

409

# **GEDACHTEN OVER HET LIJDEN IN KLASSIEKE OUDHEID EN CHRISTENDOM**

**REDE**

**UITGESPROKEN BIJ DE VIERING  
VAN DE ZES EN TWINTIGSTE  
DIES NATALIS DER R.K. UNI-  
VERSITEIT TE NIJMEGEN OP  
MAANDAG 17 OCTOBER 1949  
DOOR DE RECTOR MAGNIFICUS**

**Dr H. H. JANSSEN**



**DEKKER & VAN DE VEGT N.V.  
NIJMEGEN — UTRECHT — 1949**



# **GEDACHTEN OVER HET LIJDEN IN KLASSIEKE OUDHEID EN CHRISTENDOM**

**REDE**

**UITGESPROKEN BIJ DE VIERING  
VAN DE ZES EN TWINTIGSTE  
DIES NATALIS DER R.K. UNI-  
VERSITEIT TE NIJMEGEN OP  
MAANDAG 17 OCTOBER 1949  
DOOR DE RECTOR MAGNIFICUS**

**Dr H. H. JANSSEN**



**DEKKER & VAN DE VEGT N.V.  
NIJMEGEN — UTRECHT — 1949**

DRUKKERIJ GEBR. JANSSEN - NIJMEGEN

*Hoogwaardige Excellentie,  
Hoogedelgestrengde Heren Leden van de Raad van Bestuur  
der Sint Radboudstichting,  
Edelgrootachtbare Heren Curatoren,  
Hooggeleerde Heren Leden van de Academische Senaat,  
Zeergeleerde Heren Lectoren, Docenten, Assistenten en  
Privaatdocenten,  
Mijne Heren Bibliothecaris en Beambten dezer Universiteit,  
Dames en Heren Studenten en oud-Studenten,  
en Gij allen, die door Uw tegenwoordigheid bij de viering van  
de 26ste Dies Natalis belangstelling toont voor onze Alma  
Mater,*

*Zeer gewaardeerde Toehoorderessen en Toehoorders !*

De zin van het lijden heeft de mens van alle eeuwen voor een vraag gesteld, die zich met des te groter nadruk opdrong, naarmate de golfslag van lijden en dood met meer geweld door het leven van enkelingen en volkeren heensloeg. Wellicht is deze vraag in de geschiedenis der mensheid nooit algemener en hartstochtelijker gesteld dan op de talloze slagvelden, in de concentratiekampen en in de gevangenissen, op de puinhopen en in de ziekenhuizen van de grootste en wreedste aller oorlogen, die tot nu toe zijn gevoerd. En nog tot op deze dag is die golfslag van leed en ellende voor volkeren en individuen niet tot rust gekomen, en blijven de naweeën van de vreselijkste der wereldoorlogen de vraag naar de zin van het lijden een dringende actualiteit verlenen. Het is een vraag, die actueel en tevens van alle tijden is, omdat het lijden onontkoombaar is verbonden met het wezen der menselijke natuur en de plaats van de mens in het wereldbestel. In de litteraturen van alle volken kan men uitingen aanwijzen, die het leven van de mens tekenen als een lijdensgang van de geboorte tot het graf :

Grote kommer heeft God beschikt,  
Een zwaar juk drukt op den mens  
Van de dag af, dat hij komt uit de schoot van zijn moeder,  
Tot de dag, dat hij terugkeert tot de moeder van allen ! 1).

zo uit zich in het Oude Testament de schrijver van het boek Sirach, en de Griekse lyricus Theognis van Megara had verschillende eeuwen vroeger de sombere verzen gedicht, dat het voor de mens het allerbeste is niet geboren te zijn, doch als hij eenmaal geboren is, dan weer zo spoedig mogelijk de Hades binnen te gaan 2).

Het is onmogelijk de rol van het lijden in het mensenleven te negeren, zoals door sommige oude en moderne theologische richtingen gepoogd wordt te doen. De vragen behoeven niet te worden gesteld door de theologie, zij worden met meedogenloze onweerstaanbaarheid opgedrongen door het leven zelf. In de gevallen, waarin de mens het bewustzijn

heeft, dat hij door eigen schuld lijdt, vindt hij in dit schuldbesef een klaar antwoord op de vraag naar de zin van zijn ongeluk. Dit is evenwel slechts één facet, en wel het eenvoudigste, van het gecompliceerde verschijnsel van het lijden. Andere vragen komen naar voren. Waarom moet niet slechts de bewust denkende en voelende mens, maar óók de natuur in het algemeen en de kinderen lijden? Waarom treft het lijden zo vaak de onschuldigen en zijn de schuldigen met aards geluk en welvaart bedeeld? Waarom zijn het herhaaldelijk juist de besten en edelsten, de weldoeners der mensheid, die door het schijnbaar blinde lijden worden getroffen? Waarom moet de mens een wolf zijn voor de mens, en is de rede niet in staat de instincten van machtswellust en wreedheid, die oorzaak zijn van zoveel lijden, te beheersen? Als er een God is, die rechtvaardig en almachtig is, die schuldigen en onschuldigen kan oordelen, die macht heeft over geluk en ongeluk, waarom heerst dan schijnbaar het blinde lot in plaats van het rechtvaardige oordeel? Is er enige zin in dit alles, in deze chaos van menselijk leven en samenleven? Het zijn vragen, die staande tegen de achtergrond van de angst en de wanhoop om het zinneloze van menselijk leven en wereldgebeuren, gesteld worden in elke phase onzer litteraire cultuur vanaf Homerus tot in de romans en toneelstukken der moderne existentialisten<sup>3)</sup>.

De lijdende mens in zijn verhouding tot het noodlot en de goden is wellicht nooit intenser beschouwd dan in de Griekse tragedie; anderzijds heeft de strijd tegen lijden en pijn zich tot een der belangrijkste onderdelen ontwikkeld van de Stoïcijnse ethiek, die zo'n grote invloed heeft uitgeoefend op de Grieks-Romeinse samenleving; en wederom staat het lijden der mensheid in het middelpunt van het Christelijk denken, dat het kruis met de lijdende Godmens als het uitgangspunt der verlossing belijdt.

Wanneer een latinist voor U hedenmiddag enkele gedachten wil bespreken over het lijden in klassieke Oudheid en Christendom, dan kan hij aan de Griekse litteratuur, en met name aan Homerus en de tragedie onmogelijk voorbijgaan. De graecist moge hem deze grensoverschrijding vergeven, te zeder, waar hieruit wederom blijkt, hoe zeer het onmogelijk is de wezenstrekken onzer Westerse cultuur los te maken van het Griekse denken.

Talrijk zijn in de Homerische epen de plaatsen, waar de traan het wint van de lach<sup>4)</sup>. Het strijdtoneel voor Troje vertoont geen ander beeld als dat van iedere oorlog: lijden en pijn. En ook Odysseus' moeizame terugkeer naar zijn vaderland is een aaneenrijging van teleurstellingen en moeilijkheden. Welke is de houding van het epos tegenover deze belangrijke rol van het lijden in het leven der helden? De vraag is van gewicht, daar immers voor de jonge Grieken van alle volgende eeuwen, en niet minder voor de Romeinen, de Homerische epen abc en catechismus tevens waren. Het was het eerste boek, dat zij spelden en van buiten leerden en het is aan te nemen, dat de Homerische gedachtenwereld, de instelling tegenover de belangrijke vragen des levens een beslissende invloed had op gehele generaties van jonge mensen<sup>5)</sup>.

Wanneer het drama van de Ilias zijn ontknoping heeft gevonden, en Achilles de dood van zijn vriend Patroclus heeft gewroken door de overwinning op Hector, onderneemt de grijze koning Priamus in de nacht de pijnlijke gang naar de tent van de overwinnaar, om de teruggave

van het geschonden lijk van zijn zoon af te smeken. Overwinnaar en overwonnene staan tegenover elkaar, doch beiden zijn stervelingen, aan wie de last van het lijden gemeenschappelijk is en in dit bewustzijn vinden zij elkander. Achilles immers heeft zijn vriend Patroclus verloren en hij weet, dat hem zelf nog slechts een kort leven van strijd is beschoren; zijn lot is niet gelukkiger dan dat van de bejaarde koning van Troje, die zijn zoon en daarmee de weerstand van zijn rijk ten onder heeft zien gaan. In deze stemming spreekt Achilles tot hem: „Het heeft geen zin te klagen en te wenen; het is nu eenmaal zo, dat de onsterfelijken de stervelingen het lot hebben toebedeeld, om in pijn en lijden te leven, terwijl zij zelf vrij van zorgen en ongeluk zijn. Twee vaten staan op de grond in Zeus' paleis: het ene gevuld met kwalen, het andere met zegeningen; en hieruit deelt hij de mensen hun lot toe. Voor sommigen mengt hij lijden en geluk, maar anderen geeft hij uitsluitend ongeluk, en deze zijn hun gehele leven door gesmaad bij goden en mensen”<sup>6</sup>). Zeus is het dus, die lijden en vreugde verdeelt, en de mens blijkt niet in staat in deze verdeling iets anders dan willekeur te zien, willekeur van goden, die zelf in ongestoorde rust leven en de mensen hoogstens het mengsel van vreugde en leed gunnen of anders hen drukken met de last van nooit eindigend lijden. De goden zijn bijgevolg verantwoordelijk voor het lot van de mensen, en hun verantwoordelijkheid is willekeur; de mens zelf treft geen schuld voor het lijden, dat hem persoonlijk overkomt of dat hij zijn medemensen aandoet. Dit komt nog duidelijker naar voren in een andere passage uit de Ilias. Aagamemnon's onrechtvaardigheid, die Achilles het hem toebedeelde deel van de krijgsbuit, de slavin Briseïs, ontnam, is de oorzaak van het conflict, dat het thema vormt van dit epos, en dat zoveel lijden bracht over de leiders der Grieken zelf en over hun strijdmakers. Maar wanneer de verzoening tussen Achilles en Aagamemnon tot stand is gekomen, wijst deze alle persoonlijke verantwoordelijkheid voor die rampspoed af: „Ik ben niet schuldig, maar Zeus, en het lot, en de door de luchten schrijdende godin van de wraak, die mij op de agora de verblinding in de geest hebben gestort op de dag, toen ik Achilles zijn deel van de buit ontnam. Maar, wat kan ik eraan doen? Een godheid is het, die alles bewerkt, de oudste dochter van Zeus, de Verblinding, die allen verblindt om ze in het verderf te storten. Zij is een godheid met zachte voeten, want zij nadert niet over de grond, maar ze schrijdt heen over de hoofden der mensen, om hen kwaad te doen; en nu eens verstrikt ze deze, dan die”<sup>7</sup>). De mens is dus niet verantwoordelijk voor zijn onrechtvaardige daden, hij is niet verantwoordelijk voor het lijden, dat hij als gevolg van zijn verkeerde handelingen zich zelf en zijn medemensen aandoet. De verblinding, de Atë, die de oudste dochter is van Zeus, brengt hem tot zijn foutieve daden, en hij kan zich niet tegen deze kwaadwillende macht wapenen, want zij is een godin, die onhoorbaar nadert, niet over de grond, maar door de lucht. Het kwaad is een macht buiten hem, waarvan hij dupe is.

