijden. Hun doel is eerder praktisch dan theoretisch.

Het *vierde aspect* van de verandering in de benadering van het kwaad is nauw verbonden met de drie aspecten die hiervoor al beschreven zijn. Het betreft de ontwikkeling van een intern christelijke benadering, gericht op het corrigeren van minder goede visies op het kwaad, naar een benadering gericht op de rechtvaardiging van het christendom voor het forum van de algemene rationaliteit. De praktische benadering is noodzakelijk gericht op christenen: het zijn christenen die geholpen moeten worden om het kwaad zo te gaan zien dat het hen helpt hun levensdoel te bereiken. Omdat ze zich op gelovigen richtten, schroomden Augustinus, Lactantius en Pascal niet om de Schrift en gezaghebbende leerstukken van de kerk te gebruiken wanneer ze schreven over het kwaad. Ze schreven vanuit en voor de christelijke traditie. In de achttiende eeuw kwam echter een nieuw concept van rationaliteit op: een rationaliteit los van elke traditie. Vanaf die tijd, ‘Rationality requires us in our deliberations to achieve neutrality by divesting ourselves from all those communities of interest that may limit our perspective’²⁷ –inclusief de christelijke gemeenschap. Een rationeel argument zou gevormd moeten worden ‘without recourse to outside authority or private passion but by the exercise of reason and the limits of experience alone’. In dit licht zijn

²⁵ Lactantius *De Ira Dei* 13 ANF. Eigen vertaling van de tekst zoals die te vinden is in de Patrologia Latina Database.

²⁶ Blaise Pascal, ‘Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies’, vertaald in: Herman Servotte (red.), *Christenen over het lijden*, Kapellen 1987, 13–30, i.h.b. 14–15.

²⁷ John Clayton, *Thomas Jefferson and the Study of Religion*, Lancaster 1992, 7. Over het ‘Enlightenment Project’ dat Clayton hier schetst, zie ook Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, 2nd corr. ed. London 1985.

positieve of specifieke religies zoals het christendom gebaseerd op een irrationeel gezag en kunnen zij slechts lokale aantrekkingskracht uitoefenen. Op basis van ervaring en rationaliteit, zonder beroep op traditie en openbaring, wordt een nieuwe ‘natural religion’ gevormd, ‘which was claimed to be universal in embrace, rational in character, and ... was thought to contribute to the stability of the social order’.³⁰ Wanneer het probleem van het kwaad tegen deze achtergrond wordt besproken

[it] is no longer a problem of figuring out what God is up to, given all the theology we already believe. In a context shaped by the new probability, it is a problem of figuring out what kind of God – *if any* – is plausible as an explanation of the origins of the universe as we find it. Given the existence of earthquakes, plagues, and the suffering of innocent children, the existence of a supremely perfect personal God seems unlikely.³¹

Tot op de dag van vandaag schrijven theodicisten voor dit nieuwe publieke forum van de rationaliteit-los van-elke-traditie over de (on)waarschijnlijkheid dat achter een wereld vol kwaad een goede en almachtige God schuilgaat. We hebben gezien hoe Immanuel Kant theodicee definieerde als ‘die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt.’. Tegenwoordig definiëren de samenstellers van de meest gezaghebbende antologie over het probleem van het kwaad haar als ‘any theistic response to questions about how theism can be true in view of the existence of evil’.³² De discussie is niet langer beperkt tot Gods aard of rechtvaardigheid, maar concentreert zich op het bestaan van God en de waarheid van het theïsme. Terrence Tilley vat deze trend bondig samen, wanneer hij over het theodiceeproject opmerkt: ‘It seeks not to answer difficulties *believers* have with their faith, but to show to *anyone* that belief in God is plausible despite the “natural inference” from the reality of evil to the nonexistence of God’.³³

