

Paas & Peels en C. S. Lewis

Een Lewisiaans commentaar op *God bewijzen*
door Arend Smilde

Het boek van Paas en Peels, *God bewijzen*,¹ behoort voor mij tot de hoogtepunten van het jaar 2013. Dit vermoedde ik al kort nadat ik erin begonnen was. Ook was ik er al vlug van overtuigd dat het boek geen gebrek zou krijgen aan lezers, recensies en allerhande reacties. Er staat ontzettend veel in, de ordening is voortreffelijk, de formuleringen zijn van een voorbeeldige eenvoud en helderheid; en de auteurs treffen (zover ik het bepalen kan en met slechts enkele verwaarloosbare uitzonderingen) precies de goede toon. Men moet van slechten huize komen om op zo'n goed boek verkeerd te reageren. Dus heb ik alle vertrouwen in de nasleep van waardering en kritiek – en weinig algemene behoefte om mijn duit in het zakje te doen.

Een specifieke behoefte heb ik echter wel. Een kleine tegenvaller voor mij als Paas & Peels-lezer annex “Lewiskenner” is de manier waarop Paas & Peels het werk van C. S. Lewis hebben gebruikt. Dat er niet veel naar hem verwezen wordt is op zichzelf niet het probleem. Het is niet aan mij, hopeloos kleinbelezene, om hier te bepalen wat veel of weinig is. Trouwens, als belanghebbende, of hoe men het noemen wil, mag ik niet eens mopperen over het aantal indexvermeldingen van Lewis in vergelijking met de rest. De hoeveelheid ruimte voor Lewis zou mogelijk voldoende zijn geweest als ze beter gebruikt was. Om het voor de duidelijkheid ietwat overdreven te zeggen: Lewis komt hier, zo meen ik, voor het voetlicht waar hij gemist kan worden, en blijft achter de coulissen waar hij *niet* gemist kan worden.


Hoe komt dat? Ik weet het niet. Moeilijk verkrijgbaar is zijn werk niet. Gebrek aan sympathie en waardering kan ook het probleem niet zijn. Het boek van Paas & Peels is ontstaan in een omgeving waar, zover ik weet, bijna iedereen met wie je over Lewis aan de praat komt en die hem een beetje kent, bijna onthutsend hoog van hem opgeeft. Heerst er niettemin een gebrek aan belezenheid op dit punt? Misschien. Men kan niet alles gelezen hebben. En kritiek van specialisten blijf je altijd houden.

¹ Stefan Paas en Rik Peels, *God bewijzen. Argumenten voor en tegen geloven*. Uitgeverij Balans, Amsterdam 2013.

Verder is de reputatie van Lewis hoe dan ook een vreemde zaak. In de bijna 1000 pagina's tellende *Cambridge Companion to English Literature* (1983) van Michael Stapleton, een prachtig boek overigens, is er niet eens een lemma aan Lewis gewijd, maar sinds kort wordt hij in Londen geëerd met een gedenksteen in de Poet's Corner van de Westminster Abbey, de hoogste literaire eer die een Brit postuum bereiken kan; en van dit soort ongerijmdheden rond Lewis zijn er meer te noemen. Intussen krijg ik de indruk dat, althans in Nederland, zijn reputatie zich meer en meer versmalt tot een paar clusters van overbekende zaken: Narnia en Tolkien; een intellectuele oplossing voor "het probleem van het lijden" en een nogal simplistische poging om de godheid van Christus te bewijzen; zijn korte huwelijk en vooral het verdrietige einde daarvan; een paar bioscoopfilms, over Narnia en over dat huwelijk, die echter weinig met Lewis te maken hebben; en het gevoel dat hij als schrijver min of meer thuishoort in een categorie die vroeger wel werd aangeduid als "Lewis en Schaeffer" en tegenwoordig, nu Francis Schaeffer vergeten is, als "Lewis en Keller" (want het reusachtige verschil in geleerdheid en literair talent schijnt veel lezers niet of nauwelijks op te vallen): "Angelsaksische" christelijke schrijvers die erop uit zouden zijn "het geloof te beredeneren" en het de lezer daarbij enerzijds niet te makkelijk maar anderzijds ook niet heel moeilijk maken. *Brieven uit de hel* houdt naamsbekendheid zolang er mensen leven die vóór 1940 in protestants-christelijk Nederland geboren zijn. Uitgevers doen het hunne (wat grote invloed heeft) om het handjevol ronddwarrelende ideeën over Lewis te bevestigen, wellicht omdat dit de enige manier lijkt om nog iets te verdienen aan een auteur die al een halve eeuw dood is, en waarschijnlijk zien zij dat goed. Een enkele gestudeerde lezer duikt wat dieper in de intellectuele nalatenschap van Lewis en stoot weldra op de Anscombe-affaire: een openbare discussie die Lewis in 1948 had met een destijds rijzende ster aan het filosofisch firmament, Elizabeth Anscombe. Bij die discussie zou het filosofisch onvermogen van Lewis pijnlijk evident geworden zijn, ook voor hemzelf; toen ging hij kinderboeken schrijven en dat ging hem beter af. Aan zijn ideeën over het lijden had hijzelf weinig of geen houvast toen hij er samen met zijn vrouw aan geloven moest, en zijn vermeende bewijs voor de godheid van Christus lijkt niet zozeer een voorbeeld van geleerdheid of denkkracht als een zoethoudertje voor mensen die daarin *willen* geloven. Zo ontstaat een intellectueel portret van Lewis als reus onder de dwergen en dwerg onder de reuzen – met wiens gedachten je in de wereld van de

academische theologie, laat staan filosofie, niet openlijk te koop moet lopen als je carrière je lief is.

Willen we vooruit komen met de vraag wat nu eigenlijk de waarde, en soms misschien de unieke waarde van Lewis als denker is, en op die manier bevorderen dat die eventuele waarde vaker verzilverd wordt waar dat van pas komt, dan hebben speculaties over zijn naam en faam in de wereld uiteindelijk geen zin. Zelfs een uitvoerig onderzoek naar zijn *Wirkungsgeschichte*, hoe boeiend misschien ook, heeft geen zin. Wat we nodig hebben is, denk ik, onderzoek van het soort waartoe het boek van Paas & Peels mij prikkelde, en waarvan ik hier verslag zal doen.

Eerst zal ik in hun boek de plaatsen nagaan waar Lewis wordt genoemd of aangehaald, en noteren wat daar in mijn ogen goed of niet goed gaat. Vervolgens loop ik de passages na waar *niet* naar hem verwezen wordt terwijl bij mij minstens de vraag rees of de auteurs weten welk licht het werk van Lewis op de zaak in kwestie kan werpen. Niet dat dit in alle gevallen veel verschil zou hebben gemaakt voor de kwaliteit van het boek; maar in enkele gevallen meen ik wel een gemiste kans te zien. Andersom ben ik in één geval juist blij dat Lewis er *niet* bij gehaald is. Ten slotte ga ik in op wat ik zie als de gemiste kans bij uitstek: hoofdstuk 4, en de manier waarop Lewis hier als auteur van *The Abolition of Man* schittert door afwezigheid. 

In de eerste twee van de vijf hoofdstukken kwam ik Lewis niet tegen en heb ik hem ook niet erg gemist. Zijn eerste vermeldingen komen op een mooie plaats in hoofdstuk 3, het hoofdstuk over argumenten tegen het bestaan van God, en wel bij de behandeling van het eerste *serieuze* argument. Dit is het Projectieargument, dat wil zeggen: de familie van argumenten die onder dit kopje valt (§3.4-§3.5). De eerste vermelding (122) behelst een staaltje van *the quotable Lewis*: zijn uitspraak dat hij niet op het religieuze pad gegaan is om daar gelukkig van te worden, want “I always knew a bottle of port would do that.” Die heb ik ook opgenomen in een boekje met 365 Lewis-citaten, een jaar of zes geleden verschenen bij uitgeverij Kok. Grappig, maar niet erg subtiel en bij nader toezien ook niet het meest treffende wat er bij Lewis te halen valt als het om behandeling van serieuze argumenten gaat. Hij zei het in april 1944 bij een levensbeschouwelijk vragenuurtje voor fabriekspersoneel (kom daar vandaag eens om). Dat Paas & Peels dit hebben gelezen bewijst dat zij verder hebben gekeken dan een strikt Nederlandse neus lang is, want

deze tekst van Lewis, “Answers to Questions on Christianity”, is nog nooit vertaald. Het blijft wel vreemd dat zij niet te rade zijn gegaan bij zijn autobiografische bekeringsverhaal *Surprised by Joy* (1955), dat niet alleen veel bekender is, allang vertaald ook (*Verrast door Vreugde*), maar dat beter van pas gekomen zou zijn; alleen al die titel. Je vindt in die autobiografie dingen zoals de zelfomschrijving van Lewis als “neerslachtige en onwillige bekeerling” en – eveneens aan het einde van zijn voorlaatste hoofdstuk, “Schaakmat” – opmerkingen als dat hij in een bepaald stadium net zomin “op zoek naar God” was als de muis naar de kat; dat hij uiteindelijk hevig tegenspartelend werd “binnengehaald”. Ter karakterisering van deze overgang verwees hij nota bene naar Job 3:25, “Wat ik vreesde, komt nu over me”; als vorm van Bijbelgebruik is het bepaald origineel, temeer daar Lewis in zijn autobiografie, bij alle overvloed aan citaten, bijna nooit iets uit de Bijbel citeert.

Maar als de keuze voor het citaat over die fles port een misgreep van Paas & Peels mag heten, dan toch geen ernstige. Een zeer goede greep doen ze, denk ik, aan het einde van dit gedeelte over Projectieargumenten. Je zou kunnen zeggen dat Lewis hier een verdiende ereplaats krijgt – als de zaak niet te ernstig was om er zo over te spreken. Hij verschijnt hier niet zozeer als denker, maar als denker in nood. Zijn oude idee, dat een mens op zoek naar God als een muis op zoek naar de kat is, leek tegen het einde van zijn leven, na de dood van zijn vrouw, alsnog een maar al te diepe waarheid. Projectiekritiek, zo schrijven Paas & Peels (129), is “uiteindelijk natuurlijk een uitdaging aan gelovigen zelf. Bewustzijn van de grote rol van projectie in ons leven zal moeten leiden tot een eerlijk godsgeloof dat is geïntegreerd in een volwassen persoonlijkheid die het leven onder ogen ziet zoals het is.” En “er zijn veel andere voorbeelden”, zeggen ze; maar het ene voorbeeld dat ze noemen, en daarbij nogal uitvoerig citeren, is dat van Lewis als auteur van *A Grief Observed*. “Mijn godsidee is geen goddelijk idee”, enzovoort. Zeer goed. Wat er in mijn ogen niettemin ontbreekt aan dit gedeelte over Projectie komt straks aan de orde.