De goden verdelen geluk en ongeluk, lijden en vreugde, met majesteitlijke willekeur; zij zijn het verder ook, die verantwoordelijk zijn voor de morele fouten van de mens. Het gevolg van deze gedachtengang is, dat de mens zich de kans heeft ontnomen om een, zij het gedeeltelijke verklaring van het lijden te vinden. Wel erkent hij de grote rol van het lijden in het leven der stervelingen, hij sluit de ogen niet voor de feiten en is

niet blind, maar hij distantiëert zich van het lijden, hij sluit het buiten zijn diepste wezen, het is een vreemd element, het is onschoon, een smet op het ideale mensenbeeld. De menselijke waardigheid is hierdoor weliswaar gered, maar tevens is de realiteit van het lijden als een probleem van duistere onoplosbaarheid geponeerd.

Deze instelling tegenover het vraagstuk van het lijden is fundamenteel; zij blijft het Griekse gedachtenleven op dit punt in een of andere vorm beheersen, en is in de volgende eeuwen wél gewijzigd maar nooit geheel verdwenen. Onder de tragici is Aeschylus degene, die het felst heeft geworsteld met de theologische duisterheden van het mysterie van menselijk lijden en menselijke schuld. Sinds verschillende generaties had er zich een ontwikkeling voorgedaan in het Griekse morele denken en had men getracht een basis te vinden voor het vertrouwen in recht en regel in het leven van enkeling en gemeenschap door de conceptie van het begrip Δίκη als expressie ener hogere gerechtigheid, die steeds meer vereenzelvigd werd met Zeus. Deze ontwikkeling loopt van Hesiodus <sup>8)</sup> over Solon naar de Attische tragedie en houdt zeker verband met het nadenken over de grote sociale tegenstellingen van deze tijd, die een gevolg waren van de overmoed en de eigenbaat der partijleiders naast de ellende der armen. Solon tekent in zijn grote elegie, die in de jaren vóór 594 werd gedicht, de Dikè als de godin, „die zich hullend in zwijgen weet, wat wordt en wat was, en die mettertijd ontwijfelbaar komt om vergelding te bewerken” <sup>9)</sup>.

Dit geloof aan een wrekende goddelijke gerechtigheid beheerst de levensopvatting van Aeschylus en heeft een essentieel element geleverd voor de opbouw zijner tragedies <sup>10)</sup>. In de branding van menselijk leed en lijden klampt de dichter zich vast aan dit vertrouwen op een goddelijke gerechtigheid, die lang verborgen kan zijn, maar die in ieder geval komt : *sera numinis vindicta*. De grote onontwijkbare moeielijkheid is echter, dat de mens gedwongen is te constateren, hoe in dit leven herhaaldelijk de onschuldigen door het ergste lijden worden getroffen. De oplossing, die de dichter vindt, is de gedachte, dat de vloek van schuld en lijden door gehele geslachten heen vaart. De schuld van vaders gaat over op de zonen en kleinzonen ; onschuldigen moeten lijden, omdat zij de schuld van het voorgeslacht meetorsen <sup>11)</sup>. De tragiek van het menselijk lijden laat zich dan ook niet beschrijven in het leven van één enkel mens, maar zij omspant een rij van geslachten, waarin het lot van de enkeling niet méér dan een phase vormt. Aeschylus heeft aan deze gedachte haar artistieke expressie gegeven door ze tot het uitgangspunt te maken van zijn trilogiën : drie tragedies vormen een gesloten eenheid, waarbinnen een kring van lotgevallen zich sluit. Wanneer — om de bekendste der trilogiën te noemen — het conflict tussen Clytemnestra en Agamemnon al niet los gezien kan worden van het tragische offer van Iphigenia, zo wordt Clytemnestra in laatste instantie toch tot de moord op haar echtgenoot gedreven door de wrekende geest, die sinds de misdaad van Atreus door het geslacht der Atriden heengaat. Enerzijds is Clytemnestra dus een werktuig in de hand van een hogere macht ; dit neemt echter anderzijds niet weg, dat zij door haar daad een persoonlijke schuld op zich laadt. Deze schuld vormt de schakel, die het eerste stuk van de trilogie verbindt aan het tweede. Hierin wordt Orestes, wiens karakter volkomen gaaf en vrij van enige boosheid is geschilderd, door dezelfde wrekende



geest, die spreekt door de mond van Apollo, gedreven tot de moedermoord, welke hem in een poel van gewetenskwalen en van moreel lijden zal storten; en dit gewetensconflict wordt tenslotte beschreven in het derde deel der trilogie en hierin vindt dan eindelijk het drama zijn ontknoping, wanneer Orestes voor de Areopaag te Athene, dus voor een menselijke rechtbank, gezuiverd wordt van zijn schuld en aldus bevrijd wordt van de kwellende achtervolging der wrekende Furiën. Brengt deze ontknoping echter wel een werkelijke oplossing? Kan de uitspraak van een menselijk gerechtshof deze knoop van moreel lijden en morele schuld, die toch vooral door de inwerking van metaphysische krachten is ontstaan, op werkelijk bevredigende wijze ontwarren? Wij blijven in ieder geval onbevredigd, zoals ook Aeschylus en zijn toeschouwers waarschijnlijk in hun diepste wezen onbevredigd gebleven zullen zijn.

Aeschylus heeft een hartstochtelijke poging gedaan, om de rol der goddelijke rechtvaardigheid en voorzienigheid in deze wereld te redden. Hij is, zoals het met Franse directheid in een recent boek kernachtig is uitgedrukt: „un optimiste malgré tout, un optimiste désespéré”<sup>12</sup>). Optimistisch is immers de gedachte, dat de gerechtigheid heul kan vinden bij de verwachting, dat zij in een volgende of een daaropvolgende generatie bevredigd zal worden; het wanhopige is echter, dat de onschuldige lijdende mens hierbij ongetroost blijft, want hij kent niet de zin van zijn lijden. Bovendien is er voor hem geen hiernamaals, dat zijn ellende kan vergoeden, want de Hades is niet anders dan een donker schimmenrijk, waar slechts troosteloosheid en heimwee om het voorbije aardse leven heersen<sup>13</sup>). De inzet van de trilogie is niet de persoon, niet Clytemnestra of Orestes; zij blijven onbevredigd en onverklaard. De inzet is veel meer een lotsgegeven, waarvan zij de dragers zijn<sup>14</sup>).

De vraag naar de zin van het lijden in het leven van de mens hic et nunc wordt dus niet opgelost; zij blijft gesteld. En toch vormt dit juist het meest dringende en kwellende probleem. Een poging om op het „waarom?” van deze vraag een antwoord te geven vinden we in de indrukwekkende verzen van het koor uit de Agamemnon: „Zeus leidt de stervelingen tot inzicht; hij is het, die de regel heeft gesteld, dat de mens door lijden moet leren; in de slaap drupt de pijn van leedgedachtige herinnering op het hart; en zo breekt, ook ongewild, het inzicht door; het is een gewelddadig opgedrongen gunst der goden, die op hun eerbiedwaardige zetels tronen”<sup>15</sup>). De antieke mens heeft een afkeer van het lijden, omdat het voor hem een vlek is op het ideaal van zijn menselijkheid. Het lijden wordt hem opgedrongen als een harde gunst, die hem tot het inzicht moet brengen van de beperktheid zijner menselijke natuur, en van het verschil tussen hem en de onsterfelijken, die vrij van kwalen en ongeluk in eeuwige rust verblijven. Zijn instelling tegenover het lijden heeft hem echter anderzijds die merkwaardige antieke levenshouding geleerd, welke gedragen wordt door een gevoel van hooghartige berusting, het gevoel beter te zijn dan het noodlot, dat door hogere machten is bepaald, en dit noodlot te kunnen overwinnen, zo nodig door een vrijwillige dood.

Terwijl Homerus in de verdeling van geluk en ongeluk door de godheid niet anders dan willekeurig had kunnen zien, en de mens bij hem alle verantwoordelijkheid voor zijn foutieve gedragingen had afgeschoven op de Atë, heeft Aeschylus een poging gedaan om de regelende macht van de Dikë uit te beelden. Dit was alleen mogelijk door aan te knopen aan

Solon's geloof in de overerving van de vloek der geslachten<sup>16</sup>). Van de andere kant ging deze opvatting gepaard met een toename van het bewustzijn van het menselijk verantwoordelijkheidsgevoel. De macht van de Atè is niet meer absoluut; de schuldvraag wordt mede bepaald door de factor van de ἀνομία, het menselijk onverstand, dat zich uit in een tekort aan inzicht in de verhouding tussen goddelijke en menselijke machten en tussen de mensen onderling. En het lijden is een der krachtigste middelen in de hand der goden, om de mens tot een juister inzicht in deze verhoudingen te brengen. Desalniettemin blijft het mysterie van het onschuldig gedragen lijden bestaan; de wegen der Dikè zijn voor de mens in tal van gevallen duister. Het lijden, speciaal in het leven van de enkeling, is, zoals te voren, nog steeds een onbegrepen probleem; de harde realiteit van het onverwachte, onverdiende leed, laat zich door geen redeneringen uit de wereld helpen. Daarom blijft een onverwoestbare rest van de oude Atè, die blind en onvermoed naar het ongeluk voert, noodzakelijk voortleven. Zij blijft bij Aeschylus, en niet minder na hem, tegelijk met de onontwijkbare vloek der geslachten de tragiek van het Griekse drama bepalen. De accenten komen echter na Aeschylus in belangrijke mate anders te liggen. Had zijn rusteloos zoekende geest alle aandacht gehad voor de theologische zijde van het vraagstuk van schuld en leed, waardoor de mens op de achtergrond en de keten der lotsbeschikkingen op de voorgrond was getreden, bij Sophocles en Euripides wordt in zekere zin het theologische aspect van het lijden als onoplosbaar aanvaard; hun aandacht gaat geheel uit naar de lijdende mens zelf, die bij Aeschylus te zeer in het gedrang was gekomen. Zij schilderen ons de mens, die lijdt, omdat het nu eenmaal het lot van de mensen is te lijden, een lijden, waar zij eenzaam en verlaten tegenover staan, wijl het onbegrepen en onverklaard is, een duister element in het spel van hogere machten om ons heen. Deze eenzaamheid in het lijden is de meest trefende trek in het tragische beeld van figuren als Antigone en Hippolytus.

