

Theo L. Hettema

Theologisch spreken tegen het geweld

Verschenen in: Theologisch Debat 1.1 (jan. 2004) 15-23.

### *1. Inleiding: theologie en geweld*

Het onderwerp 'religie en geweld' staat sterk in de aandacht, zeker na de aanslagen in de Verenigde Staten van 11 september 2001. Dat brengt de systematische theologie tot de prangende vraag naar de relatie tussen God en geweld. Wat moeten we in de theologie met de verbinding van deze twee woorden: God en geweld? God en religie zijn fenomenen die geassocieerd worden met geweld en oorlog. Dat verwijt loopt van de kruisvaarderstochten, via de twisten in Noord-Ierland tot aan de terreur van moslim-fundamentalistische organisaties. Ik moet denken aan de titel van een bundel 'God en geweld' die verscheen in 2002. Ik noem deze bundel vooral vanwege de eenvoudige titel waaronder hij verschenen is: God en geweld. Het is niet alleen vanwege de alliteratie dat deze titel een vanzelfsprekende verbinding tussen God en geweld suggereert. Er lijkt een intrinsieke relatie te worden gelegd tussen godsdienst en geweld, godsbeeld en oorlog. Dat vraagt om een systematisch-theologische doordinking. Bij een eerste blik op het veld van de systematische theologie, moet ik echter stellen dat de theologie van oudsher weinig in huis heeft om het fenomeen van goddelijk geweld echt te verklaren. Dat zal de lezer wellicht verbazen. Ik kom zo op het eerste gezicht uit op drie terreinen van systematische theologie, op geen waarvan ik een afdoende grond van verklaring vind om het fenomeen van goddelijk geweld te verklaren.

Er is bijvoorbeeld het terrein van de vraag naar het kwaad. Het fenomeen van geweld wordt dan meegenomen in een groter geheel van rampen en ellende. We komen dan uit bij een metafysica van de aard van het kwaad, als onvermijdelijk onderdeel van de *condition humaine*, of als deel van een theodicee, een rechtvaardiging van een goddelijk bestel over de aardse levenswijze. Daarmee wordt aan de eigenheid van geweld geen recht gedaan. Er is verschil tussen een aardbeving en een oorlog, er is verschil tussen malaria en een verkrachting. Dat verschil moet benoemd kunnen worden. Het instrument van de metafysische verklaring van het kwaad is daarvoor te grof.

Er is een tweede terrein in de systematische theologie waar de vraag van het geweld expliciet aan de orde is geweest: de ethiek van de rechtvaardige oorlog. Hier bevinden we ons, net als bij de metafysica van het kwaad, in een eeuwenoude traditie, die overigens nog niets aan actualiteit verloren heeft. In de discussie rond de criteria van een rechtvaardige oorlog gaat het echter vooral om de vraag naar de legitimatie van geweld: onder welke omstandigheden mag geweld ingezet worden? Waar de metafysische vraag naar het kwaad te weids is, is deze vraag voor mij te smal. Hier wordt het vóórkomen van geweld als feit aanvaard, en slechts de vraag besproken hoe dat geweld ingezet kan worden, of soms ook voorkómen kan worden. Er moet meer over geweld te zeggen zijn.

De dogmaticus zal dat zeker doen. Hij (of zij) zal zeker in de christelijke theologie de zondeval naar voren brengen, een derde terrein van beschouwing. De zondeval van Adam en Eva en het onmiddellijke gevolg daarvan: Kaïn die zijn broer Abel doodslaat. – Is dat niet een afdoende verklaring voor het bestaande fenomeen van het geweld? Afgezien van het gegeven dat veel theologen met de traditionele zondeleer en met de verklarende kracht van een 'zondeval' niet meer uit de voeten kunnen, is er nog een punt. Het eerste geweld dat in de bijbel voorkomt, komt niet van de mens maar van God: het is de daad van verdrijving uit het paradijs. Het eerste zwaard dat in de bijbel voorkomt, is het zwaard dat de mensen de toegang tot het paradijs belet (Gen. 3,24). We hoeven de vraag naar de historiciteit van deze

gebeurtenis niet te stellen, om toch de aanwijzing te krijgen dat er inderdaad een intrinsieke relatie tussen God en geweld lijkt te zijn. Het vóórkomen van geweld is meer dan een menselijke intentie of tekortkoming. Volgens de bijbelse traditie is er blijkbaar ook een gewelddadig facet in God gelegen. De joodse en christelijke tradities laten allerlei invalshoeken zien om met dat facet om te gaan: van legitimatie ('God wil het' bij de kruistochten) tot afwijzing ('God is liefde'). Ik kom later terug op dit aspect van de godsleer.

