

Aan de vooravond van een nieuw millennium worden wij geconfronteerd met het besef dat eeuwenoude vraagstukken nog steeds even problematisch zijn. Godsdienst bijvoorbeeld blijkt nog steeds een motiverende factor voor conflicten te zijn. Is godsdienst één van de oorzaken van het kwaad van oorlog? *Bert van der Spek*, hoogleraar Oude Geschiedenis aan de Vrije Universiteit, gaat in op deze vraag om te kijken of wij kunnen leren van het verre verleden. Hij onderzoekt daarbij of het verschil tussen polytheïstische en monotheïstische godsdiensten van beslissende betekenis is waar het om agressie en tolerantie gaat.

Hoewel de actualiteit ons opnieuw doordringt van de importantie van godsdienst als sociologische en politieke factor, wordt er al langer dan een eeuw gesproken over 'de dood van God'. Welke emotionele en religieuze ervaringen gaan schuil achter dat spreken van 'de dood van God'? Volgens *Angela Roothaan*, filosofe aan de Vrije Universiteit, is deze vraag binnen de christelijke traditie nauw verbonden met het (on-) geloof in de wederopstanding. Als het intellect ons overtuigt van de dood van God, is de liefde dan misschien in staat om de wederopstanding te geloven?

In de liefde willen wij onszelf van alles wijs maken. Er zijn echter uitingen van liefde die in bijna elke cultuur taboe zijn. De liefde van een volwassene voor een kind kent haar morele grenzen. Wanneer een persoon die liefde verbindt aan seks spreken wij zelfs van een afwijking. *Ben Spiecker* en *Jan Steutel*, hoogleraar, respectievelijk docent bij 'Pedagogiek' aan de Faculteit der Psychologie en Pedagogiek van de VU, gaan in op enkele morele aspecten van pedofilie. Vanuit hun onderzoekservaring analyseren zij rechtvaardigingen die van pedofiele gedragingen en verlangens aangedragen worden. Tot slot onderzoeken zij of seks met kinderen ooit moreel toelaatbaar zou kunnen zijn.

Na zijn artikel in het vorige nummer van *In de Marge* over de aantrekkingskracht van het eindtijdgeloof in onze cultuur, bekijkt *Anton van Harskamp* nu hoe het zit met dat 'millenniumgevoel' bij een betrekkelijk nieuwe loot aan de stam van het christendom, de fundamentalistische evangelicalen.

Het raadsel van de toekomst en ons lot leidt blijkbaar niet alleen tot godsdiensten maar ook tot mythevorming, als tegenvoorstelling voor dat raadsel. Sommige raadsels blijven echter onopgelost. In vroeger tijden was het opgeven van raadsels zelfs een zeer geprezen gewoonte. Een raadsel kan op zichzelf beschouwd worden als een tegenvoorstelling voor de werkelijkheid. *Michael Elias* beschrijft dit fenomeen aan de hand van voorbeelden uit talloze verhaaltradities, waarbij hij laat zien hoe bepaalde vormen van raadsels een kwestie van leven of dood kunnen zijn. Michael Elias is linguïst en heeft onder de naam 'Lexis' in Amersfoort een adviespraktijk voor taal en communicatie.

Tenslotte: sinds kort is Henriëtte Albrechts aangetreden als redactiesecretaris van *In de Marge*. Zij is afgestudeerd in Engelse Letterkunde aan de universiteit van Amsterdam en houdt zich naast het redactiesecretariaat bezig met de coördinatie van het BC-aandeel in de lustrumactiviteiten van de Vrije Universiteit in het jaar 2000.

GODSDIENST EN OORLOG IN DE OUDHEID EN NU

Bert van der Spek

“Ik ben Assur-nasir-pal, de wijze, de kundige, de schrandere, die open staat voor de raad en de wijsheid die de god Ea, de koning van de Wateren onder de Aarde, voor mij bestemde. De grote goden van hemel en onderwereld kozen mij volgens hun standvastig besluit (voor het koningschap), en mijn opperheerschappij, macht en kracht kwamen voort uit hun heilig bevel; zij bevalen mij streng alle landen en bergen te overheersen, te onderwerpen en te besturen.”

Dit heeft de Assyrische koning Assurnasirpal II (884-859vC) laten graven in zijn paleis in de stad Kalach, nu Nimrud in Noord Irak. Dergelijke teksten lieten de Assyrische koningen aanbrengen ter verantwoording aan de goden en als blijvend aandenken voor het nageslacht. Deze zogenaamde koningsinscripties bevatten verslagen van de grote daden van de Assyrische koningen. Die grote daden bestonden uit het behalen van verpletterende overwinningen en het bouwen van schitterende paleizen en tempels. De verslagen van de militaire zeges zijn uiteraard sterk gekleurd en bedoeld ter meerdere glorie van de koning. Ze zijn dus niet erg betrouwbaar als feitelijk verslag van de gang van zaken, maar ze zijn wel betrouwbaar als tekening van het beeld dat de koning van zichzelf aan tijdgenoten en nageslacht wilde nalaten. Dit is het beeld dat Assurnasirpal van zichzelf schetst:

“Ik ben Assurnasirpal, de aandachtige vorst, de aanbidder van de grote goden, de woeste draak, de veroveraar van steden en alle hooglanden, de koning van de heersers, die de hardnekkigen opsluit, die gekroond is met uitstraling, onbevreesd is in de strijd, de genadeloze held, die strijd doet oplaaien, prijzenswaardige koning, herder, bescherming van de werelduiteinden, de koning wiens bevel bergen en zeeën vermor-

zelt, degene die door zijn verheven strijd woeste en genadeloze koningen uit oost en west onder één heerschappij heeft verenigd.”

Deze teksten komen op ons wat vreemd over. Hier wordt zonder enige gêne een relatie gelegd tussen godsdienst en agressieve oorlog. De Assyrische koning is uit op wereldheerschappij en hij doet dit op bevel van de goden. Het gaat hier niet om oorlogsvoering voor een goede zaak, maar om wereldheerschappij als zodanig. Niet om oorlog als laatste redmiddel, maar als eerste optie. Het komt ons ook vreemd voor dat een koning zichzelf typeert als “een woeste draak” en als een “genadeloze held.” Ik verwacht hiervoor nog geen navolging in de Nederlandse verkiezingstijd. Nochtans beschouwde genoemde koning zich als een “prijzenswaardige koning, een (goede) herder”.

Een aantal vragen dringt zich op. In de eerste plaats komt hier in al zijn naaktheid de relatie tussen godsdienst en oorlog naar voren. Is godsdienst de wortel van het kwaad van oorlog? Ten tweede: hoe zit het met de ‘eeuwigheidswaarden’ van goed en kwaad. Met andere woorden: wat betekent het als iemand in een oude tekst “een goede herder” wordt genoemd? Het is een hoofdprobleem van de hermeneuse.

GODSDIENST - OORLOG - GODSDIENSTOORLOG

Oorlog en godsdienst horen sinds mensenheugenis bij het menselijk bestaan. Wapentuig behoort tot de oudste vondsten van menselijke werktuigen. Reeds in de oudste teksten in spijkerschrift en hiëroglfen speelt oorlog een rol. Het oudste Griekse epos, de Ilias, behandelt een thema uit de Trojaanse oorlog. Griekse en Romeinse geschiedschrijvers schreven hoofdzakelijk over oorlogen. Vandaag staat de krant elke dag vol van oorlogen, her en der in de wereld.

De mens is ook al sinds mensenheugenis een religieus wezen. Ook wat dit betreft geldt dat tot de oudste overblijfselen van de menselijke beschaving voorwerpen en gebouwen horen van cultische aard. Al in de oudste teksten komen goden, tempels, en cultus aan de orde. Zelfs in de geseculariseerde twintigste eeuw is de mens religieus actief. Het grootste deel van de mensheid hangt een of andere religie aan. Mensen die met verachting het christendom vaarwel hebben gezegd, omdat ze niet in sprookjes zouden geloven, geven zich zonder problemen over aan astrologie, tarotkaarten en New Age.

De relatie tussen godsdienst en oorlog is ook al zo oud als de mensheid. De inscriptie in de aanhef van dit artikel is een sprekend voorbeeld, maar er zijn talloze van dergelijke teksten uit de Oudheid overgeleverd. De koningsinscripties uit Assyrië, Babylonië, Egypte en het rijk der Hethieten staan er vol van. In de Ilias vechten de goden mee aan beide zijden van de strijd. De Griekse godin Athene was gekleed in volle wapenrusting; de Romeinse oorlogsgod Mars was een der voornaamste goden. Na de Oudheid werd het niet veel

beter, misschien wel erger (daarover straks meer): de kerk zegende meer dan eens wapens, de Islamiëten kennen hun heilige oorlog, in India maken Hindoes en moslims elkaar het leven zuur op godsdienstige gronden, op Ambon menen moslims en christenen dat ze God een dienst bewijzen door elkaar naar het leven te staan; hetzelfde geldt voor katholieken en protestanten in Noord Ierland.

Met opzet heb ik tot nu toe de Bijbel buiten beschouwing gelaten. Maar dit kan niet langer: de Bijbel is immers ook een verzameling geschriften uit de Oudheid. Welnu, zoals men weet staat ook de Bijbel vol van oorlog. De oudste zoon van de eerste mens sloeg reeds zijn broeder dood. Het volk Israëel veroverde gewapenderhand het land Kanaän. Saul en David vochten tegen de Filistijnen. Josafat en Achab trokken gezamenlijk ten strijde om Ramot in Gilead te veroveren. In deze oorlogen ging het er vaak weinig zachtzinnig aan toe. Toch had de strijd tegen Kanaänieten en Filistijnen de instemming van de God van Israëel (Deut.20:16-18 eist de totale verdelging der Kanaänieten), zij het dat de strijd tegen Ramot in Gilead werd afgekeurd bij monde van de profeet Micha (1 Kon.22).

Indien het zo is dat goden de mens aanzetten tot oorlog, dan zou men ook verwachten dat deze goden wensen dat de dienst ter ere van henzelf zou zijn opgelegd aan de onderworpen volken. Inderdaad is het in de wetenschappelijke discussie gemeengoed geweest te veronderstellen dat de Assyriërs aan de overwonnen volken, zoals Israëel en Juda, de aanbidding van Assyrische goden zouden hebben opgelegd. Hiermee werd dan de geloofsafval van zoveel Israëlitische en Judese koningen verklaard. Het standpunt is echter niet houdbaar. Als het juist zou zijn, zou het Oude

Testament daar zeker vol van staan, maar dat is niet het geval. De koningen van Israël en Juda waren weliswaar zelden monotheïstische aanhangers van JHWH ('de HERE'), de God van Israël, maar de andere goden die zij vereerden waren lokale West-Semitische goden, zoals de Baäls en de gewijde palen. De oppergod der Assyriërs bij uitstek, Aššur, wordt in het Oude Testament niet eens genoemd.

Ook de Grieken en de Romeinen hebben bij hun veroveringen hun godsdienst niet aan de onderworpenen opgelegd. Hoewel Alexander de Grote en zijn opvolgers eeuwen lang over het Nabije Oosten hebben geheerst, hebben zij de godsdiensten van Babyloniërs, Syriërs, Egyptenaren en Joden niet verboden (Antiochus IV was een uitzondering - daarover straks meer). Veel eerder zelfs poseerden zij als de beschermers van de lokale culten. Hoewel de Romeinen van mening waren dat hun militaire successen te danken waren aan de grote Romeinse staatsgoden als Jupiter en Mars, deden zij geen poging om bijvoorbeeld de tempels van Isis en Ptah in Egypte te sluiten en daarvoor in de plaats tempels voor Jupiter te bouwen.

Kennelijk vond men het in de Oudheid voldoende de grootheid van de eigen godheid of godheden te bewijzen door te wijzen op de grote overwinningen die dankzij hen behaald waren en door deze goden magnifieke tempels te geven in eigen land, betaald met de belastingen uit de onderworpen gebieden.

Vonden er dan in het geheel geen maatregelen tegen godsdiensten of godsdienstige praktijken plaats? Hoe zit het dan met de vervolgingen van joden en christenen? Het antwoord is dat deze vervolgingen zeker plaats hadden. De Assyriërs verwoestten

regelmatig tempels en deporteerden godenbeelden. De Seleucidische koning Antiochus IV verbood in 168vC inderdaad de joodse godsdienst, althans in Judea. De Romeinse senaat nam in 186vC een besluit tegen bepaalde extatische uitingen van de Bacchuscultus. Romeinse keizers hebben de christenen vervolgd. De Romeinse keizers Theodosius de Grote en Justinianus (zelf christenen) hebben heidense erediensten verboden. Hoe is deze politiek te verklaren?

Hiervoor zijn twee oorzaken aan te wijzen. In de eerste plaats werd er tegen tempels en culten opgetreden als er sprake was van herhaalde opstandigheid, of als een godsdienst gezien kon worden als staatsgevaarlijk en in verband gebracht kon worden met ordeverstoringen. De Assyrische koningen straffen opstandige vazallen met vernietiging van hun steden, waarbij ook tempels niet ontzien werden; godenbeelden werden dan meegevoerd om hun machteloosheid aan te tonen. Overigens werd zelfs in deze gevallen de hernieuwing van de cultus niet verboden en werd ook geen nieuwe cultus opgelegd. Nebukadnessar liet in Jeruzalem geen beeld van zijn oppergod Marduk plaatsen, nadat hij in 586vC. Jeruzalem en zijn tempel verwoest had. Er zijn eigenlijk maar twee uitzonderingen: Antiochus IV Epiphanes verbood de Joodse godsdienst in Jeruzalem en wijdde de tempel aan Zeus Olympius, die eigenlijk in dit verband de *interpretatio graeca* was van de Syrische hemelgod Baäl Sjamín. De Romeinse keizer Hadrianus (117-138), die Antiochus Epiphanes als zijn voorbeeld zag, verbood de Joodse besnijdenis. Ook bouwde hij een nieuwe stad op de puinhopen van het in 70 verwoeste Jeruzalem. De stad droeg de naam Aelia Capitolina en had een tempel voor Jupiter

Capitolinus.

In 186vC was de Romeinse senaat in principe niet zozeer uit op een verbod van de Bacchusverering, als wel op een betuiging van verstorings van de openbare orde ten gevolge van de Bacchuscultus. De christenen werden vervolgd, omdat ze als staatsgevaarlijk werden gezien. Ze hadden een krachtige organisatie, die men als een staat in de staat kon beschouwen en die bovendien gestaag groeide (ze zou inderdaad het Romeinse rijk overleven). Verder had men religieuze bezwaren: door het exclusieve monotheïstische karakter van hun leer konden christenen zelfs niet meedoen met de gewoonste dagelijkse rituelen. Ze kwamen daardoor buiten de maatschappij te staan. Ze konden niet meedoen aan de cultus voor de keizer en de Romeinse staatsgoden. Ze konden daardoor niet in het leger dienen, niet lid blijven van hun beroepsverenigingen, niet naar het gymnasium en niet naar de spelen. Overal speelden de goden immers een rol. Het is goed dit te beseffen: de keuze voor het christendom was voor de antieke mens een stap die ingrijpende consequenties had voor zijn dagelijkse leven. Dit leidde tot veel weerzin bij de heidenen, die hun weerzin tegen die asociale christenen niet onder stoelen of banken staken. De godsdienstvervolgingen waren zeker niet alleen een gevolg van overheidsmaatregelen.

Hiermee komen we meteen op een ander heikel punt: de speciale positie van monotheïstische godsdiensten. Het zal u niet ontgaan zijn, dat veel van de aangehaalde voorbeelden te maken hebben met monotheïstische godsdiensten, te weten het jodendom en het christendom. Het punt is dat polytheïstische godsdiensten in de regel toleranter zijn dan monotheïstische. In het polytheïstische denken is minder ge-

neigdheid tot exclusiviteit. Men neemt immers aan dat het universum gevuld is met een vrijwel ontelbare hoeveelheid goden. Hoewel men in de eerste plaats de eigen godheden vereert, houdt men ook rekening met de aanwezigheid en de kracht van andere goden. Vandaar dat veroveraars in de regel goden en tempels van onderworpen volken ongemoeid laten, of liever nog zich afficheren als weldoeners van de tempels in kwestie. De Macedoniër Alexander de Grote gedroeg zich als een vrome Egyptische farao in Memphis. Hij wilde Babylon de hoofdstad van zijn rijk maken en begon met de restauratie van de Babylonische hoofdtempel. Zijn latere opvolger in Azië, de Seleucidische koning Antiochus I, maakte dit werk af, zoals blijkt uit een koningsinscriptie in Babylonisch spijkerschrift. Antiochus III gaf het Joodse volk het recht volgens eigen wetten te leven en gaf de tempel in Jeruzalem belastingvrijdom. Assyrische koningen die godenbeelden deporteerden, meenden er dikwijls goed aan te doen deze goden later weer te repatriëren.

Ook de polytheïstische onderworpenen zelf hebben het bestaan van de goden van de overwinnaar erkend. Zelfs waren zij geneigd zijn hun kracht te appreciëren. Vaak ook stelde men goden van verschillende cultuurkringen aan elkaar gelijk. Herodotus noemde de Babylonische Marduk Zeus, de Tyrische Melkart Heracles, voor Caesar was de Germaanse Wodan Mercurius.

Voor monotheïstische gelovigen, die hun geloof serieus nemen, is zulks ondenkbaar. Zie hoe Jesaja 44 de Babylonische goden belachelijk maakt. Voor joden en christenen kon dit tot problemen met hun heidense overheden leiden, zoals wij boven zagen. Dit betekent echter ook dat monotheïstische heersers eerder geneigd zijn tot

maatregelen tegen afwijkende godsdiensten van hun onderdanen. We zien dit bijv. bij de Egyptische farao Echnaton, (circa 1360 vC) die de cultus voor de zonnegod Aton exclusief steunde (of hij echt monotheïst was is moeilijk te zeggen). Hij liet de namen van andere goden wegkrassen van monumenten, en verwijderde zelfs de pluralis “goden”. Wij zien het ook in de maatregelen van bijvoorbeeld koning Josia van Juda, die de verering van Kanaänitische goden bloedig onderdrukte (waar men in dit geval een zekere sympathie voor kan opbrengen omdat hij daarmee ook de praktijk van de kinderoffers stopte: 2 Kon.23). De koningen van het Makkabese koningshuis legden hun onderdanen de joodse godsdienst op en dwongen niet-Joden tot de besnijdenis. De christelijke keizers Theodosius de Grote (379-395) en Justinianus (527-565) hebben de oude Griekse, Romeinse en Egyptische godsdiensten in hun rijk met succes verboden. Justinianus sloot de laatste tempel van Isis te Philae in Egypte, maakte een einde aan de Olympische Spelen (ter ere van Zeus) en sloot de Academie van Plato te Athene. De godsdienstoorlogen in het latere Europa zijn dan ook vooral een gevolg van het primaat van monotheïstische godsdiensten met een sterk ontwikkeld dogma.