Aan het einde van dit lange hoofdstuk 3, dat een derde deel van het boek beslaat, komt Lewis opnieuw tweemaal kort in beeld. We zijn dan bij het elfde en laatste besproken argument tegen het bestaan van God (dat is: het laatste “de facto” argument, dat tegelijk het laatste van zes “hypothese”-argumenten is: eerst drie waarbij God als “overbodige hypothese” en dan drie waarbij God als “mislukte hypothese” geldt). Dit is het probleem van het lijden of het kwaad. Voor bepaalde onoplosbare onderdelen van dit probleem, zeggen Paas & Peels (209), verwijzen

sommige christenen naar onzichtbare kwade machten, boze geesten dus, wezens die ondanks hun gewisse nederlaag aan het einde der tijden hun gang gaan zolang ze kunnen. In noot 119 staat dan: “Voor zo’n antwoord, zie C. S. Lewis, *The Problem of Pain*”. De paginaverwijzing kon ik met enige moeite vertalen in: hoofdstuk 9, “Animal Pain”, punt 2 in de behandeling van de vraag hoe het lijden van dieren, al honderden miljoenen jaren, verenigbaar is met het idee van een rechtvaardige God.

Zoals ik vermoedde, zegt Lewis daar niets over de periode tussen nu en het einde der tijden, want hij was principieel afkerig van zulke uitspraken. Paas & Peels bedoelen zoiets misschien ook niet. Ze bedoelen wellicht alleen dat Lewis iets over boze geesten zei en niet zozeer iets over de toekomst. Maar de ongeïnformeerde lezer zal zeker denken dat zij dit laatste bedoelen. Meer nauwkeurigheid in de verwijzing zou dus welkom zijn geweest. Vervolgens ook bij de interpretatie van wat er wél in *The Problem of Pain* staat. Het gaat om een hoofdstuk dat Lewis in zijn woord vooraf aanmerkt als “speculatief”. Na nog meer dergelijk voorbehoud in het hoofdstuk zelf – waarbij hij het hele geloof in de val en zelfs in het bestaan van Satan facultatief stelt (*the doctrine of Satan’s existence and fall*, zegt hij, *is not among the things we know to be untrue*), ook al zegt hij zelf wel in *such a power* te geloven – voert Lewis dan als *a reasonable supposition* aan dat er vóór de komst van de mens *some mighty created power had already been at work for ill*. Hij zegt er meteen bij dat hij deze mogelijkheid niet aanvoert als een *general ‘explanation of evil’*: *it only gives a wider application to the principle that evil comes from the abuse of free-will*. Het lijkt me niet juist om op grond hiervan Lewis voor te stellen, al is het maar in een eindnoot, als vertegenwoordiger van het genoemde “antwoord vanuit (stromingen in) het christelijk geloof”. Het is wel mogelijk dat die “stromingen” met Lewis aan de haal zijn gegaan doordat ze hem niet goed gelezen hebben, maar dan is het natuurlijk zaak om daar niet aan mee te doen. Vanwaar, vraag ik me af, het besluit van Paas & Peels om hem in die hoek te plaatsen?

Als laatste vermelding van Lewis in dit hoofdstuk vinden we op de volgende pagina (210) zijn naam in een opsomming van vier “christelijke denkers”, te weten Augustinus en drie twintigste-eeuwse denkers, als voorbeelden van een categorie die nog meer denkers omvat. De andere twee genoemde (eenen)twintigste-eeuwers zijn in mijn ogen echte filosofische zwaargewichten: Richard Swinburne en Peter van Inwagen. Zij worden genoemd als geestverwanten van de Amerikaanse filosoof Alvin Plantinga – die zelf, weet ik, bij gelegenheid ook weleens op die

verwantschap wijst. Het lijkt mij een heel andere hoek dan die van de “stromingen” waarbij Lewis zojuist min of meer werd ingedeeld, maar dit terzijde. Het betreft hier een theorie van Plantinga over het verband tussen vrije wil en het kwaad als argument voor de mogelijkheid, een mogelijkheid die werkelijkheid is geworden, dat een almachtige en algoede God het kwaad in de wereld toelaat. “Over de details” van Plantinga’s redenering, zeggen Paas & Peels, “valt een hoop te zeggen”; maar dat doen zij niet. Misschien is dit de oorzaak van het probleem dat ik hier zie. Ik zie vooralsnog geen verschil tussen de kort beschreven theorie van Plantinga en de theorie zoals ik die allang uit het werk van Lewis kende (zie bijvoorbeeld het laatste citaat in de vorige alinea). Niet dat ik vind dat Paas & Peels daarom Lewis als bedenker hadden moeten eren; ik heb me nooit verbeeld dat Lewis de bedenker was. Dat was ook wel het laatste waar hij prat op ging. Maar wat is hij dan wel, en waarom precies noemen Paas & Peels hem in één adem met de grootste kerkvader en met twee of drie echte beroepsfilosofen? *The Problem of Pain* is maar een dun populair werkje uit 1940 dat hij op verzoek van een uitgever schreef, zijn eerste proeve van christelijke apologetiek, en veel meer dan dat heeft hij eigenlijk niet over dit argument geschreven. Ook bij zijn apologetische thuiswedstrijden, dat wil zeggen als spreker in de Oxford University Socratic Club in de jaren 1942-1954, sneed hij het onderwerp nooit aan. Dat Lewis hier genoemd wordt is intussen op zichzelf niet onterecht. Zakelijk is er niets mis met een verwijzing naar hem en naar dat ene boekje in verband met die theorie. Uit zijn brieven blijkt dat hij er zelf gewoonlijk ook eenvoudig naar terugverwees als de kwestie weer eens opdook: “I’m afraid I can’t add to what I said about this in the *Problem of Pain*”, schreef hij in 1950, en eind 1956, toen zijn vrouw in het ziekenhuis lag, vroeg hij zijn uitgever een exemplaar van dit boek en van *Mere Christianity* te sturen naar een medepatiënte.² Toch maakt de vermelding door Paas & Peels op mij een wat plichtmatige indruk – alsof ze Lewis noemen omdat (lees: *doordat*) hij hier nu eenmaal bekend mee geworden is. Natuurlijk kunnen ook plichtmatige vermeldingen zin hebben, en beter zijn dan niets; maar wie het werk van Lewis kent, en niet alleen zijn reputatie, die begrijpt niet waarom, na de mooie afsluiting van het gedeelte over Projectie, in heel dit lange hoofdstuk 3 Lewis niet meer in beeld gekomen is – tot aan deze korte verwijzing naar een theorie en een boekje waarmee, zoals hij zelf verklaarde in zijn woord vooraf, “I have believed myself to be re-stating ancient and

² *Collected Letters*, ed. Walter Hooper, III (2006), pp. 10 en 814.

orthodox doctrines”, en de zojuist genoemde onduidelijke verwijzing naar een theorie over boze geesten, waarvan hij uitdrukkelijk stelde dat die puur als speculatie bedoeld was en niet als verklaring voor het kwaad.

We komen Lewis hierna nog één keer tegen, in noot 17 bij hoofdstuk 5. Dit hoofdstuk, het laatste, gaat over argumenten of soorten argumenten voor het bestaan van God. Daarvan worden er zes besproken, met de aanbeveling om ze samen als cumulatief pleidooi te beschouwen. Het tweede soort heet “argumenten op basis van bewustzijn”, en noot 17 komt direct aan het begin van dit onderdeel, §5.4. Er wordt in die noot verwezen naar Lewis, Plantinga en Victor Reppert als verdedigers van “verschillende versies” van “deze argumenten”; verder zeggen Paas & Peels in die noot alleen nog iets over Lewis. Hij kwam, zeggen zij onder verwijzing naar *Surprised by Joy*, “door dit argument tot de overtuiging dat er een God is”. Dit lijkt mij onjuist, alleen al omdat het argumenteren voor geloof in God ook bij Lewis een cumulatieve zaak was, die bovendien “convergeerde” met iets anders en belangrijkers dan argumenteren;³ in *Surprised by Joy* sprak hij van een “centripetale” beweging van al zijn ervaringen, die in de plaats kwam van een “centrifugale”.⁴ Het is moeilijk na te gaan waar Paas & Peels hun idee aan hebben ontleend, want er wordt abusievelijk verwezen naar pp. 200-230 in een editie die maar 224 pagina’s telt. Gelukkig wordt daarnaast verwezen naar hoofdstuk 3 van Lewis’ boek *Miracles* “voor een uitwerking van zijn versie van het argument”. Klaarblijkelijk bedoelen Paas & Peels het argument dat sinds enkele decennia, met Victor Reppert nu als voornaamste woordvoerder, *the Argument from Reason* wordt genoemd. Onduidelijk blijft hoe dit argument zich als “uitwerking” van “zijn versie” verhoudt tot een passage van liefst dertig pagina’s (ca. 15% van het hele boek) ergens aan het caleidoscopische einde van *Surprised by Joy*, waar zoals Lewis zegt “the plot quickens and thickens”.⁵ Maar, zeggen Paas & Peels tot slot van deze noot, “de versie die wij hier bieden is iets anders dan die van Lewis en daarom hoeven we ook niet in te gaan op de bekende controverse tussen Lewis en Anscombe.”

³ *The Pilgrim’s Regress* (1933), “Preface” in de editie van 1943, p. 10: “This lived dialectic, and the merely argued dialectic of my philosophical progress, seemed to have converged on one goal”; vertaald als *De kromme en de rechte weg* (2007), zie aldaar p. 18.

⁴ *Surprised by Joy* (1955), hoofdstuk 14, alinea 13; p. 180 in de Nederlandse vertaling, *Verrast door Vreugde* (1998).

