

## TUSSEN VERGELDING EN RESIGNATIE

### Ricoeur over het kwaad

*Victor Kal*

"But *Yoshev ba'shomayim yitsakhek*  
(He sits in heaven and laughs)"  
(I.B. Singer, *The Certificate*)\*

#### 1. Een broos denken

Het kwaad roept in de moderne wereld vooral verontwaardiging op. Is er een misstand, dan spreekt men voortvarend zijn oordeel uit: 'Hoe is het mogelijk! Dat dit nog voorkomt! Is het niet achterlijk!' Dadelijk wordt gezocht naar een regeling die een andere, nieuwe orde instelt; met de misstand moet het afgelopen zijn. De moderne wereld neemt zijn humanisme ernstig. Men dient de dingen niet op zijn beloop te laten. Is een mens soms *niet* verantwoordelijk voor de gang van zaken in de wereld? Zelfs van de zogenaamde natuurramp kun je nagaan of ze niet toch ergens 'eigen schuld' is. Met het oog op een betere toekomst blijkt zo iets dikwijls ook niet onvruchtbaar te zijn. Kortom, het kwaad dat optreedt leidt in deze wereld onmiddellijk tot het uitspreken van een aanklacht. De aanklacht is gericht tegen individuen en instanties die, toch minstens *de facto*, gefaald hebben. De strekking ervan is uiteindelijk deze: 'zorg, zo mogelijk, dat het niet wéér voorkomt!' Welnu, van wat mogelijk is zou die moderne wereld eigenlijk niets definitief willen uitsluiten. Is het niet allemaal een kwestie van tijd?

De Franse wijsgeer Paul Ricoeur is zeker op de hoogte van de voortgang die het menselijk kunnen in de moderne wereld maakt. Dit kunnen maakt menselijke verantwoordelijkheid op tal van gebieden tot een uitvoerbare zaak. Ricoeur wijst echter op de keerzijde van dit kunnen. Hij stelt: daar waar de mens groot en machtig is, daar heersen niet zelden ook de trots, de haat en de angst. Macht is immers een ambivalente aangelegenheid. Ze kan zowel ten goede als ten kwade aangewend worden. Wanneer in het kielzog van het menselijk kunnen ook de verantwoordelijkheid toeneemt, dan groeit eveneens de schuldigheid van de mens. De aanklacht klinkt nu alleen maar nog scherper: 'Dat hadden ze toch wel beter kunnen doen!' In de ogen van Ricoeur is de voortgang van de tijd dan ook vooral verontrustend. De geschiedenis is een drama waarvan de afloop niet vaststaat; eerder gaat het om een permanente crisis. Het plan ervan, mocht zo'n plan überhaupt bestaan, is in nevelen gehuld. Op technisch gebied heeft de moderne wereld ontegenzeggelijk iets bereikt. Of dit evenzo op het morele vlak geldt, is minder evident.

Ricoeur is geen conservatief. Weliswaar keert hij zich tegen al diegenen, 'verlichte' rationalisten, 'wetenschappelijke' socialisten, enzovoort, die menen reeds te weten waar het met de geschiedenis naar toe moet. Toch doet hij dat alleen maar ten einde de zin en het doel van de geschiedenis nog hoger te plaatsen dan in het optimisme van de Verlichting gebeurde. De zoëven genoemde ambivalentie van het menselijk kunnen is bij hem dus niet het laatste woord over de geschiedenis. Ricoeur wedt erop dat de geschiedenis, deze permanente crisis, verloopt in het perspectief van wat hij noemt een 'heilsgeschiedenis'; daarin zou de crisis uiteindelijk ten goede beslecht worden. Deze gedachte wordt echter slechts gedragen door de moed om op zo'n aan de tijd ten grondslag liggend plan en zo'n alles beslissende afloop te blijven hopen. Alleen maar heel onzeker behoudt deze hoop enig overwicht op de angstige wanhoop dat de geschiedenis *niet* 'in goede handen' is.

Op grond van het bovenstaande kunnen we vaststellen dat Ricoeur met betrekking tot de geschiedenis een drievoudig perspectief hanteert; dienovereenkomstig differentieert hij zijn houding. Op technisch gebied acht hij optimisme gerechtvaardigd; hier vindt vooruitgang plaats. Met betrekking tot vorderingen die 'de mens' eventueel op moreel gebied zou maken, is Ricoeur vooral sceptisch gestemd. Op het vlak van een nog grootser perspectief echter, *casu quo* het eschatologische perspectief waarbij het lot van de mens in handen van een hogere macht gelegd wordt, houdt hij vast aan de hoop dat de geschiedenis bij die hogere macht in *goede* handen is. Dit laatste is, gezien de loop der dingen, geenszins zeker.

Het kwaad nu komt bij Ricoeur ter sprake in het zojuist genoemde grootse, maar onzekere perspectief. De filosofie van het kwaad van Ricoeur geeft daarom blijk van een in sterke mate broos denken. Dit denken poogt te ontkomen aan de twee grote gevaren die elk denken over het kwaad bedreigen. Aan de ene kant is er het gevaar dat het optreden van het kwaad in de wereld gereduceerd wordt tot iets dat, heel begrijpelijk, wel moet voortvloeien uit het soort orde dat deze wereld nu eenmaal zou vertegenwoordigen. Wordt die orde ergens verstoord, dan spreekt het vanzelf dat dit tot repercussies van de zijde van het verstoorde geheel zal leiden, mogelijk via de vergeldende daad van een goddelijke macht. Het kwaad verschijnt hier derhalve slechts als de gerechtvaardigde vergelding van een voorafgaande overtreding, of als de straf die volgt op de schuld. Eigenlijk moet je dan zeggen, telkens wanneer het kwaad iemand treft, dat dit 'net goed' is. De klacht over het kwaad wordt in een dergelijke visie evenwel verstikt. De klacht kan in deze context alleen maar een blijk zijn van de domheid van iemand die niet inziet dat het optreden van het kwaad correspondeert met de 'overtreding' die plaatsvond.

Aan de andere kant bestaat het gevaar dat het kwaad gemaakt wordt tot een volstrekt *on*-doorgrondelijke macht. In dat geval is het ongerijmd altijd maar weer te zoeken naar degene die schuldig is aan het kwaad en verantwoordelijk gesteld moet worden. Sta je tegenover het in radicale zin ondoorgrondelijke, dan kan er in feite geen sprake meer zijn van een orde waarop eventueel inbreuk gemaakt zou

worden. Hier ontbreekt dus ook die orde waarop men zich beroept wanneer men stelt dat het kwaad niet opgetreden zou zijn wanneer maar het nodige in acht genomen was, hetzij door een mens, hetzij door een God. Aldus raakt de klacht over het kwaad echter verlamd. Want hoe zou een klacht kunnen aanhouden wanneer zij niet tevens, hoe heimelijk ook, aanklacht is? Is 'ondoorgroendelijkheid' de context, dan is alleen resignatie nog op zijn plaats. We kunnen nu nog slechts, gelaten en met een verdord hart, een 'het zij zo' uitspreken.