Sophocles schildert ons Antigone als een ideale vrouwenfiguur. Haar broeders zijn in wrede twist door elkanders hand gevallen: Polynices als aanvaller, Eteocles als verdediger van hun beider vaderstad Thebe. Creon heeft bevolen, dat het lijk van Polynices wegens zijn schennende daad onbegraven zal blijven liggen buiten de poorten der stad ten prooi aan honden en gieren. Antigone kan deze discriminatie tussen haar beide gedode broeders niet aanvaarden; zij wordt bij haar opvatting gedreven door de nobelste gevoelens van menselijkheid en zusterlijke liefde. De gaafheid van deze vrouwenziel vindt haar passende expressie in het vers: „niet mede-haten, mede-minnen is mijn aard” (523)<sup>17</sup>). Haar plan, om het bevel van Creon te trotseren en het lijk van Polynices te begraven staat dan ook van het begin af aan vast. Zij weet, dat zij hierdoor gehoorzaamt aan de eeuwige wetten door hogere machten, door Zeus en Dikè, gesteld (450 vv.). Aldus vervult zij dan ook een religieuze en morele plicht. Hiervan is zij zich bewust, maar tevens weet zij, dat zij deze daad zal moeten boeten met haar leven. Wat de dichter ons schildert, is dus het beeld van een hoogstaande, heldhaftige, fiere vrouw, die de overtuiging heeft goed te handelen en die de gevolgen van haar handelwijze voorziet en aanvaardt. En toch, op het ogenblik, waarop zij ten dood gevoerd wordt, is de wanhoop om haar jammerlijk lot, en de eenzaamheid in haar onverdiende lijden volslagen; en de dichter weet geen enkel motief

te vinden, om haar te troosten. Zij sterft voor haar geweten onschuldig, ja de oorzaak van haar lijden is, dat zij de geboden der goden in acht heeft genomen; maar deze goden kunnen haar niets voor haar vroomheid teruggeven; zij gaat eenzaam en ongetroost de dood tegemoet en haar lot is de troosteloosheid van de Hades: „Verlaten van vrienden treed ik, ongelukkige, levend de grafsteden der doden binnen. En waarom? Welke wet der goden heb ik overtreden? Hoe kan ik, rampzalige, nog naar de goden opzien? Wiens bijstand kan ik nog invoeren, waar voor mijn godsvrucht het lot der goddeloosheid mij ten deel werd?” (919 vv.). Wanhoop, bitterheid, eenzaamheid op het moment van het uiterste lijden bij een gaaf mens, wiens karakter geen smet vertoont.

De eenzaamheid van de lijdende mens blijft een kenmerkende trek in de tragedies van Euripides. Geen figuur kan dit sprekender illustreren dan Hippolytus. Hij is niet slechts iemand, wiens karakter geen smet te zien geeft; hij is zelfs, wat wij, in Christelijke begrippen omgedacht, een heilig mens zouden noemen. Zijn levensideaal is er een van sportieve reinheid in dienst van zijn geliefde godin Artemis, met wie hem een mystieke band verbindt. Zijn ondergang, eindigend in een smartelijke dood, komt geheel buiten zijn schuld en wordt bewerkt door de godin Aphrodite, die hem niet vergeeft, dat hij zijn reinheidsideaal verkiest boven de liefde. De dichter laat geen twijfel bestaan noch aan de godsvrucht, noch aan de hoge menselijke eigenschappen van Hippolytus. Stervend verzoent hij zich met zijn vader Theseus, die de directe oorzaak is van zijn dood, zodra het hem duidelijk is geworden, dat deze door de goden is verblind. Niet de mensen maar de goden vormen de kwade machten, en het conflict met deze hogere machten blijft dan ook in alle hevigheid bestaan. Hippolytus zou de goden willen belasten met de vloek van het lijden, dat hem onverdiend en onrechtvaardig is aangedaan: εἶθ' ἦν ἀραῖον δαίμοσιν βροτῶν γένος. „mocht het geslacht der stervelingen de goden tot vloek kunnen strekken” (1415). Artemis, zijn geliefde godin, verschijnt hem in zijn laatste ogenblikken, en even menen wij, dat de pijn van lijden en dood gestild gaat worden in de vrede van de berusting en de hoop op een komend geluk. Maar op het uiterste moment van het sterven moet Artemis haar beschermeling alleen laten, want de goden mogen de doodstrijd der stervelingen niet zien. En daarbij moet zij komen en weggaan met lege handen, zonder de troost van een toekomstig weerzien achter te kunnen laten. Haar enige gave is de wraak; zij zal Hippolytus' dood wreken door de dood van diegene onder de stervelingen, die aan Aphrodite het dierbaarst is; en dan zal zij zorgen, dat Hippolytus' nagedachtenis geëerd wordt onder de mensen. Zelf blijft hij echter alleen achter, om te sterven in eenzaamheid en ongetroost het schimmenrijk van de Hades binnen te gaan.

Hoe dicht hebben wij ons hier in sommige passages bij de Christelijke gedachtenwereld gevoeld! En toch, er blijft een onoverbrugbare kloof. De goden van het heidendom kunnen niet medelijden. De mens blijft eenzaam in zijn lijden, zoals de goden zelfheerlijk zijn in hun eeuwige rust. Er is een muur tussen beiden, die elk dieper contact onmogelijk maakt. Van de andere kant van die muur wordt de mens het lijden toegezonden, zonder dat hij weet waarom. Menselijke schuld is niet voldoende om menselijk lijden te verklaren. De tragedie van het mensenbestaan vormt juist dat lijden, waarvan de mens het waarom niet kent. Het probleem

van het lijden blijft voor de Griekse mens onoplosbaar, omdat hij het niet gezien heeft als identiek met het probleem van de zonde. In plaats daarvan heeft hij beiden, lijden en zonde, buiten de mens trachten te plaatsen, heeft hij beiden toegeschreven aan kwaadwillende goden of aan het noodlot<sup>18</sup>). "Ατῆ is „verblindings”, en verblindings is de schuld van de verkeerde handelingen van de mens; maar &τῆ is óók „lijden”<sup>19</sup>); beide begrippen ontmoeten elkander in één benaming, en deze benaming dekt een zaak, die buiten de mens staat, die hem van buiten wordt aangedaan, want we herinneren ons, dat "Ατῆ de oudste dochter is van Zeus.

Het lijden van de mens, of liever van de mensheid, vormt de innerlijkste kern van de Griekse tragedie. De uitbeelding ontroert ons zozeer, omdat het lijden hier niet wordt gezien „als een toevalligheid, maar als een essentiële aspect van het menselijk leven”<sup>20</sup>). Het is niet het incidenteel bepaalde lijden van afzonderlijke mensen, maar het eeuwige lijden van de mensheid als zodanig. Dit is ook wel de reden, waarom in het huidige „atoomtijdperk” moderne toneeldichters als Anouilh, Sartre, O'Neill en anderen<sup>21</sup>) teruggrijpen naar de gedachten der antieke tragedie en deze omdichten voor onze tijd. Al hebben de oude tragici het mysterie van het lijden niet kunnen ontsluiten, ze hebben de aspecten van het probleem dermate verdiept, en de oplossing zo dicht benaderd, als nooit meer na hen in de antieke literatuur het geval is geweest.

De Stoa heeft grote aandacht aan de vraagstukken van lijden, pijn en dood geschonken, maar zij heeft in haar beschouwingen nergens de theologische diepte van de tragedie bereikt. Een kenmerkend verschil komt tot uiting in de wijze, waarop beiden een essentiële uitdrukking in dit verband gebruiken. De tragedie beschikte over een menigte woorden voor „leed” „lijden” „onheil”, maar de meest gebruikte termen bleven toch πάθος en het werkwoord πάσχω, die de verschillende vormen van het menselijk leed, van pijn tot zielelijden, aanduiden. De Stoa verstaat onder πάθος echter niet meer dit algemeen menselijke leed, maar „een onredelijke en tegennatuurlijke beroering van de ziel of een overmatige aandrifft”<sup>22</sup>). Hieronder vallen niet alleen toorn, haat, medelijden, maar ook en met name pijn en ziele-smart. Opmerkelijk is verder, dat de Romeinen dit gebruik van πάθος niet hebben weergegeven met het corresponderende *passio*, dat in het klassieke Latijn zelfs vrijwel onbekend is, maar met *affectus* en *perturbatio* „gemoedsaandoening” „gemoedsbeweging”. Deze taalkundige gegevens demonstreren het feit, dat de Stoa niet meer, zoals dat in de tragedie het geval was, een theologische aandacht heeft voor het verschijnsel van het lijden, maar veel meer een psychologische. Niet meer de vraag naar het „waarom”?, maar de vraag naar het „hoe?” staat op de voorgrond.