## 2. Spreken tegen het geweld

Het valt me op hoe de verschillende velden van religieus geweld in elkaar verweven zijn. Een beschouwing van de religieuze gemeenschap leidt tot een blik op de cultuur waar zo'n gemeenschap in geworteld is. Vervolgens kom je uit bij de filosofie achter een cultuur en beland je bij de theologische verwoordingen die daar aan gerelateerd zijn of een respons op geven. Met die theologie kom je weer terecht bij de religieuze gemeenschap; en zo is de cirkel rond. Het is kennelijk niet mogelijk om geweld in een afzonderlijk hokje te beschouwen. Geweld zelf heeft een meesleurende werking, waarin alles wordt betrokken. Geweld heeft een inktvlekwerking; het is besmettelijk.<sup>1</sup> Het breidt zich over alles uit en zit overal achter.

Het was reeds de presocratische filosoof Heraclitus die opmerkte: oorlog is de vader van alle dingen en over allen de koning.<sup>2</sup> Nu zou het een illusie zijn te denken dat de reflectie zich aan deze strijd kan onttrekken of daar geen partij in is. Er bestaat geen onschuldig standpunt en geen metaniveau om het geweld te beschouwen. Juist door dat te menen, maakt het denken zich ondergeschikt aan de macht van het geweld. Er is geen kritiek ván het geweld, dat wil zeggen een beschouwing van de structuur van het fenomeen geweld, zonder een kritiek óp het geweld, een weerstreven van de zuigkracht onderdeel te worden van een gewelddadig denken. Systematische reflectie bestaat bij de gratie van een zekere zelfstandigheid in het denken. Die zelfstandigheid moet wel bevochten worden, anders wordt het denken deel van een ideologie, waarin vormen van geweld gelegitimeerd worden. De zelfstandigheid die aan het denken toekomt, wordt dan onderdeel van het geweld, dat zich met een vanzelfsprekendheid tooit. Als het gaat om de systematische theologie in de vraag van God en geweld, zal ik dus geen pretentie van een neutrale metapositie voeren alsof men neutraal kan spreken over het geweld. Mijn systematisch spreken is een spreken tegen het geweld.

Dat spreken tegen geweld moet niet verward worden met pacifisme. Daarin gaat het om een maatschappelijk-ethische stellingname. Mij gaat het erom het denken te onderscheiden van het geweld, door niet mee te gaan in de vooronderstellingen en illusies van het geweld. De grootste kracht van het fenomeen van het geweld is de inkluderende werking, de inktvlekwerking. De grootste illusie van het geweld is, dat de mens zich eenvoudigweg buiten deze werking kan stellen. In het navolgende zal ik dat ter sprake brengen.

Spreken tegen het geweld, denken onderscheiden van geweld zijn intenties die ik ontleen aan de filosoof Cornelis Verhoeven.<sup>3</sup> Verhoeven is zich zeer wel bewust van de beperkte kracht van de filosofie tegenover het geweld. 'Denken over geweld is een vorm van lijden en opstandigheid tegelijk.'<sup>4</sup> Een toevlucht nemen tot geweld is voor de denker geen

<sup>1</sup> Hierboven heb ik aangegeven de vraag naar het kwaad een te grootse vraag te vinden voor het fenomeen van geweld. De inktvlekwerking van geweld ontleen ik wel aan een filosofie van het kwaad, en wel die van Paul Ricoeur. In zijn *Symbolen van het kwaad* gebruikt Ricoeur het begrip 'smet' (*souillure*) als een eerste bepaling van de werkelijkheid van het kwaad. Paul Ricoeur, *Symbolen van het kwaad. Deel 1: Smet, zonde, schuldigheid* (Rotterdam: Lemniscaat, 1970); vert. van *La symbolique du mal* (Paris: Mouton, 1960).

<sup>2</sup> Jaap Mansveld, *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides* (Stuttgart: Ph. Reclam, 1983) 259, nr. 50.

<sup>3</sup> Cornelis Verhoeven, *Een cultuur van het geweld. Kritische essays* (Leende: Damon, 2000). Voorop in dit boek, deel van de uitgave van Verhoevens verzamelde werk, staat het boekje *Tegen het geweld* uit 1967.