4 Korte schets van de achtergrond van de opkomst van de moderne theodicee

Na een korte uiteenzetting over de introductie van de term ‘theodicee’ gegeven te hebben, heb ik laten zien hoe de invoering van deze term min of meer samenviel met een verschuiving in het denken over het probleem van het kwaad in het Westen. Dit soort verschuivingen vindt niet plaats in een vacuüm, maar is diep geworteld in de geschiedenis van cultuur en ideeën. Ik heb reeds verwezen naar deze geschiedenis toen ik de ontwikkelingen in het rationaliteitsbegrip in de achttiende eeuw noemde. Hier wil ik een korte schets geven van andere aspecten die een rol hebben gespeeld bij de opkomst van de moderne theodicee. Het idee achter deze korte schets is dat deze zal helpen aan te tonen dat de hierboven geciteerde voorbeelden geen willekeurige voorbeelden zijn die in een patroon geperst zijn, maar dat ze kenmerkend zijn voor een bredere ontwikkeling binnen onze cultuur.³⁴

In de eerste plaats is het zo dat hoewel altijd al erkend werd dat geluk het doel van het leven was, pas in de Renaissance *aards* geluk de standaard werd. Vroegchristelijke en middeleeuwse theologen konden het lijden tijdens dit leven accepteren als een voorbereiding op gelukzaligheid in het leven na de dood. Zoals de Hebreeënbrief het zegt: ‘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). C.S. Lewis becommentarieert: ‘The legitimate

³⁰ De citaten zijn genomen uit Clayton, *Thomas Jefferson*, 7–8.

³¹ Jeffrey Stout, *The Flight from Authority*, Notre Dame, Ind. 1981, 123.

³² Marilyn McCord Adams & Robert Merrihew Adams (eds), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, 3.

³³ Tilley, *Evils of Theodicy*, 227.

³⁴ In deze schets maak ik gebruik van Mark Larrimore, ‘Introduction: Responding to Evils’, in: Larrimore (ed.), *The Problem of Evil*, Oxford 2001, xiv–xxxii, xxviii–xxix.

sons, who are to carry on the family tradition, are punished'.³⁵ Daarom kon Gregorius de Grote in zijn invloedrijke *Moralia in Iob* stellen:

Daarom worden heilige mannen gekweld door een bang vermoeden wanneer zij ruimschoots beschikken over de rijkdommen van deze wereld. Zij vrezen immers dat zij hier al de vrucht van hun werken ontvangen. Zij vrezen dat de goddelijke gerechtigheid in hen een zwakke plek opmerkt en hen met uitwendige beloningen overlaadt, maar van de innerlijke afhoudt. Voorspoed ondergaan zij met tegenzin, omdat het hun van concentratie op het innerlijke afhoudt. ... Daarom vrezen heilige mannen in deze wereld vaak meer de voorspoed dan de tegenspoed.³⁶

Wanneer lijden en tegenspoed onderdeel zijn van de christelijke voorbereiding op de eeuwige gelukzaligheid, ontstaat de vraag naar een praktische benadering van het kwaad, waarin men zich afvraagt wat men kan leren van het lijden dat God gestuurd heeft. Wanneer het aardse geluk daarentegen doel in zich wordt en men de zin van deze wereld zelf verwacht, dan kunnen kwaad en lijden niet langer op deze manier benaderd worden. Dan worden ook de wijsheid en de rechtvaardigheid van God, die tegenspoed en lijden niet voorkomt, twijfelachtig. Deze ontwikkeling wordt versterkt door het feit dat Gods goedheid en liefde in toenemende mate geïnterpreteerd worden als vriendelijkheid, terwijl de meer transcendente en 'duistere' aspecten van het christelijke Godsbegrip (bijv. Gods toorn en Gods wraak) in toenemende mate genegeerd worden.