In de Stoïcijnse theologie, die niet slechts onderdeel is van een filosofisch systeem, maar ook heilsboodschap bedoelt te zijn, is trouwens geen plaats voor de figuur van de lijdende mens. De Stoïcijn gelooft in de aanwezigheid en de werking van één leidend beginsel, de rede, die alles in dit wereldbestel richt volgens de wetten van redelijkheid en harmonie, waardoor de dingen ten goede worden bepaald en het hoogste welzijn van mens en wereld wordt bereikt. Rede noemt de Stoïcijn deze hoogste macht, maar hij noemt ze ook natuur, en, omgedacht in religieuze zin, god, die dan gezien wordt als het hoogste wezen, dat zich manifes-

teert in alle verschijningsvormen der natuur; deze brengen hierdoor in hun zijn de wetten der rede tot uitdrukking, om eens wederom in het opperwezen, waarvan zij zijn uitgegaan, terug te keren. Voor de mens brengt dit mee het ideaal, om zijn leven in harmonie met dit opperwezen, dus met de hoogste beginselen van rede en redelijkheid te leiden. Voor de volmaakte mens, voor de wijze, kan uitsluitend de rede leidraad zijn bij zijn gedragingen en handelingen, en in harmonie met rede, natuur, godheid, te leven is voor hem het hoogste goed en de vervulling van zijn deugdenideaal. De wijze, die aldus in harmonie met het hoogste beginsel der redelijkheid leeft, kent geen morele conflicten. Hij handelt altijd juist, omdat hij altijd redelijk handelt. Deze gedachte van harmonie in het leven van mens en natuur veronderstelt de noodzakelijke rol van een goddelijke voorzienigheid, die ook in het leven der afzonderlijke mensen, waarin zich immers de opperste rede openbaart, volgens de wetten der redelijkheid alles ten goede leidt. Waar blijft dan echter in deze conceptie de plaats voor het onbegrepen en onredelijk lijden? Voor het onverdiende ongeluk der onschuldigen, voor de honger en pijn der kinderen? De Stoïcijn is gedwongen het lijden buiten zijn levensvisie te sluiten, het te negeren. En toch, sinds de Griekse tragedie is het leven niet anders geworden. De ervaring leert, dat het lijden nog steeds zijn drukkende rol speelt in het leven van de mens, dat het nog steeds voor vragen stelt, die een antwoord eisen. Het antwoord, dat de Stoïcijn vindt, is een negatie. Waar hij moet kiezen tussen de barre realiteit, die hem honger en armoede, pijn en smart, verlatenheid en dood demonstreert, en de rede, die leert, dat het lijden de wijze niet kan treffen, kiest de Stoïcijn de rede. Hij kiest het abstracte beginsel, om aan de verwarrende werkelijkheid der feiten te ontkomen. Dit is geen filosofie meer, dit is een geloof. Pijn kan zijn lichaam kwellen, zij laat zijn rede onaangetast, zolang deze weigert ze als kwaad te zien; de dood kan hem van zijn dierbaren beroven, maar de smart hierover is geen realiteit, zolang de rede ze niet als zodanig wettigt<sup>23</sup>). Het is duidelijk, dat bij deze levensinstelling de vraag naar het „waarom?” van het lijden komt te vervallen, of liever: deze vraag komt niet aan de beurt. Zij wordt onderdrukt door dezelfde theorie, die de gedachte uitsluit, dat de mens zelf oorzaak van lijden zou kunnen zijn. De Stoa kent geen zonde, geen berouw, geen schuld, die lijden voort kunnen brengen, maar die tevens een verklaring van het lijden kunnen geven<sup>24</sup>); het lijden is een vreemd element, dat niet bij de redelijke mens past; het moet niet aanvaard, doch overwonnen worden. Op dit laatste is geheel de aandacht van de Stoïcijnse ethiek gericht. Zij wil leren het lijden onder contrôle te brengen, zijn werking op het geestelijk leven van de mens uit te schakelen. En ongetwijfeld heeft zij hierin dingen bereikt, die de grootste bewondering verdienen. Cicero verhaalt ons, hoe de Griekse Stoïcijn Posidonius ter ere van het bezoek van de Romeinse staatsman en veldheer Pompeius een voordracht houdt over het thema: „Goed is alleen datgene, wat zedelijk verantwoord is”. Het spreken valt hem moeielijk, daar hij ziek ligt en gekweld wordt door hevige gewrichtspijnen; toch wil hij zijn hoge gast niet teleurstellen en hij beheerst zijn pijn; en op de momenten dat deze ondragelijk dreigt te worden, roept hij uit: *nihil agis dolor!* „gij bereikt niets, pijn; hoe hinderlijk gij ook zijt, nooit zal ik toegeven, dat gij een kwaad zijt”<sup>25</sup>). De hevigste fysieke pijn in zijn eigen lichaam zal de ware Stoïcijn dus

niet verhinderen, om de lijn van zijn betoog vol te houden, en uitsluitend datgene een kwaad te noemen, dat tegen de deugd, dat is tegen de beginselen der redelijkheid en tegen het zedelijk goede strijdt. Dit is het strikte Stoïcijnse standpunt en als theorie wordt het door Cicero onderschreven. Maar op een andere plaats kan hij toch niet nalaten zich af te vragen, hoeveel theorie en hoeveel practijk in dit standpunt is verwerkt. Is, zo vraagt hij zich af, de stelling, dat lijden geen kwaad is, niet een spel met woorden? Het antwoord, door de traditionele Stoïcijnse filosofie gegeven, dat uitsluitend kwaad is, wat schandelijk en verdorven is, bevredigt hem niet, want het neemt de druk van het lijden niet weg. „Ik weet”, zo roept hij uit, „dat pijn geen ondeugd is; houd op mij dit te willen verduidelijken. Verduidelijk mij liever het volgende: of het geen verschil maakt, of ik pijn lijd of niet”. En wanneer de Stoïcus dan toe moet geven, dat, hoewel de pijn geen kwaad is in de eigenlijke zin, ze toch hinderlijk is, tegen de natuur, moeielijk te verdragen, onaangenaam en drukkend, dan antwoordt Cicero, dat een normaal mens dit alles toch met een gewoon woord „kwaad” *malum* bestempelt, en hij verwijt terecht: „gij omschrijft mij de pijn, maar gij neemt ze niet weg”<sup>26</sup>). Dit is het grote bezwaar van het Stoïcijnse standpunt. De strijd, die gevoerd wordt tegen het lijden van de mens en die met name in de consolatie-litteratuur haar expressie heeft gevonden, blijft op het zuiver academische plan. Het is een strijd van de rede, waar het hart opzettelijk buiten wordt gehouden. Is het wonder, dat het hart zijn eisen blijft stellen? Rede en redelijkheid moeten alles doordringen en beheersen; en toch, is de rede in het leven der menschen iets meer dan de spreekwoordelijke speld in de hooiberg?

Dit neemt niet weg, dat de Stoa heerlijke en voortreffelijke gedachten over de plaats van het lijden in het leven van de mens heeft ontwikkeld. Zo bijvoorbeeld: „Een deugdzaam en goed leven is de beste troost voor alle smart; zij die zó hun leven leiden, worden niet door de smart geraakt, althans zij worden er niet dieper dan aan de oppervlakte door beroerd”<sup>27</sup>). Treffend is ook de overweging dat de smart meer wortelt in de geest der menschen dan in de natuur, die immers volgens Stoïsche begrippen steeds redelijk is. Dit moet ons leren, dat het niet meer dan normaal is, dat wij de smart beheersen. Het is een gedachte, die Cicero in zijn Tusculaanse gesprekken bij herhaling en met nadruk naar voren brengt: *vides ergo opinionis esse, non naturae malum*<sup>28</sup>). En tenslotte menen wij een bijna Christelijk geluid te horen, wanneer wij dezelfde Cicero horen zeggen — en dit is een gedachte, die hij ongetwijfeld van zijn Stoïsche leermeesters heeft overgenomen —, dat voor de wijze, voor het geval leed en ongeluk hem treffen, een allerbelangrijkste troostgrond is de overweging, dat er geen kwaad bestaat tenzij de schuld: *malum nullum esse nisi culpam*; en dat er van schuld geen sprake kan zijn, wanneer er dingen gebeuren, waarvoor de mens niet heeft kunnen instaan, dat ze niet zouden gebeuren<sup>29</sup>). We zouden hier geneigd zijn te denken aan de Christelijke uitspraak, dat de zonde het grootste kwaad is, ware het niet, dat *culpa* geen zonde is, maar veel meer een schuld aanduidt, die berust op een gebrek aan inzicht.

De leer van de Stoa kan ons hard en harteloos toeschijnen, wij dienen hierbij echter niet te vergeten, dat zij op de antieke samenleving, en vooral op de intellectuele kringen, een enorme invloed ten goede heeft

gehad. Een stelling als die van de onkwetsbaarheid van de wijze mag ons onwettelijk voorkomen, wij mogen hierbij wel bedenken, dat zij een geloofsartikel heeft uitgemaakt voor meer dan één heldenfiguur uit de wereld der Oudheid, en dat deze mensen als martelaren voor hun geloof betracht hebben de waarheid van deze hersenschim te bewijzen en daarbij gestorven zijn tevens voor de eer van de menselijke waardigheid in het algemeen <sup>30</sup>). Men kan dan ook terecht van de Stoa zeggen, dat zij — en hier wil ik letterlijk de woorden citeren uit het mooie boek van een beroemd Frans classicus — „malgré son matérialisme métaphysique, sa dialectique subtile, son orgueil importun, n'en fut pas moins la plus héroïque de l'antiquité" <sup>31</sup>). De invloed van de Stoa is niet een onderwerp, dat uitsluitend thuis hoort in de geschiedenis der filosofie. Het gehele openbare leven, zeker in de eerste eeuwen van de Romeinse keizertijd, draagt er het onmiskenbare stempel van. Deze leer is meer dan een filosofie, zij is een religie <sup>32</sup>), en als zodanig heeft ze aan duizenden, weliswaar beperkt tot de intellectuele kringen, een onmisbare steun gegeven voor hun zedelijk leven in een tijd, waarin de waarden van de traditionele heidense godsdienst tot inhoudloze fabels waren geworden, en anderzijds de willekeur van waanzinnige of tyrannieke keizers en de wreedheid van hun minderwaardige ogedienaren het menselijk leven iedere dag, ja ieder uur, met de dreiging van onverwacht en onrechtvaardig lijden en dood vervulden.