⁵ *Surprised by Joy*, hoofdstuk 14, alinea 6; p. 175 in *Verrast door Vreugde*.

Ik vrees dat deze noot, bij wie hem leest, slechts verwarring en zelfs misverstand kan wekken. Een simpele verwijzing naar publicaties van Plantinga, Reppert en Lewis en/of andere auteurs zou wellicht in orde zijn – zij het dan wat *Miracles* betreft niet naar de eerste editie van 1947, maar naar de herziene van 1960. Want daarin herschreef Lewis het bedoelde hoofdstuk grondig, duidelijk profiterend van zijn discussie (controverse is een groot woord) met Elizabeth Anscombe.

Net als aan het einde van hoofdstuk 3 bij de verwijzingen naar Lewis in verband met het probleem van het lijden krijg ik hier, vooral door die toespeling op Anscombe, de indruk dat verwijzen naar Lewis meer een zaak is van incidentele en snelle plichtpleging (men mag niet onbekend zijn met “bekende controverses”)⁶ dan van een authentieke aandrang, bij bepaalde kwesties, om door te geven wat hij erover te melden had. Wat hij te melden had wordt althans in dit geval niet doorgegeven, ondanks een suggestie van wel, en de lezer krijgt ook geen goede hulp om dit zelf op het spoor te komen. Dat is jammer, al was het maar omdat het “argument van de rede” (al noemde hij het niet zo) voor Lewis een meer dan gemiddeld serieuze zaak was. Wie zijn denken bestudeert zal dan ook zien dat het inderdaad een hoeksteen of grondzuil daarvan is. Het was in de jaren '40 ook bijna een stokpaardje van hem. Eigenlijk geeft het geen pas om Lewis als denker op te voeren, nota bene in het precies daartoe geëigende verband, en dit dan toch in het vage te laten.

Tegelijk is het, zoals gezegd, niet zo dat dit argument hem overtuigde van het bestaan van God. Het “argument van de rede” diende hem, in combinatie met het vaak parallel geformuleerde “morele argument”, als doorslaggevend motief om een naturalistische kijk op het universum vaarwel te zeggen. Dat is overigens belangrijk genoeg. Het precieze belang van zijn bijdrage aan het doorgaande academische debat over “argumenten op basis van bewustzijn” kan ik moeilijk beoordelen. Evenals bij de theorie over de vrije wil en het kwaad heb ik de indruk dat nieuwe ideeën ook hier vrij zeldzaam zijn. In mijn filosofisch ongeschoolde ogen zei Lewis destijds net zo min als bijvoorbeeld Plantinga vandaag iets wat in een belangrijk opzicht nieuw was.⁷ Wat het

⁶ “C. S. Lewis’s philosophical debate with Elizabeth Anscombe on 2 February 1948 is well known to be well-known. But is it known well?” – openingszin van mijn artikel over de Anscombe-affaire (zie noot 8).

⁷ Rik Peels plaatste bij lezing van de eerste versie van dit essay de kanttekening: “Plantinga zegt wel degelijk nieuwe dingen over bewustzijn. Zie bijv. zijn invloedrijke paper (eigenlijk twee) ‘Against materialism’.” – Met dank genoteerd.

“argument van de rede” aangaat weet ik dat Lewis schatplichtig was aan zijn vriend Owen Barfield en misschien vooral aan Arthur Balfour (nu bijna alleen nog bekend als Engels staatsman en naamgever van de *Balfour Declaration* van 1917) en dan vooral diens eerste reeks Gifford Lectures, *Theism and Humanism* (1914). Maar nieuw of niet, en belangrijk of niet, ik zou denken dat in alle geval geldt: *als* je Lewis – of wie ook maar – ergens bijhaalt, laat het dan om een duidelijke en zinvolle reden zijn.

Een andere kwestie is dat het boek *Miracles*, zoals de titel aangeeft, over wonderen gaat. Het gaat niet, of slechts in de aanloop, over het argument van de rede. Hoe belangrijk Lewis dit laatste ook vond, in een verkorte editie uit 1958 liet hij het hele hoofdstuk daarover weg, en ook het hoofdstuk over het morele argument. Als apologeet van het christelijk geloof heeft hij eigenlijk geen onderwerp zo zorgvuldig en uitvoerig behandeld als het onderwerp Wonderen. Ik weet het niet zeker, maar ik vermoed dat Lewis hiermee iets beters of tenminste uniekers te bieden heeft dan met *The Problem of Pain*. Ook het boek van Paas & Peels schenkt aandacht aan wonderen, in hoofdstuk 3 en 5. Daar echter wordt met geen woord naar Lewis verwezen.

Maar hiermee zitten we al in het tweede deel van mijn onderzoek. Op deze plaats mogen we concluderen dat er van de vijf verwijzingen naar Lewis in het boek van Paas & Peels slechts één, een zeer geslaagde weliswaar, recht aan Lewis doet en hun betoog ten goede komt. Over de kwaliteit en het belang van het boek zegt dit zo goed als niets. De oogst aan verwijzingen naar Lewis is relatief ook niet bepaald klein. Een beetje teleurstellend is deze oogst intussen wel, voor wie dacht dat Lewis op het bestreken terrein minstens een handjevol opmerkingen van bijzonder of uniek belang had gemaakt. Om te bepalen in hoeverre we van gemiste kansen kunnen spreken, mogen we natuurlijk niet volstaan met het controleren van plaatsen waar Lewis genoemd wordt. Daarom gaan we nu verder met iets moeilijkers: een inventarisatie van plaatsen waar hij *niet* genoemd wordt. Bij gebrek aan betere criteria omschrijf ik deze categorie als: plaatsen waar Lewis mij opviel door afwezigheid.



De eerste plaats waar Lewis mij begon op te vallen door afwezigheid kwam vlak voor de eerste vermelding, in het gedeelte over Projectieargumenten. Paas & Peels maken daar melding van de *genetic fallacy* of “genetische fout” (120). Dit is de denkfout waarbij het karakter van een

zaak, laten we zeggen van een roos, zonder meer gelijkgeschakeld wordt met het karakter van de oorsprong van die zaak, laten we zeggen de mesthoop waarop die roos groeit. De mesthoop “genereert” de roos; wie nadenkt zal daarom inzien dat de roos eigenlijk een stinkend stuk afval is. Deze gedachte klopt niet. Maar dat is ook precies het probleem van sommige populaire visies op godsgeloof. Dit geloof zou, volgens sommige bestrijders ervan, gegenereerd zijn door bijvoorbeeld psychische of evolutionaire processen en alleen al daarom niet verwijzen naar enige andere werkelijkheid dan zijn eigen oorzaken. Ook Lewis heeft zich de nodige inspanningen getroost om dergelijke redeneringen te ontkrachten, vooral Freudiaanse varianten, want die waren in zijn jonge jaren razend populair. Waar ik nu echter het eerste aan moest denken was een geval waarin Lewis zelf beticht werd van een denkfout die, meen ik, op hetzelfde neerkomt. Ik bedoel zijn discussie met Elizabeth Anscombe. Het lijkt misschien wat vergezocht en ingewikkeld om die erbij te halen, maar de zaak die ik bedoel had in het boek van Paas & Peels zeker een nuttige plaats kunnen krijgen en komt, zover ik zie, nergens ter sprake.

Lewis formuleerde zijn “argument van de rede” – zijn favoriete versie van het “argument op basis van bewustzijn” – aanvankelijk ongeveer als volgt. Het naturalisme ziet de totale werkelijkheid inclusief mensen als een product van “irrationele” natuurkrachten, krachten die geen verband houden met het onderscheid tussen waar en onwaar; ook ons redeneervermogen moet dan een product van die krachten zijn; dus verklaart een naturalist impliciet zijn eigen redeneervermogen ongeldig en daarmee alle producten van dat vermogen, waaronder de naturalistische theorie zelf. De kritiek van Anscombe – althans het gedeelte dat Lewis meteen aanvaardde en later verwerkte in het herziene hoofdstuk 3 van *Miracles* – kwam erop neer dat het woord “irrationeel” veel te ver ging. Lewis had niet aangetoond dat op naturalistische gronden ons redeneervermogen automatisch ongeldig verklaard zou moeten worden. In de herziene versie van 1960 verving hij het gewraakte woord *irrational* overal door *non-rational*, en zelfs op dat non-rationele hamerde hij veel minder dan hij voorheen had gehamerd op het irrationele karakter van de natuur. Anscombe zelf was weliswaar helemaal geen naturalist, maar zij had hier wel een punt dat nauw verwant is met de voor de hand liggende tegenwerping van iedere naturalist, toen en nu: wat maakt het uit of ons redeneervermogen door blinde natuurkrachten is gegenereerd? Het *werkt* toch?

Wie de “genetische fout” wil bestrijden bij de critici van godsgeloof, maar tegelijk wel iets voelt voor argumenten op basis van bewustzijn

zodra ze (al was het maar indirect) vóór godsgeloof pleiten, die krijgt hier in zekere zin een koekje van eigen deeg. Als de “genetische” kritiek op godsgeloof niet deugt, dan ook de “genetische” kritiek op naturalisme niet, Althans: misschien niet, en deze mogelijkheid verdient aandacht. Elders in het boek van Paas & Peels, in het slothoofdstuk over argumenten vóór het bestaan van God, is hier ook weer een antwoord op te vinden. Dit is het antwoord dat Lewis in feite ook gaf, en dat hij bij zijn herziening van 1960 beter uit de verf liet komen. Later, in 1981, zei Anscombe dat zij het resultaat een grote verbetering vond, zij het ook nog lang niet volmaakt. Overigens noemde zij de opwinding die er over deze zaak was ontstaan een geval van “projectie” door mensen die wellicht weinig begrip of interesse voor het probleem in kwestie hadden; maar daar gaat het nu niet om.⁸ Het gaat erom dat deze affaire meer licht had kunnen werpen op de “genetische fout” – een licht dat dan ook weer andere delen van het boek en de samenhang ervan ten goede zou zijn gekomen. Niet dat er zoveel duisternis te beklagen is, integendeel. Daarbij: Paas & Peels hebben natuurlijk al meer dan genoeg verleidingen tot uitweiding moeten weerstaan. Maar in een lijstje van mogelijkheden voor zinvolle aanvulling vanuit de Lewiskunde zou ik het punt toch zeker willen opnemen.

