# Het raadsel van de slang

Over het niet-gedane kwaad in Paul Ricoeurs *Symbolen van het kwaad*

Thomas Velvis (1095210)

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie

Radboud Universiteit Nijmegen

Begeleider: prof. dr. Herman Westerink

19.490 woorden

28 juni 2023

*Hierbij verklaar en verzeker ik, Thomas Velvis, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden. Plaats: Arnhem. Datum: 28 juni 2023.*

# Inhoudsopgave

**Inleiding**.....4
**Hoofdstuk 1 Ricoeurs filosofie van de wil**.....7
**Hoofdstuk 2 Methode en interpretatie der symbolen**.....12
**Hoofdstuk 3 De ethische visie en de crisis bij Job**.....17
**Hoofdstuk 4 Het kwaad dat tot ons komt**.....21
**Hoofdstuk 5 Het kwaad als brandhaard**.....24
**Hoofdstuk 6 Het kwaad dat aan ons voorafgaat**.....27
**Hoofdstuk 7 Het kwaad dat ons overstijgt**.....30
**Hoofdstuk 8 Het kwaad waarvan we hopen op verlossing**.....35
**Hoofdstuk 9 Het kwaad dat verwikkeld is met de vrijheid**.....39
**Hoofdstuk 10 Het kwaad dat om antwoord vraagt**.....44
**Besluit**.....48
**Bibliografie**.....51
**Samenvatting**.....53

# Inleiding

Het is de nacht van 13 op 14 maart 2033. Door een combinatie van springtij en een zware noordwesterstorm stijgt het water in de Noordzee. De stormvloedkeringen in Zeeland en Zuid-Holland worden gesloten, maar noordelijker op de kustlijn ontstaan problemen. Ter hoogte van Noordwijk slaat de zee de duinenrij weg en stroomt het binnenland in. Binnen de kortste keren staat de polder tussen Leiden en Haarlem onder water en is Alphen aan den Rijn een stad aan zee. Helikopterbeelden tonen 's ochtends een uitgestrekte watervlakte waar alleen flats en kerktorens bovenuit steken. Er komt al gauw een reddingsoperatie op gang. Het leger haalt mensen van de daken van hun huizen en in heel Nederland worden goederen ingezameld voor de slachtoffers. Terwijl het water zakt en het dodental stijgt, begint men ook de schuldvraag te stellen. Hoe kon zo'n groot gebied onder water komen te staan? *De Telegraaf* kopt boven een foto van het rampgebied: 'WIE HEEFT DIT GEDAAN?'

Een week later vinden de eerste arrestaties plaats: de verantwoordelijken bij Rijkswaterstaat en het waterschap worden ingerekend. Zij verklaren dat ze de slechte staat van de duinen al eerder hebben aangekaart, maar dat de overheid geen geld wilde toezeggen voor herstel. De premier verdedigt zich door te wijzen op de opgelopen zorgkosten die de schatkist leegtrekken. Een historicus zegt: 'We kunnen de strijd tegen het water uiteindelijk niet winnen.' 'Het is onze eigen schuld, want we hebben niets gedaan tegen de opwarming van de aarde,' stelt een klimaatactivist. En volgens een dominee is de ramp een straf van God voor onze zonden: 'Bekeert u toch!'

Wie heeft dit gedaan? Telkens wanneer we het kwaad tegenkomen, willen we een antwoord op die vraag. Eén antwoord lijkt bij voorbaat uitgesloten: 'Niemand.' De algemene veronderstelling is dat *iemand* – een of meer – verantwoordelijk gesteld kan worden. We zoeken de reden voor het kwaad in de vrijheid van mensen. In de gereformeerde kerk waar ik lid van ben wordt geleerd dat God de wereld goed geschapen heeft, maar dat de schepping bedorven is door menselijke ongehoorzaamheid. In de politiek gaat de discussie over problemen zoals de stikstofcrisis steevast gepaard met een zoektocht naar schuld en verantwoordelijkheid: 'Het kabinet is laks geweest' of 'Het komt door de boeren'. En als bij een organisatie een angstcultuur aan het licht komt, wordt er van de baas schuldbekentenis, excuses en aftreden verwacht.

Het fictieve verhaal van de tweede watersnoodramp laat echter zien dat er allerlei moeilijkheden bestaan met een visie die het kwaad herleidt tot menselijk handelen. Zo spelen in deze overstroming het noodlottige toeval en de onverschillige natuurkrachten een belangrijke rol – geen mens is verantwoordelijk voor de toevallige samenloop van zware noordwesterstorm en springtij of voor de kracht van de zee. Er is ook sprake van een erfenis (de eeuwenlange Nederlandse strijd tegen het water) en van beperkingen van de vrijheid (de overheid kan niet én de zorg betalen én de duinen onderhouden). De rol van klimaatverandering duidt op een collectieve schuld: de zeespiegel stijgt door het gedrag van de hele mensheid gedurende meerdere eeuwen. En misschien heeft zelfs God er de hand in.

**Ricoeur en *Symbolen van het kwaad***

Er zit iets in het kwaad dat we niet gedaan hebben. Dat geldt niet alleen voor natuurgeweld, maar voor alle kleine en grote vormen van kwaad waar mensen onder te lijden hebben. Vaak denken we een dader te kunnen aanwijzen: iemand die verantwoordelijk is voor het kwaad dat zijn vrijwillige handeling teweeg heeft gebracht. Het verhaal hierboven illustreert hoe zo iemand toch ook slachtoffer is van toevalligheden, van een eindige vrijheid, van een collectieve schuld. Ik noem dit het 'niet-gedane kwaad': het kwaad waar een dader slachtoffer van is. Die notie roept direct allerlei vragen op over vrijheid, verantwoordelijkheid en schuld: Ben je wel echt vrij als de slechte dingen die je doet deels niet door jou gedaan zijn? Kun je verantwoordelijk gehouden worden voor het kwaad dat je overkomt? Wie of wat bepaalt of we schuldig zijn?

Voor die vragen ga ik in deze scriptie te rade bij de Franse filosoof Paul Ricoeur (1913-2005) en zijn boek *Symbolen van het kwaad* (1970, oorspronkelijk uitgegeven in 1960). Daarvoor heb ik een aantal redenen. Allereerst is Ricoeur een denker die genuanceerde antwoorden geeft. Hij vindt in dit boek een middenweg tussen vrijwilligheid en onvrijwilligheid, tussen veroordeling van wie kwaad doet en aandacht voor het feit dat we allemaal feilbare mensen zijn. In een tijd dat het publieke debat over misstanden de wereld lijkt op te delen in daders en slachtoffers – denk aan klimaatverandering, het Nederlandse slavernijverleden en de discussie over grensoverschrijdend gedrag op de werkvloer – is dat een evenwichtig en relevant perspectief.

Daarnaast onderzoekt Ricoeur in dit werk de historische diepte van de taal: hij brengt de rijke symbolische taal aan het licht waarin door de eeuwen heen over het kwaad gesproken is. Deze oude woorden zeggen niet alleen veel over onze huidige manieren van spreken over het kwaad, maar kunnen ook verrassen door vroegere betekenissen van het kwaad te onthullen die we nu vergeten zijn. Ten slotte spreekt mij als christen aan dat Ricoeur de schuldbelijdenis van de gelovige als uitgangspunt neemt in *Symbolen van het kwaad*. Zijn analyse haakt in op een van de moeilijkste vragen van het geloof: hoe moeten we denken over het kwaad dat niet van mensen en toch ook niet van God komt?

**Structuur**

Concreet is de vraag die ik in deze scriptie wil beantwoorden: *welke betekenis krijgt het niet-gedane kwaad in Paul Ricoeurs* Symbolen van het kwaad*?* Ik zoek naar een antwoord op deze hoofdvraag in tien korte hoofdstukken die elk ingaan op één deelvraag. In de eerste twee hoofdstukken vinden inleidende beschietingen plaats: in welke context staat *Symbolen van het kwaad*? (hoofdstuk 1) en welke methode gebruikt Ricoeur in dit boek? (hoofdstuk 2). Om te kunnen spreken over het niet-gedane kwaad moet er ook iets gezegd worden over zijn tegendeel. Hoofdstuk 3 gaat daarom over de vraag: wat is volgens Ricoeur het wel-gedane kwaad, het kwaad waarvoor we de mens als dader aan kunnen wijzen?

In de hoofdstukken 4 tot en met 10 ga ik diep op de tekst in en kijk ik vanuit zeven invalshoeken naar het niet-gedane kwaad. Het niet-gedane kwaad is een complex en moeilijk te doorgronden concept bij Ricoeur. Ricoeur maakt zelf weinig onderscheidingen wat dit onderwerp betreft en ook in de literatuur is geen poging gedaan om alle verschillende

betekenissen van het niet-gedane kwaad in *Symbolen van het kwaad* te overzien. Mijn doel is om de betekenis van dit concept zo volledig mogelijk te begrijpen, aan de hand van een zevental vragen: wat doet het niet-gedane kwaad? (hoofdstuk 4); wat is het voor iets? (hoofdstuk 5); waar is het begonnen? (hoofdstuk 6); waar bevindt het zich? (hoofdstuk 7); hoe eindigt het? (hoofdstuk 8); wat heeft het met onze vrijheid te maken? (hoofdstuk 9); hoe reageren we erop? (hoofdstuk 10).

Elk van de vragen is bedoeld om een bepaald aspect van het niet-gedane kwaad eruit te lichten en nader te bestuderen: doen, ding, begin, einde, plaats, vrijheid en reactie. Dat is niet uitputtend bedoeld: er zijn nog andere vragen te bedenken, maar ik heb me omwille van de ruimte beperkt tot zeven. Alleen door het niet-gedane kwaad vanuit allerlei kanten te bekijken wordt de rijkgeschakeerde betekenis ervan duidelijk.

# Hoofdstuk 1 *Ricoeurs filosofie van de wil*

De uitgave van *Symbolen van het kwaad* die ik gebruik is de Nederlandse vertaling van het Franse origineel door J.A. Meijers uit 1970. Het werk bestaat uit twee kleine gele boekjes: deel I heet 'De primaire symbolen – smet, zonde, schuldigheid' en deel II 'De "mythen" van het begin en het einde'. De manier van uitgeven zou voor misvattingen kunnen zorgen: bijvoorbeeld dat Ricoeur de thematiek van de symboliek van het kwaad uit het niets aansnijdt of dat deel I en deel II los van elkaar te lezen zijn. In dit hoofdstuk en het volgende wil ik onder meer deze misverstanden uit de weg ruimen. Hoofdstuk 1 legt uit in welke context *Symbolen van het kwaad* staat: het filosofische project van Ricoeur waar het boek onderdeel van is. Ricoeurs eerdere werken *Freedom and Nature* (1950) en *Fallible Man* (1960) komen aan bod en er wordt ingegaan op de boeken die hadden moeten verschijnen na *Symbolen van het kwaad* maar nooit geschreven zijn.[1] Zoals we zullen zien, vormen ideeën die samenhangen met het niet-gedane kwaad zoals onvrijwilligheid en feilbaarheid een rode lijn door Ricoeurs filosofie van de wil.

**Vrijheid en onvrijheid**

*Symbolen van het kwaad* is onderdeel van wat Paul Ricoeurs filosofie van de wil genoemd wordt. In 1950 publiceerde hij het eerste deel daarvan: zijn proefschrift, vertaald als *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary.*[2] Voortbouwend op de fenomenologische methode van Husserl onderzoekt Ricoeur in dit boek de fundamentele mogelijkheden die de mens heeft als het om vrijheid gaat. Het doel is in de woorden van vertaler Erazim Kohák 'an eidetics of the will because its task is a phenomenological description of the essential – eidetic – structures of man's being in the world.'[3] In andere woorden: de vraag voor Ricoeur in dit boek is niet hoe de wereld er feitelijk uitziet of welke ervaringen mensen hebben, maar welke elementaire orde er is in de manier waarop de mens in de wereld bestaat.

De rode draad in *Freedom and Nature* is 'that while nature makes freedom actual, freedom makes nature meaningful.'[4] De aspecten van mijn bestaan die ik niet zelf gekozen heb, zoals mijn lichaam, mijn karakter en de omgeving waarin ik geboren ben, lijken in eerste instantie slechts beperkingen van mijn vrijheid. Omdat ik het me ontbreekt aan een uniek talent voor voetbal, kan ik er niet voor kiezen om professioneel voetballer te worden. Volgens Ricoeur doen dit soort limitaties echter geen afbreuk aan mijn vrijheid, maar maken ze haar tot een actuele, *menselijke* vrijheid. Mensen moeten altijd handelen in tijd en ruimte, op basis van incomplete kennis en met het risico op mislukking.

---

[1] Ik gebruik de titels van Ricoeurs boeken in de vertaling die ik gebruikt heb: *Symbolen van het kwaad* in het Nederlands en *Freedom and Nature* en *Fallible Man* in het Engels.
[2] Patrick Vandermeersch en Herman Westerink, *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief* (Amsterdam: Boom, 2007), 246.
[3] Erazim Kohák, 'The Philosophy of Paul Ricoeur,' in *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, ed. en vert. Erazim Kohák (Evanston: Northwestern UP, 2019), xx.
[4] Kohák, 'The Philosophy,' xix.

Tekenend voor de menselijke vrijheid is het accepteren en in gebruik nemen van de gegeven omstandigheden. Stel dat ik geboren ben met grote handen en lange vingers. Die maken het me onmogelijk om fijn handwerk te doen, maar zijn wel geschikt voor pianospelen. Al ben ik niet vrij om een goede handwerker te worden, ik kan wel mijn vrijheid uitoefenen door de moeite te doen om piano te leren spelen. Dat 'moeite doen' is volgens Ricoeur typerend voor echte menselijke vrijheid. Een god is in staat om te creëren; hij spreekt en het gebeurt, zoals in Genesis 1 gebeurt. Als een mens iets wil doen, moet hij de weerstand overwinnen van het onvrijwillige – de zaken die zich niet zomaar naar zijn wil voegen. Interessant is dat als de mens deze weerstand keer op keer overwint, zoals bij leren pianospelen, de inspanning afneemt en het onvrijwillige in dienst komt van het vrijwillige. Er ontstaat in andere woorden een gewoonte. Bij een geweldige pianist zijn het onvrijwillige en het vrijwillige in perfecte harmonie en doen zijn handen moeiteloos wat hij wil.[5]

In zijn analyse van de verhouding tussen vrijheid en natuur geeft Ricoeur ook een oplossing voor een bekend probleem met de vrije wil, namelijk dat redenen hebben voor je keuze en een vrije keuze maken elkaar lijken uit te sluiten. Of de redenen bepalen de keuze en dan zijn we onvrij of de wil kiest zonder redenen en dan zijn keuzes een kwestie van willekeur. Voor Ricoeur vormen beslissingen echter een verzoening van onvrijwilligheid en vrijwilligheid. Hier komt een element van instemming bij kijken. Als ik besluit iets te doen, moet ik ermee instemmen dat mijn motieven om te handelen niet door mij gekozen zijn. Tegelijk valt er wel degelijk te kiezen *tussen* de motieven. Stel er staat een stuk taart op tafel dat bedoeld is voor mijn broer. Ik heb zin in taart (motief 1) maar ik houd ook van mijn broer (motief 2). Deze motieven vormen de redenen voor mijn handeling, maar de wil brengt een nieuw element in door een keuze te maken tussen de motieven: ik eet het stuk taart of niet. Als mijn broer me boos vraagt waarom ik zijn stuk taart opgegeten heb, mag ik mijn motieven niet als alibi gebruiken.

Een vrije keuze neemt de onvrijwillige elementen ervan in zich op. Onze vrijheid is onvermijdelijk een beperkte vrijheid. 'In this our freedom is *only* human.'[6]

**Van feilbaarheid naar fout**

Deel twee van de filosofie van de wil kwam tien jaar later uit. Dit deel bestond uit twee boeken die oorspronkelijk in één band werden uitgebracht met één voorwoord.[7] Die twee boeken zijn *Fallible Man* en *Symbolen van het kwaad*. In latere uitgaven zijn *Fallible Man* en *Symbolen van het kwaad* los van elkaar uitgebracht en is het voorwoord toegevoegd aan *Fallible Man*. Na zijn analyse van de wisselwerking tussen vrijwilligheid en onvrijwilligheid richt Ricoeur zich in dit tweede deel van zijn filosofie van de wil op de menselijke feilbaarheid en de belijdenis van het kwaad.[8]

---

[5] Ibid, xxvi en xxxiii.

[6] Paul Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, ed. en vert. Erazim Kohák (Evanston: Northwestern UP, 2019), 484.

[7] Scott Davidson, 'Introduction to The Symbolism of Evil,' in *A Companion to Ricoeur's* The Symbolism of Evil, red. Scott Davidson (London: Rowman and Littlefield, 2020), xviii.

[8] Kohák, 'The Philosophy,' xxxiii.