Seneca, de dichter, filosoof en staatsman, is een kind van deze tijd, een medespeler op het toneel dier dagen en tevens een slachtoffer, dat echter door de kracht van zijn geest het lot, dat hem trof en dat hij als rechtgeaard wijze had voorzien, wist te overwinnen. Seneca is opgegróeid in de school der Stoïcijnse filosofie. Hij is een Stoïcus, wil dit althans uitdrukkelijk zijn, en de dogma's van deze grote leer zijn hem dierbaar. Niet echter zó dierbaar, dat ze hem zouden kunnen weerhouden zijn gewone menselijk verstand te doen spreken, en óók zijn hart, daar, waar de theoretische Stoïcijn blind dreigt te worden voor de realiteiten des levens. Seneca wil graag als filosoof volkomen au sérieux genomen worden; en toch is hij soms meer mens dan Stoïcijn, misschien ondanks hemzelf, maar dan dank zij zijn zuiver aanvoelingsvermogen en zijn open blik voor leed en lijden zijner medemensen <sup>33</sup>). Het lijden hoort tot de gangbare thema's zijner geschriften. Zijn visie op de belangrijkheid van dit verschijnsel in het leven van de mens wordt getekend door de zin: *nulli contigit impune nasci* „niemand is het beschoren straffeloos geboren te worden" <sup>34</sup>). Zijn Stoïcisme verhindert hem dan ook niet, om in te zien, dat goeden en kwaden gelijkelijk moeten lijden <sup>35</sup>); hij is niet in staat, om, zoals zijn filosofie het van hem vraagt, het lijden van de goede, van de wijze, buiten zijn gezichtskring te sluiten, er niet over te praten en het als niet ter zake doende te negeren. Hij stelt zich dienovereenkomstig, geheel consequent, de vraag van het „waarom?", zodat we bij deze Stoïcijn-tragicus wederom tot op zekere hoogte de probleemstelling van de Griekse tragedie naar voren zien komen. De godheid, zo antwoordt Seneca, wier voorzienigheid het al regeert, laat de goeden lijden, om hen op de proef te stellen, om hen te vormen naar haar inzicht; niet anders als een vader zijn kinderen met strengheid kastijdt, terwijl hij de ongebondenheid van zijn huisslaven oogluikend toelaat <sup>36</sup>). *Het lijden voedt op*. We horen hier de echo van het παθήει μάθος der tragedie

Waarom, zo vraagt hij op een andere plaats, moeten de goede lijden? En het antwoord is: om anderen te leren, hoè zij moeten lijden<sup>37</sup>). Of ook: het lijden is een eer; wanneer de goeden moeten lijden, dan is het, omdat zij in de oogen der godheid waardig zijn bevonden, om de proef te doorstaan, hoeveel de menselijke natuur aan lijden kan dragen<sup>38</sup>). Het lijden komt dan ook van god en wij dienen het zonder morren te aanvaarden<sup>39</sup>). Gedachten van verheven wijsheid en getuigend van een bovennatuurlijk optimisme, waardoor het heidendom het Christendom raakt. Maar is dit optimisme de gehele Seneca? Is de oude leer van lot en verblinding overwonnen? Seneca is een figuur, die tussen de polen van zuiver religieus en metaphysisch aanvoelen, van Stoïcijns rationalisme en tragisch fatalisme, wordt heen en weer getrokken. Deze rijke en gecompliceerde persoonlijkheid, die zo'n grote rol speelt op het toneel van schokkende menselijke tragiek, dat het Rome uit de tijd van Nero te zien gaf, is geen andere in zijn dialogen en brieven als in zijn tragedies, die een Griekse stof nadichten, maar deze herscheppen in de geest van de ongeëvenaarde spanningen en gewelddadigheden, van de onbestendigheden in het lot der mensen van die dagen, en niet minder van de Stoïcijnse leerstellingen, die het leven van die tijd doordrenken, en die wij in geheel de litteratuur van deze eeuw terugvinden<sup>40</sup>). Vonden wij van de ene kant plaatsen in Seneca's geschriften, waaruit wij een optimistische kijk op het mysterie van het menselijk lijden gingen vermoeden, van de andere kant vinden wij uitingen — en deze zijn ongetwijfeld talrijker —, die het donkerste fatalisme en de rigoreuste Stoïcijnse hardheid te zien geven. Het maakt hierbij geen verschil of we zijn prozawerken of zijn tragedies lezen; in beiden komen deze zelfde trekken van fatalisme en rationalisme, afgewisseld met bovenmatig pathos naar voren.

Wanneer Oedipus, nadat hij zich bewust is geworden van de ondragelijke schuld, die hij onwetend op zich heeft geladen, de schuld van vadermoord en moederschande, in de diepe poel van zijn wanhoop zich de ogen heeft uitgestoken, weet het koor tot deze ongelukkige niets anders te zeggen dan: *Fatis agimur, cedite fatis* „door het noodlot worden wij gedreven, men moet wijken voor het noodlot”<sup>41</sup>). En de daarop volgende verzen bevatten gedachten als: „Al wat het geslacht der stervelingen moet dulden, al wat het doet, komt van boven. Alles verloopt langs een vastgestelde baan, en de eerste dag van ons leven bepaalt tevens de laatste; daar kan zelfs geen god iets aan veranderen”. Dezelfde overwegingen keren terug in de prozawerken: *fata nos ducunt* „het noodlot bepaalt ons leven”; *scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere* „ik weet, dat alles volgens een vaste en van eeuwigheid bepaalde wet verloopt”; *quid est boni viri? praebere se fato* „wat past een goed mens? zich te schikken naar het noodlot”. En de conclusie is er dan ook een van het zwartste pessimisme, gevat in een van Seneca's sierlijkste sententies: *accipimus peritura perituri* „wij hebben af te wachten, wat ons overkomt, en alles, wat ons overkomt gaat voorbij, zoals ook wij voorbij gaan”. Dit fatalisme is uitzichtsloos; het uitzicht op de godenwereld is in deze gedachtengang afgesneden. De godheid kan het immers niet helpen, dat het de goeden slecht, de kwaden goed gaat; dit ligt eenvoudig in de aard der dingen, in de aard van het materiaal, waaruit de godheid de wereld heeft gevormd; want aan dit materiaal kon zij niets ver-



anderen, evenmin als een kunstenaar het materiaal kan veranderen, waarmee hij moet werken: *non potest artifex mutare materiam*. De enige troost voor de mens is dan ook, dat de goden gebonden zijn door gelijke wetten van het noodlot als hij zelf, en vandaar dat hij zeggen kan, wanneer hij het leed en ongeluk, dat hem overkomt, met Stoïcijnse ongevoeligheid verduurt: „ik dien de godheid niet, ik stem alleen met haar in” *nec servio deo, sed assentior* 42).

Wat de Stoïcijn dus uit de puinen van dit fatalisme nog weet te red- den, dat is zijn bewustzijn van menselijke waardigheid en bovenmatige trots. De weg naar een mogelijke verklaring van het lijden heeft hij zich welbewust afgesneden. De Griekse tragedie had in een wanhopig opti- misme deze verklaring trachten te vinden in de onbegrepen macht der goden, in wier rechtvaardigheid zij gepoogd had het vertrouwen te bewa- ren. De Stoïcijn daarentegen schakelt de goden uit; zij zijn niet meer goed genoeg, om een verklaring van het lijden te geven; de Romein van de eerste eeuw n. Chr. mist hiertoe het nodige vertrouwen in hun macht. Het blinde en onbegrepen noodlot regeert mensen zowel als goden. Maar de mens houdt tenminste zijn *ratio*, zijn rede. Dit is het middel, waar- mee hij zich tegen hêt lijden kan verzetten en waarmee hij zijn gevoel van menselijke waardigheid en trots kan handhaven.

De wijze kan niet gedwongen worden; wat hem ook overkomt, hij doet en ondergaat nooit iets onvrijwillig, omdat de rede hem leert zijn plaats in het wereldbestel scherp en duidelijk te zien, en zijn gedragin- gen naar dit inzicht te richten. Daardoor is hij in staat niets te doen, waarvan hij spijt zou kunnen hebben, in niets tegen zijn zin te handelen, in alles daarentegen gevolg te geven aan de eisen van schoonheid, stand- vastigheid, ernst en eerzaamheid; onder alle omstandigheden laat hij zich leiden door zijn eigen inzicht en steeds bouwt hij op zijn persoonlijk oordeel 43). *De wijze is vrij!* Dit is de zelfbewuste slagzin van de Stoa, die in alle toonaarden weerklinkt. Zij suggereert een optimisme, dat evenwel bij nader toezien geen stand kan houden, wanneer wij bemer- ken, ten koste waarvan deze gewaande vrijheid wordt gekocht. De Stoï- cijn immers blijft evenmin als enig ander mens gespaard van lijden en ongeluk; zijn roem is echter, dat, wanneer het lijden hem treft, hij het weet te overwinnen door het buiten zijn eigenlijke zelf te sluiten. En wordt deze strijd hem te zwaar, dreigt het lijden de wijze te overwel- digen, dan blijft voor hem nog steeds een uitweg over om zijn vrijheid en menselijke waardigheid te redden: de vrijwillige dood 44). Dit is dan voor de Stoïcijn het laatste woord in het drama van het menselijk lijden. Het thema van de dood, en met name van de vrijwillige dood, is de echo, die in proza en poëzie van de eerste eeuw n. Chr. honderdvoudig weer- kaatst. *Leer te sterven!* Dit thema is zo algemeen, dat het, naar een uiting bij Seneca, een afgezaagd motief was in alle declamatorescholen 45). Bij Seneca zelf wordt het in vrijwel iedere brief aangeraakt en voor hem was het zeker niet uitsluitend een litterair gegeven, maar ook, en zelfs vooral, een harde werkelijkheid. Hij had bijzondere redenen om zich op de dood voor te bereiden; zijn gezondheid immers was zeer wankel, maar bovendien maakte zijn rijkdom en aanzien, de belangrijke positie, die hij aan het hof van Nero bekleedde, zijn leven in een tijd, waarin als een gevolg der hofintrigues de invloedrijkste personen het meest kwetsbaar waren en de doodvonnissen dagelijks werden gevelde, uitermate

onzeker <sup>46</sup>). Voor de Romeinse Stoa is Cato, die zich op het slagveld van Utica in zijn eigen zwaard stortte, liever dan verslagen verder te leven onder de tyrannie van Caesar, het grote voorbeeld, hoe de wijze moet handelen, wanneer hij voor de keuze wordt geplaatst tussen zijn ideaal en zijn leven. En van Cato ging weer de bezielende inspiratie uit voor tal van anderen, zoals Brutus, Thrasea en voor Seneca zelf, idealisten, die in de ogen hunner tijdgenoten door hun dood de menselijke waardigheid hebben hooggehouden en op wie de uitspraak van toepassing is: *mors illos consecrat, quorum exitum et qui timent laudant* „de dood geeft wijding aan hen, wier verscheiden óók door degenen, die angst hebben voor de dood, wordt geprezen” <sup>47</sup>).