Ik ga nu door naar de plaats waar ik juist *blij* ben dat Lewis er niet bij gehaald is. Direct na het eerder genoemde citaat met de portfles (122), dus nog steeds in het gedeelte over Projectie, merken Paas & Peels op dat verlangens naar God als oorzaak van geloof in God, gesteld dat die oorzaak wordt aangetroffen, ons niet automatisch wantrouwig mogen maken over de realiteitswaarde van dat geloof. Er zijn immers genoeg dingen waar we naar verlangen en die echt bestaan. – Nu valt het in Nederland wel mee, maar in een meer internationale kring van Lewiskenners en -liefhebbers heeft het idee van een *Argument from Desire* als belangrijk stuk intellectuele nalatenschap van C. S. Lewis een verbazingwekkende bekendheid gekregen. Het gaat hier om een redenering die sinds eind jaren '80 de ronde doet in de vorm van een syllogisme met, om zo te zeggen, natuurlijke premissen en een bovennatuurlijke conclusie, namelijk dat God en/of de hemel echt bestaan. Ik heb nooit brood in dat argument gezien, maar heb intussen wel ontdekt dat de toeschrijving ervan aan Lewis niet deugt. Daarom doet het me genoe-

⁸ Zie mijn artikel “What Lewis Really Did to *Miracles*: A philosophical layman’s attempt to understand the Anscombe affair”, *Journal of Inklings Studies* I, Nr 2 (October 2011), pp. 9-24, gevolgd door bijdragen over deze affaire door Peter van Inwagen, Marcel Sarot, Roger Teichmann en Paul Brazier.

gen dat Paas & Peels alleen maar vrijblijvend de mogelijkheid van zo'n argument opperen en het al helemaal niet met Lewis in verband brengen. De enige harde betekenis ervan lijkt me dat een bepaalde overhaaste gedachtesprong in atheïstische richting ermee verhinderd wordt. Dit lijkt ook zo'n beetje de betekenis te zijn die Paas & Peels eraan hechten.

Het slot van de twee Projectieparagrafen (131) lijkt weer te roepen om een citaat van Lewis. Ooit bedacht hij het woord "Bulverisme" voor wat hij, ironisch, "de grondslag van het twintigste-eeuwse denken" noemde: de gewoonte om andermans (maar niet je eigen) gedachten te verklaren uit allerlei factoren van aanleg en omgeving en daarmee zonder verdere argumentatie te suggereren dat die gedachten dus wel onzinnig zullen zijn. Het is de manier bij uitstek – want altijd verleidelijk en overall bruikbaar voor mensen van ieder maatschappelijk en intellectueel niveau – om rationalisme in de vorm van ontaarde verklaringszucht te doen omslaan in agressieve onredelijkheid.⁹ Die term "Bulverisme" heeft géén vleugels gekregen, en dit stukje cultuurkritiek heeft niet de status van een typisch Lewisiaanse gedachte gekregen. Waarschijnlijk is het daarvoor te vanzelfsprekend geworden ook buiten Lewis om. Mensen die Freud helemaal serieus nemen moet je vandaag met een kaarsje zoeken, en zoals eerder opgemerkt, dit was in de studententijd van Lewis heel anders. Dat is vooruitgang. Dus heb ik er vrede mee dat een Lewis-citaat op deze plaats ontbreekt en niet opvallend afwezig is.

Dit laatste kan ik niet zeggen van de beide paragrafen over wonderen, §3.9 (158-172) en §5.7 (318-322). Paas & Peels doen niets met het boek van Lewis over dit onderwerp. Zoals op alle punten ben ik ook hier te weinig belezen om met zekerheid te kunnen zeggen dat dat boek niet ongebruikt had mogen blijven. Er zijn zoveel boeken. Een feit is wel dat weinig of geen van Lewis' collega-apologeten zo leesbaar en daarbij toch zo doordacht schrijven als hij en hun werk hierover een zo ondubbelzinnige titel hebben gegeven, *Miracles*; in het Nederlands heet het *Wonderen*. Dat kan niet duidelijker. Het boek is in beide talen gemakkelijk verkrijgbaar, en met de naamsbekendheid van Lewis is het ook in orde. Verder denk ik te mogen stellen dat dit boek zijn voorname bijdrage is aan de intellectuele verdediging en verantwoording van een christelijk geloof in God; en ik vermoed dat hij het zelf ook zo gezien heeft. Hij deed betrekkelijk lang over het schrijven ervan. Dit boek was duidelijk de vrucht van jarenlange rijping via lezingen, debat-

⁹ "Bulverism" (1941, 1944), vertaald in *De zeebries der eeuwen* (2013), pp. 21-30.

ten in zijn eigen Socratic Club (een soort Oxfords ForumC van die dagen), en twee preken in een Londense kerk. Paas & Peels verwijzen, zoals we al zagen, slechts in één voetnoot even naar *Miracles*, dit echter niet met het oog op wonderen, maar op een inleidend, algemeen anti-naturalistisch hoofdstuk dat hij in een verkorte versie weglief en waarvan de inhoud ook elders in zijn werk vaak aan de orde komt. Als *Miracles* inderdaad mag worden aangemerkt als zijn apologetische hoofdwerk – en een niemendalletje was het zeker niet – dan moeten we constateren dat Paas & Peels zijn meegegaan in wat onderhand een standaardvergissing mag heten in de literatuur over Lewis: de vergissing namelijk om bij *Miracles* voornamelijk of uitsluitend te denken aan de nimmer eindigende koude drukte over de Anscombe-affaire.¹⁰

In het geval van Paas & Peels zie ik vier duidelijke redenen om dit te betreuren. Eerst noem ik de minst belangrijke. Alleen al met het oog op de ondertitel van *Miracles*, namelijk *A Preliminary Study*, zou een verwijzing naar dit boek zinvol zijn geweest om het verschil te onderstrepen tussen de vraag of wonderen mogelijk zijn en de vraag of ze gebeuren. Lewis stelt zich de houding voor waarmee een gesecculariseerd modern mens eventueel besluiten zal een onderzoek in te stellen, historisch of anderszins, naar de feitelijkheid van een wonderverhaal, en hij hamert er dan op dat zulk onderzoek geen zin heeft zolang men er bij voorbaat rotsvast van overtuigd is dat *miracles do not happen*; pas nadat het filosofisch onderzoek naar de juistheid van deze overtuiging is afgerond, en nadat de onhoudbaarheid ervan gebleken en erkend is, heeft historisch en ander onderzoek naar die feitelijkheid zin en is onderzoek wellicht zelfs geboden. Ik verdenk Paas & Peels niet van verwarring op dit punt en die stichten ze ook niet. Maar de duidelijkheid had op dit punt nadrukkelijker mogen zijn, en een verwijzing naar die ondertitel van het boek van Lewis zou hier terecht en zinvol zijn geweest, al was het maar om de lezer ten minste éénmaal in het juiste verband op het bestaan van dat boek te wijzen.

De vraag is natuurlijk wel of er dan bij ieder wonderverhaal onderzoek geboden is. Dat is mijn tweede punt. Paas & Peels blijven nogal

¹⁰ Een duidelijk voorbeeld is de Lewis-biografie (2013) van Alister McGrath. Niet alleen de aandacht voor *Miracles* blijft hier beperkt tot het derde hoofdstuk en de Anscombe-affaire; ook de hele geschiedenis van de Socratic Club, waar de discussie plaatsvond, komt slechts in het kader van die affaire ter sprake. Hoeveel meer en betere voordrachten en discussies daar in de loop van twaalf jaar plaatsvonden is na te lezen in de recente publicatie (ed. Joel D. Heck, 2012) van alle vijf de edities van de *Socratic Digest*.

defensief en negatief waar zij erkennen dat er “ook bij geloof in wonderen genoeg reden is om stevig te ‘snoeien’” (172). Het herinnert mij een beetje aan het antwoord van de boomkweker bij wie ik eens een appelboompje had gekocht en advies vroeg voor het snoeien. Hij zei: “u moet snoeien met gevoel”. Een fraai maar nutteloos antwoord. Dat er gesnoeid moet worden wist ik, maar wat ik vooral wilde weten is wat voor takken of twijgen er gespaard moeten blijven. In het geval van wonderverhalen en de vraag welke het onderzoeken waard zijn introduceert Lewis, als conclusie uit zijn bespreking van David Hume en diens weinig zinvolle criterium van *probability*, het criterium van *fitness*.¹¹ Het is hier niet de plaats om samen te vatten wat Lewis daar verder over zegt. Het gaat erom dat Paas & Peels, wat zij er ook van mogen denken, hun lezers met een vraag laten zitten waarop een behoorlijk helder antwoord beschikbaar is van een bekende en wellicht ook door hen gerespecteerde auteur op dit gebied. Mij is het een raadsel waarom zij hierover zwijgen.

Ten derde krijgen we geen duidelijk antwoord op de vraag hoe nauw het hele onderwerp “wonderen” eigenlijk verbonden is met het onderwerp van hun boek: de vraag of God bestaat. Laat het zo zijn, hoewel ik het betwijfel, dat atheïstische of antireligieuze beschouwingen over religie vandaag nog net als een paar eeuwen geleden veelal draaien om de geloofwaardigheid van bepaalde wonderverhalen, of van alle wonderverhalen; de reden waarom Paas & Peels zulke beschouwingen dan weer op de korrel nemen lijkt een niet veel diepere te zijn dan dat dit er nu eenmaal bij hoort. Wonderverhalen zijn vanouds onderdeel van “bijna alle religies” – zo begint de paragraaf over wonderen in het hoofdstuk over argumenten *tegen* het bestaan van God (§3.9). Meer inspiratie om aandacht aan deze zaak te geven krijgen we hier niet. In het hoofdstuk over argumenten *voor* het bestaan van God volgt dan wel iets meer (§5.7). Sommige gebeurtenissen, lezen we daar, zijn en blijven zo wonderlijk dat “het bestaan van God deze wonderen beter verklaart dan andere verklaringen die we hebben” (318); zelfs een vooropgezette verwachting dat de wetenschap vroeg of laat in principe alles zal verklaren, kan of mag de ongelovige niet altijd soelaas bieden (320); en op die manier verkrijgen we dan een stukje godsbewijs – zij het ook, uiteraard, alleen van betekenis als deel van een “cumulatief” geheel.