Laten we de beide alternatieven, die van het 'net goed' en die van het 'het zij zo', nogmaals nagaan. In het eerste geval spreekt een denker zelfverzekerd over de betekenis die het kwaad heeft. Het is de straf voor de schuld die de wereld op zich laadde en het logische gevolg van het falen van die wereld. Dat het kwaad *geleden* wordt dringt daarbij niet werkelijk tot de hier bedoelde denker door. Een zonder meer ongebroken denken heeft het kwaad altijd al en bij voorbaat reeds weten te bezweren. In het tweede geval daarentegen is een denker eerder een figuur die door het kwaad juist gebroken is. Staande tegenover het lijden weet hij geen woord meer uit te brengen; in resignatie leeft hij vervolgens, met deze breuk, verder. Ook dit heeft iets van een bezwering. Dit keer staat de bezwering echter niet zozeer in het teken van de pretentieuze macht de betekenis van het kwaad te doorzien, als wel in het teken van de affirmatie van de eigen onmacht het optreden van het kwaad ooit nog te doorgronden.

Ricoeur nu tracht tussen die machtspretentie en die onmachtsbevestiging door te laveren. Zijn denken over het kwaad is, hoewel 'ongebroken', niet onbreekbaar. Het is noch hard, noch gesloten. Deze situering van Ricoeurs denken over het kwaad is vooral ontleend aan de opstellen die hij in de bundel *Histoire et vérité*, uit 1955, verzameld heeft. Hij distantieert zich in dit boek enerzijds van die al te voortvarende moderne wereld die gelooft het kwaad in principe al achter zich te hebben gelaten. Hij meent dat het kwaad meer behelst dan een reeds 'technisch' op te lossen kwestie. Anderzijds keert hij zich evenzeer tegen het defaitisme dat, mede ten gevolge van de oorlogservaringen, her en der opgekomen is. Daartegenover stelt hij een denken dat zich in het teken van de hoop voltrekt. Weliswaar is het niet zo dat wij reeds weten hoe het met de wereld moet, toch is het niet uitgesloten dat wij dat alsnog zullen ontdekken, zo dat wij de verantwoordelijkheid ervoor op ons kunnen nemen.

Het grootse perspectief waarin zijn filosofie van het kwaad zich beweegt, en het godsdienstige ferment waardoor het zich kenmerkt, maken Ricoeur tot een kritisch denker. De uitdrukkelijke erkenning dat het kwaad mensen telkens opnieuw voor een niet beantwoorde vraag plaatst, brengt hem er immers toe te stellen dat de waarheid omtrent deze wereld vooralsnog niet in ons bezit is. Deze waarheid is ons verborgen; ze is 'transcendent'. Deze visie impliceert dat de klacht over het kwaad het recht behoudt zich te doen horen. Ze wordt noch verstikt, noch verlamd. Het horen van de klacht tekent het broze denken van Ricoeur over het kwaad. In deze

ontvankelijkheid bewijst zich zijn trouw aan een waarheid die groter is, en meer aan goeds in petto heeft, dan wat de geschiedenis tot nog toe te zien gaf. Ricoeurs wijsgerige kritiek op elk systeem dat aan het open karakter van de wereld en van de geschiedenis geen recht doet, of dat systeem nu politiek, ideologisch, wijsgerig of theologisch is, is uiteindelijk godsdienstig gemotiveerd.

Misschien voldoet het bovenstaande als eerste schets van Ricoeurs denken over het kwaad. Volgens deze schets zou men dit denken kunnen zien als een prachtig uitgebalanceerde filosofie van de hoop, nuchter het midden houdend tussen het overmoedige activisme dat de moderne wereld soms kenmerkt aan de ene kant, en een defaitisme dat in feite slechts de keerzijde is van een verdwaasd vooruitgangsoptimisme aan de andere kant. We hebben echter tevens gezien dat de hoop zich bij Ricoeur slechts onzeker, want in een onophoudelijke strijd met de wanhoop, staande weet te houden. Een gemakkelijk, betrouwbaar houvast is er in dit denken niet. Ook de godsdienst lijkt zoiets niet te kunnen bieden. Bovendien dient opgemerkt te worden dat Ricoeur juist zijn 'midden-positie' met de term 'gebroken denken' aanduidt. Zelfs zien we hem hier en daar dat midden verlaten, om nu eens, tegenover het genoemde defaitisme, wel erg ferm het engagement met de hoop te belijden, en dan weer, tegenover de – zo lijkt het steeds dieper – in zijn denken doordringende klacht over het kwaad dat mensen treft, moeizaam een toevlucht te zoeken in de resignatie. Zowel de ene als de andere onevenwichtigheid zou gemotiveerd kunnen zijn door zijn eigen klacht, telkens opnieuw genoemd, over het kwaad dat onschuldige kinderen treft. Wanneer het kwaad reeds geschied is, heeft immers ook de hoop niet veel meer te bieden. Het is uiteindelijk misschien niet zo eenvoudig het genoemde midden te houden. Mogelijk heeft het zijn eigen gebrokenheid. Het is wellicht ook deze gebrokenheid die achter die ferme moed tot hopen uit het begin schuilgaat.

Deze observaties en vermoedens brengen mij tot de volgende vragen. In welke zin beschouwt Ricoeur zijn eigen filosofie van het kwaad als een gebroken denken, juist ook waar het, in een andere zin, moedig en ongebroken is? Wat is er de achtergrond van dat dit denken 'culmineert' in een aporie, waarin de moed de gestalte van de resignatie aanneemt? Gaat het hierbij alleen maar om een extreem moment in de strijd tussen hoop en wanhoop, of geeft het aan dat het denken van Ricoeur uiteindelijk alleen maar niet onder het kwaad bezwijkt doordat het nergens meer op rekent? Blijkt de weg tot het goede bij hem tenslotte onbegaanbaar te zijn? Betekent dit, zo zou bij wijze van hypothese gevraagd kunnen worden, dat Ricoeur de vergelding al te ver van zich werpt, zodat hij aan de doem van de resignatie niet meer kan ontkomen? We zullen een poging doen deze kwesties te onderzoeken.