Het loflied op de dood als bevrijder van lijden wordt door Seneca op vele plaatsen, zowel in zijn tragedies als in zijn proza, met overtuiging gezongen. De ongelukkige Phaedra, die door wanhopige en ongeoorloofde liefde gekweld, op het punt staat zich te zelfmoorden, verwelkomt deze bevrijding uit haar morele kwellingen met de woorden: „o dood, enige rust voor mijn rampzalige liefde, o dood, uiterste redding van mijn geschonden eer, ik vlucht naar u, biedt mij uw rustgevende schoot” <sup>48</sup>). En in het troostgeschrift aan Marcia heeft Seneca in lyrisch proza wel de meest hartstochtelijke lofzang op de dood geschreven, die ooit uit een Romeinse pen is gevloeid <sup>49</sup>). Het is een stuk proza, dat men in zijn geheel moet lezen, maar ik kan niet nalaten hier enkele gedachten er uit aan te halen: „Helaas, zij kennen de mate van hun ongeluk niet, door wie niet de dood als de beste gave der natuur wordt geroemd en verbeid. Voor allen betekent hij het einde, voor velen de verlossing, voor sommigen de vervulling van hun verlangen, voor niemand is hij een groter goed dan voor hem, voor wie hij komt, voordat hij is geroepen. Hij is het, waarna niemand zich ooit meer naar vreemde willekeur hoeft te schikken, hij is het, waarbij niemand zijn onwaardigheid voelt, hij is het, die voor niemand onbereikbaar is, hij is het, zeg ik, die bewerkt, dat ter wereld komen geen straf is. Ik heb u lief, leven, dank zij de dood”: *caram te, vita, beneficio mortis habeo*.

Optimisme en pessimisme, levensaanvaarding en vlucht uit de moeilijkheden in een uitzichtsloze dood, liggen voor deze Romeinse Stoïcijnen vlak bij elkander. Is het tenslotte toch de wanhoop, die hier overheerst? Is er plaats voor hoop en troost voor de lijdende mens, wanneer de dood een vlucht is in het absolute niets? Het koor in de Troades spreekt deze laatste gedachte met evenveel woorden uit: „Na de dood is er niets, en ook de dood zelf is niets, niets anders dan de laatste eindpaal van een snelle baan. Dat de begerigen hun hoop, de bezorgden hun vrees laten varen. Vraagt gij, waar uw verblijfplaats zal zijn na uw dood? Het is dezelfde plaats, waar de niet geborenen zijn” <sup>50</sup>). Wanneer de Romein uit de eerste eeuw n. Chr. wegvlucht uit het lijden van deze tijd, dan heeft hij geen uitzicht meer op een gelukkiger toekomst. Zelfs het geloof aan het trieste schimmenrijk van de Hades, dat in ieder geval toch nog een zeker voortleven garandeerde, bezit hij niet meer <sup>51</sup>). Het is lang geleden ondergegaan in de theorieën der wijsgeren en deze hebben er niets beters voor in de plaats kunnen geven:

Toch is de dood niet enkel negatief. Door hen, die in dit leven een grote schuld op zich hebben geladen, wordt hij soms ervaren als een delging dezer schuld. Zo spreekt Deianira, wanneer zij wil sterven, omdat

zij door schuldige jalouzie over Hercules ondragelijk lijden heeft gebracht : „Zonder twijfel is de dood gewoonlijk een straf ; maar niet zelden ook brengt hij voor sommigen de gave der vergiffenis”<sup>52</sup>). En Oedipus, wiens geweten niet tot rust is gekomen, nadat hij zich uit schuldbewustzijn het licht der ogen heeft ontnomen, wil zijn lichaam deel voor deel vernietigen, om aldus in de meest radicale dood delging van zijn schuld te vinden<sup>53</sup>).

De dood als delging van schuld, maar in groter mate nog de dood als bevrijding van ondragelijk geworden geestelijk of lichamelijk lijden, is meer dan een litterair thema alleen. Hij is, althans voor de hogere kringen der Romeinse samenleving, tot een belangrijk element van hun levenshouding geworden. Wij hebben reeds gewezen op de beroemde voorbeelden van een Cato, een Brutus, een Thrasea, een Seneca zelf. Maar het meest tot onze verbeelding spreekt toch wel, wanneer we zien, hoe ook het „zwakke” geslacht niet alleen op het toneel, maar ook in de werkelijkheid deze doodsverachting weet op te brengen. En hierbij denken wij in de eerste plaats aan de figuur van Arria, de vrouw van Caecina Paetus. Haar man was door keizer Claudius om politieke redenen veroordeeld te sterven. En toen Paetus aarzelde, om te doen, wat een Romein in die omstandigheden betaamde, en zelf een einde aan zijn leven te maken, nam Arria hem de dolk uit de handen, doorstak zich zelf en gaf het bebloede wapen terug aan haar man met de woorden : *Paete non dolet* „Paetus, het doet geen pijn”<sup>54</sup>).

Uit zulke Stoicijnse hardheid, die het lijden negeert en de dood veracht, die de menselijke trots ten top voert en liever vrijwillig uit het leven scheidt dan de overmacht van het lijden te erkennen, die weigert in de kracht van een hogere macht te geloven en tot elke prijs de vrijheid van het redelijk menselijk handelen sauveert, zijn mannen en vrouwen geboren, die het Romeinse imperium hebben opgebouwd en een in hun tijd nooit geziene macht hebben gevestigd en in stand gehouden. Ongetwijfeld heeft de Stoa geweldige karakters gevormd, die op hun beurt een voorbeeld zijn geweest voor tal van anderen.

En toch, — wij zagen het bij Seneca zelf — deze leer, die wél een sterke geest, maar geen gevoelig hart heeft, kon de mens uiteindelijk niet bevredigen. De vragen van het hart kunnen niet worden opgelost door ze te negeren. Wat, indien de mens, wanneer het lijden hem treft, zich ondanks alle redeneringen eenzaam en ongelukkig blijft voelen ? Indien hij zich bewust is van zijn onmacht, om steeds te doen, wat de rede hem voorschrijft ? Indien een gevoel van schuld hem gaat beheersen en hij tot de overtuiging komt, dat hij persoonlijk te kort schiet en daardoor oorzaak is van zijn lijden ? Voor hen, die niet de geest van een Cato, een Brutus of een Arria bezitten — en dat zijn ongetwijfeld de meesten —, is er geen troost te vinden in een levenshouding, die het lijden tracht te beheersen door zijn rol in het leven van de mens te ontkennen.

Had de Griekse tragedie bij alle begrip voor de lijdende mens hem tenslotte toch eenzaam achter moeten laten, had de Stoa bij haar poging, om de waardigheid der menselijke rede tot elke prijs te redden, de ongelukkigen en geplaagden buiten haar gezichtskring gesloten : het Christendom begint zijn geschiedenis met de figuur van de Godmens, die de melaatsen geneest en de blinden doet zien, en die zijn aardse leven besluit

met een lijdensweg en een kruisgang, waardoor de Godheid voor altijd de gezel van de lijdende mens is geworden. Christus heeft het lijden niet als een goed verheerlijkt, maar wel heeft Hij het belang van het lijden in het leven van de mens gepredikt, en vooral, Hij heeft beloofd, dat zij, die lijden, getroost zullen worden: *beati qui lugent: quoniam ipsi consolabunter* „zalig zij, die bedroefd zijn: want zij zullen getroost worden” (Matth. 5, 5). Christus' bergrede betekent een radicale wijziging in het beeld van de lijdende mens, zoals wij dat tot nu toe gezien hebben. Niet slechts worden zij, die lijden ondanks hun ongeluk gelukkig geprezen — een begrip, dat de Oudheid nooit op hen had toegepast —, maar bovendien buigt de Godheid zich hier met haar belofte van troost neer naar de ongelukkige mens en verbreekt daarmee de cirkel van de eenzaamheid, die hem tot nu toe gevangen had gehouden.

De grote rol, die het Christendom aan het lijden in het leven van de mens toekent, kan niet los worden beschouwd van dat andere feit van onmetelijke betekenis, dat door het Christendom voor het eerst het begrip van de zonde consequent wordt doorgedacht, en zijn gewichtige plaats in het menselijk leven krijgt toegewezen. Het woord *peccatum*, dat door geheel de Latiniteit heen in gebruik is geweest, krijgt eerst in het Latijn der Christenen zijn eigenlijke zonde-betekenis en wordt vanaf dat moment tot een zeer veel gebruikte, typisch Christelijke term<sup>55</sup>). Op dezelfde wijze zien we, dat *passio*, waarvan we kunnen zeggen, dat het in het klassieke Latijn niet in de lijdensbetekenis van het πάθος der Griekse tragedie voorkomt<sup>56</sup>), in de taal der Christenen op zijn beurt wordt tot een refrein: enerzijds in het talloze malen herhaalde *passio dominica* ter aanduiding van het lijden des Heren, anderzijds in het niet minder frequente *passio martyrum* voor het lijden der martelaren<sup>57</sup>), en tenslotte ter aanduiding van het lijden der mensheid in het algemeen, zoals wij het bijvoorbeeld gebruikt zien in de Paulijnse uitspraak: *non sunt condignae passionis huius temporis ad futuram gloriam* „het lijden van deze tijd is niets vergeleken met de heerlijkheid van het hiernamaals” (Rom. 8, 18).

Het heidendom kon het lijden niet begrijpen, omdat het de zonde niet kende, het Christendom vindt voor beide begrippen de diepere zin door ze in relatie tot elkander te zien. Het gelooft niet meer aan de ideale mens van de Griekse tragedie, die liever dan zijn eigen morele tekortkomingen te erkennen, het duister en onbegrepen lijden toeschreef aan kwaadwillende goden of aan een blind noodlot. Het leerstuk van de erfzonde heeft de Christen doen zien, dat de menselijke natuur sinds het begin der tijden van haar voetstuk is gestort. Daarom kan hij ook niet meer met de leiders der Stoïcijnse levensbeschouwing vertrouwen hebben in de absolute kracht van de menselijke rede, waardoor het mogelijk zou zijn alle handelingen in overeenstemming met de wetten van de eeuwige λόγος te richten. Hij erkent daarentegen, dat de kracht van de rede zeer vaak niets vermag tegen de zwakheid van de wil, dat de mens in veel gevallen, het goede kennende, toch het slechte doet en zo een bron van lijden wordt voor zichzelf en voor anderen. Het lijden immers treft de zondaar als straf voor zijn zonde, maar tevens is het een middel in de hand van de Goddelijke barmhartigheid, om de opstandige mens tot inkeer te brengen en hem van de zonde te verlossen, volgens het bijbelwoord: *qui passus est in carne desit a peccatis* „wie lijdt in het vlees,

wordt bevrijd van de zonde" (1 Petr. 4, 1). In deze zin kan het lijden tot een weldaad worden, in zo verre het de verlossing brengt van het zo oneindig veel grotere lijden der zonde; deze immers is de grootste onder de rampen, die de mens kunnen treffen, daar zij de oorzaak is van de eeuwige dood, die is de dood van de ziel.