De verhouding tussen *Fallible Man* en *Symbolen van het kwaad* is die tussen de mogelijkheid van de fout en de bekentenis ervan, tussen het moment voordat het misgaat en nadat het misgaat. De mens heeft een zwakte ingebouwd gekregen, analyseert Ricoeur in *Fallible Man*. Hij is fundamenteel uit balans, omdat hij bestaat uit een eindige en een oneindige pool. Dat blijkt bijvoorbeeld uit onze waarneming. Wat we zien is slechts een perspectief, begrensd door ruimte en tijd. Als ik naar een boom kijk, kan ik er maar een kant van zien: hoe ik ook om de boom heen loop, er is altijd een achterkant die onzichtbaar blijft. Tegelijk weet ik dat die achterkant bestaat en dat die gezien kan worden vanuit een ander perspectief. Er zijn oneindig veel manieren om naar een boom te kijken en ik kan er slechts één actualiseren.[9]

Zo gaat het bij alle aspecten van de menselijke ervaring: er bestaat een gat tussen wat we zien, denken, voelen, hebben en wat we zouden kunnen zien, denken, voelen, hebben. Hoe de menselijke onevenwichtigheid de mogelijkheid opent om kwaad te doen blijkt uit het voorbeeld van het verlangen. Stel dat iemand verlangt naar macht. Hoeveel macht hij ook in handen heeft, het blijft een beperkte hoeveelheid. Er zijn altijd zaken en mensen die hij niet in zijn macht heeft – dus is er altijd meer macht om naar te streven. Datgene waarnaar we verlangen blijft een droombeeld aan de horizon dat meeschuift als we dichterbij komen. Wat we hebben is eindig, wat we willen oneindig, ziet Ricoeur. Zo kan verlangen naar macht omslaan in tirannie, verlangen naar respect in jaloezie en verlangen naar bezit in hebzucht.[10]

'But to be fragile is not yet to break.'[11] Het raam staat open, maar we zien de dief nog niet naar binnen klimmen in *Fallible Man*. Voor de stap van feilbaarheid naar fout moet Ricoeur van methode wisselen. Net als *Freedom and Nature* gaat *Fallible Man* namelijk niet over feitelijke ervaringen. Het zijn fenomenologische studies die zich bezighouden met respectievelijk de structuur van het menselijke bestaan en van het menselijke bewustzijn. Er is echter niets in die structuren wat noodzakelijk maakt dat mensen slechte dingen doen volgens Ricoeur.[12] '[M]oral evil is not generated by the structures of our humanity per se.'[13] Om het kwaad in actie te bestuderen, moet Ricoeur in *Symbolen van het kwaad* zijn blik verplaatsen naar de symbolische taal die mensen gebruiken om over hun ervaring met het kwaad te spreken, 'spoken after the damage has done.'[14] De manier waarop hij dat aanpakt komt in het volgende hoofdstuk aan bod.

**Ongeschreven boeken**

Er zijn twee boeken in Ricoeurs filosofie van de wil die nog hadden moeten verschijnen maar nooit geschreven zijn. Volgens Charles Kelbley, de vertaler van *Fallible Man*, gaat het om het

---

[9] Scott Davidson. 'Introduction: *The Kantian Architecture of Ricoeur's* Fallible Man,' in *A Companion to Ricoeur's* Fallible Man, red. Scott Davidson (London: Rowman and Littlefield, 2019), xxii.

[10] David Pellauer en Bernard Dauenhauer, 'Paul Ricoeur,' in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, winter 2022, ed. Edward Zalta en Uri Nodelman.

[11] Walter Lowe, 'Introduction,' in *Fallible Man*, ed. Walter Lowe, vert. Charles Kelbley (New York: Fordham UP, 1986), xxv.

[12] Herman Westerink, 'Unter Verdacht. Bemerkungen zu Paul Ricoeurs Symbolbegriff und Freudinterpretation,' in *Wiener Jahrbuch für Theologie* 8 (2010), 124-125.

[13] Lowe, 'Introduction,' xxv.

[14] Ibid, xxvi.

derde deel van de filosofie van de wil en een derde boek in het tweede deel (dat dus na *Fallible Man* en *Symbolen van het kwaad* had moeten komen).[15] Kort gezegd: deel 2.3 en deel 3 van de filosofie van de wil ontbreken.

We kunnen op basis van suggesties van Ricoeur zelf en van Kohák een algemene bedoeling van deze boeken formuleren. Deel 2.3 had gewijd moeten zijn aan het denken vanuit de symbolen, op de manier die Ricoeur uiteenzet in de conclusie van *Symbolen van het kwaad*. Daarbij zou het begrip van de slaafse wil, dat we nog tegen zullen komen, onderzocht worden in allerlei vakgebieden, zoals psychoanalyse, criminologie en politieke filosofie. Dat schrijft Ricoeur in het voorwoord bij *Fallible Man* en *Symbolen van het kwaad*. Hij voorziet echter al een probleem met zijn plan voor dit boek: 'Just how far such a speculative cipher of bad will is still capable of being "*thought*" is ultimately, from the methodological point of view, the most difficult question of this work.'[16] De moeilijkheid komt ook in deze scriptie aan bod: kunnen de betekenissen die uitgedrukt worden in symbolen wel filosofisch doordacht worden? Deel 3, de poëtica van de vrijheid,[17] had volgens Kohák een antwoord had moeten zijn op de misvormingen van de vrijheid die in *Fallible Man* en *Symbolen van het kwaad* aan bod komen. Hij voorziet in dat derde deel 'a vision of healing which would bind the polarities of the voluntary and the involuntary in the unity of reconciliation.'[18]

*Symbolen van het kwaad* is dus een onderdeel van een onaf geheel. Patrick Vandermeersch en Herman Westerink zien dat als aanwijzing dat Ricoeur het soort onderzoek dat wordt gedaan in *Symbolen van het kwaad* op een gegeven moment als een dood spoor beschouwde. Hij zou hebben ingezien dat symbolen alleen binnen een bepaalde cultuur kunnen worden begrepen.[19] In ieder geval heeft Ricoeur zijn onderzoek naar de symbolen niet meer opgepakt, maar is hij zich later gaan richten op de metafoor in plaats van het symbool.[20]

**Conclusie**

*Symbolen van het kwaad* is onlosmakelijk verbonden met Ricoeurs project van de filosofie van de wil. In *Freedom and Nature*, het eerste deel daarvan, onderzoekt hij de beperkte menselijke vrijheid. Vrijwillig handelen betekent instemmen met onvrijwillige elementen. Het tweede deel bevat *Symbolen van het kwaad* zelf en zijn tweelingbroer *Fallible Man*.

---

[15] Charles Kelbley, 'Translator's Introduction,' in *Fallible Man*, ed. Walter Lowe, vert. Charles Kelbley (New York: Fordham UP, 1986), xxxvi. Dit wordt bevestigd door een opmerking van Ricoeur in zijn intellectuele autobiografie en door Patrick Vandermeersch: Paul Ricoeur, 'Intellectual Autobiography of Paul Ricoeur,' in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, red. Lewis Hahn, vert. Kathleen Blamey (Chicago: Open Court, 1995), 13; Patrick Vandermeersch, 'The Failure of Second Naïveté. Some Landmarks in the French Psychology of Religion,' in *Aspects in Context. Studies in the History of Psychology of Religion*, red. J.A. Belzen (Amsterdam: Rodopi, 2000), [19].

[16] Paul Ricoeur, 'Preface,' in *Fallible Man*, ed. Walter Lowe, vert. Charles Kelbley (New York: Fordham UP, 1986), xlv.

[17] Ik gebruik de vertaling van J. A. Meijers van deze term: Paul Ricoeur, *Symbolen van het kwaad. Deel 2. De 'mythen' van het begin en het einde*, vert. J.A. Meijers (Rotterdam: Lemniscaat, 1970), 126.

[18] Kohák, 'The Philosophy,' xxxv.

[19] Vandermeersch, 'The Failure of Second Naïveté,' [23 en 27]; Vandermeersch en Westerink, *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*, 254-255.

[20] Christophe Brabant, 'Ricoeur's Hermeneutical Ontology,' in *Paul Ricoeur. Poetics and Religion*, red. J. Verheyden, T.L. Hettema en P. Vandecasteele (Leuven: Peeters, 2011), 458.

*Fallible Man* toont de feilbaarheid van de mens die ontstaat door de kloof tussen oneindige mogelijkheden en een eindige bestaan. Hoe de mogelijkheid om te falen in de praktijk omslaat in concrete fouten, is het onderwerp van *Symbolen van het kwaad*. De tweeling had echter een drieling moeten zijn, want er mist een deel 2.3. Ook het geplande derde deel van de filosofie van de wil is niet geschreven. Het ontbreken van deze delen brengt enige onzekerheid mee over wat de volledige betekenis van *Symbolen van het kwaad* en het niet-gedane kwaad had moeten zijn.

# Hoofdstuk 2 *Methode en interpretatie der symbolen*

Na de fenomenologische studies *Freedom and Nature* en *Fallible Man* wil Ricoeur in *Symbolen van het kwaad* het kwaad in actie bestuderen. Dat vraagt om een nieuwe aanpak, een waarin niet mogelijkheden maar echte ervaringen het onderwerp zijn. In dit hoofdstuk komt de methode aan bod die Ricoeur daarvoor ontwikkelt: het invoelende begrijpen van de symbolische taal van de schuldbelijdenis. Daarbij wordt ook zijn definitie van het symbool besproken en de verschillende soorten symbolen die hij onderscheidt. Ten slotte worden een aantal van de vooronderstellingen benoemd die zijn analyse richting geven. Het is nodig om Ricoeurs methode, symbolenleer en veronderstellingen te begrijpen om grondig tekstonderzoek naar het niet-gedane kwaad te kunnen doen in de volgende hoofdstukken.

**De symbolische taal van de schuldbelijdenis**

De eerste zin van het boek geeft de essentie weer van Ricoeurs aanpak:

> Hoe komen we van de mogelijkheid van het menselijke kwaad tot zijn werkelijkheid? Van de feilbaarheid tot de fout? We proberen de overgang 'op heterdaad' te betrappen door in gedachte de *belijdenis* te herhalen, die het godsdienstige geweten ervan aflegt.[21]

Waarom richt Ricoeur zich op de schuldbelijdenis in zijn onderzoek naar de menselijke ervaring met het kwaad? Dat komt omdat de belijdenis volgens hem de plaats is waar het kwaad voor het eerst op een heldere manier het menselijk domein binnenstapt. Wat de originele bron van het kwaad is kunnen we niet weten, want we leren het pas kennen als het ons bestaan raakt.[22] De eerste aanraking, de levende ervaring met het kwaad, is echter blind, dubbelzinnig en ergelijk. Iemand die met het kwaad te maken heeft, voelt emoties als angst en schaamte, die allerlei betekenislagen hebben en die hij niet kan doorgronden. Tegelijk voelt hij zich van zichzelf vervreemd: Wie heeft dit gedaan? Ben ik dat?[23] De ervaring van het kwaad is een 'wonderlijke, verbijsterende, aanstootgevende ervaring'[24] die ons op zichzelf genomen niets kan vertellen.

Deze duistere gewaarwordingen klaren op als ze uitgedrukt worden in de woorden van de belijdenis. 'De taal is het licht van de emotie,'[25] schrijft Ricoeur. Met taal kunnen we ons eigen schuldgevoel verbinden met de wetenschap dat alle mensen soms slechte dingen doen. We krijgen woorden om onze ervaring betekenis te geven. En taal maakt vragen mogelijk om de vervreemding uit te drukken. In de erkenning van de mens dat hij schuldig is treedt het kwaad voor het eerst in het volle daglicht. 'It is this *avowal* that links evil to man, not merely

[21] Paul Ricoeur, *Symbolen van het kwaad. Deel 1. De primaire symbolen – smet, zonde, schuldigheid*, vert. J.A. Meijers (Rotterdam: Lemniscaat, 1970), 7.
[22] Ricoeur, 'Preface,' in *Fallible Man*, xlvii.
[23] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 1, 10.
[24] Ibid, deel 1, 11.
[25] Ibid, deel 1, 10.

as its place of manifestation, but as its author.'[26] Daarom vormt de verhelderende taal van de belijdenis Ricoeurs onderzoeksobject. Overigens wordt niet helemaal duidelijk waarom Ricoeur juist de schuldbelijdende dader centraal staat en niet bijvoorbeeld het verhaal van het slachtoffer van het kwaad.

Ricoeurs volgende stap is vaststellen dat de taal van de belijdenis ten diepste een symbolische taal is. Als we spreken over onze schuld maken we gebruik van tekens die verwijzen naar iets voorbij hun letterlijke betekenis. We zeggen bijvoorbeeld dat we van het rechte pad afgedwaald zijn, dat we bevlekt zijn of dat we slaaf van de zonde zijn. Daarmee bedoelen we geen werkelijke paden, vlekken of slaven, maar die zaken hebben er wel iets mee te maken. Ricoeur legt uit dat hier sprake is van een dubbele intentionaliteit: er wordt verwezen naar twee verschillende betekenissen. Een woord als 'vlek' gaat letterlijk om een vuile plek, maar daar doorheen schemert de symbolische betekenis van de mens als bezoedeld wezen.[27]

De verhouding tussen de letterlijke en de symbolische betekenis is analogisch. We kunnen een mens symbolisch 'bevlekt' noemen, omdat zijn staat lijkt op een letterlijke vlek. Hoe de analogie precies functioneert is echter ondoorzichtig. Er valt moeilijk een punt van overeenkomst aan te wijzen tussen een onreine mens en een vuile plek – alleen al omdat onreinheid een mens niet aan te zien is. We kunnen de vergelijking niet doorgronden. 'De analogieën berusten minder op begripsmatige overeenkomsten (*similitudines)* dan op een inwendige stimulering,'[28] citeert Ricoeur Maurice Blondel. En hijzelf schrijft: 'Terwijl ik de primaire betekenis opneem, voert deze mij over zichzelf mee naar de symbolische betekenis.'[29]

Een symbool is daarom iets anders dan een allegorie. In een allegorie wordt gebruikgemaakt van een symbolische betekenis als hulpmiddel om iets uit te leggen. Je verkleedt de bedoelde betekenis in een toepasselijk beeld en wie de bedoelde betekenis begrijpt kan het beeld wegdoen. Als je Plato's ideeënleer begrijpt, heb je zijn allegorie van de grot niet meer nodig. Het symbool in Ricoeurs definitie geeft echter 'zijn betekenis in de mistige doorschijnendheid van het raadsel.'[30] Het blijft onduidelijk hoe het symbool ons tot zijn betekenis voert; er is sprake van een 'surplus of meaning':[31] de betekenis van een symbool valt niet uitputtend in taal te vatten. Daarom kunnen we het symbool niet wegdoen. We moeten er telkens beginnen met denken.[32]

In *Symbolen van het kwaad* onderscheidt Ricoeur drie soorten symbolen. Zoals gezegd is de meest primitieve taal waarin we over schuld spreken al een symbolische taal. Deze eerste, aarzelende woorden maken gebruik van wat Ricoeur de 'primaire symbolen'

---

[26] Ricoeur, 'Preface,' in *Fallible Man*, xlvii.
[27] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 1, 16-17.
[28] Ibid, deel 1, 17.
[29] Ibid.
[30] Ibid, deel 1, 18.
[31] Lieven Boeve, 'Naming God in Open Narratives: Theology between Deconstruction and Hermeneutics,' in *Paul Ricoeur. Poetics and Religion*, red. J. Verheyden, T.L. Hettema en P. Vandecasteele (Leuven: Peeters, 2011), 96.
[32] Stephen Tyman, 'Ricoeur and the Problem of Evil,' in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, red. Lewis Hahn (Chicago: Open Court, 1995), 463-464.

noemt: de symbolen van smet, zonde en schuldigheid. Deze symbolen volgen elkaar op en monden ten slotte uit in het begrip van de slaafse wil. Het tweede niveau van symboliek is dat van de mythe: een symbool dat is uitgewerkt tot een verhaal met personages. Het derde niveau is dat van het speculatieve symbool, een poging tot rationaliseren. Om een voorbeeld te geven: het primaire symbool van de verbanning is uitgewerkt tot de mythe van Adam en Eva die worden verjaagd uit het paradijs, en die mythe is gerationaliseerd tot de theorie van de erfzonde.[33] *Symbolen van het kwaad* beperkt zich in principe tot de primaire symbolen (deel I) en de mythen (deel II); Ricoeur heeft wel in het latere essay '"Original Sin": A Study in Meaning' geschreven over speculatieve symbolen.

Het woord 'mythe' heeft voor veel mensen de negatieve betekenis van het onware verhaal. Waarom praten we nog over het verhaal van Adam en Eva nu we met de moderne wetenschap ontdekt hebben dat het nooit is gebeurd? Ricoeur ziet echter een voordeel in de scheiding die is ontstaan tussen mythe en geschiedenis. Omdat we de mythe niet meer beschouwen als een waargebeurd verhaal, zijn we in staat haar symbolische functie beter te zien. Mythen zijn geen geschiedenisverhalen, ze zijn bedoeld om de band van de mens met het heilige te onthullen. Dat is de essentie van symboliek.[34]

Omdat een mythe een verhaal is, zijn er drie dingen mogelijk die bij primaire symbolen niet kunnen. Allereerst worden er personages opgevoerd die exemplarisch zijn voor de mensheid als geheel, zoals de figuur van Adam. Daarnaast bevat een verhaal een beweging, zodat een mythe kan vertellen hoe het kwaad begonnen is en hoe het zal eindigen. Ten slotte kan een mythe de overgang beschrijven van de oorspronkelijke onschuld van de mens naar zijn huidige schuldige staat van zijn: hoe het kan dat de mens ten diepste goed is en toch slechte dingen doet. Op deze drie manieren plaatst de mythe de persoonlijke ervaring van schuld in een grotere geschiedenis van het kwaad.[35]

In deel II van *Symbolen van het kwaad* bespreekt Ricoeur vier soorten mythen van het kwaad: (1) het scheppingsdrama waarin de oorspronkelijke chaos door de god wordt overwonnen, (2) de tragedie waarin de mens verblind wordt door de god, (3) de verbanning van Adam en Eva uit het paradijs en (4) de orfische mythe van de goddelijke ziel die voor straf in een lichaam gevangen zit.[36] Ricoeur kiest voor deze mythen en de symbolen van de smet, de zonde en de schuldigheid, omdat ze behoren tot de erfenis van het westerse denken. Het zijn namelijk typisch Griekse en joodse symbolen en mythen – en die twee culturen vormen volgens Ricoeur 'de onderste laag van ons filosofisch geheugen. Nauwkeuriger gezegd: de *ontmoeting* van de joodse bron en de Griekse oorsprong is de fundamentele en grondleggende basis van onze cultuur.'[37] Maar zoals Lawrence Alexander stelt, daarmee is Ricoeurs onderzoek sterk beperkt in cultureel opzicht.[38]

---

[33] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 1, 8-10.
[34] Ibid, deel 2, 7-9.
[35] Ibid, deel 2, 8-9.
[36] Ibid, deel 2, 15-17.
[37] Ibid, deel 1, 21.
[38] Lawrence Alexander, 'Ricoeur's Symbolism of Evil and Cross-Cultural Comparison: The Representation of Evil in Maya Indian Culture,' in *Journal of the American Academy of Religion* 44 n. 4 (1976), 709-710.