Ik ontken het allemaal niet, maar toch betwijfel ik of veel lezers hier warmer of kouder van zullen worden, of vaker warmer dan kouder. Ik weet niet hoe uniek de bijdrage van Lewis op dit punt is. Maar hij vergat

¹¹ *Miracles*, slot van hoofdstuk 13. Nederlandse vertaling: *Wonderen* (1994).

in elk geval niet uit te leggen waarom hij zich druk maakt over wonderen. In laat- of post- of hypermoderne¹² tijden is zo'n uitleg waarschijnlijk geen overbodige luxe. Het gaat hem uiteindelijk om verdediging, niet van een algemeen geloof in God maar van het christelijke geloof in God; en hij wist zeker, liet ook geen kans onbenut om te onderstrepen, dat zo'n verdediging een volslagen zinloze onderneming is zolang je het bestaan van een boven- of buitennatuurlijke orde en de mogelijkheid van wonderen uitsluit of zelf maar in het vage laat. Hiermee hangt samen dat voor Lewis "het wonder bij uitstek" niet, zoals Paas & Peels terloops en zonder opgaaf van redenen zeggen, de opstanding van Jezus uit de dood is (320), maar de Incarnatie: de menswording van God of vleeswording van het Woord. Dit noemt hij althans het "centrale" wonder, en wel aan het begin van hoofdstuk 14, *The Grand Miracle*. De opstanding is niet meer dan een opvallend onderdeel, namelijk het keerpunt, van dat grote gebeuren. Deze voorstelling van zaken heeft weer op verschillende manieren te maken met het pleidooi van Lewis voor *fitness* als maatstaf voor de geloofwaardigheid van wonderverhalen en overigens met nog veel meer onderdelen van zijn gedachtengoed.¹³ Nogmaals: dit is niet de plaats voor een samenvatting van *Miracles*. Maar wel, denk ik, voor de vraag aan Paas & Peels waarom zij er niets mee hebben gedaan en er zelfs niet kort naar verwezen hebben.

Als vierde en laatste punt in dit verband noem ik een merkwaardig element in de definitie die Paas & Peels geven van een wonder. Een wonder zou niet alleen een heel ongebruikelijk gebeuren zijn, maar daarbij ook iets wat "een bepaalde relevantie heeft binnen een of meer religieuze tradities" (318). Dit laatste element komt terug in de conclusie aan het slot van §5.7 (322, cursivering van mij): "wonderverhalen die niet verzonnen zijn *en in een religieuze context staan*, vormen aanwijzingen voor het bestaan van God." Met of zonder Lewisiaans licht op de zaak meen ik hier minstens twee denkfouten te zien. Ten eerste: als iets een religieuze relevantie of context moet hebben om als aanwijzing voor het bestaan van God te dienen, dan wordt het bijna een cirkelrede-

¹² "We leven in een hypermoderne tijd, ook wat betreft de Godsargumenten." – Emanuel Rutten, "De filosofische bijsluiter" (21 november 2013), slotzin. Online, www.gjerutten.blogspot.nl.

¹³ Dat de Incarnatie het grondmotief en voornaamste ordeningsprincipe is van Lewis' denken, met als resultaat een hechte samenhang tussen alle onderdelen van zijn werk, is de conclusie van Norbert Feinendegen in zijn filosofische dissertatie *Denk-Weg zu Christus: C. S. Lewis als kritischer Denker der Moderne* (2008), waarschijnlijk een van de degelijkste boeken ooit over Lewis geschreven.

nering en daarmee een wel zeer zwakke aanwijzing. Bovendien, ten tweede, is voor het grootste deel van de mensheid van alle tijden een religieuze context moeilijk of helemaal niet te onderscheiden geweest van andere contexten.

Nu kan ik in een zo veel omvattend boek als dit een paar minder geslaagde ideeën best door de vingers zien, daar gaat het niet om. Waar het nu om gaat is dit. Achter de beslissing van Paas & Peels om de religieuze context of relevantie op te nemen in hun definitie van een wonder zou weleens een embryonale bedoeling kunnen schuilen die Lewis uitwerkte met zijn gedachten over de *fitness* van een wonder als criterium voor de provisionele geloofwaardigheid ervan. Dit is nogal compact gezegd en bovendien is het pure speculatie, dus misschien helemaal niet waar. Laat ik het zo zeggen: hadden zij Lewis erbij gehaald, dan zou zijn *fitness*-idee hun wellicht hebben gediend als redelijk en vruchtbaar alternatief voor de gedachte – volgens mij een verwarde en weinig historisch onderlegde gedachte – dat wonderen per definitie een “religieus” gebeuren zouden zijn.

Voort nu naar het gedeelte over het probleem van het lijden aan het einde van hoofdstuk 3. Daar stellen Paas & Peels, niet voor het eerst in hun boek, “dat er een groot verschil is tussen een existentiële benadering en een intellectuele” (200). Hier is weinig of niets belangrijks aan toe te voegen vanuit het werk van Lewis, tenzij misschien leuke citaten zoals “*If only my toothache would stop, I could write another chapter about Pain*”.¹⁴ Maar zoals we al zagen verwijzen Paas & Peels iets verderop in een noot naar *The Problem of Pain* (1940), het eerste apologetische boek van Lewis, geschreven op aandringen van een uitgever en met een expliciet intellectueel oogmerk – terwijl Lewis eerder al is geciteerd en besproken als auteur van *A Grief Observed* (1961), een bij uitstek existentiële ontboezeming, onder pseudoniem gepubliceerd en waarschijnlijk niet met het oog op publicatie geschreven. Dat Lewis dit opmerkelijke tweeluik van reflecties op het probleem van het lijden heeft nagelaten was natuurlijk niet zijn keuze. Het was geen zaak van “schrijverschap” zonder meer. Maar dat is het per definitie niet, zoals Lewis ook al aangaf met het kiespijncitaat hierboven. Juist daarom is het, uiteindelijk, een gelukkige omstandigheid geweest dat hij een goede schrijver was die al een theoretisch boek over het lijden geschreven had, en een gelukkige gang van zaken dat die contrasterende twee-eenheid van geschriften uit zijn pen gevloeid is. Paas & Peels zouden niet de eersten

¹⁴ “Myth Became Fact” (1944), vertaald in *De zeebries der eeuwen* (2013), pp. 80-87, citaat p. 84. De aanhalingstekens zijn onderdeel van het citaat.

zijn geweest om een vergelijking te maken. Maar zo'n vergelijking zou hier wel bijzonder goed passen en ik vind het jammer dat zij het niet hebben gedaan.

Op enkele plaatsen in het boek zie ik niet alleen emplot voor Lewis terwijl hij het niet krijgt, maar stoort het me ook een beetje dat zijn plaats als het ware wordt ingepikt door de misschien wel subtielere, maar zeker vagere Charles Taylor. Kort voor het einde van hoofdstuk 3 zie ik echter een plaats waar deze laatste klacht geen pas geeft, want Lewis en Taylor ontbreken er zogezegd allebei. We zitten hier (220) weliswaar in een concluderende paragraaf, waar helemaal geen denkers meer worden genoemd of aangehaald. Maar dan had de desbetreffende verwijzing naar Taylor en/of Lewis elders een plaats verdiend. Paas & Peels formuleren hier een korte verdediging van de integriteit van theologen. De beschuldiging van draaierigheid in de confrontatie met moderne wetenschap wordt afgewezen met de opmerking “dat religieuze tradities vanzelfsprekend altijd nieuwe kennis hebben verwerkt en gebruikt in hun zuivering van godsbeelden”. En dan wordt het interessant: Paas & Peels voegen eraan toe dat atheïsme, of tenminste atheïstische argumentatie op sommige punten, een “losgeschoten” vorm is van wat theologen en profeten al duizenden jaren doen. De “tragiek” van de postreligieuze of atheïstische fase is dat “zuivering na zuivering volgt, totdat datgene wat gezuiverd moet worden weggezuiverd is. Op een vreemde manier klopt het misschien dat water pas zuiver is als het helemaal verdampt is, en dat religie pas echt zuiver is als zij verdwenen is.”

Hierover zegt Taylor interessante dingen in *A Secular Age*, met als kernbegrippen *Excarnation* en *the drive to Reform*; die kernbegrippen liggen echter over 700 bladzijden verspreid, en praktisch dezelfde wijsheid is, denk ik, met minder moeite en meer plezier te halen bij C. S. Lewis. Ik denk bijvoorbeeld aan een stukje van nog geen 2000 woorden, in 1952 geschreven voor een nu vergeten boek en later herdrukt als essay onder de titel “The Empty Universe”;¹⁵ of een brief uit 1937 aan een oud-studente, waarin Lewis terloops een spijker op de kop slaat – in zulke nuchtere en rake woorden dat Karel van het Reve aan het woord lijkt – als hij met waardering spreekt over een auteur die “has grasped what seems to be a hard idea to modern minds, that a certain degree of a

¹⁵ “The Empty Universe”, geschreven als ‘Preface’ in *The Hierarchy of Heaven and Earth: A New Diagram of Man in the Universe* (1952) van D. E. Harding, herdrukt in de Lewis-bundel *Present Concerns* (1986), pp. 81-86, en in de grote *Essay Collection*. ed. Lesley Walmsley (2000), pp. 633-637.

thing might be good and a further degree of the same thing bad.”¹⁶ Maar vooral denk ik aan de lapidaire slotzin van *The Abolition of Man* (1943): “To ‘see through’ all things is the same as not to see.”