De zondaar brengt lijden over zich zelf, maar tevens over zijn medemens. Het lijden in de natuur, het lijden van onschuldigen en kinderen is eveneens een gevolg van de zonde. De mens is het, die de mens doet lijden. Niet alleen immers is de zwakheid van wil oorzaak, dat de mens, hoewel hij het goede kent, toch het kwade doet, maar zelfs gaan de destructieve krachten in hem vaak zó ver, dat hij wetens en willens het goede in zich doodt, dat hij de absurditeit begaat zich zelf en anderen geestelijk te gronde te richten. Een groot deel van het lijden in de wereld vindt dan ook zijn verklaring in de hardheid, de koude kwaadwilligheid, het gebrek aan liefde in de verhouding der mensen onderling, met name van de sterken tegenover de zwakken.

Het lijden van onschuldigen, dat het centrale probleem vormde in de Griekse tragedie en de voornaamste zorg van de Stoïcijnse wijsbegeerte, vindt in het Christendom zijn hoogste beleving en daarmee zijn uiteindelijke oplossing in het lijden van de Godheid zelf. Christus, die vrij was van iedere zondes Schuld, ook van de geringste, heeft in zijn aardse leven alles geleed, wat een mens lijden kan: de angst voor pijn en dood, de miskenning der onrechtvaardige veroordeling, de lichamelijke kwelling van foltering en gewelddadige dood, en de schande van het kruis. De heidense goden leefden op de Olympus in ongestoorde rust en werden niet geraakt door het lijden der stervelingen. Artemis moest haar beschermeling Hippolytus op het moment van zijn smartenvolle dood in de steek laten, omdat zij als godin de dood van een mens niet mocht zien. De God der Christenen daarentegen heeft zich door zijn onschuldig lijden eens en voor al met de lijdende mens verbonden. Hij heeft door zijn mede-lijden de eenzaamheid, waarin de heidense mens het lijden moest dragen, opgeheven. Het Christelijk Latijn heeft niet slechts aan het woord *passio* een nieuwe begripsinhoud gegeven, het heeft ook — en dit is een nog belangrijker innovatie — de samenstellingen *compati* en *compassio* gevormd<sup>58</sup>), die tot uitdrukking brengen de verbondenheid in het lijden van de Godheid met de mens, en daarnaast van de mensen onderling: *si compatimur, ut et conglorificemur* (Rom. 8, 17). De mens, die met de Godheid verbonden is in het lijden, zal ook met haar verbonden zijn in de heerlijkheid van het eeuwige geluk. Zo tracht het Christendom niet alleen een antwoord te geven op de vraag naar het „waarom?" van het lijden, maar bovendien weet het de onschuldig lijdende mens te troosten met de enige troost, die mogelijk is: door hem het bewustzijn te geven van zijn door liefde gedragen verbondenheid met het grootste voorbeeld van onschuld en lijden, met de Godheid zelf. De mens, die onschuldig lijdt, weet, dat het lijden natuurnoodzakelijk in de wereld is als een gevolg van de zonde, omdat de wereld door de zwakheid en de schuld der mensen nooit zonder zonde kan zijn; en anderzijds heeft hij de troostvolle overtuiging, dat hij door zijn in verbondenheid met de Godheid en in liefde gedragen lijden, medewerkt, om de wereld van de zonde, die de bron van alle kwaad is, te bevrijden. De wereld met haar lijden is aanvaardbaar als een schepping van een almachtige en

rechtvaardige God, enkel omdat deze God zelf meer heeft willen lijden, dan van enig sterveling wordt gevraagd.

Er is nog een laatste gewichtig verschil tussen de visie op het lijden in heidendom en Christendom. Ook het Christendom moet het feit aanvaarden, dat in dit aardse leven schuldigen en onschuldigen gelijkelijk aan de wetten van het lijden zijn onderworpen, zodat er geen orde schijnt te heersen in de verdeling van loon en straf. Het lijden der onschuldigen is dan ook het punt, waaromheen de discussie, zoals we die ook in de Christelijke geschriften aantreffen, zich meestal blijft bewegen. Wij ontmoeten bij de Kerkvaders gedachten als deze: het lijden voedt de mens op; het leert hem de betrekkelijkheid van het tijdelijk geluk inzien; het stelt de goeden op de proef en leert hen de mate van hun deugd kennen; het komt er niet zozeer op aan, wat wij lijden, maar in welke gesteltenis wij het lijden ondergaan<sup>59</sup>). Dit alles zijn uitspraken, die we ons in dezelfde of vrijwel dezelfde vorm herinneren uit de Griekse tragedie of de Stoïcijnse ethiek. Nieuw daarentegen is het geloof van het Christendom aan een leven in het hiernamaals, waar de schalen van recht en onrecht door een rechtvaardige en alwetende rechter in evenwicht zullen worden gebracht, waar de goeden de beloning zullen ontvangen voor hun lijden, en de kwaden de straf niet zullen ontgaan voor het lijden, dat zij door onrechtvaardigheid en liefdeloosheid voor onschuldigen hebben veroorzaakt.

Het bewustzijn van zondesschuld, de vereniging met de lijdende Christus, het geloof aan een lonende en straffende gerechtigheid in het hiernamaals, dit zijn de factoren, die voor de Christen het lijden van de mensen aanvaardbaar maken. Waar de Stoa, in een moedige poging om de menselijke waardigheid hoog te houden, met haar ideaal van ἀπάθεια of *impatientia* het lijden buiten de mens had willen sluiten, hem daarmee een krampachtige levenshouding opdringend, laat het Christendom zijn aanhangers toe, om gewone mensen te zijn, die mogen zeggen, dat ze pijn hebben, dat ze bedroefd zijn, dat ze het lijden als een kwaad ervaren. Het Christendom aanvaardt het lijden en tegenover de *impatientia* van de Stoa predikt het de *patientia*<sup>60</sup>), de aanvaarding in blijheid van het lijden, dat niet meer een somber, wijl onbegrepen, mysterie is, maar dat zijn somberheid heeft verloren, omdat het een zin heeft gekregen. Het traditionele beeld van de Stoïcijnse wijze is niet bepaald gestempeld door opgewektheid. Martialis tekent het, wanneer hij zich Cato voorstelt als iemand met somber gefronste wenkbrauwen en een voorhoofd, waarin de trekken van norsheid en strengheid gegrift zijn: *triste supercilium durique severa Catonis/frons*<sup>61</sup>). Daarentegen beschrijft de van nature niet tot zalvende mildheid geneigde Tertullianus ons het portret van de Christen, die geleid en gestempeld door de deugd der *patientia*, het leven met zijn lijden en wederwaardigheden in blijde overgave aanvaardt: „zijn gezicht is rustig en kalm, zijn voorhoofd effen, door geen rimpels van droefheid of toorn geplooid, zijn wenkbrauwen in blijheid ontspannen, terwijl de ogen in nederigheid, niet in somberheid neer zijn geslagen; zijn mond is getekend door passende zwijgzaamheid en zijn gelaatskleur is die van zorgeloosheid en onschuld”<sup>62</sup>).

Zo kon het Christendom, dank zij de genade der Openbaring, antwoorden op vragen, waarmede de antieke mens, uitgaande van zijn hoge opvatting der menselijke waardigheid, in een edele, doch uitzichtloze strijd

had geworsteld. Het is de roem van de Griekse tragedie, dat zij het probleem van het lijden in zo algemeen menselijke en diepgaande vorm heeft gesteld, dat zij mede daardoor in staat is gebleken de mensen van alle volgende eeuwen te blijven boeien. Het is de roem van de Stoa, dat zij de heldenkarakters onder haar adepten door rigoreuze oefening geleerd heeft het lijden dermate te beheersen, dat zij voor alle tijden voorbeelden van menselijke waardigheid en fierheid zijn geworden. De laatste zin van het lijden kon echter pas blootgelegd worden door de Goede Boodschap, die het licht van boven deed schijnen, waar menselijke rede en levensinzicht te kort schoten.

Dames en Heren. Onze tijd neemt een levendig aandeel aan de discussie over de vormende waarde van de studie der klassieke Oudheid. Wat heeft de Oudheid de mens van tegenwoordig en in het bijzonder de jeugd te bieden? Kunnen wij hier, ten koste van langdurige en inspannende studie, levensidealen en levensinzichten vinden, die waard zijn door de mensen van de twintigste eeuw verworven en nagevolgd te worden? Ik zou aan de voordracht van deze middag de conclusie willen verbinden, dat het nooit de bedoeling van klassieke studie en opvoeding kan zijn, om de levensidealen van de klassieke Oudheid te prediken. Het zou misdadig en onverantwoord zijn, om de jeugd zonder meer te leren denken en handelen, zoals de Grieks-Romeinse Oudheid heeft gedacht en gehandeld. Bij alle bewondering, die wij voor de heerlijke prestaties van deze cultuur hebben, kan zij toch geen voorbeeld zijn voor de mensen van deze tijd. De besten onder de Grieken en Romeinen zouden het ons niet vergeven, indien we hun vraagstellingen in zake de problemen van leven, lijden, dood over zouden nemen, zonder rekening te houden met het licht, dat zij moedig doch vergeefs hebben gezocht en dat eerst het Christendom door de genade der Goddelijke openbaring heeft ontvangen. Wij mogen niet stil blijven staan bij de studie der klassieke Oudheid om haar zelfs wille, doch wij moeten deze studie zien in het perspectief van het Christendom, in het perspectief van onze Westerse cultuur. Het is eerst dan mogelijk onze Westers-Christelijke beschaving grondig te begrijpen, wanneer wij de bodem hebben leren kennen, waarop zij is gegroeid, wanneer wij de cultuur, waarop zij is geënt, in haar wezenstrekken hebben leren verstaan. De vragen, die de antieke mens zich heeft gesteld, hebben de oplossing, welke het Christendom er aan gegeven heeft, voorbereid. Wij kunnen de oplossing eerst dan volledig begrijpen en beleven, wanneer wij de geschiedenis der vraagstelling hebben doorgrond. En zullen wij de levensvisie en de noden van hen, die in onze tijd buiten het Christendom leven, ook niet beter leren verstaan, wanneer wij de gedachtenwereld en de moeilijkheden van de vóór-Christelijke mens diepgaand hebben leren aanvoelen?

Klassieke Oudheid en Christendom, het zijn twee gebieden van wetenschap, die niet anders dan in elkanders perspectief vruchtbaar kunnen worden bestudeerd. Hier ligt een taak voor Christelijke wetenschap en onderwijs, hier ligt in het bijzonder een taak voor onze feestvierende Universiteit, die zij, evenals in het verleden, zo ook in de toekomst moge vervullen.