**De 'neutrale' herhaling**

Er moet nog één vraag over de methode beantwoord worden: wat bedoelt Ricoeur als hij voorstelt om de belijdenis van het kwaad te *herhalen*? 'Herhalen' betekent voor Ricoeur niet 'precies hetzelfde doen'. Er zit namelijk een verschil tussen de originele belijdenis van het kwaad die wordt afgelegd door een gelovige en de herhaling van die belijdenis door de filosoof. De filosoof laat de gelovige aan het woord en aanvaardt voorlopig diens bedoelingen en overtuigingen. 'De filosoof "voelt" ze niet in hun oorspronkelijke argeloosheid, hij "hervoelt" ze geneutraliseerd, op de wijze van het alsof.'[39] Dit luisteren naar het 'spreken van de mens over zichzelf'[40] is een methode die bedacht is door godsdienstfenomenoloog Gerardus van der Leeuw: de aanpak van het invoelend begrijpen.[41] Dat is geen geloof meer, maar ook nog geen filosofie. Voor filosofische reflectie moet namelijk de neutrale positie verlaten worden en de vraag gesteld worden: wat geloof ik hier zelf van?[42] Die vraag bewaart Ricoeur echter voor het ongeschreven gebleven deel 2.3.

Tot zover lijkt Ricoeurs aanpak redelijk overzichtelijk: in *Symbolen van het kwaad* luistert hij naar de belijdenis van het kwaad zonder een standpunt in te nemen en in het boek daarna reflecteert hij daarop. Maar de realiteit is complexer. Zo loopt de methode van het invoelend begrijpen al vlug tegen haar grenzen aan. De oorspronkelijke manier waarop men nadacht over de smet, de eerste van de primaire symbolen die Ricoeur bespreekt, valt namelijk niet direct te begrijpen voor moderne mensen. Het idee dat 'een bijna stoffelijk "iets" (...) [ons] door onzichtbare eigenschappen infecteert als iets vuils'[43] ligt buiten ons bereik. We kunnen er alleen op terugblikken als iets wat mensen vroeger dachten maar wat we ondertussen overwonnen hebben. Om te begrijpen hoe de symboliek van de smet in elkaar zit, moeten we ernaar kijken als een achterhaald wereldbeeld.

Bij het eerste symbool dat Ricoeur bespreekt is hij dus al genoodzaakt om af te stappen van het neutrale herhalen en positie in te nemen. In de conclusie van deel II constateert hij zelf ook dat zijn poging om onbevooroordeeld de wereld der symbolen te onderzoeken niet tot het einde vol te houden was. 'Op een gegeven moment hebben wij die vrijblijvende houding moeten laten varen en ons de vraag gesteld van de waarheidswaarde van elk symbool.'[44] In *Symbolen van het kwaad* ontkomt Ricoeur er niet aan om zijn overtuigingen om tafel te leggen. Het duidelijkst blijkt dat in hoofdstuk V van deel II, 'De cyclus der mythen'. Om de vier mythen in hun totaliteit te begrijpen, moet hij voorrang geven aan één ervan en de andere drie vanuit dat perspectief bekijken. Als christen kiest Ricoeur dan voor de mythe van Adam en beschouwt hij de andere drie mythen als aanvullingen hierop. Alleen door partij te kiezen, zijn we volgens hem in staat de dynamiek van de mythen te begrijpen.[45]

---

[39] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 1, 20.
[40] Ibid, deel 1, 7.
[41] Vandermeersch en Westerink, *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*, 231-236 en 246.
[42] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 2, 146.
[43] Ibid, deel 1, 25.
[44] Ibid, deel 2, 146.
[45] Ibid, deel 2, 109-112.

In de conclusie van deel II met de titel 'Het symbool geeft te denken' gaat Ricoeur uitgebreider in op de noodzaak om partij te kiezen bij het filosoferen op basis van symboliek.[46] Deze conclusie is een zeer complexe tekst en voor mijn onderzoek dat gericht is op *Symbolen van het kwaad* zelf is het niet nodig om de precieze structuur van deze tekst bloot te leggen – mocht ik daar al toe in staat zijn. Relevant is in dit verband de vaststelling dat *Symbolen van het kwaad* meer is dan een neutrale herhaling van de godsdienstige belijdenis van het kwaad. Het boek krijgt richting door Ricoeurs veronderstellingen. Om *Symbolen van het kwaad* en het idee van het niet-gedane kwaad dat erin uitgewerkt wordt goed te begrijpen, moeten we deze veronderstellingen onderkennen en voorlopig aanvaarden.

**Conclusie**

Ricoeurs methode is een interessante combinatie van disciplines. Het onderwerp van zijn onderzoek is de schuldbelijdenis van de gelovige en dan vooral de Griekse en joodse gelovige uit het verre verleden. Deze belijdenis wordt volgens Ricoeur op het primitiefste niveau uitgesproken in een symbolische taal die je over een letterlijke betekenis heen meevoert naar een niet helemaal te beschrijven symbolische betekenis. Hij bespreekt in *Symbolen van het kwaad* twee soorten symbolen: de primaire symbolen in deel I en de secundaire, de mythen, in deel II. Deze symbolen van het kwaad probeert hij neutraal 'mee te voelen' in een poging te begrijpen hoe ze oorspronkelijk begrepen zijn. En tegelijk ontkomt hij er niet aan met allerlei veronderstellingen te werk te gaan, zoals de keuze voor de symbolen die hij bespreekt en zijn voorkeur voor de Bijbelse mythe van Adam. Met deze voorkennis kunnen we in de volgende hoofdstukken in het boek zelf duiken.

[46] Ibid, deel 2, 146; David Stewart, 'Ricoeur on Religious Language,' in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, red. Lewis Hahn (Chicago: Open Court, 1995), 425-426.

# Hoofdstuk 3 *De ethische visie en de crisis bij Job*

In het gezamenlijke voorwoord voor *Fallible Man* en *Symbolen van het kwaad* suggereert Ricoeur een ondertitel voor de combinatie van de twee werken: *'Grandeur and Limitation of an Ethical Vision of the World.'*[47] De ethische visie op de wereld is een belangrijk begrip in deze scriptie, omdat dit gedachtegoed sterk verbonden is met het idee dat de mens de oorzaak van het kwaad is. Ik houd me vooral bezig met de limitaties van dit idee, maar zal eerst in dit hoofdstuk mijn aandacht richten op de grandeur ervan. Door het begrip 'ethische visie' te verhelderen geef ik antwoord op de vraag: wat is het wel-gedane kwaad? Daarna laat ik zien welke crisis er optreedt in dit gedachtegoed in het Bijbelboek Job. Het verhaal van Job toont dat er ook niet-gedaan kwaad is. Zo vormt dit hoofdstuk de opmaat voor de hoofdstukken 4 tot en met 10 die diep ingaan op het niet-gedane kwaad.

**De ethische visie en de belijdenis van zonden**

In het voorwoord bij *Fallible Man* geeft Ricoeur de volgende definitie van de ethische visie op de werkelijkheid: 'If we take the problem of evil as the touchstone of the definition, we may understand by the ethical vision of the world our continual effort to understand freedom and evil by each other.'[48] In de ethische visie wordt dus geprobeerd het kwaad te begrijpen aan de hand van de vrijheid. Dat is volgens Ricoeur een logisch en zelfs noodzakelijk uitgangspunt. We kunnen pas over het kwaad beginnen te praten als we iets kennen dat we 'kwaad' noemen. We kennen het kwaad pas, als het zich aan ons vertoont, voor ons zichtbaar wordt. De plaats waar het kwaad zichtbaar wordt voor de mens is de schuldbelijdenis, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen. En fundamenteel in de schuldbelijdenis is het idee dat ik het ben die kwaad heeft gedaan, dat ik het niet op iemand kan afschuiven, dat het *mijn vrijheid* was en dat ik er dus verantwoordelijk voor ben.

De ethische visie op de wereld is dus in eerste instantie een kwestie van perspectief. Het kwaad wordt zichtbaar in de schuldbelijdenis, aan de schuldbelijdenis ligt een gevoel van verantwoordelijke vrijheid ten grondslag, daarom verschijnt de ethische visie altijd mee op de achtergrond van die belijdenis. (Dat geldt overigens ook voor onderwerpen als geloof, ethiek en rechtvaardigheid.) Omdat de schuldbelijdenis Ricoeurs uitgangspunt is in *Symbolen van het kwaad*, is het onvermijdelijk dat de ethische visie terugkeert in zijn analyses. Zoals we nog zullen zien houdt Ricoeur consequent vol dat het kwaad, óók het niet-gedane kwaad, te maken heeft met onze vrijheid en onder onze verantwoordelijkheid valt. Het niet-gedane kwaad is geen alibi om onze verantwoordelijkheid te ontduiken. De grondslag van zijn project blijft: ik maak een fout en heb daaraan schuld.[49]

---

[47] Ricoeur, 'Preface,' xlvi.
[48] Ibid.
[49] Dixon Sutherland, 'A Theological Anthropology of Evil: A Comparison in the Thought of Paul Ricoeur and Teilhard de Chardin,' in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 34 (1992), 91-92.

Maar daarmee is nog niet alles gezegd over de ethische visie. Kenmerkend voor dit gedachtegoed is namelijk de neiging om de verbinding tussen kwaad en vrijheid zo ver mogelijk door te voeren. Al het kwaad moet worden gereduceerd tot een gevolg van de menselijke vrije wil, om het idee dat het kwaad een bestaan op zichzelf heeft uit te bannen.[50] Dat is relatief eenvoudig voor misdaden, oorlogen of onrechtvaardigheden, maar in het geval van natuurrampen of ziekten ligt dat moeilijker. Hoe kan een tsunami te maken hebben met de menselijke vrijheid?

Een voorbeeld hoe men ook dit soort kwaad als gevolg van de vrijheid kan zien vinden we bij de smet. In zijn analyse van dit symbool laat Ricoeur zien hoe dit werkt. Bij de smet staat de verbinding tussen fout en vergelding centraal: een overtreding van de goddelijke geboden leidt onvermijdelijk tot straf en straf betekent lijden. Die keten werkt ook de andere kant op. Wie lijdt onder ziekte of mislukkingen, wordt blijkbaar door God gestraft en wie gestraft wordt, heeft een overtreding begaan. Het ongeluk dat je overkomt wordt gezien als wraak voor fouten die je hebt gemaakt. Pijn, ziekte, dood en mislukking krijgen de betekenis 'van een symptoom: is de man ongelukkig bij de jacht, de visvangst, dan zijn de overspelige betrekkingen van zijn vrouw daarvan de oorzaak.'[51] De wereld van de smet is onverbiddelijk voor slachtoffers: wie lijdt onder kwaad is zelf kwaad.[52]

**De crisis van Job**

Deze vorm van ethisch denken raakt in crisis in het geval van het absurde lijden van de rechtvaardige mens.[53] Het Bijbelboek Job is volgens Ricoeur een geweldige getuigenis van die crisis. 'Uit de figuur van Job blijkt de onherleidbaarheid van het kwaad van de aanstoot tot het kwaad van de schuld, althans op de schaal van de menselijke ervaring.'[54] De crisis bij Job is des te heftiger, omdat het joodse denken waar het boek uit voortkomt de ethische visie tot het uiterste had doorgevoerd. Het Verbond tussen God en de mens was Wet geworden, God zelf de Rechter, de mens een aangeklaagde en de geschiedenis een rechtbank. Alle vreugde werd gezien als beloning en alle smart als straf. De ethische visie mislukt echter wanneer het lijden aanstootgevend onrechtvaardig wordt. Op dat moment keert de wet zich tegen de god die haar heeft uitgevaardigd: de gelovige die moet lijden stelt God in staat van beschuldiging.

Dat is precies wat er gebeurt in het boek Job. De gelijknamige hoofdpersoon van het verhaal is een vrome man die grote voorspoed kent. Op een gegeven moment verliest hij alles wat hij heeft: zijn rijkdom, zijn kinderen en zijn gezondheid. Drie vrienden komen hem in zijn ellende opzoeken. Er ontstaat een discussie tussen de vrienden die redenen verzinnen waarom Job zijn tegenslag verdiend heeft en Job die zijn onschuld volhoudt en God aanklaagt. De vrienden kunnen de ethische visie die ze vertegenwoordigen niet redden:

---

[50] Ricoeur, 'Preface,' xlvii; Tyman, 'Ricoeur and the Problem of Evil,' 456.
[51] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 1, 30.
[52] Ibid, deel 1, 26-30.
[53] Ibid, deel 1, 30.
[54] Ibid, deel 2, 116.

> De vrienden van Job kunnen dan wel alle vergeten zonden weer tevoorschijn halen, alle ongeweten zonden, de zonden van de voorouders, van het volk, om aldus het evenwicht te herstellen tussen lijden en straf, Job weigert die bres te dichten: zijn onschuld en zijn lijden staan buiten elke ethische visie.[55]

Job bevindt zich in een verschrikkelijke situatie: hij kan er niet meer op vertrouwen dat zijn God hem rechtvaardig behandelt. 'De blik van God is op Job gericht als die van een jager op het wilde beest; God sluit hem in; God bespiedt hem, God spant zijn netten rondom hem.'[56] Toch wordt de relatie niet verbroken. Als Job God aanklaagt, beroept hij zich op diezelfde god. Hij vraagt hem zich aan zijn eigen wetten te houden, om zijn eigen standaard van rechtvaardigheid in acht te nemen. Aan het einde van Jobs tirade antwoordt God met een donderpreek waarin hij zijn macht tentoonspreidt. Daarop herroept Job berouwvol zijn klachten en krijgt hij alles terug wat hij verloren heeft.[57]

Wat is er aan het einde van het verhaal anders dan aan het begin? Volgens Ricoeur heeft Jobs geloof een nieuw niveau bereikt dat de ethische visie op de wereld overstijgt. Jobs klacht was gericht tegen de ethische visie van zijn vrienden: het kwaad dat hem overkomt is *niet* zijn eigen schuld. Maar in zijn klagen maakte hij gebruik van diezelfde visie, omdat hij meende vanwege zijn vroomheid recht te hebben op een beloning. Aan het einde van het verhaal neemt Job afstand van zijn klacht en daarmee ook van die eis. Wat hij doet is

> zozeer afzien van de wet der beloning dat men niet slechts de bozen niet meer benijdt om hun voorspoed maar de last van het ongeluk op zich neemt, zoals men ook het geluk ontvangt, namelijk als een gave van God.[58]

Job eist niet langer te krijgen wat hem toekomt. Wie eist te krijgen wat hem toekomt, vindt dat het kwaad dat hem overkomt te maken moet hebben met de dingen die hij doet – met zijn vrijheid van handelen. Maar Job ziet in dat de werkelijkheid en God zich aan die visie onttrekken: er is kwaad dat ik niet heb gedaan, dat geen straf is voor mijn zonden, waarvoor ik geen verklaring kan verzinnen, dat ik als gelovige moet accepteren als een gave van God zonder dat hij me er uitleg over geeft.

Dat kwaad kunnen we noodzakelijkerwijs alleen vanuit de ooghoeken zien. Het wordt niet rechtstreeks uitgedrukt in de schuldbelijdenis – wat we niet hebben gedaan kunnen we niet belijden. Toch schemert het door in onze bekentenissen. Ricoeur zegt het zo:

> [H]ij die bekent de bedrijver van het kwaad te zijn [ontdekt] ook de keerzijde van die bekentenis, namelijk het niet-gedane van het kwaad, het steeds reeds aanwezig zijn

[55] Ibid.
[56] Ibid, deel 2, 118.
[57] Ibid, deel 2, 120.
[58] Ibid, deel 2, 121.

> van het kwaad, het andere van de verlokking, de ongrijpbaarheid van God ten slotte die mij op de proef stelt en mij kan schijnen mijn vijand te zijn.[59]

**Conclusie**

Wat is het wel-gedane kwaad? Dat is kwaad waarvan we zeggen dat mijn vrijheid en mijn verantwoordelijkheid ermee van doen hebben. De ethische visie is het idee dat al het kwaad tot deze categorie hoort. Dit gedachtegoed is verondersteld in de schuldbelijdenis: de fouten die worden opgebiecht zijn immers fouten waaraan iemand zichzelf schuldig acht. Dat maakt de ethische visie tot een noodzakelijk uitgangspunt voor Ricoeurs onderzoek naar het kwaad. Maar het geval van Jobs onrechtvaardige lijden laat zien dat de ethische visie ook beperkingen kent. Dat is de keerzijde van de bekentenis: de boeteling die zegt 'ik heb het gedaan' ontdekt dat hij het kwaad niet helemaal zelf gedaan heeft. Hoe dit niet-gedane kwaad er uitziet is het onderwerp van de volgende hoofdstukken.

[59] Ibid, deel 2, 123.

# Hoofdstuk 4 *Het kwaad dat tot ons komt*

De eerste vraag waarmee ik het niet-gedane kwaad onder de loep neem is: wat doet het? Hoe kan het kwaad dat wij niet gedaan hebben toch zijn weg vinden naar het domein van de menselijke aangelegenheden? De reden daarvoor is dat het kwaad naar ons toekomt. De smet is de alleroudste verbeelding van dat kenmerk van het niet-gedane kwaad: de smet drukt uit hoe het kwaad kan overspringen als een ziekte. Naast de smet zal ik de symbolen van de zonde, de slang en het lichaam als gevangenis bespreken, symbolen die elk iets zeggen over het kwaad dat uit den vreemde toesnelt en ons achterlaat als een besmet, zondig, vervreemd, verleid of gevangen wezen.