RELIGIEUZE SCRUPULES TEGEN OORLOG

In het voorafgaande hebben we vooral gewezen op steun vanuit de religie voor oorlog. Heeft de religie ook bijgedragen aan het beteugelen van oorlog? Ook dit is zeker het geval. Vrijwel in alle antieke samenlevingen was het noodzakelijk de wil der goden te raadplegen, voordat men op veldtocht ging. Gespecialiseerde priesters voerden divinatie-rituelen terzake uit. Het

kwam wel degelijk voor dat op grond hiervan bepaalde veldtochten werden afgewezen. Dit afwijzen had echter steeds betrekking op een bepaalde onderneming, nooit op oorlog als zodanig. Het Romeinse *ius fetiale* schreef bepaalde rituelen voor die de vijand de kans moest geven aan de Romeinse eisen te voldoen. Iets dergelijks treffen wij aan in Deuteronomium 20:10-15.

De eerbied voor gesloten verdragen is in de Oudheid steeds een belangrijk punt geweest. Staatsverdragen - zowel die tussen gelijkwaardige staten, als die tussen grote mogendheden en hun satellietstaten - werden afgesloten met eden en gezworen bij een menigte aan goden van beide partijen. Verdragsbreuk zou de verschrikkelijkste straffen van de goden ten gevolge hebben. De koningen van Israël en Juda, die sinds het midden van de achtste eeuw vazalkoningen waren van de Assyriërs en vanaf circa 600 van de Babyloniërs, waren zeer waarschijnlijk verplicht zulke staatsverdragen te tekenen. In die verdragen moesten zij trouw beloven aan de Assyrische of Babylonische koning. Tevens moesten zij een eed zweren bij Assyrische, Babylonische goden en de eigen God. Toen Hizkia van Juda in 701vC in opstand kwam tegen Sanherib van Assyrië, verklaarde hij tegen de Assyrische koning, die bij Lachis gelegerd was: “Ik heb gezondigd” (2 Kon.18:14). De Assyrische koning verklaarde zichzelf graag bij uitstek geschikt de goddelijke straf uit te voeren. We zien dit in hetzelfde verhaal, waar hij voor de muren van Jeruzalem laat proclameren: “Ben ik dan zonder de wil des HEREN opgetrokken tegen deze plaats om haar te verwoesten? De HERE heeft mij gelast: trek op tegen dit land en verwoest het”.

Ook de profeet Ezechiël neemt de

vazalverdragen serieus. Hij profeteert dat de Judese koning Sedekia gestraft zal worden, omdat hij het verdrag met diens suzerein Nebukadnessar II van Babylon heeft verbroken: “Ja, hij heeft de eed veracht door het verbond te verbreken; zie, hoewel hij er de hand op gegeven had, heeft hij dat alles toch gedaan; hij zal niet ontkomen. Daarom, zo zegt de Here HERE, zo waar ik leef, de eed, bij Mij gezworen, die hij veracht, en het verbond, in mijn naam gesloten, dat hij verbroken heeft, zal ik op zijn hoofd doen neerkomen” (Eze.17: 18-19). Een ander aangrijpend voorbeeld van religieuze gevoeligheid met betrekking tot verdragbreuk zien we in de zogenaamde “Pestgebeden” van de Hethitische koning Mursilis II, die daarin de vrees uitsprekt dat de pestepidemie in zijn land het gevolg is van het feit dat zijn vader Suppiluliumas een verdrag met Egypte heeft gebroken.

Hoewel in de antieke maatschappij oorlog een middel was waarnaar men gemakkelijk greep om allerlei doeleinden te bereiken, was de gedachte dat vrede een zegen was, wel degelijk aanwezig. De bede om vrede en rijkdom komt in vele Griekse stadsgebeden voor en wie kent niet het prachtige visioen van Micha 4 over het komende vrederijk: “Dan zullen zij (de volken) hun zwaarden tot ploegscharen omsmeden en hun speren tot snoeimessen; geen volk zal tegen een ander volk het zwaard opheffen, en zij zullen de oorlog niet meer leren”.

NORMEN EN WAARDEN

Nu moeten we om de tweede vraag te beantwoorden een hermeneutisch probleem aanpakken. Wat lezen wij eigenlijk als we antieke teksten lezen? Wat lezen we als een koning van zichzelf zegt dat hij een goede

herder is voor zijn volk? Hoe kan het dat zo iemand zich tegelijkertijd een genadeloze draak acht? Wat bedoelde een Griek als hij een mens *kalos k'agathos*, “mooi en goed” noemde? Hoe komt het dat het Griekse woord *kakos* zowel “slecht” als “lelijk” betekent? Voor een Assyrische koning is een goede herder kennelijk iemand die de eigen kudde beschermt door anderen te onderwerpen en af te schrikken, door die kudde daar zware belastingen voor te laten betalen ter meerdere glorie van de herder, die indrukwekkende paleizen bouwt. Voor een Griek hebben mooi en goed iets met elkaar te maken. Een goed iemand is een gezonde en sterke vent, goed gekleed, welbespraakt, in staat zijn huis en haard te verdedigen. Iemand die zijn vrienden helpt, als ze hem helpen, en vijanden haat en probeert te schaden. Iemand die zich voor zijn weldaden laat eren met standbeelden en ereplaatsen in de theaters.

De profeet Jeremia heeft andere waarden. Hij bekritiseert de Judese koning Jojakim, omdat hij zijn energie geeft aan het bouwen van een groot paleis en houdt hem zijn vader Josia voor omdat die “de arme en ellendige recht (deed) wedervaren” (Jer.22:13-19). De normen en waarden die Christus verkondigt staan diametraal tegenover het algemeen geldende normen- en waardenpatroon in de antieke wereld. Een goed mens doet zijn weldaden in stilte (Matt.6:1-4); hij heeft zijn vijanden lief, hij keert zijn andere wang toe (Matt.5:39-48, Luc.6:27-38); het penningske der weduwe is meer waard dan de grote gaven van de rijke (Marc.12:41-44, Luc.21:1-4). “Breng uw zwaard weder op zijn plaats,” zegt hij tegen Petrus, “want allen die naar het zwaard grijpen, zullen door het zwaard omkomen” (Matt.26:52). Dit soort overwegingen heeft meegespeeld bij de weigering

van veel vroege christenen dienst te doen in het Romeinse leger.

We leren hieruit dat als twee mensen uit verschillende cultuurkringen met elkaar praten, en bijvoorbeeld het woord “goed” in de mond nemen, het niet zeker is dat zij elkaar ook “verstaan”. In vage termen spreken over normen en waarden heeft dus weinig zin.

SLOTBESCHOUWING

Is godsdienst de wortel van het kwaad van de oorlog? Kan godsdienst oorlog temperen? Het zal duidelijk zijn dat deze vragen niet in hun algemeenheid met ja of nee te beantwoorden zijn. Volgens de marxist Mario Liverani was de Assyrische godsdienst slechts een instrument om de opperheerschappij van een kleine heersende elite over een grote massa Assyriërs en niet-Assyriërs te legitimeren en acceptabel te maken. Volgens Liverani lag de wortel derhalve in de sociale ongelijkheid en niet in de godsdienst zelf. Men kan eraan toevoegen dat de mannen die de grootste gruwelen uit de wereldgeschiedenis op hun geweten hebben, namelijk Hitler en Stalin (nota bene beiden uit de twintigste eeuw!), atheïsten waren, zij het dat zij zich bedienden van aan godsdienst verwante ideologieën, te weten het nazisme en het communisme.

Mij lijkt dat oorlog voortkomt uit agressieve elementen die in het karakter van de diersoort mens zitten. Dat verklaart waarom oorlog gedurende de hele menselijke geschiedenis aanwezig is geweest. De mens is echter ook begiftigd met rede en is beïnvloedbaar, ten goede en ten kwade. Hij heeft immers gegeten van de boom der kennis des goeds en des kwaads. Het maakt wel degelijk uit of men zich laat inspireren

door Mars of door Christus. De ene godsdienst is de andere niet. Maar ook: de ene mens is de andere niet. Acceptatie van het christendom leidt niet automatisch tot vrede. Ook christenen kunnen het grootste gebod “Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf” (Marc.12:31; Matt.22:39) negeren. De geschiedenis heeft dit overvloedig geleerd en het feit dat het christendom een monotheïstische en dogmatische godsdienst is kan juist aanleiding geven tot godsdienstoorlogen. Vrede moet voortdurend geleerd worden. Godsdienst kan daarbij zowel een positieve als een negatieve uitwerking hebben.

Noot

* Zie o.a. A.W.H. Adkins, “*Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*”, London 1972.

Literatuur

Bovenstaand artikel is een essay, waarin veel kwesties vereenvoudigd of niet behandeld zijn (zoals de ontwikkeling van de godsdienst van Israël naar een monotheïstisch geloof). De literatuur over deze en verwante kwesties is immens. De hier behandelde ideeën vinden hun grondslag in bijdragen van mijn hand die wel geannoteerd zijn. Verder verwijs ik naar een VU-bundel uit het jubileumjaar 1980.

R.J. van der Spek, ‘Cyrus de Pers in Assyrisch Perspectief. Een vergelijking tussen de Assyrische en Perzische politiek ten opzichte van onderworpen volken’, *Tijdschrift voor Geschiedenis* 96, 1983: 1-27.

- ‘Het Assyrische imperialisme: Achtergronden en verklaringen’, *Phoenix* 31, 1985: 3-19.

- 'Assyriology and History: A comparative study of war and empire in Assyria, Athens, and Rome', in: Mark E. Cohen, Daniel C. Snell, David B. Weisberg eds. *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda MD, 1993: 262-270.
- "... en hun machthebbers worden weldoeners genoemd." *Religieuze en economische politiek in het Seleucidische Rijk*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar oude geschiedenis aan de faculteit der letteren aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op 28 april 1994. Amsterdam, VU-Boekhandel/Uitgeverij, 1994.
- Recensie van B. Oded, *War, Peace and Empire; justifications for war in Assyrian Royal Inscriptions* (Wiesbaden 1992), in: *Bibliotheca Orientalis* 53, 1996: 128-130.
- A.H. Bredero, L. de Blois (red.), *Kerk en Vrede in Oudheid en Middeleeuwen*. Kampen 1980. (Jubileumuitgave ter gelegenheid van het 100 jarige bestaan van de VU)

LIEFDE EN ROUW

*Denkers en dichters over de dood van God **

Angela Roothaan

NIETZSCHE EN DE DOOD VAN GOD

Wie in de filosofie spreekt over ‘de dood van God’, verwijst daarmee meestal naar de negentiende-eeuwse filosoof Nietzsche, die, zo zegt men, de dood van God heeft geproclameerd. Men doelt dan meer specifiek op de tekstpassage in de *Vrolijke Wetenschap* waar Nietzsche een waanzinnige laat uitroepen dat hij God zoekt, terwijl hij met een lamp de markt opkomt. Als de ongelovigen die daar rondlopen hem plagend vragen waar die dan heen is, antwoordt de gek geëmotioneerd dat God dood is. Bovendien dat ‘wij’ hem vermoord hebben.

‘Horen wij nog niets van het lawaai van de doodgravers, die God begraven? Ruiken we nog niets van de goddelijke ontbinding? - ook goden ontbinden! God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem gedood! Hoe troosten we ons, de grootste moordenaars?’

Nietzsche vertelt hoe de gek die dag nog verschillende kerken binnendringt en daar het requiem voor God aanheft. Wanneer hij vervolgens naar buiten wordt gewerkt, brengt hij daartegen in:

‘Wat zijn deze kerken dan nog, als ze niet de graven en gedenkstenen van God zijn?’

Opvallend is dat Nietzsche de ongelovigen de moord in de schoenen schuift, die overigens wel met ‘wij’ aangeduid worden. Op grond hiervan zou men de tekst kunnen lezen als een profetie van de twintigste-

eeuwse secularisering. Andere passages in Nietzsche’s werk suggereren dat de wijsgerige visie op God schuldig is aan deze ontwikkeling. Het feit dat mensen zijn gaan geloven in een God die gedefinieerd wordt als absolute almachtige geest, grond van al het zijnde, enzovoort, zou verklaren dat het levende uit de godsdienst is verdwenen.

In deze bijdrage wil ik een dergelijke visie, waarin Nietzsche en zijn ‘dood van God’ geïdentificeerd worden met historische processen in filosofie en kerkelijk leven, links laten liggen. Wat ik daarentegen wil doen is overwegen welke emotionele en religieuze ervaringen achter spreken van ‘de dood van God’ kunnen schuilgaan. Aan de hand van enkele denkers en dichters zal ik een kleine schets van zulke ervaringen voorleggen, waarbij terzijde ook een ander licht op Nietzsche’s uitspraken geworpen zal worden. Uitgangspunt zal daarbij niet de filosofische God zijn maar die van de Christelijke traditie, vooral vanwege de belangrijke plaats die de dood van God in het Christendom inneemt, als de dood van God in de persoon van Jezus, van wie men zegt dat hij weer is gaan leven.

MARIA MAGDALENA EN DE TUINMAN

Een vrouw was de eerste die hem na zijn begrafenis weerzag - zijn volgelingen, Maria. Het blijft een ontroerend verhaal: hoe zij op die begraafplaats liep in de

vroege ochtend, en daar een tuinman zag. Tot hij haar naam sprak en ze het moest uitroepen: dit was geen tuinman, maar haar geliefde leermeester; degene die, onder andere dankzij haar verhaal, bekend is als de wederopgestane Jezus, als de mens geworden, gestorven en verrezen God.

Wie eens een zeer dierbaar mens aan de dood heeft verloren, kan gemakkelijk zijn of haar emoties herkennen in dat verhaal. Tot en met het rusteloos erop uittrekken toe, in de vroege morgen. Je hebt al niet kunnen slapen - hoe zou je kunnen slapen? Die vriend, die ziel, die stem en lach, die ogen die speciaal jou hebben aangekeken, ze zijn toe, hij is onherroepelijk weg, verloren. Of toch niet? Tegen beter weten in zoek je, als een dier dat haar jong kwijt is, onrustig, wanhopig.

Je verstand heeft de levenloosheid van het lichaam waargenomen, je hart gelooft het niet. Het blijft verlangen en roept als die onbekende dichter: 'Egidius, waer bes-tu bleven? Mi lancet na di, gheselle mijn'. De bekende regels, die gevolgd worden door 'Du coors die doot, du liets mi tleven'. Je bent ook een beetje in de war: van het waken, van de inspanning, van het verlangen de vriend met alle kracht uit die andere wereld terug te roepen (als die andere wereld er is). Je ziet iemand: een tuinman, een conducteur, een straatveger. En je begrijpt de volmaakte vreugde die Mariaervaart, wanneer je je inbeeldt dat de straatveger zich zou omdraaien en jij zou zien dat de ogen van je vriend jou toelachen vanuit zijn gezicht.

Maar zal de straatveger zich ooit omdraaien, of is het moment al voorbij als je hem benaderd hebt? Misschien heeft dat ene moment van wanhoop en hoop zich al in je ziel gegrift en raak je het nooit meer kwijt, als was je langs de poort van de eeuwigheid gewandeld, en stond die per onge-

luk net even open. Een tijdloos moment van wan-/hoop: misschien is dat het begin van het geloof in de wederopstanding - van Jezus, of van wie dan ook.

WITTGENSTEIN EN DE WEDEROPSTANDING

Ook de filosoof Wittgenstein, vooral bekend van zijn uitspraak dat men moet zwijgen over datgene waarover je niet spreken kan, heeft een dergelijke ervaring gehad. Dat is te lezen in de biografie van Ray Monk, *The Duty of Genius*. Monk verhaalt daar hoe Wittgenstein, terwijl hij in december 1937 van Noorwegen naar Oostenrijk reist om kerstmis met zijn familie te vieren, notities maakt over de wederopstanding van Christus (pp. 383-384). Het eenzame Noorse verblijf, met moeilijke weersomstandigheden, na een eerder bezoek van zijn geliefde, Francis, had hem in een sombere, eenzame stemming gebracht. In die stemming overpeinst hij waarom hij geneigd is te geloven in de wederopstanding.

Als Christus niet uit de dood verrees, zo redeneerde hij, moet hij ontbonden zijn in zijn graf, net als iedereen. Dan is hij 'dood en ontbonden'. Hij herhaalde en onderstreepte deze gedachte om hem tot zich door te laten dringen. Volgens Wittgenstein was het probleem dat, als Jezus slechts een wijze leraar was geweest, wij geen hoop op een toegang tot de hemel kunnen hebben, omdat wijsheid en speculatie niet voldoende om verlost te worden. Daarom, schrijft Monk, achtte Wittgenstein dat geloof nodig is.

'En geloof is geloof in wat mijn *hart* nodig heeft, mijn *ziel*, niet mijn speculatieve intellect. Want het is mijn ziel met haar hartstochten, als het ware met haar vlees en bloed, die gered moet worden, niet mijn abstracte geest'.

Hiermee, zo lijkt mij, plaatst Wittgenstein zich tegenover al die filosofen van Aristoteles tot Spinoza die in de vervolmaking van het intellect de poort tot de eeuwigheid zagen. Van het inzicht dat het gevoelige deel van de mens verlossing behoeft (dit is immers het deel dat lijdt onder het leven), trekt Wittgenstein een lijn naar het concrete geloof in de wederopstanding van een concreet mens, Jezus.

Waartoe leidt nu Wittgenstein's harde oefening van concentratie op het beeld van de gestorven en ontbonden Christus? Ervan uitgaande dat de desbetreffende dode een dierbare is, een reddend persoon, dringt zich spoedig het weerzinwekkende van de gedachte aan je op. Dood en ontbonden: weg, verloren, niets van het sprankelende en levende wat we als menselijk, of zelfs als goddelijk, hebben herkend is meer te vinden. Slechts wat donkere humus, gezichtloos, stemloos, dood. Door deze oefening echter komt Wittgenstein tot de formulering van hoe hij hoopt te kunnen geloven.

'Misschien kunnen we zeggen: enkel de *liefde* is in staat om de wederopstanding te geloven. Of: het is de *liefde* die de wederopstanding gelooft. We zouden kunnen zeggen: verlossende liefde gelooft zelfs in de wederopstanding; houdt zelfs aan de wederopstanding vast'.

Alleen liefde kan de wederopstanding geloven, aldus deze filosoof die zoveel geschreven heeft over de betekenis van taal. Maar wat wil hij nu precies verduidelijken met deze notities? In navolging van zijn eigen wijsgerige passie voor taal en betekenis zouden we ook aan zijn woorden moeten vragen: wat betekenen jullie eigenlijk? Wat betekent liefde, wat wederopstanding, en wat geloof? Op deze vragen wil ik in het volgende wat verder ingaan, onder verwijzing naar enkele dichters.

LIEFDE EN ROUW

Laten we ons eerst buigen over de liefde, aan de hand van een dichter, of liever een liedjesschrijver. In het lied 'Zeg me dat het niet zo is', beschrijft de Nederlandstalige zanger Frank Boeyen hoe twee mensen uitgaan en 'drinken tot de zon opkomt', in een poging om samen de dood van een geliefd persoon te vergeten. Het extatische gedeelte van het lied, over het uitgaan, loopt uit op de meer bezonken, haast gefluisterde uitspraak: 'we doen net alsof ze gewoon verder leeft, zelfs als het niet zo is'.