Tot besluit van dit deel van mijn onderzoek sta ik stil bij twee plaatsen in het laatste hoofdstuk van Paas & Peels, het hoofdstuk over argumenten vóór het bestaan van God; en dan ten eerste bij de al eerder genoemde groep argumenten “op basis van bewustzijn” (§5.4). Paas & Peels noemen twee van die argumenten; het gaat nu om het tweede. Dit argument, zeggen zij bij wijze van eerste omschrijving, “maakt gebruik van *referentie* of *betekenis*: onze overtuigingen hebben inhoud, ze gaan ergens over” (290-291). Dat er zulke dingen als onze overtuigingen bestaan geldt hier als iets van grote en eigenlijk onnaspeurlijk diepe betekenis, en een doordenking en explicitering van die betekenis komt neer op een argument (dat is: een onderdeel van een cumulatief argument) voor geloof in het bestaan van God. We zagen eerder al dat Paas & Peels in een wat slordige noot aan het begin van deze paragraaf opmerkten dat hun versie van dit argument “iets anders” is dan die van Lewis, wat waarschijnlijk betekent: “een klein beetje anders”. Hoe belangrijk het verschil is wordt niet duidelijk, wel dat er overeenkomsten zijn. Aan het slot (in noot 27) verwijzen ze niet weer naar Lewis, maar wel naar Victor Reppert, die zoals gezegd vandaag wellicht de voornaamste of meest energieke voortbouwer is op dit stukje erfenis van Lewis. Maar het voornaamste verschil tussen de behandeling van dit argument door Paas & Peels en het gebruik dat Lewis ervan maakte, met of zonder Anscombe, is in mijn ogen dat er bij Paas & Peels een niet onbelangrijk en typisch Lewisiaans accent ontbreekt. Ik sta dus voor een raadsel: waarom bieden zij een “iets andere” versie dan die van Lewis terwijl zij er zo dicht tegenaan zitten en daar kennelijk ook precies van op de hoogte zijn, en bieden zij desondanks niet iets beters maar iets slechters, of in elk geval niet meer maar minder?


Ik bedoel dit. Eerder noemde ik al een mogelijk naturalistisch verweer tegen dit soort aanvallen, namelijk de tegenwerping dat onze rede bruikbaar is ook al is zij ontstaan uit blinde natuurkrachten – zij *werkt*, zo leert de ervaring immers? Een diepere gedachte hierover dan deze is bijvoorbeeld, zover ik weet, nog altijd niet bereikbaar voor Richard Dawkins. De verwijzing van Paas & Peels naar “*referentie* of *betekenis*” vormt hier wel een antwoord op, denk ik, maar ik denk ook dat Lewis het zijn opponenten steviger inwrijft dan Paas & Peels het doen. Het is,

¹⁶ *Collected Letters* II, p. 211, brief van 8 maart 1937 aan Mary Neylan. Lewis doelt op F. L. Lucas als auteur van *Decline and Fall of the Romantic Ideal* (1936).

zei Lewis, *niet* de ervaring die leert dat onze rede “werkt”. Het is de Rede zelf die ons dat leert – een niet natuurlijke, boventijdelijke maatstaf waaraan af te lezen is, en waar we met vallen en opstaan inderdaad aan aflezen, of een “referentie of betekenis” werkelijk ergens aan refereert of iets betekent. Die maatstaf is er al, want *moet* er al zijn: eerder hadden we immers nooit een begin van twijfel aan ons eigen redeneervermogen kunnen krijgen. Deze twijfel, dit probleem, bestaat slechts bij de gratie van het onderscheid tussen rationele en niet-rationele processen; en dit onderscheid bestaat uiteraard alleen bij de gratie van een vóór alles bestaande maatstaf voor die rede en bij de gratie van ons vertrouwen daarop – een vertrouwen dat iets anders is dan een vertrouwen op de ervaring. “The validity of thought is central”, schreef Lewis in hoofdstuk 3 van *Miracles*, en later, in de herziene editie: “Reason is our starting point.” Vergelijk dit met Paas & Peels: “Als God bestaat, dan kunnen we (...) gemakkelijk recht doen aan het feit dat onze overtuigingen inhoud hebben en dat de ene overtuiging een reden kan zijn om een andere te vormen” (297). Ik geloof het ook; maar iets meer haar op de tanden zou welkom zijn. Men mag, om zo te zeggen, Daniel Dennett gerust eens aan deze *skyhook* laten bungelen en dan zeggen: Merk toch hoe sterk! Hieraan hangen wij allemaal! Niet voor niets noemde Reppert zijn boek (2003) over deze kwestie *C. S. Lewis’s Dangerous Idea*.

Als laatste geval in dit laatste hoofdstuk noem ik een plaats waar Paas & Peels hun lezers een dienst bewezen zouden hebben door te verwijzen naar een product van Lewisiaanse verbeeldingskracht. Natuurlijk kan zoiets gemist worden in een boek dat over argumenten gaat; de hoeveelheid beeldspraak en illustraties mag, ja moet beperkt blijven, willen zij niet de indruk wekken eigenlijk met de mond vol tanden te staan. Maar op zoek naar zinvolle gedachten bij Lewis kun je die grens moeilijk stipt in acht nemen zonder hem de helft van zijn gereedschap uit handen te slaan. Niet dat het gebruik daarvan bij hem als een teken van filosofische zwakte te duiden is. Het verschil tussen rede en verbeelding stond hem helder voor ogen als iets van groot belang; in een academische voordracht van waarschijnlijk eind 1934, jaren voordat hij een bekende schrijver werd, zei hij: “For me, reason is the natural organ of truth; but imagination is the organ of meaning.”¹⁷ Nu terug naar Paas & Peels. Halverwege §5.6, over “het argument op basis van finetuning”, doen zij een oproep tot bescheidenheid bij onze eventuele gedachtevorming over Gods bedoeling of gebrek aan bedoeling met het heelal

¹⁷ “Bluspels and Flalansferes: A semantic nightmare”, in: *Rehabilitations* (1939), 133-158; herdrukt in *Selected Literary Essays* (1969), pp. 251-265, citaat p. 265.

(314). In een voorstudie voor *Miracles* uit maart 1943 schreef Lewis, doelend op spiraallevels: “I have not the faintest idea why He made them; on the whole, I think it would be rather surprising if I had.”¹⁸ Een maand na dit essay verscheen *Perelandra*, zijn tweede sciencefictionboek, ook gepubliceerd als *Voyage to Venus*. Passages daaruit behoren voor mij tot het beste en mooiste wat hij geschreven heeft – waaronder passages die mij de door Paas & Peels aanbevolen noodzaak van bescheidenheid effectiever hebben bijgebracht dan enige andere ervaring, althans leeservaring. 

Het laatste deel van mijn onderzoek naar aan- en afwezigheid van C. S. Lewis in het boek van Paas & Peels betreft alleen het voorlaatste, vierde hoofdstuk, getiteld “Leven zonder geloof in God”. Aan het begin prees ik de auteurs onder meer om wat mij trof als “precies de goede toon” van dit boek. Ik dacht daarbij vooral aan dit hoofdstuk. De strekking ervan is te karakteriseren als onheilsprofetie van het moeilijkste soort, ik bedoel: met de slechtst mogelijke aansluiting tussen boodschap en beoogd publiek. Wie in Nederland anno 2013 met de boodschap komt dat we onze ondergang tegemoet gaan wanneer, of doordat, we niet meer in God geloven en dan bij voorkeur in de christelijke, die moet een welhaast ondenkbaar speciaal talent hebben om een eventueel publiek zelfs maar tot schouderophalen te bewegen. Zeker weten doe ik het niet, maar ik vermoed dat Paas & Peels althans dit laatste hier en daar bereiken. Ik denk dat hun prestatie moeilijk te verbeteren valt – voor zover het aan de toon ligt waarop ze die boodschap brengen.

Voor de strekking ervan zouden zij zichzelf en hun lezers intussen een goede dienst hebben bewezen door hun licht op te steken bij C. S. Lewis als auteur van *The Abolition of Man* (1943). Ik aarzel des te minder om dit te zeggen omdat dit hoofdstuk van Paas & Peels bestaat uit drie onderdelen, die goed te herkennen zijn in de drie hoofdstukken bij Lewis, met als veelzeggend verschil dat ze bij Paas & Peels in een andere volgorde staan. Hun volgorde markeert, denk ik, een verwarring die Lewis hun had kunnen besparen. Er blijven genoeg indringende gedachten in dit hoofdstuk te halen, het leest als een trein en ik beaam bijna alles wat er te beamen valt; maar met de genoemde assistentie had de boodschap, denk ik, belangrijk zuiverder, doortastender en raker kunnen zijn, en in die zin aannemelijker voor het beoogde publiek.

¹⁸ “Dogma and the Universe” (1943), vertaald als “Dogmatiek en het heelal”, in: *De zeebries der eeuwen* (2013), pp. 56-69, citaat p. 62.

Hoofdstuk 4 staat tussen het lange hoofdstuk over argumenten *tegen* geloof in God en het slothoofdstuk over argumenten *voor* geloof in God. In deze tussenruimte gaat het over argumenten *tegen ongeloof*. Het gaat althans over één belangrijk voorbeeld van een mogelijk probleem van wijdverbreid ongeloof: de toegenomen kans op wijdverbreid moreel verval. Zonder geloof in God is het waarschijnlijk gemakkelijker dan mét geloof om te denken dat de moraal, het geheel aan morele normen, een puur menselijk product of bedenksel is zonder objectief en bindend gezag. De praktische gevolgen van deze gedachte grijpen langzaam maar zeker om zich heen en zullen ooit waarschijnlijk uitpakken als een catastrofe.

Paas & Peels bespreken in hun paragrafen 4.1–4.3 achtereenvolgens

1. het intellectuele probleem dat hier voor de ongelovigen ligt,
2. het onvermijdelijk falen van een wetenschappelijk antwoord,
3. de sociale gevolgen waar we rekening mee moeten houden als het probleem niet wordt opgelost,

met als conclusie (§4.4) dat we ernstig mogen betwijfelen “of ongeloof op de lange termijn sociaal wel houdbaar is.” De nummering van Paas & Peels aanhoudend kunnen we constateren dat Lewis in *The Abolition of Man* deze drie deelonderwerpen, dat wil zeggen zijn versie en behandeling ervan, in de volgorde 3-1-2 plaatst. Volgens de nummering van de drie hoofdstukken bij Lewis krijg je dan:

1. de sociale gevolgen van moreel subjectivisme,
2. de intellectuele onhoudbaarheid ervan,
3. de wetenschappelijke benadering van het probleem als bevestiging en voltooiing van het failliet van moreel subjectivisme.

Een ander verschil met Paas & Peels is af te lezen aan de titel van zijn betoog: de afschaffing van de mens. Lewis heeft het niet over een eventuele afschaffing van God, en laat die kwestie ook nadrukkelijk buiten beschouwing.¹⁹ Of dit noodzakelijk veel verschil maakt weet ik niet, maar het is vast wel iets om in de gaten te houden.