**Het kwaad als ongenode gast**

Zoals gezegd wordt in het symbool van de smet de ervaring uitgedrukt dat het kwaad soms naar ons toe lijkt te komen in plaats van dat wij het beginnen of opzoeken. We worden door het kwaad besmet. In de wereld van de smet leverde dat idee vormen van kwaad op die ons nu vreemd voorkomen. Een kikvors die in een vuur springt, een hyena die naast een hut poept of een ziekte die je huid aantast was voldoende om je onrein te maken. De intenties van een dader doen er weinig toe, omdat het objectieve 'contact' met iets 'vuils' doorslaggevend is.[60]

Het symbool van de zonde neemt deze betekenis van de smet over. De zonde is symbool voor een breuk in de relatie tussen de gelovige en God uit. Bijbehorende beelden zijn die van de afdwaling van de weg, de halsstarrigheid van de mens en het zwijgen van God. In die zin is het kwaad in de zonde iets negatiefs: het wordt gekenmerkt door een gebrek, een breuk, een afwijking. De zonde wordt echter ook gezien als een macht die zich van mensen meester maakt. De ervaring dat God zich van hem terugtrekt voelt voor de zondaar tegelijk alsof iets hem infecteert. Zijn verzet tegen God komt hem voor alsof slechte krachten bezit van hem genomen hebben. Ricoeur citeert een boeteling: 'Waar de toorn van de god is, snellen de (kwade geesten) toe; zij slaken luide kreten. Een mens van wie een god zich heeft verwijderd – op hem storten ze zich neer en ze bedekken hem als een kleed.'[61]

De Bijbelse profeten spreken weinig over kwade geesten, maar ook zij zien de zonde als een band die de zondaar bindt. Ze onderkennen 'een macht die betovert, bindt, bezeten maakt. De macht van de mens wordt op mysterieuze wijze bezeten, in beslag genomen door een neiging tot het kwaad, die er zelfs de bron van verandert.'[62] Op andere plaatsen wordt in de Bijbel het beeld van de slavernij gebruikt, dat ook in het begrip van de slaafse wil terugkeert. De mens wordt 'slaaf' van de zonde genoemd, onmachtig om zich te bevrijden – de zonde is 'als een val waarin hij gevangen is.'[63] Het kwaad komt van buiten en neemt ons te grazen.

---

[60] Ibid, deel 1, 26.
[61] Ibid, deel 1, 72.
[62] Ibid.
[63] Ibid, deel 1, 76-77.

Net als de smet komt de zonde ons nu waarschijnlijk voor als een achterhaald symbool. Zoals we niet meer geloven in het kwaad als een vieze vlek, betwijfelen we het bestaan van slechte machten die bezit van ons nemen op het moment dat God zich van ons afkeert. De beelden zijn misschien oud, maar de ervaring die zij symboliseren is dat niet, stelt Ricoeur. De ervaring van de uitwendigheid van het kwaad is nog altijd 'één van de constituerende ervaringen van het zondebewustzijn, de ervaring namelijk van een passiviteit, van een afdwaling, een vervreemding.'[64] Diep verankerd in onze schuldbeleving zit het idee dat de mens altijd secundair slecht is, 'slecht door verleiding.'[65] Dat is wat de smet en de zonde in beelden weten uit te drukken.

Omdat we het kwaad ervaren als iets wat voor een deel uitwendig is, voelt de boeteling zich verscheurd. Ben ik het echt die dit heeft gedaan? Er komt een scheiding tussen het reflecterende en het zondigende ik. Paulus gebruikt voor die ervaring het concept van 'het vlees'. '[M]et mijn verstand ben ik dienstbaar aan de wet van God, maar met mijn vlees ben ik dienstbaar aan de wet der zonde.'[66] Het vlees slaat op het ik dat van zichzelf vervreemd is, dat naar buiten wordt geprojecteerd als iets wat ik niet meer herken als mezelf. Niet ik doe het kwaad, dat 'doet de zonde die in mij woont.'[67] De zonde is een vreemde, een ongenode gast.

**De verleiding van de slang**

Ook in de mythen vinden we de betekenis van het niet-gedane kwaad als iets wat van buiten komt. Zoals besproken stelt Ricoeur de adamitische mythe centraal in zijn analyse van de mythen. De mythe van Adam en Eva vertelt van de eerste fout en van de verbanning uit het paradijs. Opmerkelijk is dat de oorzaak van die fout niet alleen bij Adam ligt, de stamvader van de mensen. Er is een ander bij betrokken, of eigenlijk zijn er zelfs twee extra personages: Adams vrouw Eva, die volgens Ricoeur de zwakte van de menselijke vrijheid verbeeldt (zie hoofdstuk 9), en de slang, 'het listigste van alle dieren des velds.'[68]

'Voor de auteur van het bijbelverhaal is die slang geen probleem,'[69] schrijft Ricoeur, maar voor ons is hij dat wel. Waarom leeft er een sluw monster in het paradijs? Wat doet dit wezen in een volmaakte schepping? Ik zal meerdere antwoorden langs laten komen in deze scriptie, maar in dit verband is het eerste mogelijke antwoord dat Ricoeur geeft belangrijk: de slang is een verbeelding van de ervaring van passiviteit die hoort bij het kwaad. Als we verleid worden om iets slechts te doen, lijkt het vaak alsof iets van buiten 'zich meester maakt van het "hart".'[70] Het is in werkelijkheid ons eigen verlangen dat zich aan ons opdringt, we verleiden onszelf, maar de verleider is onherkenbaar geworden en lijkt ons van buitenaf te benaderen. Van dat vervreemde, verlokkende deel van het ik is de slang een projectie.

Eva en Adam bezwijken voor de verleiding. Eva eet een vrucht van de boom waarvan zij niet mocht eten en geeft ook Adam ervan. Als God hen ter verantwoording roept, maken

---

[64] Ibid, deel 1, 73.
[65] Ibid, deel 1, 124.
[66] Ibid, deel 1, 114.
[67] Ibid.
[68] Ibid, deel 2, 74.
[69] Ibid.
[70] Ibid.

zij gebruik van de ervaring van passiviteit om zich vrij te pleiten. Adam wijst naar Eva en Eva zegt: 'De slang heeft me misleid.'[71] Vanuit het idee dat de slang een projectie is van onze eigen verlangens is dit een geval van kwade trouw. Adam en Eva zijn niet eerlijk, want ze doen alsof anderen schuldig zijn, terwijl zij alleen zichzelf te verwijten hebben. Dat is een voorbeeld van de ethische visie op de wereld: alleen de mensen en hun vrijheid zijn verantwoordelijk voor de komst van het kwaad in de wereld.

Er zijn echter meer betekenissen van het symbool van de slang dan die van de projectie van onze begeerten. Zoals besproken zal worden in hoofdstuk 6 verbeeldt de slang ook het kwaad dat aan ons voorafgaat en dat wij voortzetten. Daarnaast valt er wel iets voor te zeggen dat het kwaad van het slechte verlangen van buiten de mens afkomstig is. Mijn verlangens zijn immers niet van mijzelf – ik kan mijn eigen verlangens niet bepalen. Sommige zijn aangeboren, andere worden opgewekt zonder dat ik het wil. Stel dat ik getrouwd ben en dat ik me op een gegeven moment aangetrokken voel tot een ander dan mijn partner, dan is dat een onvrijwillig (en waarschijnlijk ongewenst) verlangen. We zijn in zekere zin werkelijk passief als het gaat om onze begeerten.

Nu is slechte verlangens hebben niet hetzelfde als ervoor bezwijken. Typerend voor de menselijke vrijheid is volgens Ricoeur het omgaan met gegeven beperkingen. Je moet niet je verlangens aanvoeren om geen verantwoordelijkheid te hoeven nemen voor je daden. Vrijheid bestaat erin dat je onvrijwillige elementen opneemt in je vrije keuze en dat je instemt met omstandigheden die je niet kunt veranderen, zegt Ricoeur in *Freedom and Nature*. Maar we kunnen vaststellen dat we op een grens stuiten van de ethische visie: hoe je lichaam eruitziet en welke begeerten je hebt zijn in principe geen kwestie van vrijheid maar van geboorte.

De orfische mythe heeft deze gedachte nog verder uitgewerkt. Volgens de orfische mythe is de goddelijke ziel verbannen naar de gevangenis van het aardse lichaam vanwege een oude misdaad. De uitwendigheid van het kwaad wordt gethematiseerd in het symbool van het 'lichaam': datgene wat bij ons hoort én vreemd aandoet. In het geval van de slang is het kwaad van de verleiding nog een object buiten de mens, maar het lichaam als gevangenis symboliseert de gecombineerde ervaring van uiterlijkheid en innerlijkheid. We verleiden onszelf: het is *ons* lichaam dat ons tot slechtheid aanzet, maar tegelijk herkennen we dat deel van onszelf niet. Het lichaam is 'de haard van alles wat zonder mij in mij gebeurt.'[72]

**Conclusie**

Wat doet het niet-gedane kwaad? Het besmeurt ons, bindt ons, probeert ons te verleiden tot slechte daden en zet ons gevangen. Bij de smet en de zonde is dat nog een haast fysieke ervaring. Steeds meer komt daarvoor in de plaats het kwaad dat zich op de grens tussen innerlijk en uiterlijk begeeft, verbeeld door symbolen als het vlees of het lichaam. Bij deze symbolen is uitwendige kwaad eigenlijk een innerlijk verlangen, maar wel een verlangen dat ik niet zelf heb gekozen. Het kwaad blijft *voelen* als iets wat vreemd is, wat niet bij ons hoort en van buiten afkomstig is, ook als het in werkelijkheid vanbinnen zit.

---

[71] Nederlands Bijbelgenootschap, *De Nieuwe Bijbelvertaling* (Heerenveen: NBG, 2004), 7-8.
[72] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 2, 129.

# Hoofdstuk 5 *Het kwaad als brandhaard*

Een tweede betekenis van de smet is dat het kwaad een eigen substantie heeft. Het kwaad is niet alleen iets negatiefs, maar ook iets positiefs: iets wat er is, wat naar je toekomt en wat aan je trekt. Maar wat is het kwaad dan voor iets? Die vraag staat in dit hoofdstuk centraal. Ik bespreek Ricoeurs analyse van het symbool van Satan en van de boosaardige goden in de babylonische mythe en de tragedie. Eerst zal ik echter antwoord geven op een kritische vraag die dit hoofdstuk in de kiem dreigt te smoren: kunnen we eigenlijk wel iets zeggen over het kwaad 'an sich'?

**Satan en de grens van de belijdenis**

Het niet-gedane kwaad als ding op zich lijkt al behandeld in hoofdstuk 4. Het kwaad dat van buiten komt is logischerwijs een kwaad dat op zichzelf bestaat. Toch moeten we een begripsmatig onderscheid maken tussen het niet-gedane kwaad dat naar ons toekomt en dat wat op zichzelf bestaat – tussen de beweging en het ding. Daarmee komen we aan de rand van het gebied dat we met Ricoeurs methode van het herhalen van de schuldbelijdenis kunnen bestrijken. Een belijdenis gaat immers om het contact van mensen met het kwaad. Ik heb eerder gezegd dat de belijdenis niets kan vertellen over een eventuele oorspronkelijke bron van het kwaad buiten de mens. Dat blijkt niet helemaal waar. Aan de hand van de belijdenis valt er wel degelijk, zij het voorzichtig, iets te zeggen over het kwaad 'op zichzelf'.

Een voorbeeld kan dat verduidelijken. Als we in een kamer staan, zien we deze kamer zolang we onze ogen open hebben. Als we onze ogen sluiten, verdwijnt hij. En toch gaan we er ook met ogen dicht vanuit dat de kamer er is. We menen dat de kamer een bestaan op zichzelf heeft en er niet alleen is wanneer ik mijn ogen open heb. Iets in onze waarneming verzekert ons daarvan. Op een vergelijkbare manier schemert in de schuldbelijdenis door dat het kwaad een eigen bestaan kent. Ook als alle mensen heiligen zouden worden, geen fouten meer zouden maken en dus geen schuld meer te belijden hadden, zou het kwaad niet verdwenen zijn.

> [H]et kwaad is niet niets, niet een simpel gebrek of tekortkoming, een afwezigheid van goed of van orde; het kwaad is de feitelijke macht der duisternis. Het kwaad is 'gesteld' en in die zin is het iets dat 'weggenomen' moet worden.[73]

Het bekendste symbool waarin het kwaad als brandhaard verbeeld wordt is dat van de Andere, de Tegenstander, de Boze, de Duivel of Satan. Het symbool van de slang bij Adam en Eva is volgens Ricoeur de eerste stap geweest in de richting van het thema van Satan dat later als 'bijna-dualisme opgenomen werd in het geloof van Israël.'[74] Nu werd Satan in het

[73] Ibid, deel 1, 124. Het is opmerkelijk te noemen dat Ricoeur het kwaad hier beschrijft als een ding op zichzelf. Daarmee wijkt hij af van het traditionele idee van onder anderen Augustinus dat het kwaad een gebrek is: het kwaad als *privatio boni*, de afwezigheid van het goede.
[74] Ibid, deel 2, 76.

joodse monotheïsme nooit echt als tweede god gezien – ook de slang was een schepsel van God – maar het symbool maakte het wel mogelijk om een naam te geven aan de oorspronkelijke bron van het kwaad waar de mens zich toe laat verleiden.

Bij die conclusie aangekomen, schrikt Ricoeur terug voor een verdere gedachtegang: 'Vanuit die visie wordt nu alle speculatie zeer gevaarlijk (...) daar waar de gelovige geen berouw meer gevoelt, heeft de speculatie geen aangrijpingspunt meer.'[75] De Boze is een grensfiguur vanuit het perspectief van de schuldbelijdenis. Het is een brandhaard van ongerechtigheid, waarvan we het bestaan vermoeden omdat we de warmte ervan voelen.

> [B]uiten de bijna uiterlijke structuur van de verleiding, steeds een structuur van de zonde van de mens, weet ik niet wat Satan is, wie Satan is; ik weet zelfs niet of het Iemand is. Immers, als het iemand was dan zou men een goed woordje voor hem moeten doen, maar dat heeft geen zin.[76]

**Boosaardige goden**

Vanuit de mythe van Adam valt het kwaad als substantie niet dichter te naderen, maar de mythen van het scheppingsdrama en de tragedie komen verder. Een typisch voorbeeld van een scheppingsdrama is het Babylonische verhaal Enuma Elish. Dat verhaalt van een grote oorlog tussen goden. De jongste god Mardoek vecht tegen de oermoeder Tiamat. Daarvoor moet hij de monsters verslaan die zij heeft voortgebracht en de slechte goden die aan haar kant staan. Mardoek wint de strijd en doodt Tiamat. Hij bouwt van haar lichaam de kosmos en laat de mensen maken uit het bloed van de aanvoerder van de verslagen goden.[77]

Het kwaad is in deze mythe op twee manieren oorspronkelijk: het is de chaos die bestond voor Mardoek de strijd won en de wereld schiep én het geweld waarmee hij de oorlog wint. In dit wereldbeeld is het kwaad iets fundamenteels: het was er eerst en pas daarna kwam de orde. Dat spiegelt zich in de manier waarop de Babyloniërs – en zeker ook de Assyriërs die vergelijkbare scheppingsverhalen hadden – naar hun eigen wereld keken. Het kwaad dat ze tegenkwamen was, zo geloofden ze, een opleving van het oorspronkelijke Kwaad dat wel verslagen maar nooit helemaal uitgeroeid was. Aan hen de taak om Mardoek na te volgen en het kwaad opnieuw te overwinnen. Het kwaad blijft echter deel van het zijn.[78]

Ook de tragische mythe kan het menselijke kwaad herleiden tot een brandhaard en ook hier spelen hogere machten een rol. In de tragedie is het kwaad geen kwestie van verleiding of wederopleving maar van verblinding: de mens gaat de fout in, omdat hij wordt verblind door een god. Het angstaanjagende idee waar al naar gehint wordt in Job maar dat in de tragedie haar hoogtepunt bereikt, is dat van de boosaardige god, de *kakos daimon*. '[D]e voorbeeldige mens [wordt] verpletterd door de goden,'[79] hoezeer hij ook zijn best doet om zijn noodlot te ontlopen. In het tragische schouwspel krijgen we de mens te zien 'als

[75] Ibid, deel 2, 77.
[76] Ibid.
[77] Ibid, deel 2, 18-19.
[78] Ibid, deel 2, 20.
[79] Ibid, deel 2, 47.

slachtoffer van een transcendente aanval; de zondeval is niet de val van de mens zelf maar het zijn dat in zekere zin op hem neervalt.'[80] Het kwaad dat de held bereikt is van boven afkomstig. De god begint verdacht veel te lijken op de duivel.

Ook hier lopen we uiteindelijk tegen de grenzen van het denken aan. Achter het drama van de tragedie kunnen we een theologie ontdekken van de boosaardige god, maar die theologie zou niets anders kunnen zijn

> dan de aanstootgevende theorie van de voorbeschikking van het kwaad. Deze theorie moet misschien onmiddellijk verworpen worden zodra zij logisch doordacht en helder geformuleerd wordt, terwijl ze als schouwspel aan die heldere en logische vernietiging ontsnapt.[81]

Dat maakt het tragische denken tegelijk onuitroeibaar en ondenkbaar volgens Ricoeur. We kunnen niet afrekenen met de tragische gedachte dat het kwaad een eigen substantie heeft, een eigen bron. En tegelijk kunnen we die gedachte ook niet grondig doordenken. Het 'behoort tot het wezen van het tragische, dat het getoond moet worden "in" een tragische held, "in" een tragische daad, "in" een tragische ontknoping.'[82] Of, kunnen we daaraan toevoegen met een blik op Enuma Elish, in een mythe die het verhaal vertelt van een schepping die een drama is.

**Conclusie**

Wat is het niet-gedane kwaad voor iets? Voorzichtig kunnen we daar wat over zeggen. Het niet-gedane kwaad wordt ervaren als een oude macht die veel weg heeft van een goddelijke macht of er zelfs mee samenvalt. Satan is een bijna-god, Mardoek is een god met twee gezichten (dat van de schepper en de vernietiger), en de kakos daimon uit de tragedie is een ronduit boosaardige god. Het niet-gedane kwaad wordt door de boeteling ervaren als kwaad dat uit de hemel gevallen komt.

[80] Ibid, deel 2, 48.
[81] Ibid, deel 2, 43.
[82] Ibid.

# Hoofdstuk 6 *Het kwaad dat aan ons voorafgaat*

De aanwezigheid van de slang in de mythe van Adam en Eva is zoals gezegd raadselachtig. Hoe kan de kiem van het kwaad aanwezig zijn in een volmaakte schepping? Op die vraag geeft het Bijbelverhaal geen antwoord. Feit is nu eenmaal dat zelfs de mythische eerste mens het kwaad *aantreft* in plaats van het te beginnen. Dit hoofdstuk draait om de vraag: waar is het kwaad dat we aantreffen begonnen? Aan de hand van Ricoeurs analyse van het scheppingsdrama, de orfische mythe en de verhalen over de Titanen worden in dit hoofdstuk de symbolen onderzocht die gaan over de oorsprong van dit kwaad.