Het mooie van dit lied is dat het een stem geeft aan een rouwervaring, die om zich uit te drukken niet beschikt over de woorden 'wederopstanding', 'hemel' en 'ziel'. Waar Wittgenstein spreekt over de liefde die de wederopstanding gelooft, zegt Boeyen – niet over Jezus, maar over een gewone vrouw: 'we doen net alsof ze gewoon verder leeft'. Ook hier spreekt echter het gevoel, of het hart. We houden van haar, we kunnen haar niet missen, en daarom moeten we haar blijven insluiten in ons leven. We moeten zelf verder leven, uitgaan, drinken, samenzijn, alsof ze er nog is. En daarvoor heb ik, aldus het lied, de ander nodig, tot wie de zanger smeekt: 'zeg me - dat het niet zo is'.

Ergens komt zo'n lied, zonder theologische taal, dichter bij de rauwe ervaring van het gewone leven. Rouwen is, ergens, 'doen alsof ze gewoon verder leeft', terwijl we weten dat het niet waar is. Het rouwen, het missen, brengt een andere omgang, een andere manier van doen op gang dan van die vóór het sterven van de geliefde. Het lijkt allemaal zo gewoon, zo'n avondje stappen, maar het is het niet. En het besef daarvan is wat de ervaring zo anders maakt. De rouwende weet plotseling pre-

cies hoeveel het leven waard is: alles. Vanwege de liefde, die levenden aan elkaar kunnen geven.

Dat leren van de liefde, door de dood van wie we beminnen, is een van de hoofdthema's van de Duitse dichter Rainer Maria Rilke, die overigens een van de kunstenaars is die financiële ondersteuning van Wittgenstein heeft ontvangen. In de eerste van zijn tien beroemde "Duineser Elegiën" werpt hij de gedachte op dat de doden ons, de levenden, niet meer zo nodig hebben: zij ontwennen het aardse zonder veel moeite, zoals een baby de troost van de moederborst ontwent. Maar omgekeerd is het niet hetzelfde: *wij* kunnen niet zonder de doden, en niet zonder het verdriet om hen.

'Want wij, die zo grote geheimen nodig hebben, voor wie uit verdriet zo vaak zalige vooruitgang ontspringt: *zouden* wij zonder hen *kunnen* zijn?'

Hier wordt het gemis, het verlangen, beschreven als een ervaring die noodzakelijk is om echt mens te worden. Op deze karakterisering wil ik wat voortgaan. Wat is nu zo belangwekkend aan dat gemis? Is het niet gewoon een nare gemoedstoestand die zelf beter gemist kan worden? Boven schreef ik al dat het gemis ons bewust maakt van de liefde die mensen aan elkaar kunnen geven. Dit effect ontstaat echter niet zozeer door het gemis te overpeinzen, of door het maken van gedachteoefeningen - zoals die, wat morbide, oefening van Wittgenstein.

De bewustwording ontstaat eerder, zou ik zeggen, door het praktische rouwen: door het soort doen dat door het gemis op gang wordt gebracht. Zoals in het lied van Frank Boeyen: nabestaanden die elkaar helpen om verder te gaan. Wij worden ons bewust van de liefde die mensen kunnen

geven door de eerbied die in verzorging en uitvaart aan een dode wordt betoond. En in de dingen die we doen, om de gemiste liefde verder te doen leven. Door herinneringen op te halen, door een foto neer te zetten, en vooral door al het goede en liefdevolle dat we hebben overgehouden van diens of dier leven, door te geven aan anderen voor wie wij zelf hopelijk ooit eens gemiste geliefden zullen zijn.

HET GELOOF VAN DE LIEFDE

Op dit punt wil ik overgaan naar de betekenis van 'geloof' in Wittgenstein's notitie: 'De liefde gelooft de wederopstanding'. Wat is geloven hier? De vaststelling dat het intellect hier geen rol speelt, geen belang heeft bij de zaak, geeft aan dat het niet kan gaan om een soort geloof zoals in de uitspraak: 'ik geloof dat het acht uur is'. In die zin betekent geloven 'voor waar aannemen'. Ik hoef het niet te checken, het komt niet zo nauwkeurig, het gaat me er alleen om of ik al de televisie kan aanzetten voor het avondjournaal - ik neem voor waar aan dat het al acht uur is.

Een dergelijk praktisch besluit, als het besluit om de televisie aan te zetten, neem ik niet waar het gaat om het verder leven van een intens geliefde persoon. Daar heeft het intellect geen belang bij. Het gaat hier, zouden we kunnen zeggen, helemaal niet om praktische zaken, bijvoorbeeld om de vraag of ik wel of niet bij een kerkgenootschap wil horen. Als het daar om ging, zouden we een pragmatisch besluit nemen dat zich baseert op een uitspraak als: 'ik neem aan dat het waar is dat Jezus weer is gaan leven, dus noem ik me een Christen. Wie het niet aanneemt, zal zich geen Christen noemen'. Gezien de nood van het menselijk gevoel kan het hier niet gaan om 'iets voor waar aannemen'. Hier gaat het

veeleer om de blik van het verlangen, zoals van Maria Magdalena die haar Jezus hoort spreken, waar ze eerder een tuinman waarnam.

Uitgaande van Wittgenstein zouden we daarom niet zeggen dat gelovig is, al wie het bestaan van God 'aanneemt'; maar dat gelovig is, al wie God mist met heel zijn of haar hart, zoals een rouwende een geliefde gestorvene mist. Waarom als een rouwende? Waarom niet als iemand van wie de geliefde gewoon op reis is? Ik wil ervoor pleiten om hier de metafoor van het rouwen te gebruiken om aan te geven dat het een ondoorgrondelijke grens is, zoals de grens die de doden van de levenden scheidt, die opdoemt wanneer je God zou willen zien. In het geloof is slechts mogelijk ten overstaan van God dat te doen, wat de nabestaande ten opzichte van de gestorvene doet: eerbied betonen, je in gedachte en gevoel tot de afwezige blijven richten, elkaar verder helpen, een herinneringsteken plaatsen, de liefde doorgeven.

DOOD, LEVEN, WEDEROPSTANDING

In het aldus geschetste beeld van geloof, waarin dit benaderd is vanuit de emotionele en religieuze ervaring, zou je iemand als Nietzsche moeten zien als een gelovige. Wat kan hij anders zijn, hij die zijn personage 'de waanzinnige mens' laat roepen: 'ik zoek God, ik zoek God!'. En die de kerken als 'die Grüfte und Grabmäler Gottes', de graven en gedenksteden van God, beschouwt? Vanuit het geschetste standpunt gezien geeft dit citaat geen uiting aan verachting voor de kerken. Het geeft veeleer aan welk ondankbaar en belangrijk werk kerken doen: het verlangen dat zo op rouw lijkt, gestalte geven.

En hoe zit het dan, tenslotte, met dat woord 'wederopstanding'? Iemand is ge-

storven, en blijkt naderhand toch weer te leven. Dat is de ervaring die in dat woord uitgedrukt wil worden. Maar, zo zou een scepticus zeggen, wat is dat voor een belediging aan het adres van het sterven, wat een natuurlijk proces is? Praten van wederopstanding is een niet willen accepteren van het onvermijdelijke. Maria beeldt zich, ten troost, iets in. De gelovige 'doet alsof het niet zo is, zelfs als het niet waar is'. Het geloof is, zo bekeken, een minachting van het intellect.

De vraag die hier nog gesteld moet worden, is die naar de verhouding tussen leven en dood. Wanneer men aanneemt dat deze twee elkaar uitsluiten, is 'wederopstanding' een monstrum. Maar sluiten zij elkaar uit? Ook deze vraag wil ik vanuit de menselijke ervaring benaderen. In die ervaring sluiten ze elkaar, lijkt me, niet altijd uit. Ook al zou ik zeker weten dat een geliefde overledene in de hemel verder zou leven, dan nog hoefde dat geenszins mijn verpletterende verdriet omtrent diens dood-zijn weg te nemen; het verdriet omdat ik hem of haar niet meer even kan opbellen, om gewoon een beetje te kletsen. Of mijn verdriet om hoe die persoon heeft moeten sterven, door een slepende ziekte of een akelig ongeval.

De reeds eerder aangehaalde dichter Rilke meent dat mensen in het algemeen te scherp onderscheiden tussen leven en dood. In een gedicht dat de titel 'Auferweckung des Lazarus' kreeg, schetst hij de op wonderen beluste menigte die om Hem heendromt, terwijl hij zich eigenlijk bezwaard voelt om zijn macht te gebruiken, om de natuurlijke dood zomaar te verstoren. Als Jezus toch doet wat gedaan moet worden, en Lazarus te voorschijn komt, besluit Rilke: 'het onnauwkeurige vage leven nam het weer op de koop toe'. Het door ons zo belangrijk geachte onderscheid tussen le-

ven en dood is volgens de dichter helemaal niet zo belangrijk.

Ook in de bovengenoemde eerste elegie komt deze gedachte naar voren, waar Rilke schrijft:

‘Maar levenden maken allemaal de fout, dat ze te sterk onderscheiden. Engelen (zegt men) zouden vaak niet weten, of ze zich onder levenden begeven of onder doden’.

Wat zou dit nu allemaal weer kunnen betekenen? Welke menselijke ervaring zou hier door Rilke uitgedrukt worden? Kunnen wij, dat is eigenlijk de vraag, ons voorstellen wat een engel waarneemt, of Jezus die Lazarus terugroept uit het graf?

We kunnen de vraag ook anders stellen: waarom zijn mensen, die daarvoor gevoelig zijn, ontroerd door verhalen over wederopstanding? Niet, denk ik, omdat een natuurwet doorbroken wordt. Misschien wel, omdat deze verhalen temidden van een zwart verdriet een moment van twijfel zaaien: stel dat de dood, die ik schijn waar te nemen, niet waar is? Dat is het moment dat ik eerder het moment van wan-/hoop heb genoemd. In het verlangen naar de verloren vriend kiemt de hoop die mij me tot de ander doet wenden met de bede: ‘zeg me dat het niet zo is’.

De wan-/hopige wil geen filosofie die belooft dat het intellect een tijdloos bestaan kan verwerven: zij/hij wil leven met huid en haar, wil gered worden, zoals Wittgenstein, door de liefde. Maar wat kan je doen, om die redding naderbij te brengen? Of het om God gaat of om een sterveling, tussen mijn verlangen en mijn ervaring staat een ondoordringbare wand. Zal ik, met Nietzsche’s gek, dan maar voorzichtigjes een Requiem aanheffen? Of een Stabat Mater, dat is ook mooi.

Of, wat gewoner, probeer ik degene die ik zo mis in de herinnering naar me toe te

halen: ik denk met liefde en eerbied aan zijn levende gestalte, spreek hem aan, denk aan wat hij betekend heeft en nog betekent. Ik probeer zijn goede gunsten, zijn liefde door te geven. Ik doe het vanuit hoop en vanuit wanhoop: durf ik te verlangen dat hij ooit zomaar weer voor me zal staan? Met pijn in mijn hart, na een doorwaakte nacht, begeef ik me op straat. De straatveger die ik passeer, draait zich om en lacht me toe.

Noot

*Alle vertalingen van geciteerde tekstpassages zijn van de auteur van dit artikel.

Ben Spiecker & Jan Steutel¹

Seks met minderjarigen komt op grote schaal voor. De motieven om seks te willen hebben met kinderen zijn nogal uiteenlopend. Sommige mannen geloven dat deze vorm van seks de gezondheid op lange termijn bevordert. Anderen denken op deze wijze te kunnen ontsnappen aan het gevaar van een dodelijke besmetting. Weer anderen hebben een pedofiele geaardheid. In westerse samenlevingen hebben we, waar het om seks met kinderen gaat, in de meeste gevallen met de laatstgenoemde categorie te maken. Dit zijn voornamelijk mannen, die in de meeste gevallen een familielid of bekende zijn van het kind.²

Wanneer wordt iemand een pedofiel genoemd? Het betreft hier een vraag naar de diagnostische criteria en deze ontlene wij aan deel vier van de *Diagnostic and Statistical Manual Mental Disorders* (APA, 1994), hierna DSM-IV genoemd. In het hoofdstuk 'Sexual and Gender Identity Disorders' worden afwijkende gedragingen gedefinieerd in termen van zowel het herhaaldelijk optreden van intense fantasieën die de geslachtsdrift prikkelen, als seksuele strevingen of gedragingen die zich voordoen over een periode van minimaal 6 maanden. Beide zijn over het algemeen gericht op: (i) non-humane objecten; (ii) het pijn doen van of vernederen van zichzelf of de partner, of (iii) kinderen of niet instemmende personen. Bovendien veroorzaken de fantasieën, seksuele verlangens en gedragingen aanzienlijke stress of wordt het functioneren in het beroeps- of privé-leven

belemmerd. Als deze terugkerende fantasieën, strevingen en gedragingen betrekking hebben op seksuele activiteiten met prepuberale kinderen (over het algemeen jonger dan 14 jaar), dan is aan het belangrijkste diagnostische criterium voor pedofilie voldaan.

Sommige pedofielen voelen zich uitsluitend seksueel aangetrokken tot kinderen (het exclusieve type), terwijl anderen zich ook aangetrokken voelen tot volwassenen (het non-exclusieve type). Pedofielen kunnen op verschillende wijzen uitdrukking geven aan hun seksuele verlangens. Ze kunnen zich beperken tot het uitkleden en kijken naar (naakte) kinderen, zich exhibitionistisch gedragen en masturberen in aanwezigheid van het kind of het zachtjes aanraken en strelen. Daarnaast bedrijft men fellatio of cunnilingus bij het kind, of wordt de vagina, de anus of de mond van het kind gepenetreerd. Een en ander kan gepaard gaan met vormen van geweld (zie: Howitt, 1995).

Bepaalde vormen van pedofiele seksuele activiteiten worden niet alleen door pedofielen zelf verdedigd, maar soms ook door gezagsdragers. Recentelijk schreef bijvoorbeeld dominee Hans Visser in *Trouw* (29 augustus 1998) dat sommige vormen van pedofiele activiteiten getolereerd zouden moeten worden. In deze bijdrage zullen we allereerst de redenen bespreken die pedofielen zelf aanvoeren voor het willen hebben van seks met kinderen. We zullen deze rechtvaardigingen (of verontschuldi-

gingen) reconstrueren en analyseren met behulp van de begrippen 'seksueel verlangen' ('wellust') en 'erotiek'. Tenslotte zoeken wij een antwoord op de vraag of seks met prepuberale kinderen ooit moreel toelaatbaar kan zijn. Dit zullen wij doen door pedofiele seksuele activiteiten te toetsen aan de principes van wederzijdse instemming en non-exploitatie.

ZIJN ER RECHTVAARDIGINGEN VOOR PEDOFILIE RATIONALISATIES?

Volgens DSM-IV (APA, 1994, p. 528) voeren pedofielen vaak de volgende rechtvaardigingen voor hun handelingen aan: (1) hun seksuele handelingen hebben een duidelijke 'pedagogische waarde' voor het kind; (2) het kind ervaart er seksueel plezier door; of (3) het kind heeft de seksuele handelingen zelf uitgelokt.

Verwant aan het eerste argument is de bewering dat men diepe gevoelens van vriendschap koestert voor nog onschuldige kinderen. DSM-IV bestempelt deze rechtvaardigingen zonder nadere toelichting als rationalisaties. Is deze karakterisering echter adequaat? Worden de genoemde rechtvaardigingen alleen aangevoerd om andere, dieper liggende motieven te verhullen? Bovendien, zelfs al kunnen we het gedrag van een pedofiel niet verklaren met behulp van de gegeven rechtvaardigingen, waarom zouden dit geen goede redenen zijn die de pedofiele activiteiten wel degelijk kunnen rechtvaardigen?

PEDOFILIE EN DE SEKSUALITEIT VAN KINDEREN

In antwoord op de vraag of zijn jonge 'vriend' soms het initiatief nam, zegt een pedofiel: "Absoluut. Ik voel me al sinds m'n tweeëntwintigste aangetrokken tot kin-

deren, en in alle gevallen namen de kinderen het initiatief... Mijn huidige vriend wilde meteen vrijen, 'een beetje lol maken', zoals hij dat noemde, maar ik heb het drie weken weten uit te stellen" (Ehman, 1984, p. 444). Het is geen toeval dat deze volwassene rechtvaardigingen (2) en (3) door elkaar haalt. Beide rechtvaardigingen worden gekenmerkt door de min of meer impliciete suggestie dat kinderen hetzelfde seksuele genot ervaren en door dezelfde seksuele verlangens worden gedreven als volwassenen. Volgens sommige auteurs (Brongersma, 1987) is het zelfs bewezen dat jonge kinderen wel degelijk orgasmen hebben. Het is deze suggestieve teneur, waarbij 'creatief' wordt omgegaan met onder andere de inhoud van het begrip orgasme, die de onder (2) en (3) genoemde rechtvaardigingen enige geloofwaardigheid geeft. Hoe meer seksualiteit bij kinderen wordt gepresenteerd en opgevat als verwant aan volwassen seksualiteit, hoe groter de bewijskracht van deze rechtvaardigingen lijkt te zijn.

Onzes inziens is de seksualiteit van een prepuberaal kind wezenlijk anders dan die van een volwassene. Het belangrijkste verschil kan worden verhelderd door het concept seksuele begeerte (of wellust) te analyseren. Volgens Goldman (1977) is (normale) seksuele begeerte "het verlangen naar contact met het lichaam van een ander omwille van het genot". We denken echter dat deze omschrijving niet volledig is. Een tweede noodzakelijk kenmerk van seksuele begeerte is dat gestreefd wordt naar bevrediging. Het is een begeerte die zich kenmerkt door een staat van lichamelijke opwinding, met name van de erogene zones, die gericht is op een orgastische bevrediging (Brown, 1987; Spiecker, 1992). Deze omschrijving van seksuele begeerte als het verlangen naar genotvol en bevrediging

schenkend lichamelijk contact met een ander, maakt het mogelijk andere vormen van plezierig lichamelijk contact, zoals het knuffelen van kinderen, troosten of stoeien, te onderscheiden van seksuele wellust. De relatie van seksuele wellust met gevoelens van affectie, liefde of geborgenheid is geen noodzakelijke. Indien deze connectie wel aanwezig is, spreken we van erotische liefde.

Op grond van de bovenstaande korte begripsanalyse kan een antwoord worden gegeven op de vraag in welk opzicht kindelijke seksualiteit zich onderscheidt van volwassen seksualiteit. Gegeven onze analyse zijn jonge en prepuberale kinderen, door hun hormonale huishouding, fysiek niet in staat tot seksuele begeerte. Uiteraard kunnen kinderen verlangen naar seks met een volwassene vanuit andere behoeften: om verzekerd te zijn van aandacht en acceptatie, of omdat zij daardoor gevoelens van geborgenheid ervaren. Ook kunnen zij lichamelijk contact zoeken omwille van de plezierige of genotvolle sensaties. Al deze gevoelens en contacten kunnen plezierig zijn, maar we mogen niet over het hoofd zien dat deze sensaties verschillen van sensaties die een orgasmische bevrediging kenmerken. Volgens Freud kan bij kinderen het wellustig zuigen leiden tot een motorische reactie, lijkend op een orgasme. Freud scheidt enige verwarring door de grote overeenkomst tussen de wellustige bevrediging van kinderen en volwassenen te benadrukken. Wie, zo schrijft Freud, een baby met blozende wangetjes en een gelukzalige glimlach ziet slapen, nadat deze zich te goed gedaan heeft aan moedermelk, associeert dit beeld bijna automatisch met de uitdrukking die past bij seksuele bevrediging (1961, p. 56). Deze observatie lijkt ons echter vooral een projectie van Freud te zijn.