<sup>4</sup> Verhoeven, *Cultuur* 10.

optie. Maar het vóórkomen van geweld is ook een raadsel, een mysterie noemt Verhoeven het zelfs, waar de denker geen raad mee weet. Het enige dat de filosoof kan doen is met de middelen van het denken het geweld ... liquideren. 'Het geweld is dat wat geliquideerd zou moeten worden, en liquideren is: helder en vloeibaar maken, overleveren aan de eigen onmacht om overeind te blijven.' Of meer primair nog: 'Het hoort tot de taken van het denken het geweld in het denken zelf te liquideren.'<sup>5</sup> De goede lezer van Verhoevens werk zit hier met gespitste oren. Deze lezer kent Verhoevens voorliefde voor rustige distantie, voor gepaste verwondering als beginpunt van de filosofie. Hoe kunnen deze uitgangspunten gepaard gaan met Verhoevens oorlogsverklaring aan het geweld? Verhoeven wil de verwondering niet verlaten; maar, stelt hij, de verwondering kan ook de gedaante van ergernis aannemen. Net als de basale verwondering wil Verhoeven deze ergernis in de loop van het denken niet loslaten.<sup>6</sup>

Wat volgt in zijn tirade *Tegen het geweld* is een messcherpe ontleding van het geweld. Het vóórkomen van geweld heeft voor Verhoeven een metafysische onontkoombaarheid. Het geweld toont de 'openbaringskracht van de dingen zelf', als een onomstotelijke herinnering dat de werkelijkheid van de dingen anders is dan wij denken.<sup>7</sup> In het geweld uit zich het wezen van de werkelijkheid.<sup>8</sup> Aan de andere kant is daar toch ook het denken, dat niet onmiddellijk met dit geweld hoeft mee te gaan. Het denken kan zich van het geweld van de dingen vrijmaken. Het denken leeft van de 'uitgestelde identiteit'; het valt niet samen met de fenomenen die het bestudeert.<sup>9</sup> In het verschil tussen het geweld van de dingen en het denken komen kritische vragen over het vóórkomen van geweld naar boven. De filosoof ontkracht bijvoorbeeld de gesuggereerde middel-doel relatie van het geweld. Geweld kan niet middel tot een doel zijn, omdat de consequenties van geweld niet te berekenen zijn. Verhoevens inzet leidt tot prachtige, kritische beschouwingen over vals sentiment of de fraseologie van de moed; en daartegenover de nuchtere, technische opdracht van de vrede, tezamen met een lofrede op de beschouwelijkheid en zelfs passiviteit.

In het vervolg van dit artikel wil ik vooral één element uit Verhoevens filosofie van het geweld opnemen, en dat is het theologische aspect ervan. Verhoeven is uitermate kritisch over de theologische legitimatie van geweld.<sup>10</sup> Het is echter ook Verhoeven die opmerkt: 'Die noodzaak moet worden uitgesproken: we spreken niet "over", maar "tegen" het geweld. Kortom: ik zou tegen het geweld willen schrijven op de manier waarop kerkvaders tegen de ketterij schreven.'<sup>11</sup> Een filosofie tegen het geweld brengt ons bij de theologische wortels van de dogmatiek. Het waren inderdaad de vroege kerkvaders die in hun polemische geschriften hun gedachten ontvouwd in een polemiek met tegenstanders. Wanneer de dogmatiek nu in deze theologische polemiek ontstaan is, zou er dan nu voor de systematische theologie ook niet een vorm kunnen bestaan waarin de realiteit van het geweld erkend wordt, en tevens 'geliquideerd', uitgezuiverd?<sup>12</sup>

---

<sup>5</sup> Verhoeven, *Cultuur* 12 en 15.

<sup>6</sup> Verhoeven, *Cultuur* 11-12.

<sup>7</sup> Verhoeven, *Cultuur* 15.

<sup>8</sup> Er is een interessant etymologisch verband tussen *vis* (Lat.: geweld) en 'wezen'. Verhoeven, *Cultuur* 52.

<sup>9</sup> Verhoeven, *Cultuur* 19.

<sup>10</sup> Ik citeer twee stellingen uit een serie van vijftientig stellingen over geweld. 'Theologen die het geweld zegenen, overschatten hun macht. Het geweld onttrekt zich aan zegen en afkeuring.' 'Een theologische goedkeuring van geweld is te vergelijken met de uitspraak dat in geval van nood benzine gebruikt mag worden om een brand te blussen.' Verhoeven, *Cultuur* 56. Vgl. ook p. 171.

<sup>11</sup> Verhoeven, *Cultuur* 9.