**Oude misdaden**

In het scheppingsdrama is het kenmerkend voor het kwaad dat het er eerder is dan de mens. Deze mythologie vertolkt het idee 'dat het kwaad even oud is als het oudste der zijnden, dat het kwaad het verleden is van het zijn.'[83] Dat roept een verontrustende gedachte op: als het kwaad de oorsprong van alles is, dan komt ook God uit het kwaad voor. Mardoek stamt af van de slechte oermoeder Tiamat. In hoeverre is Tiamat dan wel echt slecht? Ligt zij niet eerder 'aan gene zijde van goed en kwaad?'[84]

Ricoeur komt er niet uit. Enerzijds stelt hij dat de oorsprong een blinde oorsprong is, omdat niet alleen slechte goden en monsters eruit voortkomen maar ook de goddelijke orde. Anderzijds benoemt hij de aanvankelijke chaos als kwaad dat verslagen moet worden. Of de oorsprong in de mythe van het scheppingsdrama nu blind is of slecht, zeker is dat zij niet zomaar overwonnen wordt. Om de orde in te stellen moet Mardoek oorlog voeren, goden vermoorden en het lichaam van zijn oermoeder in stukken scheuren. De schepping is een dramatische gebeurtenis die tegelijk creëert en vernietigt. Je zou zelfs kunnen zeggen: de schepping is een misdaad van God.[85]

Naast de oorspronkelijke chaos en de strijd die de chaos verslaat, is de derde vorm van het voorafgaande kwaad in het scheppingsdrama de misdaad waaruit de mens ontstaat. De aanvoerder van de opstandige goden wordt veroordeeld en gedood, en uit zijn bloed schept de god Ea de mens, op aanwijzing van Mardoek.[86] Een vergelijkbare scène komt voor in de orfische mythe, de mythe van de verbannen ziel. De verbanning van de ziel is een straf voor een oude misdaad:

> het [goddelijke] kind Dionysos wordt door de sluwe en wrede Titanen vermoord; ze koken en verslinden de leden van de god. Maar om ze te straffen vernietigt Zeus ze en bereidt dan uit hun as het actuele ras der mensen. Daardoor hebben die deel zowel aan

[83] Ibid, deel 2, 19.
[84] Ibid.
[85] Ibid, deel 2, 19-22.
[86] Ibid, deel 2, 20-21.

> de slechte titanische natuur als ook aan de goddelijke natuur van Dionysos, die immers door de Titanen geassimileerd was tijdens hun afgrijselijke feestmaaltijd.[87]

Ook in de orfische mythe ontstaat de mens uit een misdaad, maar anders dan in het scheppingsdrama wordt de mens zelf schuldig geacht. Zijn ziel moet er immers voor boeten in de gevangenis van het lichaam. Maar hoe kun je verantwoordelijk zijn voor een misdaad die door anderen is begaan voordat jij überhaupt bestond? Het antwoord op die vraag is: omdat het wel- en niet-gedane kwaad innig verstrengeld zijn. De orfische mythe laat dat zien. Aan de ene kant kunnen we er niets aan doen dat we schuldig zijn aan dat oude kwaad, want de Titaan beging de misdaad. Maar aan de andere kant is de Titaan 'niet werkelijk iemand anders dan de mens zelf: uit zijn as worden wij geboren.'[88] Ricoeur zegt het niet expliciet, maar dit geldt natuurlijk ook voor Dionysos: we worden evenzeer uit zijn goddelijke as geboren. Mensen zijn de moordenaars van Dionysos én het slachtoffer van de Titanen.

Op die manier verbeeldt de orfische mythe de dubbelzinnigheid van de menselijke vrijheid. We kennen een ongebreidelde vrijheid die in staat is tot wreedheid en boosaardigheid – dat is onze titanische natuur. Zo zitten we nu eenmaal in elkaar. Anderzijds: als we daadwerkelijk wreed en boosaardig handelen, is dat wel degelijk iets waar we verantwoordelijk voor zijn. Onze titanische natuur is geen verontschuldiging voor misdaden, want we hebben ook de mogelijkheid om goed te doen, we zijn ook het product van een god. Daarom is het kwaad dat we doen tegelijk onze erfenis en onze keuze.[89]

**Onverschillige wereld**

Het kwaad dat voorafgaat aan de mens krijgt nog een andere betekenis in de verhalen over de Titanen en de godenmoord. Deze verhalen vertellen van een wereld waarin de mens laat op het toneel verschijnt. Hij treft een wereld aan die hij niet naar zijn hand kan zetten en die zich op allerlei manieren onttrekt aan zijn eisen. De wereld gaat haar eigen gang, ze is onverschillig voor de menselijke behoefte aan waarheid en geluk, een onverschilligheid die ons tegen de borst stuit: 'Het uitzicht op de dingen, op de loop der geschiedenis, de wreedheid van natuur en mensen, leiden tot een algemeen gevoel van absurditeit, dat de mens doet twijfelen aan zijn bestemming.'[90]

De machten van de wereld zoals zeeën, orkanen en schuivende aardplaten gaan de mens ver te boven. Die ervaring wordt krachtig uitgedrukt in het scheppingsdrama. De goden die daarin strijd leveren zijn bij uitstek aardse krachten. Tiamat en Apsoe verbeelden de uitgestrektheid van de wateren. In de Griekse versie van het scheppingsdrama figureren allerlei goden die symbool staan voor aarde, hemel, nacht, dag, zee, onweer.[91] Deze oorspronkelijke machten zijn niet van zichzelf goed of slecht. Ze zijn onverschillig, maar ze moeten de mens wel als kwaad voorkomen vanwege hun onstuimige kracht. Zo is de zee die

[87] Ibid, deel 2, 93.
[88] Ibid, deel 2, 104.
[89] Ibid, deel 2, 105.
[90] Ibid, deel 2, 76.
[91] Ibid, deel 2, 38-39.

het land overstroomt ‘blind’ en tegelijk de oorzaak van iets wat de mens zonder meer ‘kwaad’ zou noemen. Hierin vinden we een antwoord op de eerder genoemde kwestie waar Ricoeur niet uitkwam: de oorspronkelijke chaos in het scheppingsdrama is tegelijk onverschillig én slecht, afhankelijk van het perspectief.

Ook het symbool van de Titaan verwijst naar de woeste aardse machten waar de mens zich mee geconfronteerd ziet. De Titanen, die niet alleen in de orfische mythe maar ook in het scheppingsdrama figureren, zijn zonen van oude overwonnen goden en ze horen daarom bij de chaos en verzetten zich tegen elke orde. In een van de verhalen steelt de Titaan Prometheus het vuur van oppergod Zeus, om het aan de mensen te geven. Daarop straft Zeus hem door hem aan de rotsen van de Kaukasus boven een afgrond vast te ketenen. ‘Prometheus past bij het vormloze decor van de Kaukasus,’[92] schrijft Ricoeur. Net als hij verzetten de door stormen geteisterde bergen zich tegen elke poging om orde in te stellen.

In de verhalen van de Titanen blijft de oeroude chaos niet een macht op afstand, maar wordt die verbonden met de wereld van mensen.[93] In deze verhalen wordt verteld dat de overweldigende wereld waarin de mens zich geworpen ziet ook in hemzelf zit. De orfische mythe gaat zoals gezegd over de titanische vrijheid van mensen en de mythe van Prometheus over de macht van het vuur. Met het vuur komt een natuurkracht plots in handen van de mens. Het vuur kan hem vooruit helpen en warmte verschaffen, maar heeft eveneens de potentie tot vernietiging en kan niet geheel gecontroleerd worden. Opnieuw zadelt een misdaad van een Titaan, een diefstal ditmaal, de mensen met een dubbelzinnige erfenis op. Het is aan hen daar op de juiste manier mee om te gaan.

**Conclusie**

Waar is het niet-gedane kwaad begonnen? Dat kunnen mythen vertellen omdat het verhalen zijn: ze kunnen een begin en een eind beschrijven. Elk van de besproken mythen plaatst het begin van het kwaad vóór het ontstaan van mensen. Het scheppingsdrama ziet de oorsprong in een godenoorlog aan het begin der tijden; de wereld is veel ouder dan wijzelf en zij bekommert zich niet om menselijke waarden. De verhalen van de Titanen drukken uit dat de woeste aarde ook in de natuur van de mens zelf zit. En de orfische mythe vertelt van een oude misdaad waar de mens schuld voor draagt: een erfenis die we niet kunnen weigeren en die ons opzadelt met een machtige vrijheid, vatbaar voor ontsporingen.

[92] Ibid, deel 2, 105.
[93] Ibid, deel 2, 41.

# Hoofdstuk 7 *Het kwaad dat ons overstijgt*

Om de betekenissen van het niet-gedane kwaad te onderscheiden heb ik tot nu toe van een aantal metaforen gebruikgemaakt: Wat 'doet' dit kwaad? Wat is dit kwaad 'voor ding'? En hoe is dit kwaad 'begonnen'? De vierde betekenis volgt uit een vraag naar positie: waar bevindt zich het niet-gedane kwaad? Ik zal verschillende antwoorden bespreken die in essentie op hetzelfde neerkomen: dit kwaad bevindt zich buiten ons bereik. Het kwaad is niet alleen een zaak van de individuele mens die belijdenis doet van zijn fouten, maar overstijgt hem. Dat gebeurt op twee manieren. Enerzijds overstijgt het kwaad de individuele mens als mens, omdat God of de wet hem de maat neemt van goed en kwaad en niet hijzelf. Anderzijds overstijgt het hem als individu, omdat het kwaad een zaak is van een hele gemeenschap van zondaars.

**De blik van God**

We hebben al gezien dat de symbolen van de smet en de zonde allebei de betekenis hebben dat het kwaad iets objectiefs is: je *bent* bevlekt en je *bent* zondig. De mate waarin je je bevlekt of zondig *voelt*, wordt pas dominant bij het symbool van de schuldigheid. Het verschil is het duidelijkst in het geval van de onbekende zonden. De boeteling kan om vergeving vragen voor zonden die hij vergeten is en voor zonden waarvan hij niet door heeft dat hij ze heeft gedaan. In een oude Babylonische psalm vraagt een gelovige ontredderd: 'Tot wanneer, Heer? Tegen welke God heb ik gezondigd? Wat is mijn zonde?'[94] Je kunt in de symboliek van de zonde schuldig zijn zonder te weten waaraan. Het is geen zaak van het bewustzijn maar van een situatie waar je je in bevindt.[95]

De zonde duidt een scheur aan in de band tussen de gelovige en God. De uitgangssituatie is het Verbond: '[D]e fundamentele situatie van een mens die zich opgenomen voelt in het initiatief van iemand, die zich wezenlijk tot hem toegewend heeft.'[96] De zonde is meer dan de overtreding van een goddelijke regel, het is de schending van deze persoonlijke band. Wat het Verbond tot een bijzondere band maakt, is dat twee 'personen' verbonden worden die diep ongelijkwaardig zijn: de almachtige God en de afhankelijke mens. God neemt het initiatief en het is Gods blik die de zonde bepaalt. Hoe God hem ziet, is de waarheid over de boeteling. In het bewustzijn van zichzelf probeert de gelovige deze waarheid te benaderen.[97]

Toch zijn God en de gelovige niet zó ongelijkwaardig, dat er geen persoonlijke relatie mogelijk is. De gelovige is blij door God gezien te worden en zelfs als hij gezondigd heeft voelt hij de ruimte om God aan te roepen – het blijft een band tussen een ik en een U. De band begint pas werkelijk te breken, als de gelovige begint te twijfelen aan de waarheid en rechtvaardigheid van Gods blik. We zagen dat bij Job: Gods blik wordt daar die 'van de Jager

[94] Ibid, deel 1, 11.
[95] Ibid, deel 1, 68.
[96] Ibid, deel 1, 45.
[97] Ibid, deel 1, 70.

die de boog spant en de pijl afschiet.'[98] Maar zelfs bij Job breekt de band niet helemaal, want ook hij blijft God aanroepen. Wie het Verbond helemaal vaarwel heeft gezegd doet geen belijdenis meer van zijn zonden en is daarmee onbereikbaar geworden voor Ricoeurs onderzoek.

Op het moment vlak voor de breuk, als de mens twijfelt aan Gods rechtvaardige blik, verschijnt het niet-gedane kwaad. We worden schuldig gesteld door God, maar twijfelen of we echt iets fout hebben gedaan. Die gedachte is een crisis in het denken: wij kunnen en mogen niet bepalen wat kwaad is en tegelijk vragen we ons af of degene die ons de maat neemt wel eerlijk en rechtvaardig is. Job begint bijvoorbeeld te twijfelen of Gods maat geen onmaat is:

> 'Ja, ik weet dat het zo is: hoe zou de mens rechtvaardig voor God kunnen zijn?' Is de mens niet veel te *zwak* dan dat God zoveel van hem mag eisen? 'Wilt gij een weggewaaid blad schrik aanjagen, een verdorde strohalm vervolgen?'[99]

In het Verbond ligt de maat van goed en kwaad buiten het bereik van de mens. Het vermoeden van Job is dat ook het voldoen aan die maat onbereikbaar is. God stelt een oneindige eis aan een eindig wezen dat hem dus nooit tevreden kan stellen.

**De hel der schuldigheid**

Ook bij de Hebreeuwse profeten keert de oneindige maat terug, al is die bij hen niet getekend door twijfel aan Gods rechtvaardigheid maar door waarschuwing voor Gods toorn. De profeet Amos eist bijvoorbeeld 'gerechtigheid' van het volk Israël en daarmee bedoelt hij dat er meer nodig is dan afstand doen van losse vormen van kwaad, zoals onderdrukking, slavenhandel en wreedheid. Er is totale, radicale bekering nodig. 'De profeet geeft de mens, die hij tot verantwoording roept, tegelijk iemand tegenover zich, een naaste, voor wie men nooit voldoende gedaan heeft.'[100] Hosea en Jesaja getuigen eveneens van een God die respectievelijk eindeloze liefde eist en zich in zijn majesteit oneindig ver boven de mens verheft. Volgens Jesaja rest het volk niets dan '[zich over te geven] aan een weerloze gehoorzaamheid.'[101]

Maar hoe kan een mens ooit aan zulke eisen voldoen? Is die weerloze gehoorzaamheid van Jesaja niet eerder een kwestie van 'verpletterd [worden] onder een gebod dat van buitenaf aan de mens gesteld is?'[102] Hoe blijft er nog sprake van een relatie, een verbond tussen de majesteitelijke God en de onmachtige mens? Volgens Ricoeur wordt de oneindige eis in het joodse zondebesef gecompenseerd door een behapbare reeks wetten. 'Het profetisme voert een spanning in tussen de mateloosheid van de volmaaktheid en de maat van het gebod.'[103] Achter de verzameling wetten blijft weliswaar de oproep klinken tot

[98] Ibid, deel 1, 71.
[99] Ibid, deel 2, 118. Ricoeur vermeldt dat hij hier Job 13:25 citeert.
[100] Ibid, deel 1, 49.
[101] Ibid, deel 1, 50.
[102] Ibid.
[103] Ibid.

radicale bekering, maar in het leven van alledag kan men uitgaan van een eindige set leefregels.

Er blijven echter moeilijkheden bestaan in de combinatie van oneindige eis en eindig gebod. Als je kwaad doet, roept dat de toorn van God op. De profeten verwezen daarvoor naar een komende 'Dag des Heren', een moment in de geschiedenis waarop Israël ten onder zou gaan als straf van God. Ze geven daarbij een tegenstrijdige boodschap af: enerzijds valt die dag te voorkomen door je te bekeren, anderzijds is Gods handelen onafhankelijk van de keuzes van mensen. 'Ziedaar de paradox: het onverbiddelijke [de naderende Dag des Heren] verandert in een oproep, de goede keus te doen, maar omgekeerd maakt die keuze noch de Toorn van God, noch zijn vergeven, afhankelijk van de mens.'[104]

De ontdekking van Paulus is dat de eindige wet die de oneindige eis in balans moet houden zelf een bron van zonde is. De wet stalt de zonde uit, laat zien wat er allemaal mogelijk is en verleidt de mens om te zondigen op manieren die hij zelf nooit bedacht zou hebben.[105] Moet de mens dan maar zelf de wet gaan stellen? Moeten we afscheid nemen van de zonde en slechts uitgaan van de schuldigheid, het persoonlijk bewustzijn van de schuld? Ook dat levert een ellendige situatie op volgens Paulus, namelijk 'de vloek van het beschuldigende geweten.'[106] Je voelt je schuldig, maar waar komt die schuld vandaan als God er niets mee te maken heeft? Dan kan de schuld alleen uit jezelf komen. Je wordt een rechtbank voor jezelf en raakt innerlijk verscheurd.

'[H]et schuldige bewustzijn is tevens een gesloten bewustzijn,'[107] schrijft Ricoeur. Het is een bewustzijn dat geen belofte kent, geen ruimte voor verrassende, onverdiende genade. Het beschuldigt zichzelf en moet zijn eigen schuld dragen, het voelt 'een duister welbehagen in zijn kwaad'[108] waar het zichzelf weer om verafschuwt. Al deze ellende ontstaat wanneer het bewustzijn het gewicht van het kwaad zelf moet dragen: als het zelf de maat is en degene die aan die maat niet weet te voldoen. Het leven zonder het niet-gedane kwaad dat ons als mens overstijgt, zonder een God die ons de maat neemt – zelfs als dat een onmaat – is 'de hel der schuldigheid.'[109]

**Collectiviteit van de fout**

Het niet-gedane kwaad dat ons als mens overstijgt blijkt onverwachts een verlichtende werking te hebben. Als we het kwaad niet helemaal zelf gedaan hebben, dan is er ook verlossing mogelijk die we niet zelf bewerkstelligen. Het kwaad dat ons als individu overstijgt blijkt eveneens een verzachtende werking te hebben. In het rijk van de zonde was schuld zowel een persoonlijke als een gemeenschappelijke zaak. Zonen konden voor de fouten van hun vaders worden gestraft en de gevolgen van de daden van sommigen kwamen op het hele

[104] Ibid, deel 1, 58.
[105] Ibid, deel 1, 112.
[106] Ibid, deel 1, 116.
[107] Ibid, deel 1, 117.
[108] Ibid.
[109] Ibid, deel 1, 119.

volk neer. Dat zorgde voor een bijzondere eenheid van het volk. Je stond niet alleen in je schuld, net als je niet alleen stond in je hoop op redding.[110]

Ook in dit opzicht vormt de overgang naar het symbool van de schuldigheid een breuk. Het individu krijgt een persoonlijke verantwoordelijkheid en 'elk mens draagt de last van zijn eigen zonden.'[111] Interessant is dat ook na deze breuk geprobeerd is een vorm van solidariteit te behouden, door middel van het concept van de erfzonde. De zonde die Adam beging zou op een bepaalde manier erfelijk zijn: elk mens draagt bij geboorte de schuld voor die fout met zich mee. Volgens Ricoeur – die overigens weinig van deze doctrine moet hebben – rationaliseert de erfzonde zo de ervaring van collectiviteit die in de primaire symbolen uitgedrukt wordt. Daarvoor maakt men gebruik van de mythe van Adam, waarin de gemeenschappelijkheid ook verweven zit.