In de tweede plaats heeft Ernst Cassirer beargumenteerd dat de opkomst van de moderne theodicee samenvalt met de afname van het geloof in de erfzonde.³⁷ Zolang de zondeval het lijden kon verklaren vormde onschuldig of onverdiend lijden geen probleem. Slechte dingen zouden niet aan goede mensen gebeuren, om de eenvoudige reden dat er sinds de zondeval geen goede mensen meer zijn. Het waren deze omstandigheden die de mens ertoe brachten aan zichzelf te twijfelen, en bekering het beste antwoord deden lijken. Hoewel het optimisme dat zo kenmerkend was voor de Verlichting in de twintigste eeuw weggeëbt is, is het idee dat niet al het lijden verdiend is, gebleven. Tenminste sommig lijden, bijvoorbeeld het lijden van onschuldige kinderen, is onverdiend.

In de derde plaats heeft Odo Marquard erop gewezen dat voor de moderniteit ziekte, lijden en de onmogelijkheid daar paal en perk aan te stellen de regel waren, en de afwezigheid van lijden de uitzondering. Onder deze omstandigheden was het hoofd bieden aan het lijden – de praktische benadering – datgene wat de mens te doen stond. Denken over het lijden – de theoretische benadering – vraagt om afstand van de lijdenservaring zelf. Pas sinds in de moderne tijd de basisbehoeften van mensen vervuld zijn, hebben de mensen de tijd om te beginnen aan het theodiceeproject. En dan wordt het resterende lijden zo irritant dat mensen het gaan ervaren als een bedreiging van hun geloof.³⁹

De moderne theodicee kon dus pas ontstaan in een periode van relatieve welvaart, waarin God gezien werd als een aardige vader die het menselijke geluk op aarde zou moeten bevorderen en het lijden als een uitzonderlijke inbreuk op het leven van goede mensen.

5 Theodicee voor Leibniz?

³⁵ C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, London 1940, verwijzend naar Hebr. 12:8.

³⁶ Gregorius de Grote, *Moralia in Iob*, liber v, eigen vertaling van de Latijnse tekst zoals gepubliceerd in CCSL cxliii.

³⁷ Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, 182–214.

³⁹ Marquard, 'Entlastungen', 14–5, 11–2; Odo Marquard, 'Schwierigkeiten beim Ja-Sagen', in: Willi Oelmüller (Hg.), *Theodizee: Gott vor Gericht?*, München 1990, 87–102, 90–1.

Als theodicee werkelijk specifiek modern is, dan kan het begrip ‘theodicee’ uiteraard niet direct toegepast worden op het premoderne denken over het kwaad. Deze conclusie kan rekenen op toenemende steun in de continentale godsdienstwijsbegeerte. Laat ik dit illustreren aan de hand van twee voorbeelden. Allereerst heeft de gezaghebbende *Theologische Realenzyklopädie* recentelijk Carl-Friedrich Geyer de mogelijkheid geboden om zijn opvatting dat het begrip ‘theodicee’ alleen op Leibniz en degenen na hem toegepast moet worden, in dit naslagwerk te herhalen. Voor eerdere gedachten over het probleem van het kwaad zou men het begrip ‘theodicee-analogieën’ (in het Duits: ‘Theodizee-Analogien’) moeten gebruiken, omdat het hier niet om theodicees in de strikte betekenis van het woord gaat, maar om ontwerpen die tot op zekere hoogte analoog zijn aan theodicees.⁴⁰ Ten tweede deelt een recente reader voor het onderwijs over het probleem van het kwaad in de godsdienstwijsbegeerte, gepubliceerd bij de gerenommeerde uitgeverij Blackwell, premoderne teksten in onder de titels ‘beginnings’ en ‘before theodicy’.⁴¹

Ik heb hierboven reeds beargumenteerd dat er inderdaad een verband bestaat tussen theodicee en moderniteit: ons denken over God en het kwaad veranderde met de opkomst van de moderniteit op tenminste vier verwante manieren. Daarom vallen de invoering van het begrip ‘theodicee’ en de opkomst van een nieuwe manier van denken over God en het kwaad samen. De vraag die ik hier nog wil beantwoorden is: is het begrip ‘theodicee’ zo sterk verbonden met de typisch moderne benadering van God en het kwaad dat het alleen voor deze benadering gebruikt mag worden? Deze vraag moet nu aan de orde komen.