Het onderscheid dat psychoanalytici vaak maken tussen volwassen en infantiele seksualiteit is hier van belang. Kinderlijke seksualiteit, in psychoanalytische termen weergegeven, uit zich niet op genitaal maar op pregenitaal niveau. Belevingen van lust en onlust concentreren zich in het eerste levensjaar op de omgeving van de mond, in het tweede jaar op de anaalstreek en in het jaar daarop op de uro-genitale streek, op de penis of de clitoris. Aangezien zij niet gericht is op een object is deze seksualiteit auto-erotisch van aard. Volgens de psychoanalyticus Hart de Ruyter is, gegeven dit verschil in driftdoel, bij het jonge kind nog maar weinig te bespeuren van seksualiteit in volwassen zin (1979). Seksuele wellust die typerend is voor volwassen seksualiteit is niet auto-erotisch; deze richt zich op het lichaam van een ander. Zelfs bij masturbatie (van volwassenen) speelt het lichaam van een ander altijd een centrale (pornografie, verbeelding, virtueel contact met de ander). Deze gerichtheid op de ander ontbreekt bij seksualiteit van jonge kinderen, maar niet bij die van oudere kinderen. Denk bijvoorbeeld aan seksueel getinte spelletjes van oudere kinderen; deze komen voort uit nieuwsgierigheid of kijklust, maar ook uit het plezier dat een aanraking van of door een ander lichaam kan schenken.

Hoe het ook zij, gegeven het belangrijkste onderscheid tussen de seksualiteit van kinderen en die van volwassenen kunnen de rechtvaardigingen genoemd onder (2) en (3) inderdaad beschouwd worden als rationalisaties. In feite zijn het projecties, omdat de pedofiel zijn eigen volwassen seksuele lusten en plezier toedicht aan het prepuberale kind. Bovendien zijn de aangevoerde redenen geen goede redenen. Ze lijken aannemelijk, maar bij nadere analyse blijkt dat de propositionele inhoud ervan

niet deugt. Het seksuele plezier en het (vermeende) seksueel uitdagend gedrag van prepuberale kinderen kunnen niet gelijkgesteld worden aan dat van volwassenen.

PEDOFILIE ALS OPVOEDKUNDIG VEHIKEL

Hoe zit het met de eerste rechtvaardiging: de veronderstelde opvoedkundige waarde van pedofiele seksuele handelingen? Is dit ook een rationalisatie? En indien dit het geval is, is deze rechtvaardiging dan ook ongetroefd?

Wij denken dat een invloedrijk voorbeeld van dit type rechtvaardiging is ontwikkeld in het kader van een lange traditie. Deze traditie benadrukt het belang van de pedagogische liefde of eros, met name met betrekking tot jongens of mannelijke leerlingen. In het begin van deze eeuw werd in Duitsland door een groep filosofen en pedagogen een pleidooi gevoerd voor de erotische mannavrienschap en de pedagogische eros. Refererend aan Plato's *Symposium* verdedigden zij het klassieke ideaal van mannelijke schoonheid waarin zelfbeheersing, kuisheid en wilskracht centraal staan. De pedagoog Gustav Wyneken (1875-1964), oprichter van de *Freie Schulgemeinde*, streefde een synthese na van Duitse en hellenistische idealen. Hij duidde de pedagogische eros aan als "de erotische band tussen een man en een jongen of een jongeman, en . . . een erotische band tussen diezelfde jongen of jongeman met een man" (Wyneken, 1970; zie ook: Maassen, 1988). Wyneken achtte de pedagogische eros het medium bij uitstek voor cultuuroverdracht.

Wyneken zou ongetwijfeld geprotesteerd hebben tegen de opvatting dat zijn pleidooi voor de pedagogische eros kan worden opgevat als een variant op de onder

(1) genoemde rechtvaardiging (seksuele handelingen hebben een 'pedagogische waarde'). Om onderscheid te maken tussen een pedofiele relatie en de wederzijdse erotische band tussen een man en een jongeling gebruikte hij het Duitse woord *Päderastie* voor een pedofiele relatie en het Griekse woord *paiderastia* voor de erotische band. Het probleem is echter dat hij nooit een duidelijke definitie van 'pedagogische eros' heeft gegeven.

Nu wordt wel eens beweerd dat deze term vandaag de dag nauwelijks meer voorkomt in het vocabulaire van pedagogen. Deze afwezigheid wordt verklaard door een verandering in de beleving en perceptie van erotiek. Volgens dit standpunt is er een tendens om erotische aspecten uitsluitend te beschrijven in seksuele termen (Maassen, 1988; zie ook: Bloom, 1993). Deze verklaring suggereert dat er in de opvoeding en het onderwijs iets van waarde verloren is gegaan, zonder dat echter de betekenis van 'erotiek' en de precieze verschillen tussen een erotische en een seksuele relatie verhelderd worden. Om in deze lacune te voorzien zullen wij hier een beknopte begripsanalyse geven van 'erotiek'.

Allereerst heeft erotiek te maken met plezierige en opwindende zintuiglijke gewaarwordingen. We worden ons van iets gewaar via onze zintuigen: het gezichtsvermogen, de reuk of de tastzin worden aangenaam geprikkeld. De vraag rijst vervolgens of deze gewaarwordingen ook door specifieke objecten of verschijnselen worden opgeroepen. De waarneming van een mooi voorwerp, bijvoorbeeld een diamant of een antieke stoel, zal op zichzelf genomen geen erotische gewaarwordingen oproepen. Is dit toch het geval, dan zijn deze voorwerpen voor die persoon op dat moment onlosmakelijk verbonden met handelingen van een andere persoon (veelal in

een opwindende situatie). In deze beelden of associaties speelt, zo zal blijken, steeds het (menselijk) lichaam een centrale rol. Zo kan een muziekstuk een erotiserende werking hebben, bijvoorbeeld wanneer bij de luisteraar associaties worden opgeroepen met de dynamiek van een lichaam. De betoverende, prikkelende en soms lichtelijk bedwelmende invloed van het andere lichaam overkomt en overvalt degene die geërotiseerd wordt.

Bij erotiek, zo kan men het kort en metaforisch typeren, ondergaat ons lichaam de aantrekkingskracht van een ander lichaam, dan wel van beelden of verbeeldingen daarvan. En omdat schoonheidsbeleving van het lichaam veelal een dominante factor is, is erotiek sterk verbonden met de waarneming en met esthetische ervaringen. Er is volgens Singer sprake van een 'visual feasting', een 'lust voor het oog' (1994, p. 58). Maar ondanks de esthetische lading verschillen erotische ervaringen van pure esthetische genoegens, die bijvoorbeeld beleefd worden door de waarneming van de schoonheid in de bewegingen van een balletdanseres. Onzes inziens ligt het verschil in het gegeven dat gevoelens van (vage) seksuele lust of seksueel verlangen, zij het niet altijd even bewust, deel uitmaken van de erotische ervaring. Seksuele begeerte gaat echter niet noodzakelijkerwijs gepaard met erotische gevoelens.

Als deze analyse hout snijdt, is het belemtonen van de opvoedkundige waarde van de pedagogische eros in feite een voorbeeld van de eerstgenoemde rechtvaardiging. Omdat erotiek met seksuele begeerte gepaard gaat, houdt het praktiseren van pedagogische eros in dat er seksuele gevoelens bestaan ten opzichte van het kind. In de termen van Wyneken: geen *paidierastia* zonder *Päderastie*.³ Een dergelijke recht-

vaardiging kan, naar wij menen, met recht beschouwd worden als een rationalisatie. De pedagogische eros wordt beschouwd als hoog en verheven, terwijl deze eigenlijk een dekmantel is voor meer alledaagse en minder acceptabele motieven. Bovendien is de desbetreffende rechtvaardiging opgebouwd uit inadequate redenen. Allereerst is het geschetste beeld van de pedagogische eros, die iets volstrekt anders zou zijn dan een seksuele relatie, misleidend. Daarnaast is de idee, dat een dergelijke relatie een bij uitstek geschikt medium is voor cultuuroverdracht, een illusie. Het tegenovergestelde is veeleer waar. Zoals bekend heeft Richard Peters opvoeding gekarakteriseerd als initiatie in publieke tradities (Peters, 1966, pp. 46-62). Doel van de opvoeding is kinderen in te wijden in publieke activiteiten en domeinen van cultuur. Wij zijn van mening dat het bereiken van dat doel, en waarschijnlijk zelfs het nastreven ervan, in gevaar wordt gebracht wanneer de opvoeder en het kind een erotische relatie aangaan. In plaats van de belangstelling van het kind te richten op publieke tradities, wordt in zo'n relatie de belangstelling van het kind gefixeerd op de volwassen persoon. Of, vanuit een ander perspectief gezegd: in een erotische relatie is de aandacht van de volwassen persoon gefixeerd op de bevrediging van de eigen seksuele verlangens, terwijl in een pedagogische relatie alle aandacht uiteindelijk gericht is op cultuur en traditie.

IS PEDOFILIE IN MOREEL OPZICHT ONAANVAARDBAAR?

Het feit dat de besproken rechtvaardigingen voor pedofiel gedrag niet valide zijn en begrepen moeten worden als rationalisaties, betekent uiteraard nog niet dat zulk gedrag in moreel opzicht verkeerd is. Hoe

moeten we vanuit een moreel perspectief pedofiele seksuele activiteiten beoordelen? Zijn dergelijke contacten altijd moreel laakbaar? Of is pedofiele seks onder bepaalde omstandigheden wel moreel toelaatbaar? In deze paragraaf zullen wij een antwoord proberen te geven op deze vragen door pedofiele seks te toetsen aan twee morele principes: het principe van wederzijdse instemming en het principe van non-exploitatie (Bellioti, 1993a, 1993b). In deze bijdrage zullen wij deze principes zelf niet rechtvaardigen (zie: Steutel & Spiecker, 1997); wij gaan er hier van uit dat beide principes op goede gronden gebaseerd zijn en dat activiteiten die niet aan deze principes voldoen moreel onaanvaardbaar zijn.

HET PRINCIPE VAN WEDERZIJDSE INSTEMMING

Volgens het principe van wederzijdse instemming is seks alleen moreel toelaatbaar als de betrokken partijen vrijwillig instemmen op grond van adequate informatie. Dit principe houdt in dat seksuele activiteiten op drie manieren kunnen ontsporen. Ten eerste kan een persoon (*P*) een andere persoon (*Q*) dwingen tot seksuele activiteiten. Als *P* bijvoorbeeld fysiek geweld gebruikt of *Q* bedreigt, is er geen sprake van wederzijdse instemming. Ten tweede: een persoon (*P*) kan de ander (*Q*) moedwillig bedriegen. *P* simuleert bijvoorbeeld allerlei gevoelens om *Q* over te halen tot bepaalde seksuele handelingen of misleidt *Q* betreffende de aard van de daad. *Q* stemt dan weliswaar vrijwillig in, maar deze instemming is niet gebaseerd op adequate, relevante informatie. Ten derde kunnen bij seksuele handelingen personen betrokken zijn die de basale capaciteiten missen die nodig zijn voor geïnformeerde instemming. Hier

bij moeten we denken aan personen die de mentale vaardigheden missen om de voor- en nadelen van bepaalde opties in te zien, deze tegen elkaar af te wegen en op basis van die afweging een besluit te nemen. Een duidelijk voorbeeld hiervan is een ernstig verstandelijk gehandicapt persoon die niet het vermogen bezit om te redeneren en te kiezen.

Is pedofiele seks in strijd met het principe van wederzijdse instemming? Ons antwoord is: dat is zeker mogelijk maar niet in alle gevallen noodzakelijk. Veel pedofiele contacten worden niet gekenmerkt door dwang. Sommigen beweren zelfs dat een echte pedofiel nooit geweld of dreigementen zal gebruiken. Pedofiele seks gaat evenmin altijd gepaard met opzettelijke misleiding. Verondersteld mag worden dat niet alle pedofielen willens en wetens kinderen verkeerd inlichten om hun doel te bereiken. Ook hoeft pedofiele seks geen vorm van seks te zijn met iemand die de basale capaciteiten mist om overwogen keuzes te maken. Natuurlijk kunnen we de criteria waaraan zowel de deliberaties als de keuzes moeten voldoen, dermate hoog opschroeven dat van geen enkel prepuberaal kind gezegd kan worden dat het beschikt over de relevante capaciteiten en dat pedofiele seks derhalve altijd moet worden opgevat als een moreel vergrijp. Het probleem is echter, dat ook veel volwassenen niet aan deze criteria voldoen, terwijl we seks met zulke volwassenen toch niet als moreel laakbaar beschouwen. Dit probleem doet zich niet voor wanneer we meer gematigde criteria formuleren. In dat geval beschikken oudere prepuberale kinderen normaal gesproken wel over de relevante capaciteiten. Hieruit zou volgen dat alleen seks met jongere kinderen moreel ontoelaatbaar is. Met andere woorden: volgens het principe van wederzijdse instemming

zijn niet alle pedofiele seksuele activiteiten moreel onaanvaardbaar. Dat is slechts het geval wanneer een pedofiel een kind dwingt, het misleidt, of wanneer het kind te jong is om te beschikken over die basale capaciteiten die een geïnformeerde keuze mogelijk maken.

HET PRINCIPE VAN NON-EXPLOITATIE

Ons seksuele leven moet echter ook nog aan een ander moreel principe voldoen: het principe van non-exploitatie. In geval van seksuele exploitatie misbruikt een persoon (*P*) een andere persoon (*Q*); *P* profiteert van de seksuele interactie maar dit gaat ten koste van *Q*, of deze interactie verschaft verhoudingsgewijs aan *Q* aanmerkelijk minder voordeel. Het belang van dit principe is dat morele misstappen die niet (volgende) geïdentificeerd kunnen worden met behulp van het principe van wederzijdse instemming, nu wel kunnen worden aangewezen. Deze vergrijpen hebben betrekking op de voorwaarden waaronder de geïnformeerde instemming tot stand komt. Zelfs als aan het eerstgenoemde principe is voldaan kan de seksuele interactie immoreel zijn, namelijk indien de voorwaarden waaronder de wederzijdse instemming tot stand komt niet deugen. Ten eerste kan *P* misbruik maken van de erbarmelijke omstandigheden waarin *Q* verkeert. In de meeste van deze gevallen is *Q* er zich terdege van bewust te worden uitgebuit. Maar vanwege de benarde situatie of de slechte vooruitzichten, zal *Q* genoeg nemen met een relatief klein of minimaal voordeel. Ten tweede kan *P* profiteren van de zwakheden van *Q*. Denk bijvoorbeeld aan *Q*'s beperkte vermogen om te onderhandelen of aan een situatie waarin *Q* gekweld wordt door bepaalde behoeften waar *P* weet van heeft. In deze gevallen zal *Q* zich vaak niet

ten volle realiseren uitgebuit te worden.

Onzes inziens zijn alle vormen van pedofiele seks, seks met oudere kinderen inbegrepen, in strijd met het principe van non-exploitatie en dientengevolge moreel laakbaar. Sommige pedofiele contacten zijn duidelijke voorbeelden van de eerste categorie. Denk bijvoorbeeld aan kinderen in Derde Wereld landen die ten gevolge van hun miserabele leefomstandigheden door sekstoeristen worden uitgebuit. Alle andere uitingen van pedofilie kunnen volgens ons beschouwd worden als morele vergrijpen van de tweede categorie: het gevaar bestaat altijd dat de pedofiel op de een of andere manier misbruik maakt van de kwetsbaarheid van het kind.

Kenmerkend voor pedofiele contacten is dat (1) de relatie tussen de pedofiel en het kind asymmetrisch is, hetgeen vooral tot uitdrukking komt in het veel grotere onderhandelingsvermogen van de pedofiel; (2) het prepuberale kind maar in beperkte mate in staat is zijn of haar eigen langetermijnbelangen te overzien en daarvoor op te komen; en (3) de pedofiel op grond van zijn geaardheid altijd uit zal zijn op seks met kinderen. De relatie tussen kinderen en ouders wordt eveneens gekenmerkt door (1) en (2). Voorwaarde (3) is echter niet typerend voor een dergelijke relatie en het is juist deze geneigdheid die een pedofiel aanzet tot uitbuitend gedrag. De combinatie van een pedofiele geaardheid en de kwetsbaarheid van een kind, in het bijzonder zijn beperkte vermogen om te onderhandelen en de eigen belangen te verdedigen, maken uitbuiting al snel mogelijk.

Op basis van empirisch onderzoek heeft Finkelhor (1986) een kader ontwikkeld waarin vier traumatiserende factoren in de ervaring van seksuele uitbuiting worden onderscheiden: traumatische seksualisering, stigmatisering, misleiding en machte-

loosheid. Vooral de eerste factor illustreert hoe zeer een pedofiele relatie ten koste kan gaan van het kind. Traumatische seksualisering verwijst naar een proces waarin de seksualiteit van het kind wordt gevormd op een inadequate en disfunctionele manier. Vaak heeft dit tot gevolg dat vooral jonge kinderen een toegenomen en soms buitensporige interesse tonen voor zaken die met seks te maken hebben. Dit gaat bovendien vaak gepaard met het niet goed van elkaar kunnen onderscheiden van liefde en seksualiteit: het uitruilen van seks voor liefde wordt door het kind gezien als de normale manier om affectie te krijgen of te tonen (Finkelhor, 1986, p. 189).

SAMENVATTING EN CONCLUSIE

Volgens het principe van wederzijdse instemming zijn alleen bepaalde vormen van seks met kinderen immoreel, in het bijzonder wanneer geweld gebruikt wordt, wanneer het kind opzettelijk wordt misleid of wanneer er jonge kinderen bij betrokken zijn. Alle vormen die moreel toelaatbaar zouden zijn op grond van dit eerste principe moeten niettemin worden afgekeurd op basis van het principe van non-exploitatie. Pedofilie kan beschouwd worden als een vorm van uitbuiting, omdat de pedofiel profiteert van het hebben van seks met kinderen, terwijl deze contacten op de lange termijn het welzijn van het kind ernstig kunnen bedreigen. Typerend voor deze vorm van uitbuiting is dat de pedofiel misbruik maakt van de benarde omstandigheden waarin het kind zich bevindt of van zijn specifieke kwetsbaarheid.⁴ Onze conclusie is dan ook, dat pedofiele seks met kinderen moet worden beschouwd als een vorm van moreel ontoelaatbaar gedrag.