## 2. De vergelding

Wanneer we Ricoeurs grote werk *La symbolique du mal* (vertaald als *Symbolen van het kwaad*), uit 1960, vergelijken met zijn kleine verhandeling getiteld *Le mal (Het kwaad)*, uit 1986, dan valt op dat het accent in dit latere geschrift ligt op het kwaad waaraan een mens niet ontkomen kan, terwijl in het eerdere werk het accent ligt op het kwaad waarvoor men verantwoordelijkheid draagt. Dat eerdere werk maakt dan ook deel uit van een filosofie van de wil; het gaat hier over het falen en over de schuld. Het lijden, dus het kwaad dat men ondergaat, komt ook in het vroegere werk uitdrukkelijk ter sprake, maar eerder in de marge ervan.

Het kwaad nu dat men doet, bespreekt Ricoeur in het eerste gedeelte van *La symbolique du mal* door, met betrekking tot het bewustzijn van het eerdere falen, drie ontwikkelingsstadia te onderscheiden: (1) de bezoedeling of de smet ('la souillure'); (2) de zonde ('le péché'); (3) de schuldigheid ('la culpabilité'). Telkens gaat het om een wil die tekortschiet en een bepaalde orde schendt. Er vindt echter een ontwikkeling plaats van de onwillekeurige overtreding, waarvoor men zich niettemin verantwoordelijk acht, naar de overtreding die alleen maar als overtreding geldt voorzover vaststaat dat men de daad in kwestie werkelijk zelf wilde. Met andere woorden, in het geval van de smet prevaleert het ontologische, objectieve aspect van de overtreding; in het geval van de schuld doet daarentegen alleen het ethische, subjectieve aspect van het vergrijp er nog toe. Dit proces van verinnerlijking heeft zijn aanvang in de zonde-gedachte. Staande tegenover een onzichtbare God is er echter niets meer waardoor de eis waaronder een mens zich voelt staan nog gelimiteerd wordt. De blik van God op de mens verschaft aan deze mens het bewustzijn niet minder dan 'perfectie' verschuldigd te zijn.

Ten aanzien van de overgang van het zonde-bewustzijn naar het schuld-bewustzijn roepen Ricoeurs uiteenzettingen wellicht wat vragen op, al was het maar omdat we enige reserve kunnen voelen wanneer de gang van jodendom naar christendom zomaar als een progressieve ontwikkeling geschetst wordt. Ricoeur gaat het hier om de verinnerlijking, de subjectivering en de individualisering die het bewustzijn doormaakt. Het kwaad wordt daardoor getransformeerd van de schending van een in een objectieve wet vastgelegde en collectief in acht genomen rite tot een hoogst individueel tekortschieten tegenover een ongrijpbare maatstaf. Of deze maatstaf God is of het eigen innerlijke geweten, maakt dan uiteindelijk niet op zichtbare wijze verschil. Dienovereenkomstig heeft het geen zin meer de religie nog van de ethiek te onderscheiden, precies zoals dit ook bij Kant of bij Levinas geen zin heeft. De keerzijde hiervan is dat voortaan alle schuld 'morele schuld' moet heten. Ook in het latere werk maakt Ricoeur geen onderscheid tussen schuld in morele zin en schuld in godsdienstige zin; dit punt zal ons straks nog bezighouden.

Nu plaatst Ricoeur dit resultaat in wat hij noemt een 'speculatief' perspectief (SM 145). Het denken kan de aan de geschiedenis van het bewustzijn ontleende

symbolen in een systematisch verband plaatsen. Het in die geschiedenis nog niet aan de dag tredende eindpunt van de hele ontwikkeling zal in dat systematische verband manifest worden. Dit eindpunt is, zo stelt Ricoeur, de 'gevangen wil' (*le serf-arbitre*). Deze wil is echt één wil, en dus vrij, maar tegelijk is hij ook gevangen en verkeert hij in slavernij. Op flagrante wijze is dit reeds aan het begin van de ontwikkeling het geval. Zoals we zagen aanvaardt het bewustzijn in het stadium van de smet moeiteloos dat de overtreding onvrijwillig plaatsvindt en de eigen verantwoordelijkheid is. Zonder het te weten kan men de smet oplopen, en men beseft dat dit consequenties heeft. Hetzelfde treedt echter, heel anders, ook in het schuldbeustzijn op. Wanneer de individuele vrijheid en verantwoordelijkheid als alles-omvattend gezien worden, en wanneer de onvrijwillige daad derhalve moreel indifferent moet zijn, dan wordt des te schrijnender zichtbaar dat deze vrije mens gevangen zit in een eindige wereld waaruit het kwaad niet verdwijnt, ondanks die alles-omvattende verantwoordelijkheid. Deze stand van zaken verwijst, zo meent Ricoeur, naar de thematiek van de verlossing. De gedachtegang doet overigens denken aan die van Kant in het derde stuk van diens *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.

Op het zojuist aangegeven punt nu, dat van de gevangen vrijheid, slaat de beweging in de richting van een verinnerlijking van het kwaad om in haar tegendeel. Want hoezeer aan het kwaad de toegang tot het eigen innerlijk ook ontzegd wordt, en hoezeer het kwaad ten gevolge daarvan wellicht niet meer gedaan wordt, onverminderd blijft men de dupe van het kwaad. Het lijden wordt nu pas werkelijk tot een schandaal. Naar de opvatting van Ricoeur is Job, de rechtvaardige, van deze situatie het prototype. Aan het geval van Job is zichtbaar dat het bewustzijn in alle drie de stadia, dus dat van de smet, dat van de zonde en dat van de schuld, ten onrechte in de vooronderstelling verkeerde dat deze wereld een orde vertegenwoordigt waarin een juiste vergelding van de gepleegde daad de allesbeslissende wet zou zijn. In feite blijkt de onrechtvaardige het goed te hebben, terwijl de rechtvaardige moet lijden. Van een nette correspondentie van het kwaad dat men ondergaat met het kwaad dat men gedaan heeft, is geen sprake. Opnieuw dringt het kwaad zich op als een objectief, louter uitwendig en niet te doorgronden gegeven.

In *La symbolique du mal* loopt het échec van de vergeldingsidee uit op de onrustig makende gedachte van een kwade God (*un Dieu méchant*) (SM 306). Deze gedachte duidt op haar manier aan dat de willekeur mogelijk het laatste woord heeft in de wereld. Hoewel het ongerechtvaardigd en zinloos is, gaat het lijden van de onschuldige immers voort. Even staat Ricoeur hier stil bij de volgens hem absurde mogelijkheid van een 'heilig' lijden (SM 302). Daarbij zou een mens zijn lijden actief op zich nemen, hoe ongerechtvaardigd dat lijden ook is. Aldus zou hij laten zien dat hij ertoe in staat is ook onafhankelijk van de vergeldingsgedachte, die immers onhoudbaar bleek, trouw aan het goede te kunnen zijn. Deze grandioze generositeit en barmhartigheid kunnen het feit van het lijden van onschuldigen echter

niet werkelijk ongedaan maken. De vraag blijft: ligt het lot van de wereld niet in handen van een kwade God?