In de adamitische mythe speelt één mens de hoofdrol. Dat is de stamvader van het menselijke ras – niet in de letterlijke zin dat alle mensen van hem afstammen, maar als symbool voor alle mensen.[112] Hij is de typische mens, een mens zoals wij, en hij begaat dan ook een fout die wij allemaal hadden kunnen maken. Sterker nog: het *is* een fout die wij allemaal maken, want zijn fout staat symbool voor de fouten van alle mensen. Op die manier thematiseert de mythe 'de universaliteit van het menselijke kwaad.'[113] Daarom delen we volgens de mythe de straf van Adam en Eva. De man moet hard werken, de vrouw moet lijden tijdens de bevalling en we zijn allemaal vatbaar voor begeerte en bang voor de dood.

Ricoeur gaat zelfs nog een stap verder door te stellen dat het typerend is voor álle mythen van het kwaad om 'de mensheid in haar geheel te *omvatten* in een exemplaire geschiedenis'[114] en een stamvader te laten optreden. Daarin verraadt zich echter zijn voorkeur voor de adamitische mythe die hij later in het boek expliciet zal maken. Ook in de tragedie, het scheppingsdrama en de orfische mythe treden mensen op, maar zij staan niet altijd symbool voor alle mensen. In de tragedie speelt een uitzonderlijk mens (een held) de hoofdrol, in de orfische mythe ontstaan mensen pas helemaal aan het einde van het verhaal en blijven ze passief en in het scheppingsdrama is alleen de Koning een figuur van belang.

Al treedt niet in elke mythe een stamvader op, de ervaring van de collectiviteit van de fout is een belangrijk bestanddeel van de schuldbelijdenis. De boeteling weet: het kwaad is niet iets wat ik alleen doe.

**Conclusie**

Waar bevindt zich het niet-gedane kwaad? Buiten het bereik van de mens die zijn schuld belijdt, op twee verschillende manieren. Allereerst bepaalt de boeteling niet zelf wat goed en kwaad is, want het is de blik van God of de wet die zijn schuld bepaalt. In beide gevallen is er sprake van een eis waar een mens nooit aan kan voldoen. Maar het alternatief, breken met degene die hem de maat neemt, blijkt erger: de mens die over zichzelf moet oordelen belandt

[110] Ibid, deel 1, 69-70.
[111] Ibid, deel 1, 86.
[112] Ibid, deel 2, 66.
[113] Ibid, deel 2, 64.
[114] Ibid, deel 2, 8.

in de hel der schuldigheid. Ten tweede is het kwaad een gemeenschappelijke zaak, verbeeld door de stamvader die de eerste fout begaat. Een collectieve schuld veronderstelt een collectieve verantwoordelijkheid en daarmee kwaad dat het individu overstijgt.

# Hoofdstuk 8 *Het kwaad waarvan we hopen op verlossing*

In Ricoeurs boek *Conflict of interpretations* (1969) staat een essay over het niet-gedane kwaad. Daarin waarschuwt Ricoeur de lezer: we mogen niet over het niet-gedane kwaad spreken zonder ook naar de verlossing te verwijzen.[115] Inderdaad eindigen zijn analyses in *Symbolen van het kwaad* altijd met een korte bespreking van symbolen als reiniging, verzoening en rechtvaardiging. Het kwaad besmet en ontluistert de mens, maar '[b]esmetten is niet vernietigen, ontluisteren is niet te gronde richten.'[116] Hoezeer een mens ook bedorven is, er is altijd heil mogelijk. Daarmee is de vraag gerechtvaardigd: hoe eindigt het kwaad, wel-gedaan en niet-gedaan? Ik zal in dit hoofdstuk de tegenhangers van de symbolen van het kwaad bespreken: de primaire symbolen van reiniging, vergeving en bevrijding en het einde van de vier mythen van het kwaad.

**Reiniging, vergeving en bevrijding**

We kunnen de tegenhangers van de symbolen van het kwaad door het hele boek heen volgen. De smet, het eerste symbool, is onlosmakelijk verbonden met het ritueel van de reiniging. Zoals je een vlek verwijdert door te wassen, zo kun je weer rein worden door rituelen als 'verbranden, verjagen, verbannen, bespuwen, begraven.'[117] Ook straf voor de overtreding werkt reinigend. Om schoon te worden moet je pijn lijden. Daarom vreest de boeteling de kwelling van de straf maar verwacht hij er tegelijk herstel van. Hij hoopt op een rechtvaardige straf: een straf die zin heeft omdat ze goed maakt. '[D]e wraak vernietigt iets maar door die vernietiging herstelt ze iets.'[118]

Er is nog een tweede manier waarop de straf te maken heeft met herstel en reiniging. Niet alleen verwachten we dat een specifieke straf een specifiek kwaad goed maakt, we kijken ook uit naar een einde van kwaad, straf en lijden. In de angst voor de smet zit de verwachting van het einde der tijden waarin God alle slechtheid en lijden vernietigt. Ook de joodse symboliek van de zonde kent een dergelijk vooruitzicht. De zonde heeft de betekenis van een macht die de mens tot slaaf maakt. Daarom staat voor de zondaar het symbool van de bevrijding centraal: hij verwacht de komst van een bevrijder die de losprijs betaalt om hem vrij te kopen. Dé gebeurtenis die daarvoor symbool staat in de Israëlische godsdienst is de Exodus: de legendarische uittocht van het volk uit Egypte waar het in slavernij leefde.[119]

In de Exodus komen alle betekenissen van het herstel van de zonde samen: het is niet alleen een bevrijding, maar ook een vergeving en een terugkeer. Vergeving betekent dat God de beschuldiging van de zonde annuleert. Hij komt terug op zijn wraakplannen en er wordt

---

[115] Paul Ricoeur, '"Original Sin": A Study in Meaning,' in *The Conflict of Interpretations*, red. Don Ihde, vert. Peter McCormick (Evanston: Northwestern UP, 1974), 281.
[116] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 1, 125.
[117] Ibid, deel 1, 33.
[118] Ibid, deel 1, 39.
[119] Ibid, deel 1, 76.

zelfs soms gezegd dat God berouw krijgt over zijn toorn. ‘Die verbeelde verandering van God is zinvol en duidt aan dat het nieuwe worden (...) een initiatief van God is.’[120] God herroept zijn oordeel en toont zich genadig. Dat spiegelt zich in de terugkeer van de mens die afgedwaald was. Hij ging de verkeerde kant op, maar heeft zich omgedraaid om opnieuw Gods weg te bewandelen.

Proberen we het woordpaar vergeving-terugkeer goed te doordenken, dan raken we echter 'onmiddellijk middenin in een paradox verzeild,’[121] schrijft Ricoeur. We hebben die paradox al langs zien komen: enerzijds lijkt terugkeer te veronderstellen dat herstel van de band tussen mens en God een menselijke keuze is, anderzijds is vergeving van God afhankelijk. Om het nog ingewikkelder te maken zijn er zelfs profeten die aan God vragen hen te doen terugkeren. ‘Het symbolisme van de “terugkeer” en de “vergeving” houdt zo alle aporieën in stand van de theologie betreffende de genade en de wil.’[122]

Bij het volgende symbool, de schuldigheid, ligt de verlossing van het kwaad in de totale afhankelijkheid van God. We hebben reeds gezien hoe dit symbool tot in den extreme doorgetrokken verandert in de hel van beschuldigde geweten. De mens probeert zichzelf te rechtvaardigen, faalt daarin, beschuldigt zichzelf en raakt ingesloten. De verlossing uit die situatie is volgens Paulus de rechtvaardiging door het geloof. ‘“Rechtvaardig” zijn is gerechtvaardigd zijn door een Ander, nauwkeuriger, is rechtvaardig “verklaard” zijn, tot de rechtvaardigen “gerekend” worden.’[123] God spreekt de gelovige vrij en alleen daarom is de gelovige rechtvaardig.

In elk stadium van de primaire symbolen van het kwaad blijkt er een tegen-symbool van de redding te bestaan. Het kwaad is een ontluistering van de mens, maar geen vernietiging:

> valt een land intact in handen van de vijand dan blijft het werken, produceren, scheppen: land en volk blijven voortbestaan, nu echter in dienst van de vijand, steeds verantwoordelijk blijvend, maar vervreemd van zijn werk.[124]

**Belofte, overwinning en ontwaken**

‘Hoe radicaal het kwaad ook kan zijn, het kan niet even oorspronkelijk zijn als de goedheid.’[125] Ricoeur herneemt die gedachte in zijn beschrijving van de mythen van het kwaad, met als verschil dat de mythen het mogelijk maken een overgang uit te leggen: hoe het kan dat de mens eerst onschuldig was en nu schuldig. Het zou volgens Ricoeur zelfs een kenmerk zijn van alle mythen van het kwaad om die vraag te beantwoorden.[126] Opnieuw denk ik dat zijn voorkeur voor de adamitische mythe hem enigszins misleidt. In de mythe van Adam wordt inderdaad beschreven hoe het kwaad zijn intrede doet in een volmaakte

[120] Ibid, deel 1, 65.
[121] Ibid, deel 1, 67.
[122] Ibid, deel 1, 67-68.
[123] Ibid, deel 1, 118.
[124] Ibid, deel 1, 125.
[125] Ibid, deel 1, 125.
[126] Ibid, deel 2, 8-9.

schepping en zo een tweede begin vormt. Maar in de tragedie en het scheppingsdrama wordt er geen verklaring gegeven voor de overgang van goed naar kwaad; in het scheppingsdrama is de volgorde der dingen zelfs andersom: het slechte komt eerst, dan het goede.

Dat het kwaad secundair is in de mythe van Adam geeft hoop op vergeving, verzoening en terugkeer. Adam en Eva zijn uit het paradijs verjaagd, maar het paradijs is niet vernietigd; de schepping is bezoedeld, maar niet verdorven tot de kern. Na het paradijsverhaal volgen in de Bijbel allerlei figuren die die hoop symboliseren. Figuren als Noach, Abraham, Jozua, David en Salomo verwijzen naar verwachting en bevrijding, belofte en vervulling.[127] Later heeft die belofte zich 'geëschatologiseerd' volgens Ricoeur: ze heeft zich verplaatst van de nabije naar de verre toekomst. Het heil komt niet binnenkort, maar aan het einde van de geschiedenis. Ricoeur noemt verschillende messiaanse figuren zoals de 'Dienstknecht des Heren' en de 'Zoon des Mensen' die deze eschatologische verwachting uitdrukken. Van Noach tot de Zoon des Mensen, allemaal verwijzen ze naar het idee van een 'Tweede Adam': iemand die een einde zal maken aan het kwaad dat bij de eerste Adam begonnen is.[128]

Niet alle mythen vertellen over de overgang van goed naar kwaad, maar ze verwijzen wel allemaal naar een of ander einde van het kwaad. In het Babylonische scheppingsdrama is het kwaad lang geleden overwonnen door Mardoek. In de historische tijd wordt die gebeurtenis herhaald in de oorlog van de Koning tegen zijn vijanden. Voor de orfische mythe ligt het heil in de kennis: de gewaarwording van de mens dat zijn ziel zijn zelf is en zijn lichaam een gevangenis. De ziel moet tot zichzelf ontwaken, daarom is het begrip en de kennis die filosofie oplevert de ultieme vorm van reiniging.[129] Alleen bij de tragedie is het heil een beetje mager: enkel het medelijden en de angst die de toeschouwer voelt bij het zien van de lotgevallen van de held.[130] Over het tragische heil kom ik uitgebreider te spreken in hoofdstuk 10.

Het kwaad gaat nooit dieper dan het goede in de symbolen van het kwaad. Dit geldt voor alle kwaad: dat wat we gedaan hebben en dat wat dat we aantreffen. Het kwaad moet bezien worden in het licht van zijn vernietiging volgens Ricoeur. 'De christen zegt niet: ik geloof in de zonde; hij zegt te geloven in de vergeving der zonden. De zonde krijgt pas achteraf haar volledige betekenis.'[131]

**Conclusie**

Hoe eindigt het kwaad? Elk van de symbolen van het kwaad heeft een tegenhanger: een symbool dat redding belooft door reiniging, bevrijding, vergeving, rechtvaardiging, terugkeer, overwinning, ontwaken. Sommige van deze symbolen brengen tijdelijke verlossing: je wordt gereinigd en vergeven, het kwaad wordt overwonnen, maar het kan weer misgaan. Andere bieden hoop op een definitief einde aan het kwaad, zoals bevrijding, terugkeer en rechtvaardiging. De symbolen van de verlossing hebben gemeen dat ze al verondersteld

[127] Ibid, deel 2, 79-80.
[128] Ibid, deel 2, 85-86.
[129] Ibid, deel 2, 105.
[130] Ibid, deel 2, 53-54.
[131] Ibid, deel 2, 110.

worden in de symboliek van het kwaad: het kwaad bevat een gebrek dat naar een oplossing verwijst. Wat vies is kan schoongemaakt worden, wie verbannen is kan terugkeren en wie slaapt kan ontwaken. Zo bieden de symbolen van het kwaad hoop op een goed einde.

# Hoofdstuk 9 *Het kwaad dat verwikkeld is met de vrijheid*

Het niet-gedane kwaad noemt Ricoeur de 'keerzijde' van het kwaad dat wel uit onze vrijheid voortkomt. Met dat woord wil hij uitdrukken dat dit kwaad *enkel* een keerzijde is: alleen de mens die zijn zonden belijdt ontdekt ook het niet-gedane van zijn kwaad.[132] Het niet-gedane kwaad ontslaat een mens niet van zijn schuld, maar veronderstelt die schuld juist. Daarom is ook het kwaad dat ogenschijnlijk buiten onze vrijheid valt intens verwikkeld met die vrijheid. Dat is de zesde en meest complexe betekenis van het niet-gedane kwaad die ik bespreek. Maar hoe werkt dat precies? Wat heeft het niet-gedane kwaad met onze vrijheid te maken? Dat onderzoek ik in dit hoofdstuk. Ik zal de schaduwzijden van de vrijheid bespreken, de rol van het noodlot in de tragische mythe en ten slotte de impasse die het denken hierover bereikt.

**Schaduwzijden van de vrijheid**

Het kwaad dat we niet hebben gedaan verbinden met onze vrijheid zorgt voor kortsluiting in het denken. Dat geldt ook voor het begrip van de slaafse vrijheid, de paradoxale gedachte van een vrije wil die zichzelf tot slaaf maakt. Dat begrip is volgens Ricoeur 'niet rechtstreeks toegankelijk.'[133] We kunnen het alleen benaderen via de omweg van de symbolen. Het symbool is namelijk geen heldere, directe link tussen teken en betekenis, maar voert je mee naar zijn betekenis door middel van een raadselachtige analogie. Daarom is het in staat om dingen uit te drukken waarop het analytische, doordachte spreken stukloopt – zoals een vrijheid die zichzelf onvrij maakt.

Door middel van symboliek kunnen we over de slaafse wil spreken als een aantasting, een besmetting van de vrijheid door zichzelf. De slaafse wil is volgens Ricoeur tegelijk daad en toestand: '[D]e daad van het zich tot slaaf maken [die] zichzelf áls "daad" opheft en resulteert in een "toestand" (...) een produkt waaruit het producerende subject geweken is.'[134] Wanneer iemand bijvoorbeeld begint met drugs gebruiken is dat een vrije keuze, maar naarmate de verslaving sterker wordt neemt zijn autonomie af en wordt zijn daad (drugs gebruiken) een toestand (aan drugs verslaafd zijn). De wil is verantwoordelijk voor zijn eigen ondergang, maar is niet meer in staat om zichzelf te bevrijden.

De slaafse wil laat zien dat de menselijke vrijheid schaduwzijden heeft waar we niets aan kunnen veranderen. Het willen heeft iets onvrijwilligs. Gevoed door verlangens die we niet hebben uitgekozen en die ons vreemd voorkomen – denk ook aan het vlees bij Paulus – kan ze zichzelf tot slaaf maken. In het verhaal van de Titanen komt aan het licht dat onze vrijheid een tweeslachtige natuur heeft: we kunnen goed doen, maar hebben ook ongebreidelde mogelijkheden tot wreed, bruut en boosaardig handelen. De mens heeft een titanische vrijheid toebedeeld gekregen.

---

[132] Ibid, deel 2, 123.
[133] Ibid, deel 1, 121.
[134] Ibid, deel 1, 123.