Noten

1. Deze bijdrage is een vertaling en ingekorte bewerking van 'Paedophilia, Sexual Desire and Perversity', *Journal of Moral Education*, Vol. 26, No. 3, 1997, pp. 331-342. Met dank aan Vera Lieshout.
2. Voor Nederland geeft Boutelier (1993) onder andere de volgende cijfers, die hij ontleent aan het onderzoek van Draijer en Gianotten. Een op de zeven meisjes wordt voor haar zestiende jaar seksueel misbruikt door verwanten. Het aantal jongens dat door mannen misbruikt werd vormt 20% van het totaal aantal seksueel misbruikte kinderen. Op de relatie tussen incest en pedofilie gaan we hier niet nader in. Hoewel de beide termen verschillende betekenissen hebben, zijn er sterke aanwijzingen dat ze in belangrijke mate verwijzen naar dezelfde groep seksuele delinquenten.
3. In 1921 werd Wyneken door een rechter veroordeeld wegens seksuele relaties met zijn leerlingen.
4. Verdedigers van pedofilie verwijzen vaak naar de tijd dat seks tussen kinderen en volwassenen niet altijd een taboe was. Hun verwijzing naar bepaalde seksuele praktijken van de oude Grieken is echter geen geldig argument. Seksuele activiteiten krijgen hun specifieke betekenis vanuit een bepaalde cultuur en een specifiek maatschappelijke bestel. In een samenleving waarin slaven, vrouwen en kinderen geen rechten hebben en beschouwd worden als handelswaar of bezit, heeft spreken over seksueel misbruik nauwelijks zin. Het is niet toevallig dat de hoofdpersoon professor Humbert uit Nabokovs *Lolita* zich klaagt over de ontdekking van een 'normale' jeugd en over de onrechtvaardigheid van de wetten die pedofilie en incest verbieden: "We are not surrounded in our enlightened era by little slave flowers that can be casually plucked between business and bath as they

used to be in the days of the Romans; and we do not, as dignified Orientals did in still more luxurious times, use tiny entertainers fore and aft between the mutton and the rose sherbet. The whole point is that the old link between the adult world and the child world has been completely severed nowadays by new customs and new laws” (geciteerd door Kaplan, 1991, p. 441).

Literatuur

American Psychiatric Association (APA) (1994), *Diagnostic and Statistical Manual Mental Disorders* (Washington, American Psychiatric Association).

R.A. Belliotti (1993a), Sex, in: P. Singer (Ed.) *A Companion To Ethics*, pp. 315-326 (Oxford, Blackwell).

R.A. Belliotti (1993b), *Good Sex. Perspectives on Sexual Ethics* (Lawrence, University of Kansas Press).

A. Bloom (1993), *Love and Friendship* (New York, Simon & Schuster).

J.C.J. Boutellier (1989), Seksueel misbruik van kinderen. Van pijnlijk geheim tot spektakelstuk, *Justitiële Verkenningen*, 15, pp. 8-33.

E. Brongersma (1987), *Jongensliefde. Seks en erotiek tussen jongens en mannen* (Amsterdam, SUA).

R. Brown (1987), *Analyzing Love* (New York, Cambridge University Press).

R. Ehman (1984), Adult-Child Sex, in: R. Baker & F. Elliston (Eds) *Philosophy and Sex*, pp. 431-446 (New York, Prometheus).

D. Finkelhor (and associates) (1986), *A Sourcebook on Child Sexual Abuse* (Beverly Hills/London, Sage Publications).

S. Freud (1961), *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie und verwandte Schriften* (Frankfurt am Main, Fischer Bücherei KG).

A. H. Goldman (1971), Plain Sex, *Philosophy and Public Affairs*, 6, pp. 267-287.

Th. Hart de Ruyter (1979), Psychoanalytische gezichtspunten, in: Th. Hart de Ruyter & L.B.M.van der Zijl (red.), *De seksuele ontwikkeling van kind tot volwassene. Fysiologie en pathologie*, pp. 71-87 (Alphen a/d Rijn, Samsom Uitgeverij).

D. Howitt (1995), *Paedophiles and Sexual Offences Against Children* (Chichester, Wiley & Sons).

L. Kaplan (1991), *Female Perversions. The temptations of Emma Bovary*. (New York, Doubleday).

M.C.M. Maassen (1988), *De pedagogische eros in het geding. Gustav Wyneken en de pedagogische vriendschap in de Freie Schulgemeinde Wickersdorf tussen 1906-1931* (Utrecht, Publikatiereeks Homostudies).

R.S. Peters (1966), *Ethics and Education* (London: George Allen & Unwin).

R. Scruton (1986), *Sexual Desire. A Philosophical Investigation* (London: Weidenfeld and Nicolson).

I. Singer (1994), *The Pursuit of Love* (Baltimore, The John Hopkins University Press).

B. Spiecker (1992), Sexual Education and Morality, *Journal of Moral Education*, 21, pp. 67-76.

B. Spiecker & J. Steutel (1998), A Moral Conception of Perversions (THP/VU paper).

J. Steutel, & B. Spiecker (1997), Good sex as the aim of sexual education. In: F. Margonis (Ed.), *Philosophy of Education 1996*, pp. 400-407 (Urbana, Ill., Philosophy of Education Society).

G. Wyneken (1970), Die Liebe des Lehrers zum Knaben, in: F.W. Kron (Hrsg.) *Das Erzieherische Verhältnis*, pp. 38-43 (Bad Heilbrunn, Verlag Julius Klinkhardt).

Anton van Harskamp

Of we onszelf nu wel of niet als ‘gelovig’ beschouwen, wanneer we geconfronteerd worden met voorstellingen over het naderende einde van onze wereld blijven we niet onverschillig. Op de een of andere manier stoten dat soort voorstellingen ons af, en worden we er half-bewust en half-heimelijk ook door gefascineerd. Dat was de centrale stelling, of liever de centrale *veronderstelling*, in een opstel in het vorige nummer van *In de Marge* (1999, nr. 1, blz. 24-35). Daarin werd een poging gedaan om te begrijpen waar die afkeer en die fascinatie vandaan komen. De inzet was om tot een zekere verklaring te komen voor de aanwezigheid van de vage, maar wel verontruste beelden en gedachten over de eindtijd die in onze hoofden kunnen rondwaren.

Vandaag de dag kunnen we ook minder vage, want uitgesproken heldere en concrete - maar daarom niet minder angstaanjagende - beelden en gedachten tegenkomen over het einde van ‘alles’. Vooral evangelicale bewegingen grossieren daarin. Hieronder bekijken we de contouren van dat evangelicale eindtijdgelooft.

EVANGELICALISME OF ‘HET NIEUWE CHRISTENDOM’

Daartoe moeten we echter eerst aangeven wat we onder ‘evangelicalisme’ verstaan.

Welnu, het begrip ‘evangelicalisme’ staat voor de protestantse stroming waarin men het accent legt op de onmiddellijke

ervaring van God in het individu. Dat wil zeggen dat men de Heer in het innerlijk ontmoet en graag getuigt van de eigen bekering en van de positieve werking van de Geest in het eigen leven. Karakteristiek voor vrijwel alle varianten van het evangelicalisme is verder, dat men voor alle zaken in het leven een beslissende betekenis hecht aan de bijbel, en dat men doorgaans de bijbel zo letterlijk mogelijk wil nemen. En karakteristiek is ook het geloof waarover we ons in dit opstel buigen, het geloof dat het einde van deze wereld nabij is. Meestal is dat geloof pre-millennaristisch. Die term zal zo aan de orde komen. Laten we eerst nog wat langer stilstaan bij dat begrip ‘evangelicalisme’.

We gebruiken dat woord in plaats van afleidingen van het woord ‘evangelisch’, om aan te geven dat we het hebben over groepen die hun historische wortels hebben in Angelsaksische en Amerikaanse opwekkingsbewegingen, niet zozeer in de Europese kerken van de Reformatie. We moeten dan denken aan methodisten, baptisten, adventisten, darbisten, ook wel aan de charismatische beweging, en aan de Maranatha beweging, die teruggaat op het werk van de bekende Johannes de Heer. Tot de evangelicale stroming rekenen we ook de vele vaste bezoekers van bijeenkomsten van predikers als Billy Graham en Morris Cerullo. Verreweg de belangrijkste beweging binnen deze veelkleurige stroming is echter het pentecostalisme, ofschoon het woord ‘beweging’ hier misverstanden kan wekken, want het

pentecostalisme bestaat mondiaal gezien uit een niet te tellen hoeveelheid groepen, vrije kerken en kerkverbanden. Het is dit pentecostalisme dat sneller in omvang toeneemt dan enig ander christelijke stroming, sneller zelfs dan de Islam als geheel. De theoloog Harvey Cox schat dat het wereldwijd groeit met twintig miljoen nieuwe leden per jaar. In 1995 waren er al 410 miljoen pinkstergelovigen, wat betekent dat we rond 2000 met een aantal van 500 miljoen kunnen rekenen, wat op ongeveer 30% van de christelijke wereldbevolking neerkomt. Daarmee is het mondiaal gezien de grootste beweging binnen het christendom aan het worden, overheersend vooral binnen het protestantisme.

De Engelse godsdienstwetenschapper Ian Cotton meent dat nog maar weinig mensen nadenken over de implicaties van de dynamiek die het pentecostalisme vertoont: aan het begin van deze eeuw als een plaatselijke beweging in de VS begonnen, in 1906 in Los Angeles om preciezer te zijn, kan de beweging tegen het einde van onze eeuw als gezegd 30% van alle christenen claimen: een religieuze aardverschuiving! Bedenken we daarbij dat niets er op wijst dat deze dynamiek aan het einde is; en bedenken we verder dat het pentecostalisme met zijn accent op de enkeling en op de vruchten die de enkeling van zijn of haar wedergeboorte kan plukken, perfect aansluit bij een individualiserende cultuur, dan mogen we zeggen dat we hier te maken hebben met 'het nieuwe christendom'. En binnen dit nieuwe christendom is het eindtijd geloof endemisch.

POST- EN PRE-MILLENNARISME

De meeste evangelicalen geloven dus in de nadering van de eindtijd. Dat geloof is doorgaans pre-millennaristisch van aard.

Millennarisme is de overtuiging dat er hier op aarde een nooit gekend en nooit gezien rijk van vrede en rechtvaardigheid zal aanbreken. De bijbelse kerntekst hiervoor is Op. 20:1-10. Daarin wordt verwezen naar een periode van 'duizend jaren', een periode waarin de satan gebonden wordt door een engel, en in de wereldafgrond geworpen die boven hem gesloten wordt. In de hoofdstroom van het christendom interpreteert men die 'duizend jaren' als een symbool voor de spirituele werkelijkheid van de onzichtbare kerk. Beslissend daarvoor was de uitleg die Augustinus in het twintigste boek van *De Stad Gods* gaf. Hij gaf aan dat het millennium om zo te zeggen altijd al aanwezig is in de harten van de gelovigen van alle tijden en plaatsen. En het beeld van de gebonden, maar nog wel levende Satan wordt dan volgens deze uitleg gezien als symbool voor de verleiding van de zonde.

De meerderheid van de evangelicalen echter legt de 'duizend jaren' letterlijk uit, dus als precies duizend maal 365,25 dagen, en als een werkelijkheid die hier, op een geheel nieuwe aarde, nog komen moet. Die werkelijkheid verbinden ze met de verwachting van de Wederkomst van Christus. Met die Wederkomst heeft het prefix 'pre' in pre-millennarisme te maken. Om dat te begrijpen moeten we weten dat er ook een post-millennarisme was (en trouwens bij een minderheid binnen de evangelicale stroming nog steeds bestaat). De meest voorkomende gestalte ervan was in het verleden bezielde door een groot optimisme. Het kwam in de achttiende eeuw en de eerste helft van de negentiende eeuw veel voor in de VS, het moederland van het evangelicalisme. Men zou dit hét vooruitgangsgeloof van de toenmalige Amerikanen kunnen noemen. Onder de indruk van de groeipotenties van hun eigen land, van

de mogelijkheden van de industriële revolutie en van de visie op Amerika als 'Redeemer Nation' voor alle onderdrukten en armen in de wereld, geloofde men destijds dat de christelijke kerken zouden groeien naar geestelijke eenheid. Verder geloofde men dat steeds meer 'heidenen' tot het christelijk geloof bekeerd zouden worden, en vooral dat Jezus door steeds meer joden als Messias aanvaard zou worden. Kortom, vanuit een christelijk-optimistisch perspectief gezien zou de situatie steeds glorieuzer worden en vanzelf overgaan in een langdurig, minstens duizend jaren durende, overwegend harmonieuze en vredige situatie. Aan het einde van die lange periode, waarheen men Amerika op weg zag met de wereld in haar kielzog, zou dan Christus wederkeren om het laatste oordeel uit te spreken over de levenden en de doden, dus ná - post - het duizendjarig rijk.

Dat geloof begon men na de burgeroorlog (1861-1864) te verliezen en het maakte plaats voor het uiterst pessimistische pre-millennarisme: Christus zal pas na een zevenjarige periode van 'grote benauwdheid' (Dan 12:1; Op. 7:14) terugkeren: 'The Great Tribulation'. Vooral na W.O. II steeg de fascinatie voor die periode tot grote hoogten. 'De grote benauwdheid' wordt gezien als een periode waarin miljarden mensen uitgeroeid zullen worden, in het bijzonder in de laatste slag, de slag van Armageddon, waarin onder aanvoering van 'Gog in het land Magog' (Ez. 38, 39; Op. 20:8) horden uit het noorden - te weten Rusland met ondersteuning van 'Rood China' en verschillende Afrikaanse staten - naar Israël zullen optrekken om dat te vernietigen. Die hele periode zal vooraf gegaan worden door een steeds grotere ellende op aarde, ellende waarvan de tekenen in de bijbel voorzgd worden. Daarna, dus na die periode van ondergang zal Christus

wederkeren om het duizendjarig rijk te vestigen, dat wil zeggen: vóór - pre - het echte millennium.

De meeste vormen van dit pre-millennarisme gaan terug op een vereenvoudiging van het werk van twee mannen. De een was de Engelsman John Nelson Darby, die leefde van 1800 tot 1882. De ander was de bijbelbezorger Cyrus Scofield (1843-1921), die Darby's ideeën gebruikte bij de annotaties waarmee hij in 1909 de King James Version van de bijbel voorzag. Deze *Scofield Reference Bible* is, in één van de meerdere malen verbeterde (= aangepaste) versies, tot op de dag van vandaag een veel gebruikte bijbel van evangelicalen - en bijvoorbeeld volop verkrijgbaar hier in Nederland, zeker bij evangelische boekhandels en kiosken. Darby maakte deel uit van de zeer bevindelijke en tegelijkertijd soms zeer rationalistische, op bijbelse systeem-bouw gerichte Plymouth Brethren. Hij maakte een aantal langdurige zendingsreizen in de VS en overtuigde vele gelovigen, vooral predikanten. Zijn systeem was voor veel Amerikanen aantrekkelijk, onder meer vanwege zijn anti-kerkelijk, dat wil zeggen anti-institutioneel sentiment - het gaat niet om de kerk, maar om het persoonlijk geloof - en vooral ook vanwege de indruk van systematiek en rationaliteit waarmee hij uit de bijbel de hele wereldgeschiedenis tot aan het einde meende te kunnen aflezen.

De grondidee van Darby en Scofield is simpel, hoewel de uitwerking zeer gecompliceerd kan zijn. Die grondidee is dominant binnen het evangelicale christendom. God heeft de wereldgeschiedenis ingedeeld in een aantal bedelingen, dispensaties geheten. Darby en Scofield noemen er zelf zeven, maar het aantal kan variëren per auteur. De essentie van zo'n bedeling is, dat God telkens begint met een aanbod van ge-

nade en dan als het ware afwacht hoe de mens in vrijheid en verantwoordelijkheid daarop ingaat. Elke dispensatie is daarmee een soort testperiode voor de mensheid. Maar bij elke dispensatie blijkt dat de mens Gods genade niet waardig is. Het ritme van de wereldgeschiedenis wordt dan ook bepaald door de gedachte dat elke periode goed begint, maar eindigt in een volgestrekte catastrofe. Vrijwel alle dispensaties zijn al geschetst in de bijbel. Daarbij moeten we bedenken dat de meeste evangelicalen de evolutieleer verwwerpen en een in onze ogen betrekkelijk korte wereldgeschiedenis kennen. De meest strikten onder hen, de echte fundamentalisten, kennen zelfs een periode van slechts zo'n 6000 jaar, want de wereld zou volgens bijbelse berekening van de zeventiende-eeuwse bisschop Ussher geschapen zijn in 4004 voor Chr. (en wel op 26 oktober om 9 u. 's morgens!). Hoe dan ook, de eerste dispensatie is 'Onschuld'. Die eindigt met de zonde van Eva en Adam. Daarna volgt onder meer de dispensatie van 'Belofte', die begon met Abraham, Gen 12:1, en eindigt met de catastrofe rond het gouden kalf bij de berg Sinai. Deze dispensatie wordt dan weer gevolgd door die van de 'Wet', die aan Mozes gegeven is (te beginnen bij Ex. 19:8). Deze dispensatie eindigt volgens Scofield bij de vervulling van de 'Wet', maar uiteraard weer op een rampzalige manier, namelijk met de kruisiging van Jezus (Matt. 27:33v.).

Belangrijk is dan dat vrijwel alle dispensationalistische pre-millennaristen ervan uitgaan dat Jezus Christus in zijn eerste verschijning op aarde gekomen is als Messias van het volk Israël (om vanuit Israël ook alle andere volken te bekeren). Maar volgens deze leer heeft Israël de Messias verworpen, waarna de periode van de 'Genade', dat is van de Kerk, aanbreekt.

Dat is in deze leer een in de grond van de zaak niet goed plaatsbare periode, een soort tussenperiode ('parenthesis' is de term), een stilstand van de profetische klok, hoewel je bij sommige auteurs (bijvoorbeeld bij Jack van Impe en ook bij Hal Lindsey) kunt lezen dat in deze periode van de kerk hetzelfde patroon van elke dispensatie zich aftekent: een steeds sterkere versnelling naar de ondergang. De kerk heeft het in hun visie verprutst, sterker nog: de kerk, met name de rooms-katholieke, is zelfs een van de manifestaties van de anti-christ geworden. Rome werd overigens in het oudere evangelicalisme nogal eens gezien als de voorafschaduw van de Hoer van Babylon uit Op. 17:1-6 - en wordt trouwens in sommige streken van de wereld, met name bij protestanten van het slag Ian Paisley, nog steeds als zodanig beschouwd. Bij vele, meer 'moderne' auteurs gooit ook de oecumenische beweging hoge ogen als de Hoer van Babylon. In het algemeen zijn voor dit type van millennaristen alle pogingen tot verzoening van confessionele en religieuze tegenstellingen, 'tekenen' van de werking van het kerkelijk-religieuze Babylon. Dat kerkelijk-religieuze Babylon wordt dan weer overwonnen door het politieke Babylon, de hoogste manifestatie van de anti-christ. Daarbij geeft dan elke pre-millennaristisch auteur zijn eigen duiding van de tekenen daarvan. Veel voorkomend is sinds de jaren vijftig de idee dat de anti-christ uit Europa zal komen. De kerntekst daarvoor is Op. 13, de passage over het beest uit de zee met de tien horens en de zeven koppen: een verwijzing volgens vele Amerikaanse pre-millennaristen naar de landen van de Europese Gemeenschap!