Evenals in *Histoire et vérité* (uit 1955) heeft in *La symbolique du mal* (uit 1960) de angst derhalve het laatste woord. Een teken van hoop lijkt er te zijn in het lijden-als-gave (*la souffrance-don*). De lijdende knecht van God (*le serviteur souffrant*) uit Jesaja en Job, deze 'lijdende rechtvaardige' (*le juste souffrant*) (SM 301 e.v.), doet de tragiek van het onschuldige lijden in een overwinning verkeren; bij Ricoeur is dit tenslotte de door Christus tot stand gebrachte overwinning op het kwaad (SM 306). In de context van de symbolen van het kwaad die zijn wijsgerige uitgangspunt vormen, is deze laatste, gelovige stap echter niet uitvoerbaar. Want hoe groot de gave ook mag zijn die een 'lijdende rechtvaardige' doet door in zijn lijden de rechtvaardigheid niet te verloochenen, de nuchtere, wijsgerige vraag blijft wat de zin mag zijn van het lijden van onschuldigen ten overstaan van een God die dan middels Christus op het goede uit zou zijn.

De wijsbegeerte kampt met het spookbeeld van een kwade God. Ze heeft geprobeerd dit spookbeeld te bezweren door een ontotheologie te ontwerpen, dus een theorie over het geheel van wat er is, inclusief God. In deze theorie zou duidelijk gemaakt moeten zijn hoe God zijn gezicht nog kan redden nu er van een nette vergelding van kwaad met kwaad en van goed met goed in de wereld geen sprake is. De filosofie wordt hier dus tot 'theodicee'; dit is de poging God te rechtvaardigen tegenover het kwaad dat niet meer zomaar als 'vergelding' geduid kan worden. Aan het slot van *La symbolique du mal* zoekt Ricoeur zijn weg tussen de zoëven genoemde christologie enerzijds, en deze ontotheologie en theodicee anderzijds. Als wijsgeer meent hij zich met geen van beide te kunnen engageren. En ook de vergeldingsgedachte, die al te gemakkelijke 'morele wereldvisie', is een zonder meer gepasseerd station. Spreekt men na dit al nog van een rechtvaardige God, dan moet het om een in radicale zin verborgen, ondoorgrondelijke God gaan. De mens die ten overstaan van zo'n God voor schuldig gehouden wordt, is in feite eerder het slachtoffer van een onbegrijpelijke onbillijkheid. Bewogen door het lijden-zonder-zin schrijft Ricoeur: een mens verdient toch net zo goed Gods medelijden (*pitié*) als Gods toorn (*colère*) (SM 321).

We stellen vast dat Ricoeurs filosofie van het kwaad vooralsnog in een impasse blijft steken. De hoop die bij de christen Ricoeur leeft, biedt de wijsgeer Ricoeur geen soelaas. Of de hoop of de wanhoop nu prevaleert, de denker kan zich de onbillijkheid van het kwaad dat mensen treft hoe dan ook niet uit het hoofd zetten. De hoop vermag immers alleen 'prospectief', met het oog op de toekomst iets. 'Retrospectief', met het oog op het kwaad dat eenmaal geschied is, laat de moed om te hopen iemand met lege handen achter. Het lijkt alsof Ricoeur in een laatste denk-beweging probeert God tot inkeer over diens onbillijkheid te brengen; de mens zou *barmhartigheid* verdienen. Ricoeur schijnt zich een 'juiste' wereld te wensen, dit is

een wereld waarin het rijmt, en een wereld waarin de rouw niet nodig zou zijn. Maar wenst hij zich zo'n wereld niet wat snel, en, daardoor, tevergeefs?

### 3. Een gebroken denken

In het voorafgaande hebben we gezien dat Ricoeurs filosofie van het kwaad zich steeds verder in een zekere machteloosheid verliest. De wereld is niet billijk, de wereld is niet 'juist', de wereld 'klopt niet', - wat moet het denken nu aan met datgene wat 'niet klopt'?

De term 'gebroken dialectiek' wordt gebruikt door Ricoeur allereerst ter aanduiding van Kierkegaards denken in paradoxen ('Philosopher après Kierkegaard', 37 e.v.). Waar het systeem niet meer toereikend is, doet het denken een beroep op de paradox. Nòg een 'bemiddeling', dit is een verwijzing naar een algemeen ordenend principe, is op dat moment niet meer uitvoerbaar. Het kritische moment wordt met name bereikt wanneer het kwaad ter sprake komt. Het systematische denken, zo stelt Ricoeur, vermag het kwaad niet te temmen ('Kierkegaard et le mal', 43). De enkeling zal zich telkens opnieuw en onverhoeds doen horen in zijn niet te voorspellen singulariteit (PK 43); de klacht over het kwaad doet het systeem barsten. Vervolgens verdedigt Ricoeur dat de filosofie er goed aan doet de relatie tot deze 'niet-filosofie' te erkennen, in plaats van het niet-rationele te verdringen en te pretenderen er reeds toe in staat te zijn werkelijk alles in het systematische denken te incorporeren (PK 44). Het is niet 'òf Hegel, òf Kierkegaard', maar beiden in combinatie, in een daardoor blijvend gedynamiseerd denken.

Het systematische denken dat voor de klacht over het kwaad ontvankelijk wil blijven, ziet ervan af te spreken van een verzoende wereld. De idee van het volstrekt goede die de denker misschien in zijn denken toegelaten heeft, rijmt hoe dan ook niet met de toestand van de wereld. Voor zulk een radicaal denker is het kwaad, dit is de onverzoendheid van de wereld, blijvend een schandaal, en een bewijs van de eigen onmacht. Een alleen maar *gedachte* verzoening zou voor deze denker echter eigenlijk evenzeer een schandaal vertegenwoordigen. Die verzoening vindt immers, althans bij Ricoeur, in Christus plaats; dat te geloven is voor het denken een stap te ver. Het denken is er derhalve toe veroordeeld een onverzoend en gebroken denken te zijn. Op een verzoening die werkelijkheid is kan men, opnieuw, slechts hopen, met de moed van het geloof (vgl. 'Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I', 310).