Een derde schaduwzijde van de vrijheid is volgens Ricoeur het verlangen naar oneindigheid. In *Fallible Man* beschrijft hij de onevenwichtigheid van de mens: de mens is eindig, maar kent de oneindigheid. Onze huidige situatie staat altijd in schril contrast tot wat zou kunnen zijn. We zouden meer rijkdom, meer macht en meer kennis kunnen hebben. Ricoeur noemt dat het 'slechte oneindige' van de menselijke vrijheid.[135] Voor wie nog nooit op vakantie is geweest, voelt een week op een Waddeneiland als een grote luxe. Maar daar aangekomen, zien we dat er meer mogelijk is: twee, drie, vier weken weg, naar België, naar Italië, naar Hawaii. Onrust kenmerkt de mens:

> Voortaan *schijnt* het slechte oneindige van het menselijke verlangen de menselijke werkelijkheid te worden, het altijd anders, het altijd meer, bepalend voor de ontwikkeling van onze beschaving, de jacht naar vermaak, naar bezit, naar macht, naar kennis.[136]

Het slechte oneindige is geen werkelijke vrijheid, zegt Ricoeur. Het is een teken dat de menselijke vrijheid bedorven is geraakt. Dat vertelt ook het verhaal van Adam en Eva. De oorspronkelijke vrijheid in het paradijs kende slechts één grens: er mochten geen vruchten gegeten worden van de boom van de kennis van goed en kwaad. Dat was een scheppende grens, een grens 'die de vrijheid niet onderdrukt, maar er richting aan geeft.'[137] De oorspronkelijke vrijheid was geen verlangen naar oneindigheid, maar een vertrouwen op God om te bepalen wat goed is om te doen.

De zonde van Adam en Eva betekent het ontstaan van de oneindige begeerte. Het drama begint bij een gesprek tussen de slang en Eva. De slang roept twijfel op over de grens die God gesteld heeft: 'Heeft God dat werkelijk gezegd?'[138] Met die vraag wordt de scheppende grens een onaanvaardbare beperking. Een verlangen ontwaakt om als goden te leven, wat betekent: alles te hebben, te kunnen en te weten.[139] De figuur van de vrouw verbeeldt in dit verhaal de zwakte van de mens voor die verleiding, aldus Ricoeur. Zij is 'het punt van de geringste weerstand van de eindige vrijheid tegen de roep van het *Pseudo*, van het slechte oneindige.'[140] Als Eva bezwijkt en van de boom eet, ontstaat de breuk tussen eindig bestaan en oneindig verlangen die van de mensen *fallible men* maakt. Daar begint de ontaarding van de vrijheid.

**Het noodlot**

Als het om de vermenging van het niet-gedane kwaad en de vrijheid gaat, kunnen we niet om de tragische mythe heen. Ricoeur spreekt zelfs vaak over het niet-gedane kwaad in het

---

[135] Ibid, deel 2, 72.
[136] Ibid, deel 2, 73.
[137] Ibid, deel 2, 70.
[138] Ibid, deel 2, 72.
[139] John Tanner wijst in zijn analyse van *Symbolen van het kwaad* en *Paradise Lost* van Milton op het ontstaan van het oneindige verlangen bij Adam en Eva: John Tanner, '"Say First What Cause": Ricoeur and the Etiology of Evil in Paradise Lost,' in *PMLA* 103 nr. 1 (1988), 51.
[140] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 2, 73.

algemeen als ‘het tragische’. De ervaring die in de tragedie wordt uitgedrukt is die van het noodlotskarakter van de vrijheid. Het uitoefenen van vrijheid heeft onvermijdelijk slechte gevolgen. Wie ervoor kiest om het ene ding te doen, sluit daarmee onvermijdelijk andere mogelijkheden buiten. Je kunt je tijd en energie maar eenmaal besteden. ‘Wie kan aan de intensiteit van de vriendschap of de liefde toevoegen de volheid van de universele solidariteit?’[141] Tegelijk is wat we in vrijheid tot stand brengen altijd minder dan het ideaal dat we voor ogen hadden. Menselijke daden schieten tekort ten opzichte van wat we zouden kunnen en willen doen.

‘Al die noodlotsaspecten nu worden onontkoombaar als schuld ervaren, daar zij impliciet aanwezig zijn in de vrijheid,’[142] schrijft Ricoeur. Dat is geen schuld in de betekenis van de overtreding van een ethische wet, ‘het is een schuld in existentiële zin: zichzelf worden is tevens schipbreuk lijden in het realiseren van de totaliteit die toch altijd het doel blijft.’[143] De wereld die we aantreffen zit zo in elkaar dat er allerlei dingen gebeuren die we niet in de hand hebben en dat ook vrije handelingen vaak tekortschieten. Ook die vorm van kwaad is deel van de schuldbelijdenis. Immers, ‘[o]mdat het noodlot deel uitmaakt van de vrijheid als het niet gekozen deel van alles wat wij kiezen, moet het wel als een schuld ervaren worden.’[144]

De tragedie is in staat deze vorm van schuld begrijpelijk te maken – of preciezer gezegd: aanschouwelijk te maken. In de tragedie komt de vrijheid van de held in botsing met het noodlot dat de goden over hem afroepen. Een boosaardige god besluit de held ten gronde te richten, maar de voorbeschikking van het kwaad stuit op de hardheid van de vrijheid van de held.[145] Hij geeft niet toe aan zijn onvermijdelijke ondergang, maar verzet zich, verontwaardigd over het onrecht dat van boven op hem neervalt. De vrijheid vertraagt het noodlot en ‘legt in het hart van het onafwendbare een kiem van onzekerheid, een tijdelijk uitstel, waardoor zich een “drama” afspeelt.’[146] Tegelijk weet de toeschouwer: het is al gebeurd. Hij kent de geschiedenis en de afloop, en toch hoopt hij op een ander lot.

Een goed voorbeeld hiervan is de tragedie van Sophokles over Oidipous. Oidipous is te vondeling gelegd nadat zijn vader, de koning van Thebe, door een orakel is gewaarschuwd dat zijn zoon hem zal doden. Een herder vindt de jongen en voedt hem op. Als de volwassen geworden Oidipous uit zwerven gaat, komt hij zijn vader onderweg tegen, zonder te weten dat het zijn vader is. Ze krijgen ruzie en Oidipous slaat hem dood. Later komt hij in Thebe en verslaat hij het monster dat Thebe terroriseert. Uit dank maken de inwoners hem koning van Thebe en mag hij trouwen met de koningin (zijn moeder). Het schouwspel begint op het moment dat Oidipous al koning van Thebe is en met een pestepidemie te maken krijgt. Een orakel meldt dat de epidemie zal verdwijnen als de moordenaar van de oude koning gevonden

[141] Ibid, deel 2, 114.
[142] Ibid.
[143] Ibid.
[144] Ibid.
[145] Ibid, deel 2, 47.
[146] Ibid, deel 2, 49.

zal worden. Als vervolgens langzamerhand het hele verhaal aan het licht komt, steekt Oidipous zich de ogen uit en hangt zijn vrouw/moeder zichzelf op.[147]

Alle elementen van de tragedie zitten in dit verhaal. De afloop is onvermijdelijk – de tragedie heeft immers de vorm van een terugblik waarin 'het voltooide verleden (...) van het lot [zich voordoet] als een onzekerheid van de toekomst.'[148] Tegelijk is er sprake van vertraging: eerst door Oidipous' vader die de jongen te vondeling legt om zijn ondergang af te wenden en later door de onwetendheid van Oidipous die op zoek gaat naar de moordenaar van de vorige koning. Oidipous wil het juiste doen – een vervelende man doodslaan, een monster verslaan, een pestepidemie oplossen, een moordenaar vinden – maar met elke handeling brengt hij zijn noodlot dichterbij. Dat noodlot is in de eerste plaats niet de misdaden die Oidipois begaat, maar het moment dat hij zich realiseert wat hij heeft gedaan.[149]

Ten slotte treffen we in de tragedie van Oidipous de kenmerkende onontwarbare kluwen van wel- en niet-gedaan kwaad aan. Enerzijds is er 'het mysterie van de ongerechtigheid van een boosaardige god.'[150] Om onbegrijpelijke redenen moesten Oidipous en zijn ouders te gronde gericht worden. Er is geen misdaad aan te wijzen waarvoor zij zoveel ongeluk verdienden, geen reden dat Oidipous verblind moest worden. Toch is aan het einde van het verhaal Oidipous letterlijk blind en zijn zijn vader en moeder dood. Maar '[o]mgekeerd voert die "onmaat" in het hart van dat mysterie een menselijk handelen in.'[151] Er is wel degelijk een menselijk aandeel zichtbaar: Oidipous doodt zijn vader en huwt zijn moeder, twee misdaden. De paradox is: de fouten waartoe hij was voorbeschikt hadden vermeden kunnen worden.

**Impasse van het denken**

In dergelijke paradoxen is ten slotte elke poging gedoemd te verzanden om van tragedie filosofie te maken. Net als de tragische theologie, de theologie van de boosaardige god, is de tragische filosofie uiteindelijk enkel te tonen: '[M]et behulp van mensen als figuren in een schouwspel, in een poëtisch kleed en door de specifieke emoties heen van de angst en het medelijden.'[152] De gedachte dat een mens schuldig is aan het kwaad dat hij niet heeft gedaan is te aanstootgevend om vol te houden.

Tegelijk is dat de stelling die Ricoeur in het hele boek blijft innemen. We mogen volgens hem het niet-gedane kwaad niet als alibi gebruiken om onze verantwoordelijkheid te ontduiken. Dat is, zoals gezegd in hoofdstuk 3, allereerst een kwestie van methode: Ricoeur bestudeert de schuldbelijdenis, dus moet ook het niet-gedane kwaad dat hij beschrijft te maken hebben met de menselijke schuld. Daarnaast keert Ricoeur op deze manier terug naar zijn opvattingen uit *Freedom and Nature*: een mens moet zijn onvrijheid opnemen in zijn vrijheid. Vrij handelen vraagt om instemming met omstandigheden die we niet zelf gekozen hebben: met ons karakter en onze situatie, maar ook met het kwaad dat we aantreffen – kwaad

[147] Yuri Visser, 'Oedipus (Oidipous) en het oedipuscomplex,' *Historiek.net*, 21 juni 2022.
[148] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 2, 49.
[149] Westerink, 'Unter Verdacht,' 133.
[150] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 2, 50.
[151] Ibid.
[152] Ibid, deel 2, 53.

dat ons benadert en verleidt, dat een eigen macht bezit, dat aan ons voorafgaat, ons overstijgt, ons ontluistert en verblindt. Ook het kwaad dat we niet hebben gedaan is deel van onze vrijheid.

Zijn we daarmee terug bij een ethische visie? Moeten we toegeven dat de grond van het kwaad tóch geheel in de menselijke vrijheid ligt? Zover hoeven we niet te gaan, omdat Ricoeur het denken laat vastlopen. Een ethische visie is een poging om het kwaad te *begrijpen* als deel van de vrijheid en Ricoeurs analyses lopen niet uit op begrip, maar op paradoxen en mysteries. Alleen symbolen zijn in staat dergelijke raadsels uit te drukken, het speculatieve denken niet. Wanneer het de symbolen van het kwaad probeert te ontstijgen, bereikt het een impasse.

**Conclusie**

Wat heeft het niet-gedane kwaad met onze vrijheid te maken? Niets, zou je zeggen: het kwaad dat we niet doen ligt buiten ons vrijwillige handelen. Dat blijkt onjuist – de vrijheid en verantwoordelijkheid van de boeteling worden juist verondersteld bij het niet-gedane kwaad. Het niet-gedane kwaad blijkt een schaduwzijde van de vrijheid te zijn. Dat maakt het kwaad in onze handelingen onafwendbaar, hoe we ook ons best doen het te voorkomen. Het is een noodlot, maar ook voor het noodlot dragen we verantwoordelijkheid. Die gedachte valt uiteindelijk niet helemaal te denken maar enkel te tonen in een tragisch schouwspel.

# Hoofdstuk 10 *Het kwaad dat om antwoord vraagt*

In een lezing uit 1985, die in boekvorm is uitgebracht onder de titel *Evil. A Challenge to Philosophy and Theology*, laat Ricoeur zien hoe het denken over het kwaad vastloopt op het kwaad dat niet door mensen is gedaan. Het is belangrijk, schrijft hij, om de grenzen van het denken te erkennen: 'Isn't it wise to recognize the aporia in which thought about evil finds itself, a characteristic conquered by the very effort to think more and otherwise?'[153] Daarop trekt hij een drietal conclusies. Allereerst moet het denken niet ophouden bij haar mislukking, maar die als een provocatie zien om verder te denken. Daarnaast vraagt de impasse van het denken om 'a response aimed at making the aporia productive; in other words, at continuing the work of thought in the key of acting and feeling.'[154]

Het denken vraagt om een vervolg in de vorm van handelen en voelen. Het kwaad is iets wat er niet zou moeten zijn, de aanblik van leed, geweld en onrecht schreeuwt om actie. Ook het handelen bereikt echter zijn grenzen. Er bestaan vormen van kwaad waar we niets aan kunnen doen, zoals natuurrampen, ziekten en ouderdom. Daarom is er ook een noodzaak tot reactie van het gevoel. Ook al kun je het lijden van mensen niet wegnemen, je kunt wel troost bieden.[155]

We hebben gezien hoe *Symbolen van het kwaad* tot een soortgelijke conclusie leidt: het kwaad – en het niet-gedane kwaad in het bijzonder – vormt een holte in ons begrip. En ook *Symbolen van het kwaad* biedt aanknopingspunten voor een antwoord op het kwaad dat verder gaat dan zuiver denken. Daarbij gaat het Ricoeur in dit werk voornamelijk om voelen en minder om handelen. In dit laatste hoofdstuk onderzoek ik de vraag: hoe moeten we antwoorden op het niet-gedane kwaad? Daarvoor ga ik uit van de dynamiek tussen de centrale mythe van Adam en de andere drie; de primaire symbolen zullen zijdelings aan bod komen.

**Daders en slachtoffers**

De eerste reactie op het kwaad is die van veroordeling en toorn. Deze respons is dominant in de mythe van Adam. Die mythe probeert in één mens 'heel het kwaad van de geschiedenis te concentreren.'[156] De mens is de dader van het kwaad en moet daarom gestraft worden. Zijn fout roept woede op bij God en God verbant hem als straf voor zijn fout uit het paradijs. De toorn van God kennen we ook nog van de smet en de zonde: de onreine mens en de zondaar krijgen het vertoornde gezicht van God te zien en worden getroffen door rampen.[157]

Het beeld van de mens als louter dader houdt echter geen stand, zoals Ricoeur blijft herhalen: de mens is dader én slachtoffer. Het figuur van de slang wijst daar al op, maar het zijn de drie andere mythen die alternatieve antwoorden op het kwaad goed weten uit te drukken. Zo is steeds de dynamiek bij Ricoeur: de adamitische mythe geeft de centrale

---

[153] Paul Ricoeur, *Evil. A Challenge to Philosophy and Theology*, ed. Graham Ward, vert. John Bowden (Londen: Continuum, 2007), 64.
[154] Ricoeur, *Evil. A Challenge,* 65-66.
[155] Ibid.
[156] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 2, 66.
[157] Ibid, deel 1, 54-57.

betekenis en de andere drie voegen daar iets belangrijks aan toe. Ik zal stapsgewijs de drie 'aanvullende mythen' bespreken.

**Tragische emoties**

De duidelijkste reacties op het niet-gedane kwaad zijn te vinden in de tragedie. Volgens de bekende theorie van Aristoteles wordt de toeschouwer van de tragedie geconfronteerd met twee soorten gevoelens: angst (*phobos*) en medelijden (*eleos*).[158] Wie het schouwspel van de tragedie volgt, trekt zich de lotgevallen van de held aan. De toeschouwer is angstig, omdat hij aan de ene kant meeleeft met de held die zijn noodlot probeert af te wenden en aan de andere kant een toeschouwer blijft die weet wat de rampzalige afloop van het verhaal is. Hij vreest het naderende onheil dat de held zal treffen, maar heeft ook angst voor zichzelf: '[D]e specifieke angst waaraan wij deel hebben als we de samenhang betrappen van de vrijheid en empirische catastrofe.'[159] Het is de beklemming van het begrijpen hoe noodlot en vrijheid in deze wereld met elkaar verwikkeld zijn, de vrees dat misschien ook de goden *buiten* het theater boosaardig zijn.

Eleos of medelijden is 'de barmhartige blik die niet beschuldigt, niet veroordeelt, maar getuigt van mede-lijden.'[160] We weten wel dat de held schuldig is en veroordeling verdient, maar we zien ook hoe hij verblind is en hoe het onheil op hem neergevallen is. We leven en lijden met hem mee. '[H]et "niet-gedane" in elke misdaad moet wel verbijstering en medelijden oproepen over elk oordeel en elke veroordeling heen. Een *barmhartige* visie van de mens beperkt de beschuldiging en ontrukt haar aan de mateloze woedeuitbarstingen van de Rechter.'[161] Als je het tragische element herkent in de menselijke schuld, blijkt er meer te zijn dan de roep om gerechtigheid en vergelding. Het kwaad en het lijden vragen ook om een blik van barmhartigheid.

Minder expliciet maar niettemin zichtbaar in Ricoeurs bespreking van de tragedie is de reactie van de menselijke toorn en trots. Als de held kwaad te verduren krijgt dat hem onrechtvaardig voorkomt richt hij zich in woede op naar de goden. 'Voortaan staat de toorn van de god tegenover de toorn van de mens.'[162] Prometheus hangt gekruisigd aan een rots, maar wil van geen wijken weten – hij daagt Zeus zelfs uit en bedreigt de god met een gevaarlijk geheim. Job klaagt God aan en daagt de Rechter voor zijn eigen rechtbank.[163] Het niet-gedane kwaad, de onschuld van de mens aan het kwaad dat hem overkomt, zorgt dat trots de plaats inneemt van nederigheid tegenover God.

**Berusting, vriendschap en niet-gedane genade**

In het scheppingsdrama roept het kwaad berusting en rituele handelingen op. Berusting ziet Ricoeur bijvoorbeeld in het Babylonische boek *Dialoog tussen de meester en zijn dienaar*, dat wat weg heeft van Job. Daarin klaagt een gelovige tegen Mardoek over zijn zinloze lijden:

---

[158] Ibid, deel 2, 57.
[159] Ibid.
[160] Ibid.
[161] Ibid, deel 2, 115.
[162] Ibid, deel 2, 50.
[163] Ibid, deel 2, 116-117.

leed dat hem doet twijfelen of er wel een orde bestaat in de wereld. In reactie op dat lijden verschaft Mardoek hem een beetje licht in de duisternis, maar niet in de vorm van uitleg. De gelovige wordt simpelweg van dankbaarheid vervuld en daarop geeft hij zich over aan 'de zwijgende berusting, (...) het meest extreme offer van het willen weten.'[164] De gelovige ondergaat zijn lijden zwijgend, erin berustend dat hij God en het kwaad niet kan doorgronden. Die berusting wordt in het scheppingsdrama mogelijk gemaakt doordat men weet dat het kwaad reeds overwonnen is.