¹⁹ Kort voor het einde van hoofdstuk 2: “In order to avoid misunderstanding, I may add that though I myself am a Theist, and indeed a Christian, I am not here attempting any indirect argument for Theism.” Woorden en namen als *God*, *Christ*, *Jesus*, *Bible*, *faith*, (*un*)*belief* en (buiten dit citaat) (*a*)*theism* en zelfs *religion* komen nergens in het boekje voor; wel éénmaal het adjectief *religious*; *faith* driemaal in de samenstelling *good faith*. De woorden *obey* en *obedience* staan niet één keer in verband met een voorwerp van religieuze verering.

Ik heb in grote lijnen twee bezwaren tegen het schema van Paas & Peels en de manier waarop zij het invullen. Eén bezwaar is dat zij toewerken naar, en eindigen met, de voorstelling van morele ondergang als een moreel schrikbeeld. Zolang dit werkt is het mooi, het is echter niet logisch – wat in een boek als dit niet onbesproken mag blijven. Het probleem van dreigende morele ondergang, zodra je daar werkelijk van spreken mag, is nu juist dat dit gevaar al zodanig weinig of geen indruk meer zal maken. Paas & Peels voeren in hun tweede paragraaf (dus in wat bij Lewis het slotgedeelte is) de populaire filosoof Bas Haring op als mogelijke illustratie van dit probleem. Zover ik zie en weet is het een goede illustratie. Maar zij doen er weinig anders mee dan de morele temperatuur van hun betoog opvoeren, namelijk door erop te wijzen hoe laag deze temperatuur is bij Bas Haring en in een maatschappij waarin zo'n filosoof gedijen kan. Dit nu zal Bas Haring, als ik het goed zie, worst zijn, zolang hij een filosofische knip voor de neus waard is. En ik ben tot nu toe geen denker tegengekomen die deze moeilijkheid zo doortastend in rekening heeft gebracht als C. S. Lewis; althans geen denker in het kamp van Paas & Peels, het niet-nihilistische kamp. Dat in hun betoog de gebruikelijke nevel blijft hangen (met die ene plaatselijke opklaring, de passage over Bas Haring) blijkt niet alleen uit de volgorde van hun deelonderwerpen, maar ook uit het voortdurend doorsijpelen, in alle drie de onderdelen, van morele verwerpelijkheid als voornaamste bezwaar tegen moreel verval.

Mijn andere bezwaar is dat er bij Paas & Peels weinig of geen verschil is tussen het gedeelte over wetenschap als leverancier van moraal (§4.2) en het gedeelte over het intellectuele probleem van moraal zonder God (§4.1). “De wetenschap” wordt om haar buitengewone verklarende kracht als laatste mogelijkheid onderzocht nadat de meer alledaagse, minder gereguleerde gebruiksvormen van ons verstand ontoereikend zijn gebleken om te verklaren hoe de ons bekende moraal is ontstaan, en hoe ons hele besef daarvan ontstaan is. Maar – zo wordt ons uiteindelijk op het hart gedrukt – ook de wetenschap zal nooit duidelijkheid geven of wij enige vorm van moraal moeten gehoorzamen, laat staan welke moraal precies. Wetenschappelijkheid zet hier totaal geen zoden aan de dijk. Enigszins oplettende lezers zien deze uitkomst van §4.2 natuurlijk op zijn laatst halverwege §4.1 al aankomen, en wat mij betreft is het aan Bas Haring te danken dat die tweede paragraaf een niet te zware geduldoefening werd.

Anders gezegd: het tweede deel, over wetenschap (dat bij Lewis het derde en laatste hoofdstuk is), gaat bij Paas & Peels op in het eerste, in

de zin dat het tweede niets wezenlijks aan het eerste toevoegt. En zo houden we eigenlijk maar twee delen over, te herkennen als de eerste twee hoofdstukken bij Lewis, maar in omgekeerde volgorde: eerst het intellectuele, dan het sociale probleem. Bij Lewis krijg je eerst het sociale en dan het intellectuele; en dan nog iets. De volgorde bij Paas & Peels verraadt, belichaamt en illustreert een kortsluiting in het denken over morele ondergang. Zij vergeten, als het erop aankomt, dat een morele ondergang niet meer als zodanig herkenbaar is naarmate zij werkelijk plaatsvindt.

Zoals ik zei hoeft die kortsluiting geen acuut praktisch bezwaar te zijn. Zolang Paas & Peels moreel gevoel bespeuren of vermoeden bij hun medeburgers, moeten zij vooral niet nalaten daaraan te appelleren. Kritiek op logische tekortkomingen en een afdoende behandeling van deze kritiek verdient zeker niet altijd voorrang boven een regelrecht moreel appél. Of zo'n appél thuishoort in een boek met de titel *God bewijzen* wil ik nu ook even in het midden laten. Maar zolang er tijd is voor denkwerk, en Paas & Peels willen daar duidelijk tijd voor nemen, zou ik die tijd ook goed willen gebruiken. Wat er aan hoofdstuk 4 van hun boek ontbreekt, en wat (zover ik weet) meestal aan dergelijke exercities ontbreekt, is datgene wat Lewis in zijn derde hoofdstuk doet.

Hij doet dat met een vrij gemakkelijk gedachtenexperiment, een experiment waarin zich de sciencefiction-schrijver verraadt. Hij verenigt hierin de twee gedachten die ik miste bij Paas & Peels:

- (1) dat het probleem van verdampend moreel besef niet te verhelpen is met een moreel appél;
- (2) dat moderne wetenschap niet de oplossing maar misschien een oorzaak, en zeker, in de praktijk, een grote katalysator van dat probleem is.

Dat derde hoofdstuk van Lewis voegt hiermee iets toe aan het tweede, en overigens aan bijna alle beschouwingen over dit soort zaken die ik er in de afgelopen decennia op nageslagen heb. Waarmee ik beslist niet pretendeer dat ik genoeg gelezen heb om zeker te weten dat de bijdrage van Lewis een uniek belang heeft. Ik zeg het alleen ter verklaring van mijn verbazing over dit hoofdstuk van het boek van Paas & Peels. Waarom doen zij hier niets mee?

Lewis bepaalt onze gedachten bij de mogelijkheid dat de moderne wetenschap nog zeer lang en met al maar groeiend succes voortgaat op de oude voet, op de manier die in de zestiende eeuw ontstond en in de zeventiende tot bloei kwam – en hij bepaalt onze gedachten vooral bij de situatie die we dan logischerwijze tegemoet kunnen zien. In het ide-

ale toekomstige geval zullen alle verschijnselen op den duur niet slechts verklaard en voorspelbaar zijn, maar ook manipuleerbaar. We mogen weliswaar betwijfelen of zaken zoals de snelheid waarmee het heelal uitdijt ooit manipuleerbaar zullen zijn, laat staan zonder ongelukken. Neem echter het menselijk bewustzijn. Dat, en daarmee de moraal zoals de wetenschap daar tegenaan kijkt, ligt er betrekkelijk weerloos bij.


Men stelle zich dan de toestand voor, oppert Lewis, waarin de morele denkbeelden van ieder mens vanaf een bedieningspaneel (wij zouden nu zeggen: met muis en toetsenbord) te kiezen en te regelen zijn, precies zoals de temperatuur en luchtvochtigheid in een couveuse, en men stelle zich voor dat dit *morality management* (de term bedenk ik nu voor de gelegenheid), volkomen geperfectioneerd, inderdaad op universele schaal wordt toegepast. Wie er ook aan de knoppen zit, wie de “africhters” ook zullen zijn, en laten we ons Bas Haring of Victor Lamme in deze positie voorstellen – er zal gekozen worden voor deze of gene africhting van de rest van de mensheid. Motieven voor deze keus, de motieven van de africhters, kunnen echter geen morele zijn, tenzij de wetenschappelijke kijk op de zaak nog niet werkelijk heeft gezegevierd. In dit laatste geval zou er nog steeds in primitieve voorstellingen worden geloofd, in de voorstelling namelijk dat moraal iets zou zijn om je naar te richten in plaats van het te reguleren. Maar heeft de wetenschap gezegevierd, dan is de moraal regelbaar en wordt zij onvermijdelijk geregeld op grond van iets anders dan moraal. Wat is dat andere, welke resterende motivatie zal er in het spel zijn? De resterende motivatie zal, naar het zich laat aanzien, niet te onderscheiden zijn van die van dieren. De onderwerping van de natuur aan de mens zal, indien consequent volgehouden en dus niet halthoudend bij de menselijke natuur, uitlopen op onderwerping van de mens aan de natuur – afschaffing van de mens.

Het betoog van Lewis is beknopt maar niettemin, alleen al in dat derde hoofdstuk, rijker aan ideeën dan ik hier kan weergeven – met onder meer een uitweiding over de zestiende-eeuwse geboorte van de wetenschap als tweelingzusje van de magie, en de even obligate als oprechte aantekening van Lewis dat hij geen vijand van de wetenschap is. Maar de vraag is nu wat hier te halen was geweest voor Paas & Peels. Allereerst, zou ik denken, een meer doortastende analyse van het verschijnsel Bas Haring. Voorts meer helderheid over de betekenis van de wetenschap voor het probleem in kwestie. Hun hoofddoel is echter de presentatie en toelichting van argumenten voor geloof in God, en tegen ongeloof in God. Lewis was daar in *The Abolition of Man* niet direct mee bezig; maar toch.