De laatste dispensatie die nu op aanbreekt staat, is de heerschappij van Christus. De komst ervan wordt ingeleid door zijn

Wederkomst, ruwweg aangeduid in Op. 19, met het symbool van hem die zit op een wit paard, bekleed met een kled dat met bloed geveerd is, en die het beest met al zijn koningen en zijn valse profeet zal verslaan.

DE 'RAPTURE'

Nu wordt het echter ingewikkeld. De meeste pre-millennaristen zijn ervan overtuigd dat wij in het laatste der dagen leven. Maar er zijn vele verschillende interpretaties van de eindtijtekenen die zij uit de bijbel afleiden, met als vindplaatsen vooral het boek Openbaring, verder Dan. 7-12, Ez. 38,39 en Matt. 24 (en par.). Die verschillen - die deze teksten bij een zogenaamde puur letterlijke lezing toelaten - hebben voor een belangrijk deel te maken met zeer uiteenlopende visies op de vraag wáár we nu precies in het eindtijds scenario zitten en ook, wát de rol van christenen zelf in de eindtijd zal zijn. Zo zijn er groepen die ervan uitgaan dat we nu vlak voor het definitieve einde in de slag van Armageddon staan, aan het einde van de tijd van 'de grote benauwdheid'. De meest beruchte was wel de sektarische, kleine groep van de Branch Davidians van David Koresh, de groep waarvan de meeste leden in 1993 in Waco omkwamen door een serie van tragische blunders en misverstanden van zowel de kant van Koresh als van de autoriteiten. De meerderheid van de niet-sektarische evangelicalen meent echter dat er nog eerst een zogenaamde 'secret Rapture' moet komen, een geheime vooropname, of kortweg 'opname'.

Die 'opname' is een van de meest opvallende en schijnbaar bizarre elementen in het eindtijdgeloof. Het is het geloof dat de echte gelovigen op de wolken opgenomen zullen worden, Christus tegemoet. De

meerderheid van de pre-millennaristen gelooft dat die opname zal geschieden vlak voor de ellende losbarst. Dat geloof is voornamelijk gebaseerd op 1 Thess. 4, 16-17, een tekst waarin gesproken wordt over 'het geklank ener bazuin Gods' waarop de Here zal nederdalen van de hemel, kennelijk om eerst de al gestorven gelovigen, daarna ook de nog levende gelovigen op de wolken weg te voeren.

INTERMEZZO: 'CHRISTIAN IDENTITY MOVEMENT' VERSUS EVANGELICALISME

Hier past een intermezzo. Op het moment groeit in de VS een duistere, zich 'christelijk' noemende beweging, de 'Christian Identity Movement' waarbinnen men een radicaal eindtijdgeloof aanhangt. Aanhangers zijn te vinden in ultrarechtse, anti-gouvernementele splintergroepen en relatief kleine bewegingen, zoals bijvoorbeeld in kringen van de survival-beweging en ook in zogenaamde Arisch-christelijke gemeenten. Wat dat laatste betreft: één van de meest griezelige kenmerken van deze 'movement' is het virulente antisemitisme. Hun zogenaamde 'theorie', beter is het woord 'mythologie', bevat de gedachte dat de eerste blanke Amerikanen afstammelingen zijn van een van de tien verloren, noordelijke stammen van Israël. Hiermee doelen zij voornamelijk op afstamming van Efraïm, de jongste zoon van Jozef, van wie aartsvader Jacob op zijn sterfbed volgens het bijbelverhaal voorzei dat hij tot een grote natie zou worden (Gen. 48:17-22). De stammen Manasse en Efraïm zouden, na in de achtste eeuw voor Chr. door de Assyriërs weggevoerd te zijn, via de Kaukasus in Noord-West Europa terecht gekomen zijn. Verder claimt een deel van hun mythologie dat de huidige joden weliswaar

afstammelingen zijn van de twee stammen uit het Zuiden, Juda en Benjamin, maar dat deze tijdens de ballingschap blijvend onder invloed van de zwarte magie van de Baby-loniërs zouden zijn komen te staan. De huidige joden zijn volgens dit waanzinnige denken door de satan beheerste samen-zweerders, gericht op het verkrijgen van de wereldmacht; waarmee de 'Christian Identity Movement' aansluit bij een abjecte traditie. Het is de traditie van de haat en het ressentiment van hen die in de overtuiging een wereldcomplot op het spoor te zijn, een geheime 'kennis' menen te hebben over de gang van de geschiedenis.

Welnu, buitenstaanders hebben de neiging deze beweging gelijk te stellen met evangelicalen en met fundamentalisten. Dat is echter een grote fout, in werkelijkheid zijn het aartsvijanden. En dat heeft, behalve met het gegeven dat de echte evangelicaal en fundamentalist juist zeer pro-Israël is - zie verder hieronder -, vooral te maken met de gedachte van de 'Rapture'. De 'Christian Identity Movement' veracht evangelicalen en fundamentalisten, omdat de meerderheid van hen gelooft dat ze vóór de ellende van 'de grote benauwdheid' gered zullen worden, terwijl de leden van deze duistere beweging van mening zijn dat men als strijders van God mee moet doen in de laatste eindstrijd, sterker nog, dat men er alles aan moet doen om die eindstrijd te bevorderen. De houding van de 'traditionele' evangelicalen echter, ook van de radicale fundamentalisten onder hen, verschilt daarvan sterk. Overigens is een minderheid fundamentalistisch binnen het evangelicalisme. Bij hen treffen we eerder een houding van angst voor het einde, van pogingen het einde te voorkomen ook, maar vooral is het een houding waarin men voortdurend waarschuwt voor de komende verschrikkingen, met de be-

doeling om zoveel mogelijk mensen door evangelisatie nog te redden. Dat wil zeggen dat men zoveel mogelijk mensen tot het geloof wil brengen opdat ook zij bij 'de laatste bazuin' opgenomen zullen worden.

Hoe dit alles ook zij: de wereld van het eindtijdgeloof is groot en zeer verdeeld. Ook wanneer we bizarre eindtjdisvisies tegenkomen, moeten we onderscheid blijven maken, ons blijven afvragen wie de dragers ervan zijn en wat zij met hun geloof voorhebben.

AANHANG

Nog even verder met de 'Rapture'. Een retorisch begaafde pre-millennarist en propagandist van de 'Rapture' is de beroemde/beruchte Jerry Falwell, voormalig leider van de Moral Majority eind jaren '80, nu predikant van een van de grootste megakerken in de VS en 'grand old man' van zijn eigen universiteit, Liberty University in Lynchburg Virginia. Van hem is deze schets van wat er gebeurt bij de 'Rapture':

Stel je voor dat je aan het rijden bent in een auto, dat je de chauffeur bent, en dat je christen bent. Er zullen nog meer mensen in de auto zijn, vermoedelijk ook een die niet een christen is. Wanneer dan de bazuin klinkt, zullen jij en de andere christenen in de auto onmiddellijk opgenomen worden - jullie zullen verdwijnen, alleen jullie kleren zullen achterblijven en nog een paar materiële dingen die het eeuwig leven niet kunnen beërven. En die niet-wedergeboren persoon in die auto zal ontzet zijn dat de auto nu zonder chauffeur voortraast, totdat de auto ergens zal verongelukken (gecit. In Wojcik 1997, 42).

Hoe bizar dit ook klinkt, de aanhang in de VS van dit soort geloof is zeer groot: naar een schatting van het 'U.S. News and World Report' uit december 1994 geloof tussen de 30 en 44% van de Amerikanen erin! Overigens, we moeten hierbij niet

vergeten dat in wat eerder de hoofdstroom van het christendom werd genoemd weliswaar de 'Rapture' niet geleerd wordt als een voor de achterblijvers zichtbare, bovennatuurlijke ingreep in de materiële wereld. In die hoofdstroom, vooral bij orthodox-protestantse groeperingen, kan ook de overtuiging aangetroffen worden dat bij het laatste oordeel, wanneer de ongelovigen ten onder zullen gaan, verbrand volgens Augustinus in *De Stad Gods*, XX, 18, de reeds gestorven gelovigen uit de dood zullen verrijzen (volgens 2 Petr. 3:7,10), waarna dezen met de dan nog op aarde levenden op de wolken opgenomen zullen worden naar Christus toe (Ib., XX, 20)! Ofschoon dit type van orthodoxie geen 'geheime opname' kent, kan het zo letterlijk mogelijk nemen van de bijbel dus wel leiden tot de voorstelling dat de gelovigen bij het einde van de wereld opgenomen zullen worden op de wolken.

Overigens, het bizarre van het 'Rapture' thema én het relatief grote aantal mensen dat er geloof aan hecht, verklaren vermoedelijk (mede) het succes van een aantal science fiction thrillers rond dat thema. Zo heeft de bekende pre-millennaristische prediker Tim LaHaye, samen met de 'romanschrijver' Jerry B. Jenkins, een driedelige thriller geschreven over de laatste zeven jaar van onze wereld, een periode die begint met de 'Rapture' in een straalvliegtuig op weg van Chicago naar Engeland dat plotseling een flink aantal passagiers kwijt raakt. Het grootste deel van het boek bestaat uit een verlekkerde beschrijving van de alsmaar in afschuwelijkheid toenemende rampen die nu gaan volgen. Die vormen met elkaar de plot, waarin een Roemeen, Nicolae Carpathia, met charismatische briljante eenvoud in korte tijd een enorme macht vergaart en de meerderheid van de wereldbevolking achter zich krijgt. Hij

stelt de valse profeet voor uit Op. 16:13; 19:19, uiteraard afkomstig uit Europa, die alle volken verzamelt om de beslissende slag aan God, Israël en de gelovigen toe te brengen, en die dat verzamelen volgens 1 Thess. 4:2 zal doen door ieder vrede voor te spiegelen. Bijzonder is dat deze boeken, bestsellers in de VS en goedlopend in Duitsland, hier in Nederland in vertaling uitgegeven worden door de voorheen als christelijk bekend staande uitgeverij Kok te Kampen! Voor wie geïnteresseerd is: de driedelige serie heet 'De laatste bazuin', en er zijn nu twee, redelijk goed lopende delen uit onder de titels 'Verlaten' en 'Tegenstand' (vert. v. Jeroen Kummer)! Als het maar geld oplevert, zo moet de uitgeverij gedacht hebben.

Nog even terug naar de theorie rond de 'Rapture'. Als opvatting is ze in vele ogen bizar, of zo men wil naïef of kinderlijk, toch is de theorie eromheen buitengewoon gecompliceerd. Ze vereist de nodige denkwerk en veel kennis van de letter van de Schrift. Ik wijs slechts op één punt. Millenaristen doen bijvoorbeeld vrijwel alles in tweeën. Dat is een kenmerk waarvan je in hun opvattingen vrijwel altijd sporen kunt waarnemen, en dat zij zelf ook in de bijbel op willen sporen. Dat is tot op zekere hoogte ook 'logisch'. Bedenk maar het volgende. In de bijbel wordt inderdaad gesproken van de Wederkomst van Christus, dus van zijn tweede komst. Maar echte millenaristen moeten die Wederkomst wel weer in tweeën delen, simpelweg omdat ze, door hun inzet om de bijbel en dus ook 'de duizend jaren' zo letterlijk mogelijk te lezen, feitelijk in de eindtijd als geheel een onderscheid maken tussen 'de duizend jaren' die hier op aarde een zichtbaar rijk zijn, en 'het hemels Jeruzalem' wat volgens hen een geestelijk rijk is. Het gevolg is dat de Wederkomst van Christus dus ook

twee keer plaats vindt. Één keer verschijnt Christus op de wolken in het geheim, bij de 'Opname' die de inleiding vormt op 'de grote benauwdheid', alleen dus zichtbaar voor de gelovigen, ofschoon de ongelovigen wel de gevolgen direct zien. De tweede keer verschijnt Christus in het openbaar en voor alle mensen zichtbaar, als inleiding op het echte millennium. En na afloop van het millennium volgt dan het definitieve laatste oordeel dat door God zelf geveld wordt, lees Op. 20:11-15.

LEIDENDE PRINCIPES

Het bizarre karakter van het evangelicale eindtijdgehoof moet ons dus niet verleiden tot de conclusie dat er geen denkkraft achter zit, en dat we te maken hebben met domme mensen. We moeten ook de motieven niet onderschatten die tot dit geloof inspireren. Laten we proberen enkele van die motieven achter het evangelicale eindtijdgehoof op te sporen. We zoeken hier niet naar psychologische motieven. In een volgende en laatste artikel over eindtijdgehoof in dit tijdschrift gaan we in op New Age, die andere vorm van nieuw geloof in onze tijd. En aan het slot van dat opstel zullen we naar een paar psychologische motieven zoeken die zowel in het evangelicalisme als in New Age een rol spelen. Nu zoeken we naar de leidende principes, zeg maar naar sturende overtuigingen die evangelicalen zelf aan (kunnen) voeren voor hun geloof in de naderende eindtijd. Tenminste vier principes zijn van belang. Alle vier vloeien ze voort uit de absolute waarde die de meeste evangelicalen aan de bijbel (zeggen te) hechten.

Het eerste principe is hun overtuiging dat de bijbel niet de neerslag is van menselijke handelingen en opvattingen, maar dat in de bijbel een meer of minder direct door

God zelf neergelegde code ligt, waarmee we Zijn plan met de wereld kunnen ontcijferen. We moeten ons realiseren dat wij het in deze tijd heel gewoon zijn gaan vinden om bijvoorbeeld met een historische of literaire blik naar de bijbel kijken. We vragen ons dan bijvoorbeeld af in hoeverre verhaalde feiten en gebeurtenissen over koningen en profeten, over leven en dood van Jezus e.d., een basis hebben in wat wij echte geschiedenis noemen. Of we proberen de literaire structuur van de verhalen te reconstrueren, dat wil zeggen te achterhalen, welke stijlmiddelen en argumenten de bijbelschrijvers gebruikt hebben om in hun verhalen uitdrukking te geven aan hun ervaringen en hun lezers te roeren. Maar dat betekent telkens dat we de bijbel in de eerste plaats benaderen als een menselijk boek. Voor de meeste evangelicalen, en zeker voor de fundamentalisten, is dat een niet-invoelbare, en daarom ook niet discussieerbare overtuiging. Voor hen staat het a priori vast dat het de bijbel is, waarin vooraf vastgelegd is wat later zal gebeuren. Wat eerst komt, pre-figureert wat later komt. Als je maar goed leest, worden volgens deze visie Jezus en het N.T. al in verschillende codes in Abraham, Mozes en andere figuren in het O.T. aangekondigd. Op deze manier is elke vermelding van het einde van de geschiedenis van Israël of een christelijke gemeente, simpelweg een code voor de wijze waarop onze geschiedenis zal eindigen.

Het tweede principe is wat je met een duur woord het hermeneutisch principe zou kunnen noemen. Het is populair gezegd een algemeen advies bij het lezen, een leeswijzer. Dat principe is dat als je de bijbel leest, je altijd naar een directe en letterlijke betekenis moet zoeken. De achtergrondovertuiging is hier dat God een God is die door zijn gelovigen vertrouwd kan

worden, wat voor de evangelicalen ook betekent dat de bijbel geen moeilijke, alleen door geleerden te onthullen teksten bevat. Als de betekenis direct duidelijk is, schrijft bijvoorbeeld de eindtijdprofeet Hal Lindsey, er geen andere betekenis achter; tenzij, zo voegt hij toe, uit de feiten van de onmiddellijke context, en in het licht van andere passages, alsmede in het licht van fundamentele waarheden, duidelijk anders blijkt. Even terzijde: hier ligt één van de grootste tegenspraken in het millenarisme. Want wie de 'exegese' van de moderne eindtijdprofeeten probeert te volgen, raakt verbijsterd tot welke resultaten de combinatie van 'letterlijke' lezing en 'gecodeerde' lezing kan komen. Niet alleen door de wildheid van de uitleg, maar ook door de enorme verschillen tussen de auteurs. Om maar twee voorbeelden te noemen. De vorst uit het Noorden bijvoorbeeld, Gog uit Magog, grootvorst van Mesech en Tubal (Ez. 38:2,3) is aanvankelijk bij Scofield, en bij alle andere pre-millenaristen, simpelweg gelijk aan de USSR, waarbij Mesech voor Moskou zou staan, en Tubal voor Tobolsk. In de loop van de jaren '90 echter moeten alle zeilen bijgezet om aan te geven, dat 'het Noorden' nu niet zozeer op de oude Sovjetunie slaat, maar meer op de Islamitisch georiënteerde staten als Kazachstan en Azerbeidjan die samen met Irak en een verbond van Afrikaanse staten Armageddon zullen starten. En wat te denken van de exegese die Lindsey geeft van het, toegegeven, griezelige visioen in Openbaring, hoofdstuk 9, waar allerlei plagen worden verbeeld als sprinkhanen in de gedaante van paarden, 'met borstschilden als ijzere harnassen en het gedruis van hun vleugels was als het gedruis van wagens' (vs. 9). Volgens Lindsey zijn dat zeer vermoedelijk raketlanceerinstallaties!

Het derde principe van het pre-millen-

narisme is dat het zichzelf ziet als een beweging in strijd met de Satan. De gedachte is dat het universum een arena is van een voortdurende strijd tussen God en Satan. De inzet van God is om Zijn schepping terug te winnen. De seculiere wereld wordt geacht geheel in de ban te zijn van Satan. Dit alles veronderstelt een visie waarbij men zichzelf geheel en al aan de kant van God ziet staan, waarin ook elke twijfel aan die positie afwezig is. Een ondersteuning van deze visie wordt gevormd door het type van religiositeit dat onder vele moderne evangelicalen, endemisch aan het worden is. Dit type van religiositeit wordt onder meer gekenmerkt door de overtuiging dat door de wedergeboorte er letterlijk in beginsel een volledige heiliging heeft plaats gevonden: de gelovige is werkelijk een geheel ander mens geworden en heeft, op z'n minst de mogelijkheid - vaak meent men ook 'in actu', dus daadwerkelijk - om werkelijk zonder zonde te leven! Nu weten evangelicalen natuurlijk ook wel, dat ook wedergeboren 'broeders en zusters' aan de zonde ten prooi kunnen vallen, maar de neiging is dan om zo'n zondeval toe te schrijven aan de invloed van 'de wereld', dus aan invloed van buiten af, van Satan! En dat versterkt weer de neiging om, in de grote zekerheid dat men zelf geheel en al aan de goede kant staat, alle kwaad geheel en al aan de boze wereld daarbuiten toe te schrijven.