In de latere verhandeling *Le mal*, uit 1986, vinden we al het hierboven genoemde vrijwel ongewijzigd terug, nu gecondenseerd in een aantal zeer beknopte formuleringen. Ook dit keer worden ontotheologie, theodicee en morele wereldvisie zonder meer verworpen. Ook dit keer wordt de idee van een verzoening zorgvuldig op het vlak van het geloof gesitueerd, voor het denken buiten bereik. Ook het theo-



logische denken moet daarbij als een gebroken denken opgevat worden, want ook voor dat denken is het kwaad "een realiteit die niet verzoend kan worden met de goedheid van God en met de goedheid van de Schepping" (Mal 226). Ricoeur zegt zich op dit punt bij de theoloog Karl Barth aan te sluiten; tevens vraagt hij zich echter af of Barth wel voldoende consequent geweest is en werkelijk aan de verleiding van de 'systematische totalisatie' heeft weten te weerstaan.

Een kleine accentverschuiving heeft intussen toch plaatsgevonden. Het kwaad dat het onschuldige kind treft was in Ricoeurs filosofie weliswaar nimmer afwezig, nu lijkt dit thema een buitengewone urgentie te hebben gekregen. Tot Hegel wordt dit keer geen toenadering meer gezocht en met enige felheid eist Ricoeur nu van het denken dat het dilemma van de theodicee aanvaardt: negeert men het kwaad in de wereld niet, dan moet men als denker die het zijn radicaal met een Oorsprong verbindt, hetzij de goedheid, hetzij de almacht van God in twijfel trekken. Wenst men het één met het ander verzoend te zien, dan is dat alleen maar in het teken van God zelf mogelijk; menselijk beschouwd kan daar niets van begrepen worden. Een denken dat het menselijke niet met het goddelijke verwisselt, en dan toch het kwaad in zijn volle omvang ernstig neemt (en, in zoverre, tegelijk het volstrekt goede 'eist'), is daarom met noodzaak een gebroken denken. Het denken over het kwaad, zo besluit Ricoeur, is *aporetisch*.

We constateren dat Ricoeurs filosofie van het kwaad veranderd is van een broos denken in een gebroken denken. De hoop is ook nu niet helemaal afwezig, maar de moed tot hopen is er niet meer toe in staat aan het denken kracht te verschaffen. Inzake het kwaad blijft het denken in verlegenheid. In strenge afzondering van het denken relateert de gelovige hoop zich aan een verzoening die voor het denken zonder betekenis blijft. De kritische kracht en het motief tot openheid die in *Histoire et vérité* nog met de moed tot hopen verbonden waren, komen nu niet meer ter sprake. Hoe zou een uitweg uit het kwaad ook denkbaar kunnen zijn wanneer het kwaad telkens reeds een feit is en niet meer ongedaan gemaakt kan worden! Wil men de zaak, die van het denken, hier nog 'rond' krijgen, dan moet het 'net goed' dat ooit uitgesproken werd wanneer het kwaad iemand trof, uitdrukkelijk herroepen worden. Voortaan rest nog slechts een 'het zij zo'. De aandacht is nu verschoven, weg van de schuld en van de verantwoordelijkheid, en weg, derhalve, van het actief te bestrijden kwaad, naar het lijden, de ellende en de jammerklacht. Het kwaad is geschied; de hoop heeft zijn kans verkeken. Gebroken is dit denken nu niet meer slechts in die zin dat het zich onmachtig weet het kwaad in zijn onbillijkheid te doorgronden. Gebroken is het nu bovendien doordat het nog wel weet van een goede God, doch aan dit weten geen *vruchtbare* hoop weet te ontleen. Het lijkt alsof de aarde die het zaad van de hoop zou moeten opnemen, daarvoor te droog en te hard geworden is. De somberheid die zich 'retrospectief' opdringt, doet de 'prospectief' gerichte hoop in gelatenheid verkeren.

#### 4. De resignatie

Ricoeur laat het niet bij de hierboven geschetste aporie; hij gaat nog een stap verder. In het derde gedeelte van *Le mal* stelt hij zich ten doel het denken dat door het raadsel van het kwaad opgeroepen is, te verbinden met antwoorden op het kwaad zoals die in de sfeer van het handelen en van het gevoel gegeven kunnen worden. Vooral op het laatste, het gevoel, richt hij zijn aandacht. Want de vraag die als een refrein door deze tekst van Ricoeur klinkt, is nog geenszins beantwoord; het is de vraag van de door het kwaad getroffen mens: 'Waarom juist ik?'

Om te beginnen zou in de klacht erkend kunnen zijn, zo stelt Ricoeur, dat het kwaad waardoor iemand getroffen is niet onder de categorie van de vergelding hoeft te vallen. Integendeel juist, het denken kan het lijden als 'onverdiend' ontmaskeren, en het voelen kan daar zijn voordeel mee doen. Voor het overige kan het denken alleen maar de ondoorgrondelijkheid van het kwaad benadrukken. Vervolgens zouden de klacht en de rouw van het denken kunnen 'leren' dat noch de wil van God, noch een goddelijke 'toelating' (*permissio*) achter het kwaad verondersteld moeten worden. In het verlengde hiervan zou je kunnen inzien dat je niet in God gelooft om daarmee de oorsprong van het kwaad op zijn noemer te brengen. Het is juist omgekeerd; precies voor degene die God als een goede schepper erkent, is het kwaad in de wereld onaanvaardbaar en ongerijmd. Anderen zouden hier, gemakkelijker dan hij, kunnen stellen dat 'het nu eenmaal zo toegaat in de wereld'. "Wij geloven in God in weerwil van het kwaad", zo formuleert Ricoeur het. Hij lijkt deze aanvaarding van een flagrante tegenspraak te beschouwen als een hoger stadium in wat hij noemt de 'spiritualisering' van de klacht. Het stadium van de nog ongeduldige klacht aan het adres van God (het 'Hoe lang nog?') laat men hier achter zich. Het laatste stadium in deze ontwikkeling tekent zich hiermee al af: de klacht wordt als zodanig opgegeven, wellicht, zo zegt Ricoeur, omdat men de *verlangens* loslaat die teleurgesteld geraakt zijn en derhalve aan de klacht en de rouw ten grondslag liggen. Niet meer voor zijn deugden beloond hoeven worden, niet meer voor het lijden gespaard hoeven blijven, God 'om niet' (*pour rien*) liefhebben, - en opnieuw brengt Ricoeur 'het lijden van God zelf in Christus' en het lijden van Job in elkaars nabijheid ter sprake. Hier eerst zou de vergeldingsgedachte werkelijk van het toneel verdwijnen. Wie klaagt over het onrecht waardoor hij getroffen is, pretendeert immers nog in aanmerking te komen voor de vergelding van enige verdienste. Ricoeur schetst, hiertegenover, de figuur van een mens die *onvoorwaardelijk* op God uit is en tegenover het lijden *volledig* resigneert. Niettemin eindigt de uiteenzetting met de opmerking dat het kwaad hoe dan ook tevens bestreden moet worden. De geschetste 'ontwikkeling' rond de verwerking van het kwaad kan daarbij echter de rol spelen van een voorafschaduwning van de situatie waarin het onherleidbare lijden (*l'irréductible souffrance*) ontraadseld zou worden.