<sup>12</sup> Wat niet betekent dat we terug zouden moeten keren tot een vorm van theologische polemiek. De gestelde vraag heeft centraal gestaan in een onderzoek dat ik als postdoc onderzoeker aan de theologische faculteit te Leiden heb uitgevoerd in de periode 1998-2002 onder de noemer *Thinking Differences: Polemics in Systematic Theology*.

### 3. *Geweld in de religieuze gemeenschap*

In het onderstaande wil ik enkele terreinen noemen, waarop die theologische liquidatie van het geweld zich zou kunnen afspelen. Allereerst is daar het terrein van de religieuze gemeenschap. De voorbeelden van religieus geweld zoals die de pers halen, komen meestal voort uit dit gebied. Het artikel van Ruard Ganzevoort in dit nummer van *Theologisch Debat* begeeft zich ook precies op dit vlak. Ganzevoort benoemt terecht de neiging van religieuze gemeenschappen om geweld buiten de deur te houden, zeker in zake seksueel geweld. Hij beschrijft vier fasen in de omgang van gemeenten met het fenomeen geweld: de stilte voor de storm, het losbreken van chaotische reacties, verscheurde relaties en polarisatie, en een slotstadium van herstel en perspectiefontwikkeling.

Als descriptief model heeft deze analyse zeker zijn waarde. Het model is echter vooral ontwikkeld om kerkelijke gemeenten te helpen met geweld om te gaan. Dan krijgt het de waarde van een prescriptief model. Het model suggereert dat het een stappenplan is om aan het geweld te ontkomen. Dat doet mij denken aan de communicatietheorie van Jürgen Habermas.<sup>13</sup> Habermas erkent de realiteit van verstoorde communicatie. Maar tevens poneert hij in talige gemeenschappen een ideaal van ‘herrschaftsfreie Kommunikation’, een ideaal dat een structuur biedt (‘transcendentiaal’) voor het rationele gesprek in een gemeenschap. Er kan sprake zijn van verstoorde communicatie, maar er is een achterliggende werkelijkheid van een ideaal, machtsvrij gesprek, waarin alle geweld ontbreekt. Geweld wordt hier tot een symptoom waarmee afgerekend kan worden.

Groepssociologische theorieën zullen echter veeleer aanwijzen hoezeer geweld verbonden is aan de identiteit van een gemeenschap. Een gemeenschap gebruikt om haar identiteit te bevestigen of te creëren geweld, tegenover buitenstaanders maar ook tegenover interne ‘ketteren’.<sup>14</sup> Geweld is geen incident maar is een structureel verschijnsel van een gemeenschap. Het moet gezegd worden dat Ganzevoort zich hier zeer wel van bewust is. De maskerende krachten van een gemeenschap zijn echter zeer groot; van kwaad en geweld wordt de illusie hooggehouden dat ze van buiten komen en daarom als incident weer buiten te werpen zijn.<sup>15</sup> Wanneer Ganzevoort echter als vraag voor het vierde stadium in een gemeenschap wil stellen: ‘Wat betekent het voor ons als gemeenschap dat het geweld in ons midden kon verschijnen?’ voedt hij ongewild de suggestie dat geweld van buitenaf zich opdringt aan een gemeenschap. Daarmee verraadt hij de kritische instelling die hij eerder heeft getoond. De vier stadia van het model zouden beter gepresenteerd kunnen worden als een ontwikkeling van latent naar manifest en actueel geweld en de bezinking daarvan. Daarmee zou het model aan kracht winnen.

### 4. *Religieus geweld en cultuur*

Ganzevoort gebruikt in zijn artikel de theorie van René Girard, die in tal van publicaties heeft laten zien hoe een cultuur religie gebruikt om geweld te legitimeren of te maskeren. Met name zijn gebruik van de term ‘zondebokmechanisme’ heeft het gewelddadig karakter van

---

<sup>13</sup> Zie over Habermas bijv. Henk de Roest, *Communicative Identity. Habermas' Perspectives of Discourse as a Support for Practical Theology* (Kampen: Kok, 1998).

<sup>14</sup> In 2004 zal een bundel verschijnen van een congres over religieuze polemiek, waarin talloze voorbeelden van deze interne en externe bevestiging van groepsidentiteit voorkomen. T.L. Hetteema, A. v.d. Kooij, (eds.), *Religious Polemics In Context. Papers Presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions* (Assen: van Gorcum, te verschijnen).