In antwoord op deze vraag wil ik er allereerst op wijzen dat de boven gesuggereerde indruk van een radicale verschuiving in het denken over het kwaad die zou hebben plaatsgevonden bij de overgang van het moderne naar het premoderne denken, een simplificatie is. Het premoderne denken over God en het kwaad was lang niet zo eenduidig en monolithisch als wordt gesuggereerd. Een manier om dit aan te tonen is het bijbelse denken over het kwaad te vergelijken met het moderne denken. We hebben gezien dat geargumenteerd is dat het moderne denken over het kwaad in vier opzichten verschilt van het premoderne denken. Met betrekking tot verschillende van deze aspecten kan geargumenteerd worden dat de modernen soms teksten uit het Oude Testament aan hun zijde vinden tegenover de premodernen. Het woord *soms* moet hier benadrukt worden, want het oudtestamentisch denken over God en het kwaad is in zichzelf verre van homogeen. Ook moet beklemtoond worden dat de typisch moderne vorm van theodicee *in zijn geheel* nergens terug te vinden is in de bijbel. Desondanks is de scheiding tussen de theodicee van de bijbel en van de Verlichting veel minder scherp dan soms gesuggereerd wordt.

Laat ik enkele van de kenmerken van de moderne theodicee bespreken en – andere visies in het Oude Testament negerend – mij richten op die gevallen waarin teksten uit het Oude Testament meer aan lijken te sluiten bij de moderne visie dan bij de visie die in de literatuur als typisch premodern beschreven wordt.

Het meest in het oog springende punt van gelijkenis van modern en oudtestamentisch denken over God en het kwaad is dat ook de auteurs van het Oude Testament vaker aan God twijfelen dan aan zichzelf, bijvoorbeeld door te twijfelen aan de helderheid van Gods visie⁴² of aan Gods voorzienigheid. Omdat de zondeval nog niet de rol speelde die hij later zou spelen in het vroege christendom en de middeleeuwse theologie, kon onschuldig lijden de

⁴⁰ Carl-Friedrich Geyer, ‘Theodizee VI. Philosophisch’, in: *TRE* 33, Berlin 2002, 231–7; deze tekst is gebaseerd op id., *Die Theodizee*, Stuttgart 1992. De relevante delen van dit boek zijn op hun beurt te herleiden op Idem, ‘Das Theodizeeproblem’, in: Oelmüller (Hg.), *Theodizee*, 9–32.

⁴¹ Larrimore (ed.), *The Problem of Evil*. Cf. de huidige Anglicaanse aartsbisschop Williams, ‘Insubstantial Evil’, 105: ‘Theodicy’ is ‘a word that is, in fact, misleading where Augustine, and most pre-modern theologians, are concerned’.

⁴² James L. Crenshaw, ‘Introduction’, in: Crenshaw (ed.), *Theodicy*, 1–16, 3–4; James L. Crenshaw, ‘Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel’, *ZAW* 82 (1970), 380–95. Cf. Pss. 10:11, 73:11, Jer. 20:7–8.

auteurs van het Oude Testament evenzeer bezighouden als het de moderne filosofen bezighield.⁴³ Dit kan bijvoorbeeld duidelijk gezien worden in de zogenoemde ‘onschuldpsalmen’, waarin de psalmist zijn eigen onschuld en integriteit onderstreept als een argument om God ervan te overtuigen hem te verlossen van zijn vijanden.⁴⁴ En in het boek Job gaat het over de vraag waarom een rechtvaardig man moet lijden. Een voorbeeld van de manier waarop aan Gods voorzienigheid getwijfeld kan worden, is Gideon die, toen een engel hem groette met de woorden ‘De Here is met u’, antwoordde ‘Och, mijn heer, indien de Here met ons is, waarom is dit alles ons dan overkomen? Waar zijn dan al zijn wonderen, waarvan onze vaders ons vertelden, als zij zeiden: Heeft de Here ons niet uit Egypte gevoerd? Maar nu heeft de Here ons verstoten en ons prijsgegeven aan de greep van Midian’ (Richt. 6: 13).