We constateren dat Ricoeur, aangekomen aan het einde van zijn beschouwingen over het kwaad, niet alleen de hoop niet meer ter sprake brengt, maar ook aan de aanklacht, en daarmee aan de jammerklacht en de rouw, de bestaansvoorwaarde ontnemt. Hij is hier zeker consequent. Verbindt men de dingen met een Oorsprong, God, en ontkent men vervolgens dat de relatie tussen die Oorsprong en de wereld een orde vertegenwoordigt waarvan wij iets kunnen doorgronden, dan blijft slechts over 'om niet' aan die Oorsprong te hechten, zonder nog iets te eisen, te verwachten of ook maar te hopen. De rigoureuze verwerping van de vergeldingsgedachte laat alleen nog de mogelijkheid *alles* te aanvaarden over.

Dit is, zo lijkt het, de weg waarlangs Ricoeur erin slaagt die goede God die door geen enkele theodicee meer gered kan worden, nog trouw te blijven. Het gaat echter om een wonderlijk soort trouw, want ze is onvoorwaardelijk en om niet. In feite laat deze trouw de wereld in de steek. Bij Ricoeur doet de trouw aan God niet meer een grootse belofte en een strenge eis aan de wereld aanwezig zijn. De trouw, van de zijde van de mens, correspondeert hier dan ook niet meer met enige trouw van de zijde van God. Dit betekent dat Ricoeur de lofprijzing waarvan Israël leeft niet meer verstaat. In het ogenblik dat de rationaliteit, ooit met de vergeldingsgedachte verbonden, elke plausibiliteit verloren heeft, raakt de wereld immers in handen van een God wiens relatie tot de wereld voortaan de ondoorgrondelijke *willekeur* als voornaamste kenmerk heeft. Ricoeurs filosofie van het kwaad, zo moedig ingezet in *Histoire et vérité*, eindigt daarom vreugdeloos.

## 5. De theodicee

Er kleven tal van moeilijkheden aan Ricoeurs uiteenzettingen over het kwaad, maar één kwestie is hier toch bij uitstek klassiek en alles-bepalend: de theodicee. In *Le mal* noemt hij de theodicee de 'parel van de ontotheologie', dus van dat spreken waarin het zowel over de wereld als over God gaat, alsof het onderdelen van één en dezelfde kosmos betrof. De wijze waarop hij deze theodicee behandelt, is beslissend voor zijn evaluatie van de vergeldingsgedachte, en daarmee, zo hebben we gezien, voor heel zijn filosofie van het kwaad. Laten we nu eerst het probleem van de theodicee opnieuw kort introduceren, met Ricoeurs commentaar, om vervolgens een aanduiding te geven van een anderssoortige behandeling van dit thema.

Vooraf dient nogmaals opgemerkt te worden dat ontotheologie en theodicee volgens Ricoeur het product zijn van de zijns inziens ontoelaatbare vermenging (*mélange, fusion*) van de belijdende taal van de godsdienst met het wijsgerige pogen de dingen tot hun oorsprong te herleiden; het kwaad is, zoals gezegd, *onherleidbaar* (*Mal* 212, 220, 226, 233). Hij stelt, in het voetspoor van Kant en Barth, dat het kwaad een realiteit is die met de goedheid van God en met de goedheid van de schepping niet verzoend kan worden. Dit betekent dat een omvattende en cohe-

rente behandeling van het thema 'God en het kwaad' uitgesloten is. Wil men nu toch vasthouden aan een *goede* God, dan moet men aanvaarden dat dit alleen in een gelovig, belijdend perspectief mogelijk is; denkend kan de zaak niet plausibel gemaakt worden. Ricoeur legt niet uit hoe zo'n geloof bij machte is het verzet waardoor het denken op het bedoelde punt bewogen wordt te overleven. Hij stelt, zoals gezegd, dat wij 'in weerwil van het kwaad' in God geloven. Intussen camoufleert hij de onmogelijkheid van zijn positie enigszins door te spreken van de 'aporie van het denken'. In feite gaat het immers om een contradictie ('in weerwil van'). Wie met zijn denken, en dan ook met zijn gevoel, in deze contradictie verzeild raakt, voelt zich niet zozeer in verlegenheid, als wel verscheurd. Dat houdt ook de gelovige niet vol.

Zo eenvoudig als het probleem van de theodicee klinkt, zo onoplosbaar is het ook. De kwestie is hoe de volgende drie stellingen tegelijk gehandhaafd kunnen worden: (1) God is almachtig; (2) God is zonder meer goed; (3) Het kwaad is een realiteit (*Mal* 211). Hoe men het ook wendt of keert, telkens lijkt men toch aan één van deze uitgangspunten afbreuk te moeten doen. In dat geval is alles dadelijk eenvoudig. Wanneer God niet werkelijk almachtig is, of wanneer het God zelf is die het kwade wil, of wanneer het kwaad alleen maar schijnbaar kwaad is, dan kost het geen moeite aan de twee overblijvende stellingen vast te houden. Elk van deze 'ontsnappingspogingen' treffen we in het werk van Ricoeur aan. Aan het slot van zowel *Histoire et vérité* als van *La symbolique du mal* is er een moment sprake van de vrees dat God een *kwade* geest is, die het allemaal niet zo goed met ons voor heeft. Aan het slot van *Le mal*, vervolgens, bespreekt Ricoeur de idee van een 'lijdende God', - diens almacht is hier zonder meer van het toneel verdwenen. Maar een blijk van de hoogste wijsheid acht hij het toch, tenslotte, wanneer de klacht over het kwaad opgegeven wordt, zodat God om niet liefgehad kan worden (*Mal* 218, 232); dit veronderstelt dat men er geheel van afziet nog iets te verlangen.

Wie bij zichzelf elk verlangen laat uitdoven, kan niet meer teleurgesteld raken. Ricoeur duidt heel precies aan wat hij bedoelt (*Mal* 233): zich losmaken, allereerst, van het verlangen voor de eigen goedheid beloond te worden; zich losmaken, vervolgens, van het verlangen voor het lijden gespaard te blijven; zich losmaken, tenslotte, van een bepaald 'infantiel' onsterfelijkheidsverlangen. Want de klacht is er een blijk van dat men nog niet helemaal aan de cirkel van de vergelding heeft weten te ontsnappen; men denkt nog steeds iets te 'verdienen', of 'niet te verdienen', en men heeft nog niet bereikt wat Job, in de ogen van Ricoeur althans, bereikt heeft: God om niet lief te hebben.