Een tweede reactie op het kwaad in scheppingsdrama is de rituele herhaling van de oorspronkelijke strijd in het Babylonische Nieuwjaarsfeest:

> het hele volk, in tegenwoordigheid van alle goden in beelden aanwezig, herhaalt het oorspronkelijke gevecht waarin de wereldorde veroverd is en men beleeft dan weer de fundamentele emoties van het Scheppingsdrama, de kosmische angst, de opwinding van de strijd, het gejuich der overwinning.[165]

Met dergelijke rituele handelingen wordt de angst voor het kwaad bedwongen en wordt een brug geslagen tussen lang vervlogen gebeurtenissen en de huidige tijd, tussen hogere machten en het leven op aarde.[166] Ook de symbolen van de smet en de zonde kennen rituelen als reactie op het kwaad: reinigingsrituelen die het kwaad wegwassen en offergaven die de band tussen God en de gelovige herstellen. Met de rituele praktijk kan een mens een beetje actie ondernemen tegen het kwaad en er betekenis aan geven. Eigenlijk is het feit dat er middelen tot verzoening zijn op zichzelf al een vorm van vergeving, constateert Ricoeur.[167] Het bestaan van rituelen van herstel geeft houvast en hoop.

Bij de orfische mythe wordt de hoop op het einde van het kwaad uitgedrukt in het symbool van de vriendschap. Er is tweespalt ontstaan tussen de mens en zijn goddelijke oorsprong. Daarin ligt het kwaad van de ballingschap. Om de verbinding opnieuw te leggen moet de mens op zoek naar vriendschap met het goddelijke, want vriendschap is bij uitstek de manier om verschillen te overbruggen. Dat is de reden volgens Ricoeur dat de volgers van de orfische beweging zichzelf filosofen noemen: mensen die *philia* (vriendschap) zochten met de *sophia* (wijsheid). De goddelijke oorsprong van de ziel verleent de mens ook een vorm van waardigheid. De orfische filosofen vergeten niet dat de ziel, zijn gevangenschap ten spijt, fundamenteel goed is. Omdat ze het kwaad – hun lichaam – zien als iets wat van buiten komt, als iets wat ze niet zelf zijn, kunnen ze hun waardigheid bewaren.[168]

De hoop lijkt uiteindelijk voor Ricoeur het belangrijkste antwoord op het niet-gedane kwaad. '[E]en aarzelende en nederige hoop'[169] op wat we, denkend in het spoor van Paulus, 'niet-gedane genade' zouden kunnen noemen. Voor Paulus is niet alleen het kwaad, maar ook de genade onweerstaanbaar. 'De mens, eerst slaaf van de zonde, wordt door de genade "slaaf

[164] Ibid, deel 2, 117.
[165] Ibid, deel 2, 27-28.
[166] Ibid, deel 2, 29.
[167] Ibid, deel 1, 80.
[168] Ibid, deel 2, 108.
[169] Ibid, deel 2, 125.

van Christus”.’[170] Het kwaad dat we niet hebben gedaan vraagt om een oplossing waar we niets aan hebben gedaan.

**Conclusie**

Hoe moeten we antwoorden op het niet-gedane kwaad? In de centrale mythe van Adam is de dominante reactie oordeel en toorn. Omdat we voor het kwaad verantwoordelijk zijn – zowel voor het wel- als het niet-gedane kwaad – verdienen we veroordeling en straf. Nemen we ook de andere drie mythen in ogenschouw, dan is de conclusie genuanceerder. Juist omdat we dader en slachtoffer zijn vraagt het kwaad ook om angst, medelijden, woede, berusting, rituele verzoening, vriendschap en hoop op genade.

[170] Ibid, deel 2, 130.

# Besluit

Het kwaad lijkt de filosofie als vanzelf op te roepen. Misschien is de vraag 'Wie heeft dit gedaan?' die onvermijdelijk opduikt bij elke ramp niet eens zozeer een zoektocht naar verantwoordelijkheid, als wel een uitroep van vervreemding: dit herken ik niet meer. Het ondergelopen landschap uit de inleiding is onherkenbaar geworden. We zijn er niet meer thuis. Die ervaring is sterk genoeg om ons ik te doen scheuren. Staand bij de ravage die ik heb aangericht, herken ik me niet meer in mezelf. Het lijkt haast alsof iemand anders in mij met mijn vrijheid aan de haal is gegaan, een begeerte die me overmeesterd heeft, een verleiding waarvan ik niet begrijp dat ik er ooit voor bezweken ben. De zonde, zo schrijft Ricoeur, is de rijkste bron van het vragende denken, want

> de ervaring waarover de gelovige belijdenis doet als hij zijn zonden bekent, dwingt tot spreken, juist omdat ze zo vreemd is: zichzelf te zijn en tegelijkertijd vervreemd te zijn van zichzelf is een ervaring die op het plan van de taal onmiddellijk omgezet wordt in de vragende stijl.[171]

Om die reden wordt het boetvaardig belijden van schuld altijd doorschoten met vragen: Waarom God? Waarom heeft U me niet tegengehouden? Ben ik het eigenlijk wel die dit heeft gedaan? 'De slang heeft me misleid en toen heb ik ervan gegeten,'[172] antwoordt Eva op de – volgens de Bijbel – allereerste vraag naar verantwoordelijkheid uit de geschiedenis. Zo sterk is de ervaring van kwaad doen verweven met een gevoel van onmacht en onherkenbaarheid – met de ervaring van het niet-gedane kwaad.

**Bevindingen**

Welke betekenis krijgt het niet-gedane kwaad in *Symbolen van het kwaad*? Ik heb mezelf tien vragen gesteld om op deze hoofdvraag een antwoord te vinden. Allereerst bleek de vraag naar het niet-gedane kwaad een rode lijn door Ricoeurs filosofie van de wil. In *Freedom and Nature* concludeert Ricoeur dat de menselijke vrijheid altijd beperkt is door onvrijwilligheden en in *Fallible Man* ontdekt hij de menselijke feilbaarheid in de spanning tussen eindigheid en oneindigheid. Verder stuitte ik op de onopgeloste vraag waarom er nooit een vervolg is gekomen op *Symbolen van het kwaad.*

Ricoeurs keuze om de schuldbelijdenis als uitgangspunt te nemen van zijn onderzoek bleek in hoofdstuk 2 en 3 een bijzonder perspectief op het niet-gedane kwaad op te leveren: alleen door zijn verantwoordelijkheid voor het kwaad te bekennen ontdekt de boeteling dat er ook kwaad is dat hij niet heeft gedaan. Hier komt het genoemde gevoel van onherkenbaarheid en onmacht vandaan: ik ben schuldig, maar ben ik wel schuldig? Voor de boeteling is de ethische visie dat het kwaad uit de eigen vrijheid voorkomt een noodzakelijk perspectief dat tegelijk niet lijkt te kloppen.

---

[171] Ibid, deel 1, 10.
[172] Nederlands Bijbelgenootschap, *De Nieuwe Bijbelvertaling*, 7-8.

Om die paradoxale ervaring te verhelderen heb ik het niet-gedane kwaad bij Ricoeur vanuit zeven invalshoeken onderzocht: doen, ding, begin, einde, plaats, vrijheid en reactie. Het kwaad bleek een oude macht, nauwelijks van een god te onderscheiden, die ons besmeurt, bindt en tot slaaf maakt. Dat werkt vervreemdend, zeker als we stilletjes vermoeden dat wij eigenlijk zelf de macht zijn die ons belaagt. Maar waar komt dit kwaad vandaan en wordt het ooit verslagen? De mythen van het kwaad verhalen van archaïsche misdaden en een woeste natuur die beide de mens als erfenis zijn meegegeven. De symbolen van de verlossing geven uitzicht op de vernietiging van het kwaad, in de praktijk van alledag of aan het einde der tijden.

Ooit komt er verlossing, maar voor nu geldt: het kwaad ligt buiten ons bereik. Er worden ons eisen gesteld waar we niets aan kunnen doen door instanties met wie we niet in discussie kunnen treden. Bovendien dragen we collectief, als mensheid, de last van een 'kwaad hart'. Dat kwade hart is misschien wel daarin gelegen dat onze vrijheid een schaduwzijde heeft, een noodlottig karakter: we kunnen het noodlot niet voorkomen maar dragen er wel verantwoordelijkheid voor. Het antwoord op het kwaad waar we niets aan kunnen doen ligt dan ook in het verzachten van de gevolgen: het dragen van onze fouten en schuld in rituelen, vriendschap en berusting.

**De relevantie van oude symbolen**

Een van de knooppunten van deze scriptie is het symbool van de slang. Mijn onderzoek naar het niet-gedane kwaad kwam vaak neer op het begrijpen van het raadsel van de slang. De slang is de verleider, de Tegenstander, het oud monster. Met die gedaanten is zijn betekenis echter niet uitgeput. Na elke filosofische verklaring keren we terug naar het verhaal en stuiten we weer met verse verbazing op dat merkwaardige wezen. Dat is misschien wel de belangrijkste betekenis die aangewezen wordt door de slang: het niet-gedane kwaad laat zich net als de slang niet opnemen in een definitief begrijpen.

Deze 'ondoorzichtigheid van het ondergane kwaad'[173] spiegelt zich in de 'mistige doorschijnendheid'[174] van de symbolen. Hoe de analogie van het symbool werkt valt niet geheel te doorgronden. Dat geeft symbolen en mythen een vernieuwende kracht die het denken telkens opnieuw laat beginnen. Symbolen verouderen nauwelijks en kunnen steeds weer opgedoken worden uit het verleden om de taal van nu te verrijken. Daarin ligt denk ik de grote waarde van *Symbolen van het kwaad* en de relevantie van deze scriptie. Door eeuwenoude symbolen boven water te halen zijn we in staat weer woorden te geven aan het tijdloze gevoel van vervreemding dat gepaard gaat met de ervaring van het kwaad.

Maar wat hebben stokoude symbolen ons nog te vertellen, zou je je kunnen afvragen. Is het feit dat Ricoeur geen vervolg op *Symbolen van het kwaad* heeft geschreven geen teken dat dit pad doodloopt? Ik denk van niet. Ik geef toe dat Ricoeurs onderzoek beperkingen kent. Hij bespreekt enkel Griekse en joodse symboliek uit een ver verleden en vanuit een christelijke blik. Dat mag voor mij een herkenbaar perspectief zijn, voor mensen met een

[173] Ricoeur, *Symbolen van het kwaad*, deel 2, 124.
[174] Ibid, deel 1, 18.

andere culturele achtergrond en levensbeschouwing schiet dat tekort. Verder hebben we voor deze tijd waarschijnlijk nieuwe symbolen nodig, eigen beelden om ervaringen uit te drukken die typisch zijn voor de eigen tijd. Maar zoals Ricoeur laat zien, nieuwe symbolen bouwen altijd voort op oude. De taal van nu verrijken betekent niet het symbool van de smet herintroduceren, maar eigen symbolen zoeken die de betekenissen van de smet weten te verbeelden.

Bovendien kunnen we die symbolische taal goed gebruiken in het huidige publieke debat. We lijken nauwelijks nog woorden te kunnen vinden die uitdrukken dat iemand tegelijk dader en slachtoffer is – het is altijd of of. Je bent schuldig of onschuldig. We missen taal voor mensen die schuld hebben als deel van een collectief (klimaatverandering), door ingesleten gewoonten (racisme) of door een oude reflex van de menselijke natuur (vreemdelingenhaat). Wie zijn schuld belijdt moet uiting kunnen geven aan de ervaring dat het kwaad hem overkomen is, zonder daarvoor afgestraft te worden én zonder van verantwoordelijkheid ontslagen te worden.

Bij uitstek met symboliek valt de complexe beweging te maken die schuld én onschuld omvat, vrijheid én onvrijheid, dader én slachtoffer – die kenmerkende beweging voor Ricoeurs filosofie van de wil. Ricoeur is wat verantwoordelijkheid betreft compromisloos. We zijn volgens hem schuldig, ook voor het kwaad dat ons benadert, buiten ons bestaat, aan ons voorafgaat, ons overstijgt, verwikkeld is met onze vrijheid, ons ontluistert en waarvan we alleen kunnen hopen op vernietiging. En tegelijk is zijn blik barmhartig. '[H]et "niet-gedane" in elke misdaad moet wel verbijstering en medelijden oproepen over elk oordeel en elke veroordeling heen.'[175] Wie het ook heeft gedaan, een ander of wijzelf, we moeten kijken met milde ogen, opdat 'de schuldige mens (...) ook blijkt te zijn het slachtoffer van een mysterie van ongerechtigheid, dat zowel Medelijden als Toorn verdient.'[176]

[175] Ibid, deel 2, 50.
[176] Ibid, deel 2, 140.

# Bibliografie

*Primair*

Ricoeur, Paul. *Evil. A Challenge to Philosophy and Theology*. Ed. Graham Ward. Vert. John Bowden. Londen: Continuum, 2007.

Ricoeur, Paul. *Fallible Man*. Ed. Walter Lowe. Vert. Charles Kelbley. New York: Fordham UP, 1986.

Ricoeur, Paul. *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Ed. en vert. Erazim Kohák. Evanston: Northwestern UP, 2019.

Ricoeur, Paul. *Freud and philosophy: an essay on interpretation*. Vert. Denis Savage. New Haven: Yale UP, 1970.

Ricoeur, Paul. 'Intellectual Autobiography of Paul Ricoeur.' In *The Philosophy of Paul Ricoeur*, red. Lewis Hahn, vert. Kathleen Blamey, 1-54. Chicago: Open Court, 1995.

Ricoeur, Paul. '"Original Sin": A Study in Meaning.' In *The Conflict of Interpretations*, red. Don Ihde, vert. Peter McCormick, 269-286. Evanston: Northwestern UP, 1974.

Ricoeur, Paul. *Symbolen van het kwaad*. Vert. J.A. Meijers. 2 dln. Rotterdam: Lemniscaat, 1970.

*Secundair*

Alexander, Lawrence. 'Ricoeur's Symbolism of Evil and Cross-Cultural Comparison: The Representation of Evil in Maya Indian Culture.' In *Journal of the American Academy of Religion* 44 n. 4 (1976), 705-714.

Boeve, Lieven. 'Naming God in Open Narratives: Theology between Deconstruction and Hermeneutics.' In *Paul Ricoeur. Poetics and Religion*, red. J. Verheyden, T.L. Hettema en P. Vandecasteele, 81-100. Leuven: Peeters, 2011.

Brabant, Christophe. 'Ricoeur's Hermeneutical Ontology.' In *Paul Ricoeur. Poetics and Religion*, red. J. Verheyden, T.L. Hettema en P. Vandecasteele, 453-472. Leuven: Peeters, 2011.

Davidson, Scott. 'Introduction: Freedom and Nature, *Then and Now*.' In *A Companion to Ricoeur's* Freedom and Nature, red. Scott Davidson, vii-xxii. London: Rowman and Littlefield, 2018.

Davidson, Scott. 'Introduction: *The Kantian Architecture of Ricoeur's* Fallible Man.' In *A Companion to Ricoeur's* Fallible Man, red. Scott Davidson, ix-xxiii. London: Rowman and Littlefield, 2019.

Davidson, Scott. 'Introduction to *The Symbolism of Evil*.' In *A Companion to Ricoeur's* The Symbolism of Evil, red. Scott Davidson, vii-xix. London: Rowman and Littlefield, 2020.

Nederlands Bijbelgenootschap. *De Nieuwe Bijbelvertaling.* Heerenveen: NBG, 2004.

Pellauer, David en Bernard Dauenhauer. 'Paul Ricoeur.' In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, winter 2022, ed. Edward Zalta en Uri Nodelman. https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/ricoeur/.

Sutherland, Dixon. 'A Theological Anthropology of Evil: A Comparison in the Thought of Paul Ricoeur and Teilhard de Chardin.' In *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 34 (1992), 85-100.

Stewart, David. 'Ricoeur on Religious Language.' In *The Philosophy of Paul Ricoeur*, red. Lewis Hahn, 423-442. Chicago: Open Court, 1995.

Tanner, John. '"Say First What Cause": Ricoeur and the Etiology of Evil in Paradise Lost.' In *PMLA* 103 nr. 1 (1988), 45-56.

Tyman, Stephen. 'Ricoeur and the Problem of Evil.' In *The Philosophy of Paul Ricoeur*, red. Lewis Hahn, 451-471. Chicago: Open Court, 1995.

Vandermeersch, Patrick en Herman Westerink. *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief.* Amsterdam: Boom, 2007.

Vandermeersch, Patrick. 'The Failure of Second Naiveté. Some Landmarks in the French Psychology of Religion.' In *Aspects in Context. Studies in the History of Psychology of Religion*, red. J.A. Belzen, 235-279 [1-36]. Amsterdam: Rodopi, 2000.

Visser, Yuri. 'Oedipus (Oidipous) en het oedipuscomplex.' *Historiek.net*, 21 juni 2022. https://historiek.net/oedipus-oidipoes-en-het-oedipuscomplex/65058/.

Westerink, Herman. 'Unter Verdacht. Bemerkungen zu Paul Ricoeurs Symbolbegriff und Freudinterpretation.' In *Wiener Jahrbuch für Theologie* 8 (2010), 123-134.

# Samenvatting

Deze scriptie onderzoekt het thema van het niet-gedane kwaad in Paul Ricoeurs boek *Symbolen van het kwaad*. Dat boek handelt over de symbolische taal waarin mensen door de eeuwen heen hun schuld hebben beleden. De bekentenis van verantwoordelijkheid voor onze fouten gaat volgens Ricoeur steevast gepaard met een ervaring van onvrijwilligheid: het kwaad dat we doen hebben we niet helemaal zelf gedaan. Zo blijkt het kwaad soms ervaren te worden als een verleidende kracht of als een noodlottig toeval. Door middel van een grondige lezing van het boek onderzoek ik in totaal zeven aspecten van de betekenis van het niet-gedane kwaad.