<sup>15</sup> Waar Ganzevoorts achtjarige zoon René Girards *God en geweld* becommentarieert, wend ik mij tot de literatuur van mijn achtjarige zoon en verwijs ik naar de *Kameleon*-serie. In de zestig delen van deze jeugdboekenserie neemt de strijd van goed (de schippers van de Kameleon met hun ouders en vrienden, veldwachter Zwart) tegen kwaad (nozems, dieven, drugsmokkelaars) een grote rol in. Het kwaad en het geweld komen hier consequent van buiten: alle gebied buiten Friesland, de Randstad, de stad of het tegenover Lenten liggende dorp Jonkersveen.

uitstotingsmechanismen met een religieuze lading helder gemaakt. Letterlijk en figuurlijk offert een groep of maatschappij mensen op om haar eigen identiteit veilig te stellen. Geweld of kwaad dat een groep wordt aangedaan wordt gepareerd met een andere vorm van geweld. Die andere vorm van geweld krijgt van een cultuur een religieuze lading. Ik ken geen andere theorie die de intrinsieke relatie tussen religie en geweld zo krachtig neerzet als deze.

Nu wil Girard met zijn theorievorming rond religie en geweld geen noodlottigheid benoemen, zoals in het genoemde artikel gesuggereerd lijkt te worden. Girard legt zich niet neer bij de religieuze mechanismen van geweld en de verhulling van geweld. In de slachtofferrol van Jezus als 'lam Gods' ziet hij het mechanisme van de zondebok doorbroken. Zo kan rondom Jezus een gemeenschap ontstaan waarin geweld en onderdrukking worden bekritiseerd.<sup>16</sup> De spiraal van geweld en tegengeweld kan worden doorbroken. Daarin speelt het christendom een belangrijke culturele rol.

Ik wil Girard niet op deze theorie aanvallen. Ik zie echter wel een gevaar ontstaan, namelijk dat wederom het geweld buiten de christelijke gemeenschap wordt geplaatst. Een gemakzuchtige interpretatie van Girard kan leiden tot een antithetische houding, waarin het christendom zich stelt tegenover andere religies. Dan krijgt het verhaal van Jezus' lijden en sterven een immuniserende rol voor de christelijke gemeenschap: aan religies kan veel verweten worden, maar wij hebben Jezus... Het bevatten van het Jezusverhaal kan tot een 'safe haven' leiden, waarop het christendom zich veilig mag wanen voor kritiek. Zo verwordt het geweldsonkrachtende symbool van het lam Gods tot een nieuwe groepsbevestigende mythe. Daarmee krijgt het opnieuw een úitsluitend, en dus een gewelddadig karakter.

Ik zou er voor pleiten Girards theorie te verdiepen tot een consequent talig-hermeneutische theorie. Daarmee bedoel ik, dat de cultuurfilosoof en cultuurtheoloog op zoek zouden moeten gaan naar culturele expressies van geweld. Het vóórkomen van geweld vindt steeds uitdrukking in symbolen, verhalen, mythen. Ook de tegenstem tegen het geweld vindt plaats op dat vlak. Zo wordt de werking van het symbool 'zondebok' ontkracht in het symbool 'lam Gods'. Het is een filosofisch en theologisch hermeneutische taak om te zoeken in het talig reservoir van een traditie of gemeenschap: wat zijn symbolen, mythen en uitdrukkingsvormen uit heden en verleden, waarin een potentieel aan 'liquidatie' van geweld besloten ligt?<sup>17</sup> Die zoektocht beschouw ik ook als een mogelijkheid om met andere gemeenschappen in gesprek te zijn. Vooral in het gesprek met andere culturen en andere godsdiensten zou deze vraag een rol moeten spelen. Het gedeeld belang van een leefbare wereld alleen is niet voldoende om tot een echt gesprek te komen met andere godsdiensten. Hiertoe is ook een interesse in het potentieel van religieuze uitingen van de gesprekspartner noodzakelijk. Het gesprek met het Oude Testament, zoals dat in het Nieuwe Testament wordt gevoerd, kan als voorbeeld dienen van deze dialoog, waarmee tegenkrachten tegen het verhullende van geweldsmechanismen worden aangesproken.<sup>18</sup>

### 5. *Geweld en dogmatiek*

Juist in het verhullende ligt het alomvattende van het fenomeen van het geweld. Op een heel andere manier dan bij Girard wordt dit aan de orde gesteld in de postmoderne filosofie. Het is Nietzsche geweest die hiertoe de aanzet heeft gegeven.<sup>19</sup> Vooral een filosoof als Jacques

<sup>16</sup> Vgl. voor de Nederlandse uitwerking hiervan met name het oeuvre van Lascaris. Bijv. André Lascaris, *Het soevereine slachtoffer. Een theologisch essay over geweld en onderdrukking* (Baarn: Ten Have, 1993).