We moeten vaststellen dat Ricoeur ontsnapt uit de impasse die het probleem van de theodicee vormt door de boven genoemde derde stelling, die van de realiteit van het kwaad, te neutraliseren. Inderdaad, een mens die door het kwaad niet meer geraakt wordt, daar hij aan elk verlangen verzaakt, deze mens zal God het kwaad

niet meer verbitterd voor de voeten werpen. Hij verwacht niets meer van God, en heeft dus ook aan dat adres niets te klagen. Hij heeft God om niet lief.

We kunnen nu zien dat Ricoeur zich in feite niet aan de theodicee-problematiek weet te ontworstelen. Ook zijn denken is een 'theodicee', - een rechtvaardiging van God ten overstaan van het kwaad in de wereld. Bij hem vindt deze rechtvaardiging plaats langs de weg van de zelf-vernedering en de zelf-verloochening van de mens. Deze zou zijn hart gevoelloos moeten laten worden, zodat tot God geen verwijt meer hoeft op te stijgen. Aldus zou trouw aan God, 'ondanks het kwaad', mogelijk zijn. De tegenspraak blijft echter. Want had Ricoeur niet verdedigd, enkele regels tevoren (*Mal* 232), dat God juist aan de oorsprong ligt van een radicale *verontwaardiging* over het kwaad in de wereld? Indien deze stelling gehandhaafd wordt, dan vertegenwoordigt die ogenschijnlijk zo wijze, nobele en verheven verzaking van het verlangen en van de klacht in feite een daad van verraad, - ook God wordt hier, tesamen met de wereld en onder het mom van een theodicee, in de steek gelaten.

Misschien kan een terugkeer naar zijn eerdere stellingname doen zien wat het precies is waaraan Ricoeur in dit eind-resultaat voorbijgaat. We zouden het als volgt kunnen formuleren: wanneer 'God' de belofte zegt dat voor deze wereld uiteindelijk het zonder meer goede voorzien is, dan begeeft zich degene die zich met deze belofte afgeeft noodzakelijk in een uiterst pijnlijk contrast. Want datgene wat voor de wereld voorzien geacht wordt, is inderdaad nog alleen maar 'voorzien'; het is in de wereld nog geenszins een feit. Op deze wijze brengt juist de trouw aan de belofte die 'God' vertegenwoordigt deze God in een onmogelijke positie. Men zegt: 'Laat Hij toch eens over de brug komen met datgene wat Hij voor de wereld voorzien heeft!'; en: 'Wij maken ons belachelijk door trouw te zijn aan Zijn koningschap!' Welnu, aanvankelijk is dit ook Ricoeurs positie. Hij laat echter een bepaald element dat tot de bedoelde positie behoort ongenoemd. Dat is de reden, zo lijkt het, dat hij daarin niet standhoudt. Hij verwisselt haar voor de positie van de radicale resignatie.

Het heeft geen zin trouw te belijden aan de grootse, zo niet groteske belofte van een goede, 'verzoende' wereld, wanneer men niet onder ogen ziet dat men zelf tot degenen behoort tot wie dat goede dan alsnog toegang zou krijgen, zo, dat men het in het eigen leven kan vertegenwoordigen. Het euvel van de traditionele theodicee is niet, zoals Ricoeur meent, haar streven naar een 'omvattend en coherent systeem' waarin God en het kwaad beide een plaats krijgen. We hebben zojuist gezien dat God en het kwaad inderdaad in zekere zin systematisch op elkaar betrokken zijn: waar 'God' zich aan mensen voordoet, daar *begint* ook het kwaad zich als zijnde onacceptabel en als een bron van verontwaardiging aan hen op te dringen. Het grote euvel van de traditionele theodicee, daarin begrepen die 'resignerende' variant ervan die Ricoeur vertegenwoordigt, ligt in het feit dat ze niet aanvaardt dat de kwestie een kwestie van *tijd* is. Vooral zijn dat goede en die verzoening, die

voor de wereld weggelegd geacht worden, slechts een belofte, en dus nog geen realiteit. Pas wanneer de wereld aan het beloofde en wellicht gereedliggende goede *alsnog toegang geeft*, pas dan kan het zijn intrede doen en realiter heersen. Dat zal tijd kosten. In haar verdwaasde 'perfectionisme' heeft de traditionele theodicee nooit iets van deze essentiële voorwaarde willen weten. Ook Ricoeur lijkt te wensen dat het 'reeds volbracht' is. Hij houdt het uitzien en klagen waardoor het godsdienstige leven getekend wordt dan ook niet vol. Hoe zou men daarin stand kunnen houden wanneer men zich niet telkens terugverwijzen liet naar de eigen *on-toegankelijkheid* voor het beloofde, en naar de verantwoordelijkheid die men heeft om zich die altijd wel ergens voorbarige afgeslotenheid aan te trekken! Alleen langs de weg van deze bekommernis om zichzelf is het mogelijk te ontkomen aan de 'anaesthesie', dit is die gevoelloosheid die met de resignatie een aanvang neemt. Misschien is het niet nodig de wereld in de steek te laten, zoals elke theodicee tot nog toe gedaan heeft, en zoals ook Ricoeur uiteindelijk gedwongen is te doen, ten einde maar de schijn van trouw aan God te kunnen bewaren.

## 6. De vergelding en de rouw

Natuurlijk heeft Ricoeur het bij het rechte eind: hoe dikwijls is het niet juist de rechtvaardige, of het hoe dan ook onschuldige kind, aan wie het kwaad overkomt, terwijl de boosdoener ongemoeid blijft. Inderdaad, 'ten overstaan van God' klopt hier niets van. Van een juiste, rechtvaardige vergelding is geen sprake. Maar dit ene gegeven is lang niet het hele verhaal over het thema 'vergelding'. Het is, zoals gezegd, mogelijk voor de natuurramp, toch per definitie niet een menselijke misdaad, de verantwoordelijkheid op zich te nemen, met het oog op de preventie van een dergelijk gebeuren in de toekomst. Evenzo kan men in het algemeen, en juist in naam van de vrijheid, de verantwoordelijkheid op zich nemen van al het kwaad dat in de wereld geschiedt, ook al is men in morele en in juridische zin in het geheel niet de aanstichter van dat kwaad. Nu hangt alles er echter van af of men streng het onderscheid tussen schuld in morele en schuld in godsdienstige zin in acht neemt. Ricoeur doet dit niet. Hij beschouwt de term 'godsdienstige schuld' (hij spreekt van de 'zonde') simpelweg als de religieuze aanduiding van het 'morele kwaad' (*Mal* 212). Hij doet hier derhalve *en passant* andermaal iets wat hij zegt niet te willen doen. Ditmaal gaat het om de reeds genoemde 'vermenging' van de wijsgerige en de godsdienstige taal. Op deze manier wordt de vergeldingsproblematiek onbespreekbaar.