Het vierde principe is al even aangeduid, en dat is de centrale plaats die Israël, en dan moeten we vooral ook denken aan de huidige staat Israël, in het eindtijddenken van vele pre-millenaristen inneemt. 'The Jew is God's timeclock', kan men pre-millenaristen horen zeggen. Wat zit daar achter? In de grond van de zaak zit de overtuiging dat Gods beloften aan Israël, in vele teksten in het O.T. te vinden, uiteinde-

lijk niet teruggenomen zullen worden (Dt. 30:5; Jes. 43:5,6, Jer. 23:7,8; 31; 35; Ez. 37; Zeph. 2:1,2). Ook hier treffen we een verschil met de hoofdstroom in de christelijke traditie. Daarin vindt men dat de beloften aan Israël overgenomen zijn door de Kerk. Het verbond tussen God en Israël zou ofwel vervangen, gesubstitueerd zijn door, ofwel opgenomen zijn in het nieuwe verbond met de Kerk. De evangelicale pre-millennaristen wijzen dit soort visies af. Israël blijft volgens hen een hoofdrol spelen in het plan dat God met de wereld heeft. Betekent dit nu, dat de pre-millennaristen pro-joodser zijn dan de hoofdstroom in het christendom? Dat valt te bezien. Want allereerst ondersteunen zij de politiek van de staat Israël, omdat zij op grond van hun letterlijke lezing van de bijbel van mening zijn dat Israël zich weer moet vestigen in het land, en, zeer gevaarlijk, omdat zij menen dat de Tempel van Salomo weer herbouwd zal moeten worden. Maar ... met name dat laatste punt is voor hen het teken bij uitstek dat de tijd van 'de grote benauwdheid' kan beginnen, een tijd die uit zal lopen op een vreselijke onderdrukking en op de vernietiging van tweederde van Israël! De rest zal dan de Messias, dat wil zeggen Jezus Christus, aanvaarden. Met andere woorden: Israël moet volgens dit (goddelijke) plan een sterke staat worden, de Palestijnen als de Filistijnen van deze tijd uit het land jagen, de tempel herbouwen ... opdat het grotendeels vernietigd kan worden. Israël is in dit denken gedoemd tot vreselijk lijden. Nog even los van deze, naar veler smaak hoogst pijnlijke steun voor de staat Israël, is de houding tegenover joden in het algemeen paternalistisch en ambivalent. Vaak vindt men aan de ene kant wel een uitdrukkelijke afwijzing van racistisch geïnspireerd antisemitisme, maar aan de andere kant ook de klassiek-

christelijke - en, zo voegen we toe, verwerpelijke en gevaarlijke - overtuiging dat de joden de vervolging in de tijd tussen 70 n. Chr. (verwoesting van de tempel in Jeruzalem) en 1948 (stichting van de staat Israël) te wijten hebben aan het niet aanvaarden van de Messias! Voeg dat bij de zojuist genoemde verwachting dat in de nabije toekomst slechts een deel van Israël bewaard zal worden, die zich dan tot Jezus Christus als de Messias te bekeren, en we houden een hoogst duistere sympathie voor Israël over.

Tot zover deze schets van de contouren van het moderne, evangelicale eindtijd-geloof en zijn sturende principes. Het ging dus om contouren, bovendien was het een schets van wat je een 'ideaaltype' van het evangelicale eindtijd-geloof kunt noemen: de wereld van het evangelicalisme is uiterst veelkleurig en zeker niet alle groepen en individuen die tot het evangelicalisme gerekend kunnen worden, vertonen in dezelfde mate van radicaliteit het eindtijd-geloof dat we hierboven schetsten.

Toch is inzicht in het ideaaltype van het evangelicale eindtijd-geloof van belang. Waarom? Omdat, zoals in het opstel in het vorige nummer van *In de Marge* is uitgewerkt, vrijwel alle mensen, wij ook dus, belaagd worden door 'unheimische' gevoelens en gedachten over het einde van onze wereld. Het ideaaltype van het evangelicale eindtijd-geloof mogen we beschouwen als één geradicaliseerde, en in een specifiek religieuze gestalte gehulde, vormgeving van dat soort 'unheimische' gevoelens en gedachten. Wat we ook van het evangelicale eindtijd-geloof vinden, hoe bizar, naïef of gevaarlijk we het ook achten, dit geloof is paradoxaal genoeg wel een manier om die 'unheimische' gevoelens en gedachten vorm te geven, ze daardoor vermoedelijk af te leiden, de onrust ervan te kanaliseren.

Die laatstgenoemde ‘prestatie’ is voor ons van belang. We kunnen tot het oordeel komen dat de wijze waarop die ‘prestatie’ tot stand komt, verkeerd is, zelfs uiterst gevaarlijk kan zijn, we kunnen gemakkelijk vaststellen dat men een karikatuur maakt van het bijbels denken, maar dat alles mag niet er toe leiden dat we onszelf niet meer de vraag stellen hoe we onze eigen eindtijdgevoelens en eindtijdangsten moeten begrijpen, er beelden en woorden voor vinden. Juist in contrast met het goed begrepen, bizarre eindtijdgelooft dat we hierboven schetsten, zullen we moeten komen tot een eigen, betere, humanere, verwoording en verbeelding van onze eigen gevoelens en angsten over het einde van de wereld.

Literatuur

C. Albanese, *America: Religions and Religion*, Belmont, Ca.: Wadsworth 1981.
 M. Barkun, *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*, Chapel Hill, N.C./Londen: University of North Carolina Press 1997.
 H. Bloom, *The American Religion: The Emergence of the Post-Christian Nation*, New York: Touchstone 1992.
 K.C. Boone, *The Bible Tells Them So: The Discourse of Protestant Fundamentalism*, Albany: State University of New York Press 1989.
 P. Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge (Mass)/Londen: The Belknap Press of Harvard U.P. 1992.
 I. Cotton, *The Hallelujah Revolution: The*

Rise of the New Christians, Londen: Little, Brown and Company 1995.
 H. Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*, Reading, Mass.: Addison-Wesley 1995.
 R. Kranenborg, ‘Berekeningen van Het Einde: Apocalyptische berekeningen binnen het christendom en New Age’, in: *Religieuze Bewegingen in Nederland*, Nummer 32, 1996, 1-40.
 S.O. Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric*, New York/Oxford: Oxford U.P. 1994.
 R. J. Lifton, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, New York: Basic Books 1993.
 C. Smith, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, Chicago/Londen: The University of Chicago Press 1998.
 C.B. Strozier, *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America*, Boston: Beacon Press 1994.
 D. Thompson, *The End of Time: Faith and Fear in the Shadow of the Millennium*, Londen etc.: Sinclair-Stevenson 1996.
 T.P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875-1982*, Grand Rapids: Academic-Zondervan 1982.
 Id., ‘Premillennialism and the Branches of Evangelicalism’, in: D.W. Dayton/R.K. Johnston ed., *The Variety of American Evangelicalism*, Knoxville: The University of Tennessee Press 1991, 5-21.
 D. Wojcik, *The End of the World as We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*, New York/Londen: New York U.P. 1997.

Michael Elias

Een van de eigenschappen die men aan raadsels toeschrijft, is dat ze ons tegenvoorstellingen geven voor ervaringen in de normale wereld. Augustinus beschouwde raadsels als spiegel van de door God geordende wereld: de schuilplaatsen die zij bieden zijn van waarde, omdat raadsels de liefde tot de waarheid scherpen, waardoor de mens de verlamming van hoogmoedig gedrag van zich af kan schudden. Raadsels spelen met conceptuele grenzen en overschrijden deze, heet het in de moderne traditie: het verschaft intellectueel genoeg om te kunnen laten zien dat de dingen minder stabiel zijn dan ze op het eerste gezicht lijken. Men test er elkaars vermogen mee om de wereld op een ongebruikelijke wijze te kunnen interpreteren. Dat gebeurt door het verwarren van de domeinen waardoor wij de wereld als geordend ervaren. Een belangrijke functie van raadsels kan dan ook zijn om gangbare classificaties te bevragen of daar kritiek op uit te oefenen.

Het raadsel is een genre uit de orale traditie dat over de hele wereld te vinden is. Dikwijls is een raadsel zo opgebouwd dat er onverenigbare elementen tegenover elkaar worden gesteld; de gesprekspartner wordt dan uitgedaagd om een oplossing te geven, dat wil zeggen de tegenstellingen te verzoenen. Heel duidelijk is dat het geval in het volgende, bekende literaire raadsel:

Gij vindt in mij terzelfdertijd
De vreugde en druk, de liefde en nijd
De wraak en gunst, de zonde en deugd
Alsook de ouderdom en jeugd

En zaken meer, als ik verklaar,
Die tegenstrijden aan elkaar *

Uit de mondelinge traditie komen raadsels als: “Wat heeft ogen en kan niet zien?” – Een aardappel. “Wat loopt er van Utrecht naar Leiden zonder te bewegen?” – De weg. “Welke ring is niet rond?” – Haring. Met eenvoudige raadsels die kinderen elkaar opgeven, ontdekken ze spelenderwijs de systematiek van taal. “Hoe haal je een olifant uit de Rijn?” Met een hijskraan, met touwen? “Nee, nat.” Er is hier verwiseling van grammaticale categorieën: instrumentele bepaling en bepaling van gesteldheid. Met het woord *hoe* in de raadselvraag kan de taalgebruiker namelijk beide kanten op. Bij het rijmende voorbeeld hierboven is van zo’n verwarring geen sprake: daar gaat het in referentieel opzicht om een grensoverschrijding. Het persoonlijk vornaamwoord *ik* verwijst er niet naar een persoon, maar naar een zaak en het antwoord op dit raadsel betreft de *woorden* liefde, nijd en dergelijke, niet de emoties die erachter liggen. Degene die het raadsel op moet lossen, denkt dat misschien wel.

De spanning tussen zelfnoemfunctie en referentie is voor kinderen bij uitstek een middel om taboes te doorbreken. Ze vragen: “Wat is het omgekeerde van *Lord*?” Het antwoord fluisteren ze elkaar onder gegiechel toe of ze geven de oplossing in een nieuw raadsel. Op plaatsen ‘in de marge’ tasten met name personen die om een of andere reden (nog) geen duidelijke identiteit hebben met het opgeven van

raadsels hun grenzen af. Kinderen en adolescenten leggen elkaar vaak raadsels voor op 'vrijplaatsen', buiten door ouderen gecontroleerde settings. Erotische raadsels met 'onschuldige' oplossingen hebben onder dergelijke omstandigheden een eeuwenoude traditie en worden in elke generatie opnieuw geactualiseerd.

Er is variatie en verandering als we kijken naar wat in de loop der tijd als raadsel gold. In westerse samenlevingen in onze eeuw wordt ervan uitgegaan dat wie een raadsel krijgt voorgelegd, een reële kans moet krijgen het binnen afzienbare tijd op te lossen. Dat hangt samen met een praktijk waarin het raadsel als vorm van taalgebruik thuishoort in een sfeer van vermaak. Vanuit historisch gezichtspunt beschouwd zijn echter noch oplosbaarheid noch vermaak bepalend voor het raadsel. Vanaf de late Oudheid tot de Barok was *obscuritas* bijvoorbeeld een wezenlijk kenmerk van het raadsel, dat zijn plaats had in leergesprekken en strijdsituaties. Oplosbaarheid was secundair; men aanvaardde dat sommige raadsels geluk en intuïtie vereisten. Pas in later tijd werd het raadselbegrip steeds meer ingeperkt tot 'oplosbaar' in een gezelschap. Nog weer later werden raadsels louter kinderspel; als ze te duister waren, verloren ze hun aantrekkingskracht. Het raadsel 'als ernstige zaak' kennen wij niet meer als vorm van taalgebruik: een situatie waarin iemand een ander uitdaagt een raadsel op te lossen. In onze taal leeft deze betekenis nog wel voort in een zin als *Dat is voor mij een raadsel*, waar het bijna hetzelfde betekent als 'Dat begrijp ik echt niet'.

OVERGANGSMOMENTEN

Verschillende onderzoekers hebben erop gewezen dat raadsels in tal van verhaal-

tradities een plaats hebben bij belangrijke momenten in het leven van de hoofdpersoon. Zo'n moment is bijvoorbeeld een huwelijk, met de daaraan voorafgaande bruidswerving. Een van de meest besproken raadsels, uit *Richteren* 14, wordt in een dergelijke context opgegeven: Simson wil huwen met een Filistijnse. Op de weg naar Timnath verscheurt hij een leeuw, een gebeurtenis die hij vervolgens 'verraadselt' voor de Filistijnen met het bekende: "Uit de etende komt eten en uit de sterke komt zoetheid." En het antwoord dat zijn bruid hem ontfutselt, luidt: "Wat is zoeter dan honing en wat is sterker dan een leeuw?" Het verhaal vertoont overeenkomst met raadselverhalen van het *Turandot*-type, de Chinese raadselprinses, naar wier hand verschillende prinsesdingen. Een literaire traditie van dit verhaal zegt dat ze ongemeen schoon is, thuis in alle wetenschappen en zeer geleterd - doch ze minacht iedere man. Slechts hij die in staat zal zijn haar raadsels op te lossen, acht ze zichzelf waardig; elk ander wordt onthoofd. Prins Kalaf kent zichzelf niet meer wanneer hij een portret van Turandot ziet. Aan het hof gekomen, onderwerpt hij zich net als zijn ongelukkige voorgangers aan de raadselvragen. Het verschil is dat hij ze oplost en repliceert met een tegenraadsel: "Hoe heet de prins die talloze ontberingen heeft doorstaan en zich bedelend brood moest verschaffen, maar nu het toppunt van de roem en alle aardse zaligheid bereikt heeft?" Ze weet: dat is hij zelf - maar wat is zijn naam? Door een slavin zijn slaapkamer in te sturen komt ze erachter.

De vrijersproef beantwoordde in allerlei culturen aan werkelijke gebruiken. Ook bij andere significante overgangsmomenten werden wereldwijd raadsels opgegeven. Het oplossen van raadsels was verder een oude en traditionele techniek, gebruikt in

tijden van crisis, als het lot van de enkeling of van een hele gemeenschap op het spel stond, met name als iemands leven op het spel stond. De betekenis die raadsels in het begin van onze geschiedenis hadden, wordt uitgedrukt in *The Jewish Encyclopedia* (1905), waarvan het lemma 'riddle' begint met de opmerking: "Among the ancients, as witness the story of Ædipus and the Sphinx, a riddle was a more serious matter than in modern times, more in the nature of a wager than of an amusement." In hoofdstuk VI van *Homo Ludens* stelt Huizinga dat het raadsel een "gewichtig agonaal element is in het sociale verkeer". Hij doet dat bij de bespreking van een tekst uit de Vedische overlevering, de Rigveda, waarin staat dat bij de Brahmaan Vidagdha Sakalya het hoofd van de romp valt, wanneer deze het antwoord op een raadselvraag schuldig moet blijven, te interpreteren als een onthoofding. Dit Oud-Indische verhaal heeft betrekking op sacrale raadselwedstrijden die plaatsvonden tijdens grote offerfeesten. Huizinga stelt in dat verband: "Het raadsel toont zijn heilig, dat betekent 'gevaarlijk' karakter in het feit, dat het in mythologische of rituele teksten bijna altijd een 'halsraadsel' blijkt te zijn, d.w.z. een opgave met de oplossing waarvan het leven gemoeid is, waarvan het leven de inzet is." Tijdens deze offerfeesten, waarin de Brahmanen met elkaar wedijveren in kosmogonische raadselvragen, geldt het als hoogste wijsheid een vraag te stellen, die niemand beantwoorden kan. De vragen worden door hun raadselvorm publiek; ze gaan de gemeenschap aan. Degeenen die elkaar bekampen, doen dat in naam van en ten overstaan van de gemeenschap. Het zijn vragen en verhalen van leven en dood, die ritueel herhaald worden om de vrede te garanderen.

HALS- EN RECHTERRAADSELS

Dit woord *halsraadsel* gebruikt Huizinga voor verhalen waarin een raadsel de inzet vormt van het leven. De Duitse term die eraan ten grondslag ligt, is specifiek: *Halslösungsrätsel* zijn korte verhalen die in Europa sinds het midden van de negentiende eeuw verteld worden over ter dood veroordeelden die vrijkomen door hun rechter een raadsel op te geven dat deze niet op kan lossen. Opmerkelijk is dat de raadselvragen waarmee gevangenen hun vrijheid bewerkstelligen - afgezien van het feit dat zoiets vanuit een hedendaags gezichtspunt bezien zeer curieus is - de eigenschap hebben dat ze vrijwel onoplosbaar zijn. Dat komt doordat de oplossing gebaseerd is op wederwaardigheden van de raadselopgever die niet toegankelijk zijn voor degene die het raadsel op moet lossen. Bovendien zijn deze ervaringen uitzonderlijk; sommige ervan doen onderzoekers gruwen. Ze bevinden zich op de grens van het gangbare cultuurpatroon, zo werd in de vorige eeuw al vastgesteld. Wij zouden zeggen: het zijn geen echte raadsels.

Voor dit type raadsels is in het Nederlands taalgebied een aparte term voorhanden, voornamelijk in volkskundig onderzoek: *rechterraadsel*. Rechterraadsels liggen op de grens van zowel raadsel als verhaal: eigenlijk zou men moeten spreken van *rechterraadselvertellingen*. Ze betreffen altijd de halslossing in een juridisch kader. Terwijl in de mythen en riten die Huizinga bespreekt, iemand doodgaat die niet kan raden, zijn de raadsels in de negentiende-eeuwse vertellingen waarvoor de rechter geen oplossing weet, altijd levensreddend. Ik geef hieronder een overzicht van de vier typen die in dit kader internationaal voorkomen.

Het meest frequent kwamen raadsels van het volgende type voor:

Op Eli ga ik,
op Eli sta ik,
op Eli ben ik welgemoed,
waarop ik mijn man verlossen moet.

Eli (vaak ook *Ilo*) is een verbastering van *my love*; deze naam blijkt in de oplossing van dit raadsel te verwijzen naar een hondje dat de vrouw van de veroordeelde heeft gedood; van het vel zijn schoenen gemaakt waarop ze gaat en staat.

Een ander type luidt:

Toen ik henenging en ik wederkwam,
vijf levend uit een een dode nam,
de vijfde maakte de zesde vrij,
komt raad het eens en zegt het mij.

De veroordeelde, die van de rechter drie dagen de tijd had gekregen om een raadsel te bedenken, had langs de weg het geraamte gezien van een paardenkop, waarin een nest was gebouwd met jonge vogeltjes. Dat leverde hem de stof op voor een raadsel. In een volgend type van de “Zogende vrouw” houdt een dochter haar tot de hongerdood veroordeelde vader in leven. Daartoe geeft ze hem de borst door een gat in de gevangenis muur:

Een stenen muur, die schaaftde ik,
Een dorstig hart, dat laaftde ik,
Eerst was ik dochter en daarna de moer
Raad eens hoe het verder voer.

Het volgende type is in Nederland weinig genoteerd; de raadselopgever vertelt hier gewoonlijk dat hij ‘ongeboren’ heeft gegeten, soms hoog in een boom, maar onder de aarde. Het gaat dan vaak om vlees van een kalf of varken dat ter wereld is gekomen nadat het moederdier gestorven was; het werd boven in een boom genuttigd, met een klomp aarde in een hoed op het hoofd.

Specifiek voor ons land was de hoge frequentie waarin een raadsel van het volgende type voorkomt:

Hoop-en-vrees zat op den wagen;
hij zag tweebeen vierbeen dragen.
Heeren raadt en zegt het mij;
als ge ‘t niet raadt dan ben ik vrij.