<sup>17</sup> Wanneer hermeneutiek zich neerzet als een theorie van interpretatie, valt ze onder de Marxistische kritiek dat de wereld er niet is om geïnterpreteerd maar veranderd te worden. Met de genoemde vraagstelling heeft de hermeneutiek echter ook een actieve en stellende taak.

<sup>18</sup> Vgl. René Girard, *De zondebok* (Kampen: Kok Agora, 1986) hfst. 9; vert. van René Girard, *Le bouc émissaire* (Paris: Grasset, 1982).

<sup>19</sup> Vgl. Ger Groot, *Vier ongemakkelijke filosofen: Nietzsche, Cioran, Bataille, Derrida* (Amsterdam: SUN, 2003).

Derrida heeft laten zien hoe alle betekenisvorming een zeker gewelddadig karakter heeft en het geweld ondergaat van een verstorende invloed van het andere, dat wat van buitenaf zich indringt. We kunnen in dezen ook denken aan Levinas, die de relatie tot de Ander als een van gijzelaar en gegijzelde heeft uitgedrukt. Weer komen religie, als relatie tot het transcendent/andere, en geweld bij elkaar.<sup>20</sup> Mijn voornaamste bezwaar tegen deze insteek is, dat zowel de termen ‘religie’ als ‘geweld’ in deze opvatting een zeer uitgerekte betekenis hebben gekregen. ‘Religie’ gaat staan voor ‘het religieuze’, en zelfs voor alles wat een Kierkegaardiaans, existentialistisch sprongkarakter heeft. ‘Geweld’ omvat alles van het begrip differentie, kortweg gezegd: de uiteenrijtende dynamiek van alle betekenisvorming. Hiermee gaat echter de verklarende kracht van de begrippen verloren. Van het vierstappenplan voor de plaatselijke religieuze gemeenschap, via het zondebokmechanisme als verklarend model voor een cultuur, komen we nu terecht op een zeer abstract niveau van religie en geweld. Mijn kritische vraag is of deze abstractie niet opnieuw de legitimerende kracht van feitelijk geweld ondersteunt.<sup>21</sup>

Ik wil deze weg van toenemende abstractie in dit artikel niet verder betreden maar wil mij wenden tot de dogmatiek. Als metafysica (de theodiceevraag van het kwaad) en ethiek (het vraagstuk van de rechtvaardige oorlog) niet voldoende zijn om de theologische vraag naar het geweld te behandelen, zou dat dan wel kunnen gebeuren vanuit de loci van de dogmatiek. Ik noem twee speerpunten waarop de vragen en intenties die ik hierboven heb genoemd zeker aan de orde zouden moeten komen.

In de eerste plaats is dat de godsleer. Wanneer er een intrinsieke verbinding is tussen religie en geweld, moet dat dan niet worden teruggevoerd op de godsleer? Is er inderdaad een intrinsieke band tussen God en geweld, de vraag waarmee we begonnen? Het monotheïsme heeft in deze zaak slechte papieren. De suggestie is herhaaldelijk gemaakt dat juist een monotheïstische godsdienst leidt tot fanatisme en geweld.<sup>22</sup> Niet één enkelvoudige mythe of godsdienst zou het primaat moeten hebben.<sup>23</sup> De theologie, en daarmee ons godsbeeld, zou de polyfonie principieel moeten omarmen.<sup>24</sup> Dat ‘polytheïstisch’ wordt omgevormd tot ‘polyfoon’ laat al zien dat we van de monotheïstische achtergrond niet zo gemakkelijk afkomen. Wellicht moeten we de relatie tussen God en geweld ook breder zien, als een kenmerk van religie in het algemeen. Zo heeft Rudolf Otto gewezen op de dubbelheid van het Heilige/God als afschrikwekkend en fascinerend. Die mengeling vormt de grondslag van de beleefde spiritualiteit in allerlei godsdiensten.

Daarom komen we er ook niet uit door een God van liefde te onderscheiden van een gewelddadige God. Er is geen ontwikkeling binnen de bijbel aan te wijzen naar een minder gewelddadig godsbegrip. Ook kunnen we niet zeggen, zoals Barth nog probeert, dat God de gevolgen van zijn geweld op zichzelf betreft of dat Jezus vecht in de vorm van liefde.<sup>25</sup> We

<sup>20</sup> Vgl. vooral Hent de Vries, *Religion and Violence. Philosophical Perspectives From Kant to Derrida* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002).