Niet alleen Gods kennis, voorzienigheid en rechtvaardigheid worden betwijfeld. Soms wordt het geloof zelf betwist. Hier is een tweede parallel met de moderne theodicee die niet langer een probleem is binnen het christelijk geloof, maar *over* het christelijk geloof. In dit opzicht lijkt de oudtestamentische tijd meer op de moderne tijd dan op de Middeleeuwen: in de oudtestamentische tijd waren er andere religies die serieuze alternatieven vormden. In de Middeleeuwen was dat veel minder het geval, en nu is het duidelijk wel weer zo. Wanneer de goddelozen – ‘die ijdele nietigheden vereren’ (Ps. 31:7) – voorspoed genoten en de gelovigen leden, dan hadden die gelovigen reden om te twijfelen. Hiervan vinden we talloze voorbeelden in de Psalmen, bijvoorbeeld wanneer de auteur van Psalm 10 klaagt dat de goddeloze, die de Heer verloochent en gelooft dat er geen God is, voorspoed kent (3-5), terwijl de gelovige zelf in nood is (1). Als gevolg hiervan betwijfelen mensen de rechtvaardigheid van God (Ezech. 18:25, 29; Mal. 2:17; 3:14-15). Zoals J.L. Crenshaw opmerkt: ‘The people demanded that God repay their goodness, and when he did not, they turned to other gods or to their own desires. This can be seen in the demand that Yahweh “speed his work that we may see it” (Isa 5 19), and the report that the worship of the queen of heaven paid higher dividends, hence the adulation of Yahweh would be sheer folly (Jer 44 16–19)’.⁴⁵ Hier staat, evenals in de moderne theodicee, het geloof zelf op het spel.

Om deze analogie compleet te maken: het overreden van de ongelovigen is niet alleen een van de doelen van de moderne theodicee, maar speelt ook een rol in de Psalmen. De manier waarop de ongelovigen overreed moeten worden verschilt echter: ze zouden gedwongen moeten worden door goddelijke kracht in plaats van overtuigd door menselijke argumenten. ‘Sta op, Here! Verbreek de arm van de goddeloze en de boze!’ (Pss. 10:12,15; 31:17-18) Laat God Zichzelf rechtvaardigen!

Tenslotte bestaat er nog een andere analogie tussen de Verlichtingsvorm van de theodicee en een oudtestamentisch boek: het boek Job. Leibniz zou de vorm van een rechtszaak in het theodiceeproject hebben geïntroduceerd; het gebruik van juridische metaforen wordt dan gezien als typisch modern. Echter, het rechtszaakmotief speelt ook een rol in het boek Job, zoals vele exegeten betogen.⁴⁶ Zo stelt Norman C. Habel dat ‘the

⁴³ Crenshaw, ‘Introduction’, 4. Dit is overigens een kenmerk gebleven van het Joodse denken over het kwaad door de eeuwen heen. Zie bijv. Oliver Leaman, *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge 1995. *Als ’t kwaad goede mensen treft* is dan ook een typisch joodse titel.

⁴⁴ Bijv. Pss. 17, 26, 59; vgl. Neh. 5:19, 13:14, 22, 31; vgl. Walter Eichrodt, ‘Faith in Providence and Theodicy in the Old Testament’, in: Crenshaw (ed.), *Theodicy*, 17–41, 32.

⁴⁵ Crenshaw, ‘Popular Questioning’, 302/393.