Een ter dood veroordeelde die op een kar naar de galg werd gereden, zag hoog in de lucht een ooievaar met een kikker in zijn bek.

Het is niet waarschijnlijk dat werkelijke gebeurtenissen ten grondslag liggen aan de confrontatie tussen rechter en veroordeelde zoals die in het rechtterraadsel wordt verteld; het verhaal heeft betrekking op een gewenste of geloofde werkelijkheid. De vertelsituatie van het rechtterraadsel is echter wel historisch: sinds anderhalve eeuw vertellen mensen dit verhaal. Daarbij hebben ze uit een betrekkelijk klein arsenaal van raadsels geput die eerder in andere verhalen voorkwamen. Typerend voor het rechtterraadsel werd dat het in alle gevallen de veroordeelde is, die de rechter een raadsel opgeeft. De situatie is nooit andersom zoals in andere verhalen, waar bijvoorbeeld een koning raadsels opgeeft aan onderdanen. De sociaal lagere toetst in het rechtterraadsel als het ware de hogere.

Als we de inhoud van de raadsels die de veroordeelden opgeven, nader onderzoeken en de bronnen raadplegen, zien we dat ze gekenmerkt worden door grensvervaaging. De natuurlijke en culturele orde wordt verstoord. Het *Ilo*-raadsel gaat terug op het motief van de vermoorde geliefde: de minnaar van een koningin, vaak een slaaf, wordt vermoord door haar echtgenoot of zoon. De koningin neemt bezit van het lijk, maakt daar verschillende gebruiksvorwerpen van en daagt de moordenaar uit met een raadsel. Als deze de oplossing

raadt, zal zij sterven; kan hij dat niet, dan moet hij het met de dood bekopen. Het raadsel van de vogeltjes in de paardenschedel gaat terug op dat van Simson: in beide komt leven uit dood tevoorschijn. De bron voor het raadsel van de Zogende vrouw ligt in het verhaal van de trouwe dochter uit de late Oudheid: zij redt het leven van haar gevangen en tot de hongerdood veroordeelde vader door hem de borst te geven (de geschiedenis van Cimon en Pero). Dit verhaal kent het motief van de omkering van generaties. In de raadselvertelling van de Ongeborene vervaagt de grens tussen leven en niet-leven. Het Hoop-en-vrees-raadsel gaat terug op een wijdverbreid type verraadseling waarin mensen en dieren in termen van benen of poten benoemd worden, zodat ze monsters lijken. Het raadsel dat de sfinx aan Oedipus opgeeft, is eveneens van dit type. De grenzen van het lichaam zijn in het geding.

De onderling vaak met elkaar verbonden verhalen kunnen onze kennis van raadsels verdiepen doordat ze een belangrijke eigenschap van het raadsel expliciet in beeld brengen: het overbruggen van tegenstellingen. Negatief geformuleerd presenteren deze uitzonderlijke verhalen een chaotische situatie, waarin de grens tussen leven en dood vervaagt, tegenstellingen tussen mens en dier of man en vrouw worden opgeheven, verboden seksuele betrekkingen (tussen vader en dochter, tussen moeder en zoon), overspel en sporen van kannibalisme aan het licht komen en het lichaam grotesk wordt. In de loop der tijd is dit verhaal materiaal in cultureel aanvaardbare banen geleid.

GRENSVERVAGING EN RIVALITEIT

Om die ontwikkeling in verhalen 'op begrip te kunnen brengen' is het zinvol de

theoretische inzichten van Girard te gebruiken, bij wie het element grensvervaging in verband wordt gebracht met rivaliteit en geweld. Het wegvallen van verschillen in de verhalen die ten grondslag liggen aan het rechtterraadsel, kunnen worden opgevat als uitingsvormen van een 'mimetische crisis', het gevolg van een onbeheersbaar geworden rivaliteit in de samenleving. Het begrip *mimesis* heeft bij hem een wat andere inhoud dan bij andere auteurs. Centraal is de nauwe band tussen *mimesis* en begeerte, die de bron vormt voor conflicten en het daaruit voortvloeiende geweld: mensen ontwikkelen hun begeerten doordat zij anderen nabootsen in het zich toe-eigenen van objecten. Ook imiteren zij elkaar in hun verlangens naar deze objecten. In tal van raadselverhalen is de mimetische begeerte te onderkennen: bij verhalen over de god Odin, die zich in Oudnoorse liederen en sagen door middel van kennisvragen en raadsels wil meten met de reus en de koning. De als een besmetting om zich heen grijpende rivaliteit krijgt gestalte in de verhalen van vrijers die te hoop lopen om het raadsel van de onbereikbare prinses (*Turandot*) op te lossen. Het wegvallen van verschillen, dedifferentiatie en chaos is in andere raadselverhalen te vinden, waarin leven uit dood komt (*Simson*), ongeborenen hun belevenissen vertellen, incestueuze verhoudingen verraadseld worden (*Apollo-nius van Tyrus*), de grenzen tussen mens en dier vervagen (*de sfinx*), delen van een lijk opnieuw worden gebruikt (*de vermoorde geliefde*), monsters en duivels optreden. Specifiek voor de benadering van Girard is zijn "originary hypothesis": de chaos waar dergelijke verhalen van getuigen, is in het begin van onze cultuur uitgelopen op het aanwijzen en doden van een zondebok, die de ongedifferentieerde massa verenigde, waardoor de gemoederen tot bedaren kon-

den komen. Zo liep de fase, waarin een uitweg wordt gevonden uit de mimetische crisis, uit op wat later een offer zal worden genoemd, maar wat in oorsprong een gemeenschappelijk bedreven moord is. Het vormt het stichtend geweld dat aan de oorsprong van onze beschaving ligt.

In mythen heeft volgens deze gedachtegang een opmerkelijk proces plaatsgevonden: de zondebok krijgt de schuld van de crisis en de gemeenschap vergeet dat hij of zij juist het product daarvan is. Hij wordt na zijn dood echter ook als oorzaak van de herwonnen eenheid beschouwd. Deze wending is voor de gemeenschap noodzakelijk om de eigen rol in het uitoefenen van geweld niet onder ogen te hoeven zien. Enerzijds krijgt de zondebok daardoor de trekken van een hoog verheven god, anderzijds moeten hem - om de uitdrijving te rechtvaardigen - allerlei misdaden, overtredingen en taboeschendingen worden toegedicht, waardoor hij het karakter van een duivel krijgt. De unieke ervaringen die op de grens van leven en dood verraadseld worden, hebben een plaats in dit scenario. Ze weerspiegelen de geïsoleerde positie van de raadselopgever: het raadsel kan als een substituut worden beschouwd voor het sacrificiële einde van de crisis. Zoals gezegd hebben raadsels van oudsher een plaats op crisismomenten; de grensoverschrijdingen zijn een uitdrukking van de misdaden die men de zondebok toedicht om uitdrijving of moord te rechtvaardigen.

TRANSFORMATIE VAN GEWELD

De rechterraadselvertelling laat echter een nieuwe ontwikkeling zien, die aansluit bij moderne rechtsopvattingen, waarin men in staat is geweld als verzelfstandigd te ervaren. Dat wij een gewelddaad apart kunnen stellen, er een misdaad in zien die op zich-

zelf staat, komt vanwege de doelmatigheid van de rechtsinstellingen, die boven alle antagonisme uitreikt. Wij zijn inmiddels gewend aan deze 'juridische transcendentie', maar in samenlevingen waar deze ontbreekt, vindt men direct weer het nabootsende en herhalende karakter van het geweld terug. Door een inefficiënt juridisch proces kan de geweldscyclus nauwelijks gestopt worden. De bloedwraak is daar een voorbeeld van: de zich eindeloos herhalende imitatie van een eerdere moord brengt generaties later nog mensen tegen elkaar in het geweer. Men kan een gerechtelijk proces beschouwen als een gestolde vorm van rivaliteit: er is een vreedzame beslechting, waardoor er een einde komt aan bloedwraak en geweld. Door het rechtssysteem hoeft men de veroordeelde niet meer als 'offer' te zien; de jurisdictie transformeert het mimetisch geweld tot gerechte straf. Van dit inzicht lijken de negentiende-eeuwse vertellers blijk te geven als zij het oude raadselmateriaal in een nieuw betekenisveld gaan plaatsen. Rechter en veroordeelde hebben ze als gelijkwaardig tegenover elkaar gesteld, en met het verhaal dat 'het gewone volk' slimmer kan zijn dan een hogergeplaatste sluiten ze aan bij een bekend thema in volksverhalen: het publiek mag er even van genieten dat de wereld er heel anders uitziet.

Belangrijker is echter dat ze daarmee verhalenderwijs de willekeur tot uitdrukking hebben gebracht die elke veroordeling principieel in zich draagt. Met het rechterraadsel oefenen vertellers kritiek uit op de beperktheden en wisselvalligheden in de rechtspraak, met name op het ten uitvoer brengen van een doodvonnis. De veroordeelde bewijst zich superieur door de rechter te confronteren met kennis uit een ontoegankelijke wereld. In het ambt van rechter heeft nu juist de kennis van dergelijke

ervaringen institutioneel vorm gekregen, wanneer men de positie van rechter opvat als afgeleid van die van de goddelijke koning, voorwaardelijk ten offer bestemd. Deze koning heeft de januskop van de zondebok, zowel boosaardig als weldadig, corresponderend met respectievelijk de overtredingen die zouden zijn begaan (desintegratie) en de heilzame werking (unificering) van de uitdrijving. Daarmee is hij in staat om rivaliteit en wraak binnen een samenleving in goede banen te leiden. Een dergelijke interpretatie wordt gerechtvaardigd door het trekken van een parallel met inhuldigingsriten, zoals die met name in Afrika onderzocht zijn. Net als de veroordeelde heeft ook de rechter twee gezichten, waardoor er een wisselwerking kan plaatsvinden die tot vrijspraak leidt.

Wanneer veroordeelden hun rechters a.h.w. examineren, worden deze niet alleen beproefd in hun kennis omtrent een geheim rond de raadseloplever, maar ook in hun wijsheid aangaande de aard van hun eigen ambtsuitoefening. Rechtspsychologisch is het zo dat als de rechters het antwoord niet kunnen geven, zij eigenlijk het leven moeten laten. Dan zijn zij inferieur, zoals de veroordeelde in het proces. Beide partijen zijn, zoals een Duitse onderzoeker het formuleerde in een studie over raadsels in het Johannesevangelie, “in der Todeswürdigkeit ebenbürtig”. En omgekeerd ook in het recht om te leven: eigenlijk zijn in het rechtterraadsel de rechters degenen die genade krijgen. Zij moeten niet alleen het geheim kunnen doorgronden in het raadsel, maar ook het geheim dat achter de beschuldiging zit. Dat geheim heeft in de mimetische benadering te maken met *communitas*, die verwijst naar de grensvervaging waarbinnen iedereen gelijk is, maar ook naar de chaos waarin willekeurig een zondebok wordt aangewezen en iedereen schuldig is.

Weliswaar staat de beschuldigde terecht, maar ook het rechterschap is *in principe* arbitrair; de vanzelfsprekende autoriteit van de rechter staat letterlijk ter discussie. Formeel laat het rechtterraadsel hiërarchie zien, maar doordat het raadsel naar uitzonderlijke en willekeurige ervaringen verwijst, staan rechter en veroordeelde als gelijken tegenover elkaar.

Wanneer de confrontatie tussen rechter en beschuldigde beschouwd wordt als de uitloper van ritueel geweld, vertegenwoordigen de beide partijen de twee gezichten van de zondebok. De rechter wordt in zijn functie, afgeleid van het koningschap, teruggeworpen op zijn oorspronkelijke goddelijke positie, de veroordeelde op die van duivel, die de andere zijde van de zondebok representeert: posities die beide een willekeurig element hebben. De rechter wordt er in het rechtterraadsel aan herinnerd dat willekeurigheid een kernprobleem van zijn ambt is. De veroordeelde presenteert hem dit in een verhaal met als inhoud de omkering van dood naar leven: dat is een wens van de veroordeelde, maar verwijst tevens naar de oorsprong van het rechterschap.

Noot

* De oplossing luidt: het woordenboek.

Literatuur

Michael Elias, *Rechtterraadsels of De twee gezichten van de zondebok*. Dissertatie, Universiteit Utrecht, 1998. Maastricht: Shaker Publishing.

In de reeks *Studies van het Bezinningscentrum* verschenen onlangs twee boeken. J. Tennekes, hoogleraar culturele antropologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, schreef een boek over de spanning tussen het beeld dat sociale wetenschappers en het beeld dat gelovigen van het christendom hebben.

De sociale wetenschappen moeten de werkelijkheid laten zien zoals die is. Zij dienen de onttovering van de werkelijkheid, doordat de onderzoekers de illusies, de mythen en opgeklopte idealen in samenlevingen doorzien. Dat geldt in het bijzonder voor de culturele antropologie. Alleen door die ontnuchterende blik helpt het vak 'de mensen' meer inzicht te verkrijgen in de eigen cultuur, ook in de godsdienst(en) van die cultuur. Dat is een vanzelfsprekend uitgangspunt. Maar hoe vanzelfsprekend ook, 'de mensen in het veld' zijn het lang niet altijd met dat uitgangspunt eens. Het zijn vooral gelovige mensen die menen dat de blik van de onttovering hun werkelijkheid misvormt. De boodschap die gelovigen zelden uitspreken, maar feitelijk wel uitzenden naar de antropologen/onderzoekers is dan ook dat zij geen oog hebben voor de glans en de tover die eigen zijn aan de werkelijkheid. De kloof tussen beide werelden is daarmee zo groot dat men als buitenstaander soms de indruk krijgt dat een goede antropoloog per definitie óf geen gelovige kan zijn óf tijdens het onderzoek even moet doen alsof hij of zij dat niet is. En omgekeerd lijkt de indruk nauwelijks te

vermijden dat gelovigen niets hebben áán, en zo mogelijk nog minder hebben mét de sociaal-wetenschappelijke zienswijze.

De auteur van dit boek heeft geen vrede met het bestaan van deze kloof. Als gelovige en onderzoeker ineen laat hij zien dat er religieus en wetenschappelijk geïnspireerde redenen zijn om de kloof te overbruggen. Hij pleit in een toegankelijke en betrokken stijl voor een geloof dat nuchter is, en voor een antropologie die niet als vanzelf de religie tot macht, belang of structuur herleidt. Daarmee is het een boek dat van belang is voor gelovigen, om hun verworteling in cultuur en samenleving te zien. Het boek is tegelijk van belang voor sociale wetenschappers in het algemeen en voor antropologen in het bijzonder, om stil te leren staan bij de eigen blik en de eigen manieren waarop ze naar de dingen kijken.

Een andere net verschenen boek in de reeks *Studies* is de dissertatie waarop de praktisch-theoloog Nanne E. Haspels op 22 april jl. aan de Vrije Universiteit promoveerde. *Binding en verbond*, zo luidt de hoofdtitel. Het woord 'binding' in de titel verwijst naar de menselijke banden die in groepen en gemeenschappen bestaan, terwijl het woord 'verbond' verwijst naar de binding tussen mensen die rust in de relatie met God.

Het boek, geschreven in een toegankelijke stijl, handelt over de vragen die de afnemende betrokkenheid bij de kerk oproepen. De auteur schetst onder meer de processen van individualisering en subjectieve

ring in onze cultuur, alsmede het beeld van kerk-zijn dat oprijst uit de bijbel en uit de reformatorische, i.c. de gereformeerde traditie. Mede op grond van de confrontatie van die twee schetsen verkent hij nieuwe, meer gedifferentieerde vormen van binding aan de kerk dan de gebruikelijke. De kerken zouden volgens hem meer rekening moeten houden met die nieuwe vormen van binding, met een 'open', democratische kerk waarin ook betrokkenheid van tijdelijke en meer afstandelijke aard tot op zekere hoogte mogelijk is.

In de slothoofdstukken van zijn boek doet de auteur verslag van een empirisch onderzoek naar de opvattingen die met name kerkenraadsleden (vooral van zogenaamde Samen op weg-gemeenten) hebben van de binding die gelovigen zouden moeten hebben met hun kerk. Eén van de bevindingen van dit onderzoek is dat veel kerkenraden om overigens begrijpelijke redenen eerder bezig zijn de zaak draaiende houden, dan dat ze een proces van vernieuwing proberen op gang te zetten. Dit boek is een hulpmiddel om aan die vernieuwing daadwerkelijk te beginnen.

Bij Uitgeverij Kok is tevens onder redactie van Bettine Siertsema, staf lid van het Bezinningscentrum, een bundel verschenen over de bijbelse figuur koning David.

Koning David is een van de bekendste en meest aansprekende figuren uit de bijbel. Hoewel er al vele boeken over hem geschreven zijn, zowel theologische verhandelingen als romans, zijn er nog steeds nieuwe ontdekkingen mogelijk in zijn geschiedenis.

Dit boek is gebaseerd op een serie leerhuis-en-vieringen van het Bezinningscentrum. De benadering valt in tweeën uiteen. In het eerste gedeelte gaat de aandacht uit naar de het eigenlijke verhaal over

David. Daarbij valt het licht ook op de figuren van 'het tweede plan', die een bescheiden maar soms duidelijk corrigerende rol spelen. In het tweede gedeelte wordt aangegeven hoe koning David in de verdere traditie verschijnt. Hij wordt van mens tot type, het type van de messiaanse koning. Het laatste hoofdstuk bevat suggesties voor een liturgische vormgeving, waarbij gebruik wordt gemaakt van ook andere beeldingsvormen dan die traditioneel in de liturgie worden toegepast. Voor deze vormgeving is gezocht naar mogelijkheden die zonder ingrijpende aanpassingen en met een beperkt budget in een gewone kerkelijke gemeente kunnen worden uitgevoerd.

Aan het boek werd meegewerkt door Jan Fokkelman, Karel Deurloo, Nette Falkenburg, Bettine Siertsema, Niek Schuman, Klaas Smelik, Henk Leene, Kees Waaijman, Johan Vos en Marcus van Loopik.

Alle boeken kunnen door leden van de Vereniging 'Bezinningscentrum' tegen korting via het Bezinningscentrum besteld worden.

J. Tennekes, *Onderzoekers en gelovigen: Kritische kanttekeningen bij de sociaal-wetenschappelijke bestudering van het christendom*, Kok: Kampen (Studies over levensbeschouwing, wetenschap en samenleving, Bezinningscentrum, Vrije Universiteit) 1999, ISBN 90 242 9367 7, f. 34,90, ledenprijs f. 29,50.

Nanne E. Haspels, *Binding en verbond: Gewenste en veronderstelde betrokkenheid bij de kerkelijke gemeente*, Kok: Kampen (Studies over levensbeschouwing, wetenschap en samenleving, Bezinningscentrum, Vrije Universiteit) 1999, ISBN 90 435 0080 1, f. 49,50, ledenprijs f. 42,50.
B. Siertsema red., *David: Er was eens een koning, voor altijd*, Kok: Kampen 1999, ISBN 90 242 9290 5, f. 37,50, ledenprijs f. 32, 50.