<sup>21</sup> Het verbaast mij bijvoorbeeld met welk gemak het denken van Carl Schmitt wordt opgenomen binnen het differentiedenken, waar deze denker op het niveau van concreet geweld een legitimerende ondersteuning van het Duitse nazi-regime heeft geboden.

<sup>22</sup> Vgl. Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

<sup>23</sup> Odo Marquard, ‘Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie,’ in : *Abschied vom Prinzipiellen* (Stuttgart : Ph. Reclam, 1981) 91-116.

<sup>24</sup> Zo is dat in de Nederlandse theologie recent verdedigd door Kune Biezeveld in haar artikel ‘Belijdende theologie en polyfonie: een noodzakelijk bondgenootschap,’ in: H.J. Adriaanse (red.), *Tweestromenland. Over wijsgerige en belijdende theologie* (Leuven: Peeters, 2001) 53-87 en haar oratie *De splinter en het beeld. Het beeldverbod in klassieke en feministische theologie* (Leiden: Universiteit Leiden, 2002).

<sup>25</sup> Karl Barth, *KD II/1* 441 en *KD IV/1* 268. Ik dank de verwijzing aan Gerrit G. de Kruijf in een nog niet gepubliceerde lezing ‘How Violence Disappeared From God’ (LISOR Congress *Religious Change in Pluralistic Contexts*, 29 augustus 2003).

zullen tenminste moeten erkennen dat ‘aan God de wraak toekomt’.<sup>26</sup> Zelfs daar zit nog een zeker nut in. Door de wraak aan God toe te kennen, voorkom je menselijke eigenberechting. Beter in handen van God te vallen dan in mensenhanden (vgl. 2 Sam. 24,14). Dat ‘nut’ kan echter niet in alle gevallen gedacht worden.

De meest radicale gedachte is dat Gods liefde zelf een gewelddadig karakter heeft. Ons begrip van liefde is gekleurd door twintigste-eeuwse intenties van relationaliteit, dialoog en gelijkwaardigheid. In het bijbelse taalveld heeft liefde heel andere connotaties: die van een ziedende, onstuitbare kracht, waar niet mee valt te spotten. De ‘toorn van God’ is die van een jaloerse echtgenoot (Ezech. 16). De vlam van de liefde heeft een dodelijk karakter en dat is reden tot schrik en fascinatie (Hgl. 2,7, etc.; 8,6), om de termen van Otto nog eens te gebruiken. Het is een opgave voor de theologie om deze verbinding van liefde en geweld in God te doordenken.

Ik zou voor deze doordenking opnieuw bij Otto te rade gaan. Otto is bekend geworden door zijn omschrijving van het heilige als *fascinans* en als *tremendum*. Weinigen lezen echter door in zijn boek over het heilige om te zien hoe Otto nog andere wijzen heeft gebruikt om het karakter van het heilige te benoemen. Uiteindelijk doet hij dat met de term *augustum*, het verhevene.<sup>27</sup> Daarmee duidt Otto aan dat het heilige een categorie op zichzelf is, die niet tot iets anders valt te herleiden. Ganzevoort begint zijn artikel met de inzet dat geweld een term *sui generis* is. Het is veel gezegd om dit in het algemeen te beweren, maar het zou wel op kunnen gaan voor het geweldskarakter van Gods liefde. Die gewelddadige liefde moeten we beschouwen als een fenomeen op zichzelf. We zouden er bijna een tweede term ‘geweld’ voor moeten creëren. Ons beeld van geweld is ingekleurd door Girards opvatting van geweld als mimetische begeerte, die zich over alles uitstrekt. Hier moeten we spreken over een andersoortig geweld, niet te herleiden tot een drang naar een doel buiten zichzelf.<sup>28</sup> Het is een geweld dat niet anders is dan zichzelf. Ik zou er de term ‘implosie’ voor gebruiken. Een explosie ontstaat doordat een gewelddadige kracht tegendruk van buitenaf ondervindt. Een implosie is een kracht die in zichzelf vernietigend werkt. Het goddelijk geweld is een autonoom geweld.