⁴⁶ Zie bijv. J.B. Frye, *The Legal Language of the Book of Job*, London 1973; B. Gemser, ‘The rīb- or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality’, in: M. Noth & D.W. Thomas (eds), *Wisdom in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Leiden 1955, 120–37; H. Richter, *Studien zu Hiob*, Berlin 1959; J.J. Roberts, ‘Job’s Summons to Yahweh: The Exploitation of a Legal Metaphor’, *Restoration Quarterly* 16 (1973), 159–65; S.H. Scholnick, *Lawsuit Drama in the Book of Job*, Waltham, Mass. 1975, en M.B. Dick, ‘The Legal Metaphor in Job 31’, *CBQ* 41 (1979), 37–50.

development of the legal metaphor' is 'integral to the structure and coherence of the book Job'.⁴⁷ De theodicee als een rechtsgeding met God is derhalve ook minder karakteristiek modern dan soms wordt gesuggereerd.

Samenvattend: de bewering dat het begrip 'theodicee' alleen op het moderne denken over het kwaad toegepast moet worden, verliest veel aan kracht wanneer men zich realiseert dat het premoderne denken veel minder uniform is dan soms wordt gesuggereerd en dat men in het Oude Testament denkpatronen kan vinden die meer overeen komen met de moderne benadering van het kwaad dan met de benadering die vaak als kenmerkend voor de premoderne tijd wordt gezien.

Hier komt bij dat Leibniz zelf het verband tussen zijn nieuwe term en de 'nieuwe' benadering niet legde. Hoewel *wij* bij Leibniz elementen van een nieuwe benadering vinden, is het niet duidelijk of Leibniz zelf zich bewust was van deze nieuwigheid. Het samenvallen van de nieuwe benadering en het nieuwe begrip lijkt niet meer te zijn dan toeval. Voorts moet opgemerkt worden dat 'theodicee' – waarschijnlijk als gevolg van de terloopse invoering van het begrip – vanaf het begin gebruikt werd in verschillende betekenissen en dat dit tot op de dag van vandaag het geval is.

6 Concluesies

De Oudtestamenticus Walter Eichrodt klaagde in 1934 over het begrip 'theodicee' dat 'the lack of a precise definition of the concept is ... at fault ... for much obscurity'.⁵¹ Hij zal de verheldering die godsdienstwijzgeren een halve eeuw later zouden proberen te geven, niet voorzien hebben. Zij betogen dat theodicee een typisch modern fenomeen is en dat het begrip 'theodicee' niet gebruikt moest worden voor het premoderne denken. In deze bijdrage heb ik de herkomst van het begrip 'theodicee' geschetst evenals de veranderingen die in het denken over het kwaad hebben plaatsgehad toen het begrip 'theodicee' geïntroduceerd werd. Hoewel ik beklemtoond heb dat er daadwerkelijk veranderingen plaatsvonden, heb ik de beperking van de toepassing van het begrip 'theodicee' tot de moderniteit niet onderschreven.

Wanneer een begrip een lange tijd in een brede, niet nauwkeurig omschreven betekenis gebruikt is, is het noodzakelijk dat een voorstel om het gebruik ervan te beperken gesteund wordt door overtuigende argumenten. Anders is een dergelijk voorstel gedoemd te mislukken. 'Theodicee' is zo'n begrip. De argumenten voor het voorstel om het van nu af aan alleen voor de specifieke moderne benadering van het probleem van het kwaad te gebruiken, missen overtuigingskracht – temeer daar de scheiding tussen moderniteit en premoderniteit minder scherp is dan gesuggereerd wordt.

Dit betekent echter niet dat men niets kan doen aan de vaagheid van het begrip waar Eichrodt zich zorgen over maakt. We kunnen proberen ons bewust te worden van de verschillende betekenissen die het begrip in verschillende contexten heeft. Het bovenstaande kan gezien worden als een bijdrage aan deze poging. En wanneer dit bewustzijn er eenmaal is, kan men er op toezien dat het begrip 'theodicee', wanneer het gebruikt wordt, voorzien wordt van een precieze definitie *voor dit specifieke geval*. Wanneer we dat doen, komen we tegemoet aan Eichrodts klacht en vermijden we de onduidelijkheid waartegen hij terecht protesteerde.

⁴⁷ Norman C. Habel, *The Book of Job*, London 1985, 54–7.

⁵¹ Eichrodt, 'Faith in Providence', 39.