Paas & Peels komen in dit hoofdstuk niet veel verder dan dreigementen: als we niet in God geloven is de kans groot dat het helemaal mis gaat. Als argument werkt dit niet, want een dreigement is geen argument. Een ongemakkelijke waarheid is niet minder waar omdat ze ongemakkelijk is. Lewis onderstreept het verschil tussen waarheid en ongemakkelijkheid al aan het begin van zijn tweede hoofdstuk. Dat is de plaats waar hij, na bespreking van de praktische bezwaren (de sociale onhoudbaarheid) van moreel subjectivisme, overgaat op de theoretische. Die praktische bezwaren, zegt hij dan, zijn op zichzelf geen reden om te geloven dat subjectivisten het mis hebben – waarna een Grieks citaat uit de *Ilias* volgt want blijkbaar koesterde reeds Homerus dergelijke gedachten over *inconvenient truth*, in welke gedaante dan ook. Daar hebben we Lewis dan ook niet echt voor nodig. De zin van zijn gedachten-experiment ligt niet in het schrikwekkende van zijn schrikbeeld, op grond waarvan wij dan zouden besluiten dat het zover nooit komen mag. Het zou daarom ook niet ter zake doen als de experts lieten weten dat de genoemde toekomstfantasie technisch eeuwig onmogelijk is. De zin ligt niet in de gewekte schrik, of in de opluchting als het niet doorgaat, maar in de opgeroepen vraag. Vanwaar onze zekerheid dat niet alleen die toestand vermeden zou moeten worden, maar iedere ontwikkeling in die richting? Biologische overlevingsdrang kan er niet achter deze afkeer zitten, want het voortbestaan van de menselijke soort is niet in het geding, integendeel: dat voortbestaan zal in die toestand waarschijnlijk veel beter gegarandeerd zijn. Meer uitleg daarover is desgewenst misschien verkrijgbaar bij Bas Haring. Een evolutionaire, historische of culturele verklaring van ons eventuele verzet zal evenmin duidelijk maken waarom dat verzet serieus te nemen zou zijn. In de voorziene toestand zou onze weerzin met een muisklik te veranderen zijn in onverschilligheid of gretige aanvaarding of nog iets anders uit het desbetreffend rolmenu.

Die toekomstfantasie van Lewis is natuurlijk tot op grote hoogte niet uniek. Zijn bekendste concurrent op dit punt, wat dit betreft veel bekender dan hij, is de schrijver die overleed op dezelfde dag (precies vijftig jaar geleden terwijl ik dit schrijf) als C. S. Lewis en John F. Kennedy: Aldous Huxley, als auteur van *Brave New World* (1934). Het is lang geleden dat ik dat boek las, maar zover ik me herinner is het ook Huxley, een denker van formaat, uiteindelijk meer te doen om een klacht of schrikbeeld dan om een denkwijzer. Wat er in beide fantasieën wordt afgeschaft is wetenschappelijk gezien niet de mens; maar menselijk gezien wel. Tussen het wetenschappelijke en het menselijke gezichtspunt

lijkt daarom verschil te zijn. Waar het Lewis uiteindelijk om gaat, althans zo heb ik het altijd ervaren, is het positieve denkbeeld van wat dit verschil uitmaakt. Morele normen zijn, in de grond van de zaak, geen product van mensen, maar mensen zijn omgekeerd juist een product van morele normen – in de zin dat zij zich daar niet of nauwelijks compleet aan kunnen onttrekken, en dat zij niet meer als mens kunnen gelden indien het toch lukt.

De argumenterende betekenis hiervan voor de doelstellingen van Paas & Peels zal duidelijk zijn. Hoofdstuk 4 had bij hoofdstuk 5 getrokken kunnen worden, nee: *moeten* worden; dit om de simpele reden dat dreigementen geen argumenten zijn. Qua strekking hoort dit hoofdstuk dan thuis, zou ik denken, in of na de paragraaf over “argumenten op basis van bewustzijn”. Net als bij het *Argument from Reason* hebben we hier van doen met wat Daniel Dennett denigrerend een *skyhook* noemde, een “luchthaak” die toch niet zo luchtig is dat Paas & Peels er niet, in intellectuele zin, hun geachte opponent aan mogen ophangen zolang het imaginaire karakter van die haak niet duidelijker aangetoond wordt. Mijn voorstel is volkomen Lewisiaans: in *Miracles* volgt kort na het hoofdstuk over de Rede een hoofdstuk over de Moraal onder de titel “A Further Difficulty in Naturalism”. Dat is: nog een moeilijkheid voor naturalisme, en nog een richtingwijzer naar theïsme. Waarom doen Paas & Peels zo moeilijk over deze moeilijkheid? Waarom het morele argument verzwakken in plaats van gebruiken? Waarom hebben zij eigenlijk, tussen het hoofdstuk over argumenten *tegen* geloof en het hoofdstuk over argumenten *voor* geloof, een hoofdstuk ingelast over zoiets ongelukkig als argumenten *tegen ongeloof* – en is dit laatste soort argumenten niet bij voorbaat zwak? Als Lewis ergens in het boek van Paas & Peels schittert door afwezigheid, dan in hoofdstuk 4. Als we ergens van een gemiste kans mogen spreken, dan hier. 

De taak die ik zag liggen na lezing van *God bewijzen* beschouw ik hiermee als volbracht. Een conclusie uit mijn onderzoek laat ik graag aan de lezer over en in het bijzonder aan hooggeleerde lezers, Paas & Peels voorop. Hoe breed een conclusie precies getrokken kan worden valt ook nog te bezien. Ik meende alleen maar zeker te weten dat er in dit boek te weinig aandacht aan het werk van C. S. Lewis wordt gegeven, of zo niet te weinig, dan toch te weinig serieuze aandacht. Nu ik een en ander heb uitgezocht weet ik het nog zekerder. Of dit ook wil zeggen dat Lewis in het algemeen meer aandacht van theologen en filosofen verdient is een

andere vraag. Ik verwachtte niet die vraag veel dichter bij een antwoord te kunnen brengen – behalve dan misschien in de speciale zin dat ik een antwoord dichter bij de vraag breng. Ik bedoel: dat ik bij gekwalificeerde mensen, bij gediplomeerde filosofen en theologen, voldoende belangstelling zou wekken om hun licht op deze zaak te laten schijnen en, idealiter, mijn vermoeden te bevestigen dat er bij Lewis meer te halen is dan zij dachten.


Een beeld van Lewis als denker die niet meer is dan een grote dwerg annex kleine reus lijkt om verschillende redenen plausibel. Toch zou het, al met al (de zaak is ongetwijfeld complex en vraagt om specificatie en differentiatie), onjuist kunnen zijn, en zelf denk ik vooralsnog dat het inderdaad een onjuist beeld is. Als het ook werkelijk het heersende beeld van Lewis is bij hooggeschoolde mensen (uiteraard voor zover zij überhaupt een beeld van hem hebben), dan zou dat jammer zijn omdat er op die manier, zoals ik denk dat hierboven gebleken is, mooie, nuttige dingen onbenut blijven zelfs waar ze heel dicht voor de hand liggen.

Mijn eigen beeld van Lewis als denker is ontleend aan een ervaring waarbij ik, wat lang niet altijd het geval is, sneller van begrip bleek te zijn dan anderen. Het is uiteraard niet netjes zo'n geval naar voren te halen, maar het is het duidelijkste voorbeeld dat ik bedenken kan en ik maak zelfs op het kleine terrein in kwestie geen aanspraak op onfeilbaarheid. Bij een meerdaagse wandeltocht in het hooggebergte met drie vrienden werd, zoals dat gaat, van tijd tot tijd een kaart geraadpleegd om te zien hoe we verder konden of moesten. Ik merkte daarbij de gave te hebben om telkens bijna in één blik te zien wat de uitslag van het onderzoek zou zijn. Voor mezelf stelde ik vast dat ik het meestal goed zag. Of de andere drie er werkelijk meer moeite mee hadden heb ik eerlijk gezegd nooit gevraagd, maar een feit was dat zij veelal eerst tamelijk serieus verschillende onpraktische mogelijkheden bespraken – totdat een route was gevonden die aan al onze eisen voldeed en die ik veelal meteen zag.

Een dergelijk beeld heb ik van Lewis als denker, allereerst en vooral als auteur van *The Abolition of Man*, maar ook van allerlei andere passages in zijn werk en zelfs in menige snel geschreven brief onder de vele honderden in de drie delen van zijn *Collected Letters*. Twee lik-opstuk geschreven brieven uit 1950 aan een hem toen nog onbekende Amerikaanse correspondent brachten die Amerikaan later tot het commentaar: “Seldom if ever have I encountered anybody who could say

so much in so little.”²⁰ Een Duitse filosoof schreef er in 2011 dit over:

Die philosophische Intuition von Lewis – einem philosophischen Amateur – ist allerdings eine bemerkenswert richtige (neigt man *nichtdogmatisch* dem Naturalismus zu, so wird man sie zumindest bedeutsam finden und der nähere Auseinandersetzung wert). Diese Tatsache wird jedoch durch Lewis’ *Rhetorik* – also gerade das, was ihm so viele Leser sichert – nicht selten stark überspielt, oder besser gesagt: *überspült*.²¹

Dat Lewis nooit de reputatie van een echte denker heeft gekregen komt misschien doordat hij steeds zo vlug klaar is. Dat wekt wantrouwen, hij slaat een heleboel over. Wellicht is dat voor sommige mensen en in het licht van sommige doelstellingen een goede reden om *hem* over te slaan. Het wil echter niet automatisch zeggen dat hij onzin uitkraamt. Zijn oneliners en zijn volkstheologie-in-vijftien-minuten en ook zijn handjevol korte filosofische exercities lijken niet in de schaduw te kunnen staan van de subtiliteit en uitvoerigheid van een Charles Taylor, de theologische eruditie van een Karl Barth, de filosofische ernst en diepte van een Wittgenstein; maar in een ander en wellicht belangrijker opzicht is het andersom, en kunnen de meeste anderen een puntje zuigen aan zijn combinatie van diepgang, duidelijkheid en leesbaarheid. Men moet, denk ik, gedurig rekenen met de mogelijkheid dat Lewis belangrijke spijkers op de kop slaat die veel andere denkers niet eens goed zien, en al helemaal niet goed *laten* zien. 

Utrecht, november–december 2013

www.lewisiana.nl/nl/paaspeels

*met dank aan Stefan Paas en Rik Peels voor hun
commentaar op een eerdere versie van dit essay*

²⁰ Sheldon Vanauken, *A Severe Mercy* (1977), hoofdstuk 4, direct na de twee brieven in kwestie; vertaald als *Getroffen door genade* (1998). De brieven, van 14 en 23 december 1950, staan ook in *Collected Letters III*, pp. 70-72 en 74-76.

²¹ Uwe Meixner, “Die Nichtnaturalisierbarkeit der menschlichen Vernunft”, in: *Wahrheit und Selbstüberschreitung. C. S. Lewis und Josef Pieper über den Menschen*, hrsg. Thomas Möllenbeck & Berthold Wald (Schöningh, Paderborn etc. 2011), pp. 49-72, citaat p. 70.