IN DEI NOMINE FELICITER.

## NOTEN

- 1) Sir. 40, 1. Vgl. Gen. 3, 16-19; Job 7, 1-4.
- 2) Theogn. 425 vv.

Πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον  
μηδ' εἰσιδεῖν αὐγάς ὀξέος ἡελίου.  
φόντα δ' ὄπως ὠκίστα πύλας Ἄϊδαο περῆσαι  
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

- Deze pessimistische blik op het mensenlot is gemeengoed geworden in de antieke litteratuur. Vgl. Soph., Oed. Col. 1225 vv.; Cicero bij Lact., Divin. Inst. III, 14; Seneca, Ad Marciam 23, 3; ibid. 15, 4.
- 3) Vgl. Pierre-Henri Simon, *De literaire mode van het Existentialisme in Frankrijk*: K. C. T. Streven II, 1949, pp. 902-914.
  - 4) Een boeiende beschrijving van het probleem van het lijden bij Homerus en de Griekse tragici wordt gegeven in het boek van Ch. Moeller, *Sagesse grecque et paradoxes chrétiens*. Tournai-Paris 1948 (Bibl. de l'Inst. sup. des Sciences religieuses de l'Univ. Cath. de Louvain. — 4) Het beeld van de lijdende mens in de Griekse tragedie wordt hier vergeleken met dat in het werk van Shakespeare en Dostoiewski, met de bedoeling, om de gevolgen van de Christelijke omwenteling bij de uitbeelding van de mens in de litteratuur aan te tonen. Meer lyrisch dan verhelderend is het boekje van Reinhold Schneider, *Der Mensch und das Leid in der griechischen Tragödie*, München 1947.
  - 5) H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris 1948, p. 220 v., p. 345 vv.
  - 6) Il. XXIV 524 vv. Dezelfde stemming in Od. VI 186 vv., waar het keurige prinsesje Nausicaa de verweerde en door het lot geslagen zwerveling Odysseus voorhoudt: „Zeus is het, die het geluk aan de mensen toebedeelt, aan goeden en kwaden, aan ieder, zoals hij het zelf verkiest. Aan u heeft hij dit lot gegeven en gij moet het dus dragen”. Zij heeft haar les goed geleerd!
  - 7) Il. XIX 86 vv.
  - 8) Theog. 920 e.a.
  - 9) Solon, frg. 3 (Diehl), 15 v.
  - 10) Vgl. Moeller p. 170. Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* I. Berlin und Leipzig 1934, p. 327 v.
  - 11) Dit bewustzijn is door Th. Zielinski tot een verschijnsel gestempeld onder de naam *phylonomisme*. Vgl. Zielinski, *La Religion de la Grèce antique*. Trad. A. Fichelle. Paris 1926, p. 109.
  - 12) Moeller, p. 173.
  - 13) Vgl. Erwin Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 7. u. 8. Aufl. Tübingen 1921.
  - 14) Jaeger, p. 327.
  - 15) Aeschyl., Agamemnon 176-183. De spreuk *πάθει μάθος* is niet een formulering van Aeschylus. De dichter vond ze in een lange overlevering van Griekse volkswijsheid: Hesiod., Op. 218 heeft reeds: *παθῶν δέ τε νήπιος ἔγνω*. Vgl. Plato, Symp. 222B: *καὶ μὴ κατὰ τὴν παροιμίαν ὥσπερ νήπιον παθόντα γνῶναι*. Vgl. verder Herod. I 207: *τὰ δέ μοι παθήματα ἔντα ἀχάρिता μαθήματα γέγονε*. Jaeger, p. 341 vindt in het *χάρις βίαιος* van de passage bij Aeschylus aanleiding, om te spreken van een *Segen des Leidens*, en Groeneboom tekent aan in zijn commentaar (Groningen, 1944) „*genade door geweld*”, *zoals de God der Christenen kastijdt, wie hij liefheeft*. Ik geloof, dat deze gedachten on-antiek zijn. Het lijden blijft voor de antieke mens altijd een smet, iets, dat hij verafschuwt. De *χάρις* der goden is *βίαιος* d.i. gewelddadig opgedrongen. Zij blijft onbegrepen.



- 16) Vgl. K. L. Bellon, *De godsdienst der Grieken*. In : J. Huby, *Christus. Handboek voor de geschiedenis der godsdiensten*. Utrecht 1949. Hoofdst. VII, p. 297.
- 17) Vert. H. C. Muller, Amstd. W. B. z. j.
- 18) Moeller, p. 229.
- 19) Zo b.v. in de verbindingen ἄρκυες ἄτας, δίκτυον ἄτης „de netten van het lijden”. Vgl. Aesch., Pers. 99 ; Prom. 1078 e.a.
- 20) B. A. van Groningen, *Vier voordrachten over de Griekse tragedie*. Leiden 1949, p. 23.
- 21) Jean Anouilh, *Antigone* (1942) ; *Médée* (1946). Jean-Paul Satre, *Les mouches* (1943). O'Neill, *Mourning becomes Electra* (1931). Vgl. voor verdere gegevens : Gilbert Highet, *The classical tradition. Greek and Roman influences on western literature*. Oxford 1949. Vooral hoofdstuk 23 : *The revival of the myths*.
- 22) Diog. VII 110.
- 23) Vgl. T. B. Kilpatrick in *Encyclopaedia of Religion and Ethics. s.v. Suffering*. XII p. 2 v.
- 24) Vgl. H. H. Janssen, *Schuld en Boete in het heidense Rome*. In : *Donum Lustrale R. K. Universiteit*. Nijmegen 1949, p. 156 vv.
- 25) Cic., Tusc. II 25, 61.
- 26) Tusc. II 12, 29 ; vgl. *ibid.* 14, 33 ; 18, 42.
- 27) Cic., Tusc. III 25, 61.
- 28) III 27, 65 ; vgl. *ibid.* 27, 66 ; 28, 66 ; 28, 71 ; 33, 80 ; 34, 82.
- 29) Tusc. III 16, 34. Vgl. de gedachte bij Seneca, De prov. 6, 1 dat de godheid de goeden wel bewaart voor slechte daden : *scelera et flagitia et cogitationes improbas et avida consilia et libidinem caecam et alieno imminentem avaritiam*. De *sarcinas* van het lijden blijven hen echter niet bespaard.
- 30) Deze treffende gedachte bij C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain. Philosophes et poètes*. 2 éd. Paris 1866, p. 43.
- 31) Martha, p. 42.
- 32) Vgl. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III, 1. 5. Aufl. her. v. E. Wellmann. Leipzig 1923, p. 318 v.
- 33) Vgl. Martha, p. 42 en 47.
- 34) Ad Marciam 15, 4.
- 35) B.v. De prov. 1, 6 : *bonos viros acceptosque diis laborare . . . malos autem lascivire et voluptatibus fluere*. Ad Marc. 16, 5 : *nunc video exempto discrimine eodem modo malos bonosque iactari*. Natuurlijk komt op andere plaatsen de Stoïcijnse stelling om de hoek kijken, dat de goede niet kan lijden in de eigenlijke zin, dat hem niets kwaads kan overkomen. B.v. De prov. 2, 1 : *nihil accidere bono viro mali potest : non miscetur contraria* e.a.
- 36) De prov. 1, 6 ; vgl. ook 2, 4.
- 37) *Ibid.* 6, 3.
- 38) *Ibid.* 4, 8.
- 39) De vita beata 15, 7. Ep. 107, 9 vv.
- 40) Vgl. Otto Regenbogen, *Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas*. In : *Bibliothek Warburg Vorträge* 1927/1928. Leipzig 1930, p. 216. Voor de rol van het Stoïcisme in de literatuur van de 1. eeuw n. Chr. vgl. Martha, p. 95.
- 41) Seneca, Oed. 980.
- 42) Vgl. voor deze verschillende gedachten De prov. 5, 6-8.
- 43) Vgl. Cicero, Tusc. V 28, 81 ; ook Seneca Ep. 115, 18 ; 31, 3 e.a.
- 44) Passim. Vgl. b.v. Seneca, De prov. 6, 7 : *ante omnia cavi, ne quid vos teneret invitos ; patet exitus : si pugnare non vultis, licet fugere. ideo ex omnibus rebus quas esse vobis necessarias volui nihil feci facilius quam mori*.
- 45) Vgl. Ep. 24, 6. Ook Cicero, Tusc. I 30, 74 : *Tota . . . philosophorum vita . . . commentatio mortis est*.
- 46) Vgl. Martha, p. 37.
- 47) Seneca, De prov. 2, 12.
- 48) Hippol. 1188 vv.
- 49) Ad Marciam 20, 1-3.
- 50) Troades 398 vv.
- 51) Vgl. b.v. Seneca, Ad Marciam 19, 4 ; Troad. 405 vv.
- 52) Seneca, Herc. Oet. 930 v. ; vgl. ook 934 v.
- 53) Id. Phoen. 140 vv.
- 54) Vgl. Plinius Ep. 3, 16. Martialis I 13.

- 55) Vgl. H. H. Janssen, *Schuld en Boete*, p. 162 vv.
- 56) Voor zover dit algemene begrip van „lijden” in het Latijn tot uitdrukking wordt gebracht, gebruikt men het meerzinnige *patientia* (b.v. Seneca, *De prov.* 3, 10; *Ep.* 9, 2), dat slechts zelden in absoluut gebruik voorkomt en behalve „dulden” of „lijden van ongemak” vooral ook de eigenschappen van geduld en lijdzaamheid aanduidt.
- 57) Vgl. St. Teeuwen, *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian*. Paderborn 1926, p. 44 v. H. H. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian* (*Latinitas Christianorum primaeva* — 8). Nijmegen 1938, p. 147 vv. en 176 v.
- 58) Vgl. Hélène Pétré, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité Chrétienne* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense* — 22). Louvain 1948. p. 341 vv. Het Lat. *compati* is een navorming van Gr. συμπάσχειν en is van bijbelse origine.
- 59) Vgl. b.v. Augustinus, *De Civ. Dei* I 8 vv. Cyprianus, *De bono patientiae* 17 e.a.
- 60) Vgl. b.v. Tertullianus, *De patientia*. Cyprianus, *De bono patientiae*.
- 61) XI 2, 1 v.; vgl. I praef. 21; X 19, 21 e.a.
- 62) *De patientia* 15. Vgl. Cyprianus, *De bono pat.* 2, waar ook wijsgeer en Christen tegenover elkaar worden geplaatst.