Ricoeur acht het niet mogelijk in deze wereld op God te rekenen. Rest slechts een liefhebben van God om niet. Zo redt hij God; deze God zou in het perspectief van de vergeldingsgedachte niet gehandhaafd kunnen worden. In feite gaat het bij Ricoeur echter telkens om de *morele* vergelding, en niet om de godsdienstige. Door

die twee met elkaar te vereenzelvigen heeft hij de afstand die er is tussen een hoe dan ook rammelende feitelijke wereld (en dáár leeft de moraal) en een voor 'perfect' gehouden godsdienstige vergelding miskend. Daarmee heeft hij de wereld en zijn aan alle kanten tekortschietende 'orde' eigenlijk uit handen gegeven en alsof het niets is aan God overgedaan. En nu moet hij dan vaststellen, gezien alle catastrofes van de wereld, dat men op God niet kan rekenen; slechts om niet zou aan God vastgehouden kunnen worden.

Ik meen dat dit alles geen pas geeft. De godsdienstige vergelding is per definitie 'anticipatoir' en 'contrafactisch'; ze moet *alsnog* in de wereld enige gestalte aannemen en *alsnog* moeten mensen een poging doen aan die gestalte toegang te verschaffen. Indien men God, en diens veronderstelde almacht, wil handhaven, dan zal men deze almacht op geruime afstand van mens en wereld moeten situeren, schier buiten bereik, zo, dat er werkelijk sprake kan zijn van een *relatie* ertoe, die door mensen ook actief onderhouden moet worden. Wat dit mag opleveren, en of God daarbij 'gerechtvaardigd' zal worden, dat staat tot aan het einde der tijden toe niet vast. De theodicee is een historisch gebeuren en vindt in de tijd plaats. Daarbij gaat het om een gebeuren dat men, zoals gezegd, uitsluitend kan meemaken voorzover men er zelf actief in participeert. Een mens die zich laat raken door datgene waarmee God aan de mens diens trouw aan God geacht wordt te vergelden, wordt, met andere woorden, in zekere zin 'gechanteerd', of, 'betoverd': die mens is zelf in het geding, ongeacht alle wellicht reeds aan te voeren morele verdienste.

Dit laatste, namelijk dat de mens zelf in het geding is, speelt in Ricoeurs vroegere werk over het kwaad nog wel een vruchtbare rol. Prospectief, in het perspectief van de hoop, komt het als een permanent pleidooi voor de erkenning van de onafgeslotenheid van de geschiedenis tot uitdrukking. Retrospectief echter, met het oog op het kwaad dat onschuldigen treft en niet meer ongedaan gemaakt kan worden, blijkt deze hoop machteloos te zijn. Niet verdisconteerd is hier dat de onafgeslotenheid van de geschiedenis ter plaatse van die geschiedenis, aan de zijde van de mens en mogelijk zonder dat er van enige morele schuld sprake is, gepaard gaat met een hardnekkige *on-toegankelijkheid*, of afgeslotenheid, namelijk voor datgene met het oog waarop die geschiedenis zo vol overtuiging 'onafgesloten' genoemd werd. Al deze ontoegankelijkheid wordt aan een mens 'vergouden', of hij nu in morele zin schuldig is of niet. Slaagt men erin deze godsdienstige schuld op zich te nemen, als zijnde de eigen, hoogstpersoonlijke verantwoordelijkheid, dan maakt zich daardoor in radicale zin tot een historisch wezen dat zijn vrijheid juist als 'tijd' heeft. Slaagt men daar niet in, dan is heel deze vergelding-in-godsdienstige zin een lelijke gedachte die beter niet uitgesproken kan worden.

De zojuist genoemde ontoegankelijkheid kan ook gevoeld worden. Ze wordt echter niet gevoeld als moreel berouw; het gaat immers niet om schuld in morele zin. En toch is er van schuld sprake, en dus van verantwoordelijkheid, en van een orde, - deze is dit keer niet zozeer geschonden als wel uitgebleven. Dit roept een

klacht op, feller dan in welk 'het zij zo' misschien nog naklinkt. Deze klacht is een rouwklacht. Het gebeurde, hoe onacceptabel ook, kan niet ongedaan gemaakt worden. Zelfs wanneer alle (in morele en juridische zin) schuldigen opgespoord, opgepakt, geoordeeld en bestraft zullen zijn, blijft de wereld een verregaand imperfecte, onafgesloten wereld, zich bovendien nog afsluitend voor nadere perfectie. Juist de godsdienstige mens ziet dit onder ogen. Hij weet dat hij zelf in het geding is; daarom is hij in staat tot rouw. In de rouw wordt erkend dat het verhaal dat het leven is keer op keer een 'onmogelijk' en onvertelbaar verhaal wordt. Het breekt af. Het kan telkens alleen maar als *nieuw* verhaal, door het verleden niet gerechtvaardigd, weer opgenomen worden. Over dat verleden dient men te rouwen, opdat het niet wordt tot dorre grond waarin geen zaad meer vrucht kan dragen.

Ricoeurs uitgangspunt is dat van de 'theoretische' theodicee gebleven. Daarbij is een mens niet zelf, als mogelijk alsnog een plaats van toegang voor het van godswege beloofde, *praktisch* in het geding. Op deze manier wordt de godsdienstige vergelding tot een onbegrijpelijke aangelegenheid en is het niet meer mogelijk werkelijk op God te blijven rekenen. Ook het verdriet waar het Ricoeur om gaat, - dat verdriet dat niet verrekend kan worden met welke morele verontwaardiging over begaan onrecht dan ook, kan dan niet meer gevoeld worden. Nu blijft slechts over God 'om niet' lief te hebben, in een vreugdeloze resignatie. Ik meen dat men kan zeggen, onder verwijzing naar het van godswege beloofde, dat zulke liefde geen zin heeft.

## Noot

\* I.B. Singer, *The Certificate*, Penguin Ed. p. 163: vgl. *Psalmen* 2,4 en *Job* 9,22.

## Literatuur

*Histoire et vérité*, Parijs, Seuil, 1955.

*La symbolique du mal*, Parijs, Aubier, 1960 (afgekort als SM).

'Kierkegaard et le mal' en 'Philosopher après Kierkegaard', in: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Parijs, Seuil, 1992 (afgekort als KM en PK).

'Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I', in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Parijs, Seuil, 1969.

'Le mal', in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Parijs, Seuil, 1994 (afgekort als Mal).