Als God en geweld voor de theologie samen te denken zijn, dan kan dat slechts geschieden vanuit de eigenheid van de categorie van het heilige. Daarmee plaatst dit goddelijk geweld zich buiten ons verklaringskader van geweld dat pretendeert een middel te zijn, of geweld dat voortkomt uit een mimetische begeerte. Voor de dogmatiek zou het goddelijk geweld onderscheiden moeten worden van het fenomeen van religieus geweld. Alle instrumentaliteit gaat er mee verloren. Een dergelijke opvatting van goddelijk geweld laat zich bijvoorbeeld niet eenvoudig plaatsen in een leer van zonde en verzoening. Het is een geweld dat alleen te relateren is aan zijn eigen karakter van heiligheid. Zoals Otto reeds neerzette, gaat dat ons conceptuele bevattingsvermogen te boven.<sup>29</sup> Ten diepste is het heilige, en daarmee het gewelddadige van Gods liefde, een irrationele zaak.

Er is nog één facet dat zeker in de dogmatiek aan de orde moet komen. Dat is de eschatologie. De verbinding tussen God en geweld leidt tot een bijna ondraaglijke spanning. Is het teveel gevraagd om te zeggen dat in het eschaton deze spanning zal worden opgeheven? Zo gebeurt dat bijv. in het artikel van R. Ganzevoort. De vraag is voor hem vooral in hoeverre de eschatologische belofte van God als liefde nu reeds te weerspiegelen valt. Eens zal alles

<sup>26</sup> Vgl. Dtn. 32,35; Rom. 12,19; Hebr. 10,30.

<sup>27</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Beck, [1917] 1997) hfst. 9, p. 67.

<sup>28</sup> Zoekend naar parallellen, denk ik aan Walter Benjamin, die in zijn *Kritik der Gewalt* na het menselijke geweld aan een Messiaans, goddelijk geweld het laatste woord geeft. Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1965) 29-66; in het bijzonder de laatste zin op p. 65.

<sup>29</sup> Otto, *Heilige* hfst. 10.

nieuw worden. Zo mogen we ook hopen dat de vernietigende kracht van het geweld niet het laatste woord zal hebben.

Dat onderschrijf ik van harte. Alleen: mogen we een eschatologie gebruiken om deze hoop uit te drukken? Voor een laatste maal laat ik Verhoeven aan het woord. ‘De geschiedenis lijkt voort te hinken van de ene eschatologische verwachting naar de andere en de ideologie van het geweld speelt daarin een bemiddelende rol. Zij houdt de illusie in stand van een laatste geweld als een benauwende tunnel waarachter het land van de eeuwige vrede en de volmaakte goedheid ligt.’ Verhoeven noemt dat verder een ‘eschatologische infectie’.<sup>30</sup> Nog even doorbijten, nog even geweld gebruiken, om daarna de eeuwige rust te genieten... Het is een fata morgana, vooral omdat de illusie erin gewekt wordt dat het geweld het ultieme middel is tot het bereiken van een ander doel. Met die illusie worden steeds grotere vormen van geweld gerechtvaardigd. Voor deze mechanismen moeten we de eschatologie niet lenen.

Kunnen we dan iets zeggen over een eschaton, waarin God alles in allen (1 Kor. 15,28) zal zijn? Ik kom terug om mijn idee van het eigensoortige van het heilige. Ik zou het beeld van een eschaton willen interpreteren als een uitdrukking van niet toeschrijfbaar, puur intrinsiek geweld. Het eschaton is een uitdrukking van de verbinding van Gods liefde en geweld, zonder menselijke toeschrijving. Het eschaton vormt de uiterste realisatie van wat in klassieke termen Gods soevereiniteit heet, een machtsuitdrukking die zich niets aan onderliggende factoren of mechanismen gelegen laat, maar wel betrokken is op mensen. De werkelijk soevereine vorst laat zich niet bepalen door de listen of lagen van zijn onderdanen. Daar staat hij boven. In dat karakter ligt zijn macht en kracht.<sup>31</sup> De uitdaging van een eschatologie is om een dergelijke vorm van macht/liefde/geweld voor te kunnen stellen. De eschatologische hoop is, dat de mens aan de werkelijkheidssfeer van deze macht zal participeren.

‘Theologisch spreken tegen het geweld.’ Ik presenteer het hier als een wijze van reflectie zonder rechtvaardiging, zonder legitimatie. Het gaat uit van de realiteit van geweld, maar erkent deze niet als laatste realiteit. Het laatste woord is aan de categorie van het heilige, dat zich per definitie onttrekt aan onze toeschrijvingen van geweld. Die eigenheid te benoemen is een voortdurende opgave voor de theologie. Daarin kan systematische theologie nooit een puur descriptieve taak zijn, maar vormt het een echt spreken tegen het geweld.

---

<sup>30</sup> Verhoeven, *Cultuur* 166-167.

<sup>31</sup> Vgl. de dubbele lading van het Duitse woord *Gewalt*: macht en geweld.